

Aufs Ganze sehen

Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt

Michael Bongardt, Jerusalem

Verstehen

Verstehen ist inklusiv oder es ist gar nicht.

Wir sind auf Ordnung angewiesen, um uns in der Welt zurechtfinden, in ihr orientieren zu können. Nur in einem geordneten Rahmen können wir die Fragen beantworten, die uns umtreiben: Die Frage, wer wir sind, wer die anderen sind, was die Welt ist; die Frage, was wir tun können und was wir tun sollen; und vor allem die Frage nach dem Sinn all dessen, was wir vorfinden und was wir hervorbringen. Auf die deshalb unverzichtbare Ordnung zielt unser Verstehen. Ordnen und verstehend ordnen wir die Welt. Dabei folgen wir offenbar - Immanuel Kant hat uns dafür noch entschiedener als seine philosophischen Vorgänger die Augen geöffnet - ganz bestimmten, stets gleichbleibenden Regeln: Das uns Begegnende, von unseren Sinnen Bemerkte, unterscheiden wir; den so uns bewusst werdenden Gegenständen schreiben wir Eigenschaften zu, wir definieren - begrenzen - ihre Quantitäten und Qualitäten; wir suchen nach Beziehungen zwischen den auf diese Weise uns immer klarer vor Augen tretenden Einzelheiten, knüpfen ein Netz von Bedingungen, fügen die Welt zusammen zu einem Geflecht von Ursachen und Wirkungen. Und alles kommt darauf an, dass dieses Netz nicht reißt, dass es die Mannigfaltigkeit möglicher Wahrnehmungen aufzufangen, zu tragen in der Lage ist.

Zwar kann und wird uns immer wieder neu etwas widerfahren, das uns zwingt, unser bisheriges Verstehen zu revidieren, Umordnungen vorzunehmen, um Unordnung zu vermeiden.¹ Nicht nur Naturwissenschaftler, ebenso Historikerinnen, Juristinnen, Wirtschaftsexperten wissen von Entdeckungen ein Lied zu singen, die solche Neuordnungen erforderten. Ständig damit befasst, das eigene Leben zu verstehen, das Werden zu dem, der oder die wir heute sind, als verständliche, vielleicht sogar notwendige Wandlung unserer Lebensgestalt zu erfassen, erinnert auch jeder Mensch sich an die Tage, an denen er das bis dahin passende Bild verabschieden, zu einer neuen Zeichnung anheben musste. Doch solche Erfahrungen stehen dem weit ausgreifenden Anspruch unseres Verstehens,

1 R. Schaeffler hat es sich zur Aufgabe gemacht, in kritischer Weiterführung von Kants Einsichten die Widerständigkeit des uns Begegnenden gegenüber unserem ordnenden Verstehen genauer zu erfassen. Vgl. Schaeffler, Richard, *Erfahrung* als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg u.a. 1995, bes. 328f.

alles verstehen zu wollen, nicht entgegen, sondern sind sein wohl prägnantester Ausdruck. Wo die Neuordnung, die auch das Widerständige noch einzuholen vermag, nicht gelingt, da zerbricht nicht ein Teil des Verstehens, sondern die Ordnung als ganze, da wird Orientierung unmöglich.

Und das gilt selbst dann noch, wenn wir zugeben müssen, Begegnendes nicht auf einen Begriff bringen, nicht nahtlos in das Netz unseres Verstehens einfügen zu können. Unvermeidlich, so müssen wir wohl zugeben, stößt unser Denken bereits im Versuch, die Welt der Gegenstände zu erfassen, auf Fragen, die es nicht mehr beantworten kann.² Und erst recht widersetzt sich die Andere, die uns in ihrer Freiheit und Not begegnet, solcher Einordnung, die stets auch Beherrschung wäre.³ Trotzdem: Selbst hier noch kommt es darauf an, das Verstehen nicht zu verabschieden, sondern anzustrengen. Das Paradox will genau verortet, die fremde Freiheit als solche von mir verstanden werden, soll nicht jedes verantwortete Verhalten, ja gerade die geforderte Anerkennung unmöglich werden.⁴

So gilt auch an dieser Grenze, die das bleibend Fremde uns setzt: Verstehen ist inklusiv oder es ist gar nicht.

Es lohnt, ist unverzichtbar, unser Verstehen noch genauer zu ergründen, in seinem konkreten Vollzug zu beobachten.⁵ Jenes Ordnen, von dem schon die Rede war, geschieht als Deutung.⁶ Das Begegnende, uns durch sinnliche Wahrnehmung Gegebene, wird hineingestellt in einen Horizont von Bedeutung. Dieser Sinnhorizont ermöglicht es einerseits, das Wahrgenommene zu verstehen als etwas Bestimmtes, es etwa zu deuten als Wirkung von Vorangegangenen, als Ursache von Kommendem. Andererseits formt und wandelt er sich selbst allein aus der Fülle jener zahlreichen Deutungsakte. Er ist die Möglichkeitsbedingung jenes verstehenden Formens, die selbst auf diese Weise allererst ihre konkrete Gestalt gewinnt.⁷ Ernst Cassirer verdanken wir die Einsicht, dass sich in der Geschichte

2 Diese Schwierigkeiten formuliert Kant in seiner Antinomienlehre, vgl. KrV A 424-461, B 452-489.

3 Der schärfste Einspruch gegen die Einordnung des Anderen in das eigene Verstehen findet sich bei Emmanuel Lévinas. Vgl. z.B. ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg u.a. ³1992, 22-29.

4 Selbst Kierkegaard, oft als Denker des Paradoxes bezeichnet, sieht die Aufgabe der Vernunft darin, dem Paradox, das sie nicht begreifen kann, seinen Platz zuzuweisen. Vgl. z.B. Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken (Gesammelte Werke, hg. von Emanuel Hirsch u.a., 10. Abt. = gtb 607), Gütersloh 1985, 34-46.

5 Die folgende Analyse greift vor allem auf Ernst Cassirers Philosophie zurück. Dazu wie zur religionstheologischen Rezeption dieses philosophischen Ansatzes vgl. Michael Bongardt, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (ratio fidei 2), Regensburg 2000.

6 Vgl. E. Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt ⁸1994, 175.

7 Vgl. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 1-3, Darmstadt ^{9/10}1994, hier 1, 32f.

und Gegenwart menschlicher Kultur weit mehr als nur ein solcher Horizont findet. Religion und Naturwissenschaft, Geschichte und Recht - diese und alle anderen Weisen des Weltverstehens sind darin verbunden, dass sie jenen Grundgesetzen des Verstehens folgen, dass sie unterscheiden und zuordnen. Doch sie tun dies in stets unterschiedlicher Weise, in voneinander abweichender Modalität.⁸ Der Mythos knüpft das Netz von Ursache und Wirkung nicht lockerer, aber anders als die Naturwissenschaft. So entsteht aus ihm der Versuch, in der Welt nicht technisch, sondern magisch zu wirken. Die Bedeutung, die Künstler und Betrachterin einem bemalten Stück Leinwand geben, mag inhaltlich nicht das Geringste verbinden mit der naturwissenschaftlichen Analyse des gleichen Gegenstandes - die Struktur des ordnenden Verstehens ist gleichwohl identisch: Beide Male wird das sinnliche Zeichen mit einer geistigen Bedeutung verknüpft, findet die Verbindung von Sinnlichem und Sinn, die in unserem Bewusstsein als unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit von Verstehen gegeben ist, innerhalb einer bestimmten Weise des Weltverstehens, einer, so Cassirer, „symbolischen Form“ ihre konkrete Gestalt.

Weitreichend sind die Folgen dieser Einsichten für das Verstehen unseres Verstehens:

Offenbar wird zunächst die unaufhebbare Vieldeutigkeit alles Begegnenden. Keine unserer Wahrnehmungen ist schlechthin eindeutig, könnte unserem Verstehen ihre Bedeutung aufzwingen. Denn erst in je einem von mehreren möglichen Horizonten gewinnen die sinnlichen Zeichen ihre je konkrete Bedeutung.⁹

Damit aber steht der Wirklichkeitsbezug, die Wahrheit allen Verstehens radikal in Frage. Verliert sich, haben wir jene Vieldeutigkeit erst einmal zugestanden, nicht alles Verstehen, alles vorgebliche Wissen in vollständiger Beliebigkeit? Bleibt anderes, als den Begriff von Objektivität zu verabschieden, wenn man in Anschluss an Kant unser Verstehen nicht als rezeptiven, sondern als produktiven Akt qualifiziert? In der Tat verändert diese Einsicht den Begriff von Objektivität: An die Stelle der damit unmöglich gewordenen Vergleichung unseres Denkens mit der ihm vorausliegenden Wirklichkeit tritt nun ein anderer Weg, die Wahrheit des Verstehens zu erweisen: Die innere Konsistenz sowie die Fähigkeit, alles Begegnende in das Verstehen aufzunehmen, gelten forthin als Beleg seiner Objektivität und Wahrheit.¹⁰ Für Kant war noch die Naturwissenschaft die

8 Vgl. E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hg. v. Ernst Wolfgang Orth u.a., Hamburg 1985, 5-9.

9 Damit wird die mögliche Überzeugungskraft eines Begegnenden, die eine bestimmte Deutung nahezu zu erzwingen scheint, nicht geleugnet - aber nochmals auf die Freiheit der Deutung hinterfragt. Dies gegen Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* 1. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 447.

10 Zu neueren und neuesten Positionen zur Wahrheit und Objektivität menschlicher Erkenntnis vgl. Kreiner, Armin, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis von Philosophie*

Weise unseres Verstehens, die dessen Objektivität am besten, wenn nicht gar allein gewährleistet. Dass auch die anderen, von ihm philosophisch erhellten Versuche, die Welt zu erfassen, zu dem geforderten Erweis ihrer Objektivität in der Lage sind, wusste Cassirer zu belegen. Mehr noch: Er konnte auch deren gegenseitige Verwiesenheit einsichtig machen.¹¹ Denn so sehr jedes Verstehen inklusiv sein, die Fülle möglicher sinnlicher Zeichen zu deuten in der Lage sein muss: Es ist nicht in der Lage, alle an es herangetragenen, ja nicht einmal alle in ihm aufbrechenden Fragen zu beantworten. Fragen nach einem möglichen weiterreichenden Sinn der von ihr geordneten Welt weiß die Naturwissenschaft genauso wenig zu beantworten, wie die Kunst über die materielle Beschaffenheit ihrer Gegenstände Auskunft zu geben vermöchte. So gilt es, nicht nur innerhalb der verschiedenen symbolischen Formen, sondern auch zwischen ihnen ein Beziehungsnetz zu knüpfen, eine Ordnung zu schaffen.

Nicht erst hier, schon am Anfang allen Verstehens überhaupt wird schließlich ein weiteres, wird das Grundlegende ansichtig: die Freiheit des Menschen. Sie realisiert sich in der Entscheidung, das jeweils so vieldeutig Begegnende in einer bestimmten Weise zu verstehen, die Welt so und nicht anders deutend zu formen. Die Welt der Freiheit ist also nicht eingegrenzt auf unser Wirken und Handeln im engeren Sinne des Wortes: Schon und auch unser Verstehen, mittels dessen wir uns zu orientieren suchen, ist ein Akt unserer Freiheit, die auf die Welt als ganze ausgreifen kann und ausgreifen muss.

Glauben

Verstehen ist inklusiv oder es ist gar nicht. Nicht weniger als für jede andere Weise des Weltverstehens gilt dieses Gesetz für die Religion. Auch der glaubende Mensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die Vielfalt seiner Wahrnehmungen deutend in eine Ordnung zu bringen. Seinen Ausgang nehmen wird er dabei von jenem Zentrum, das er als göttliche, z.B. ihm durch Offenbarung mitgeteilte Wahrheit versteht. Von dort her ordnet sich ihm - besser: ordnet er die Mannigfaltigkeit des ihm Begegnenden, der Welt.

Um im Folgenden dieses religiöse Weltverstehen genauer analysieren, auf die Möglichkeiten und Grenzen seines Wahrheitsanspruchs befragen zu können, bietet es sich an, ein konkretes Beispiel in den Blick zu nehmen. So lässt sich der Abstraktionsgrad der Analyse in Grenzen halten und wird zugleich die unmittelbare Prüfung der Thesen erleichtert. Nicht zufällig fällt die Wahl auf den christlichen Glauben, steht doch im aktuellen Zusammenhang der Entwurf einer mögli-

und Theologie, Freiburg 1992; Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 71-92.

11 Vgl. vor allem E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1994, 56-86.

chen christlichen Religionstheologie zur Debatte. Doch gründet, wie sich im Verlauf noch deutlicher zeigen wird, die folgende Argumentation auf der Überzeugung, dass die so offensichtliche inhaltliche Verschiedenheit, in der Religionen die Welt zu begreifen suchen, ihrer strukturellen Vergleichbarkeit, ja Gleichheit keinen Abbruch tut.

Mittel- und Ausgangspunkt seines Verstehens der Welt, seiner Orientierung in der Welt ist für den christlichen Glauben das Christusereignis. Sein zentrales Bekenntnis verdankt sich selbst schon einer formenden Deutung: Der für die Zeitgenossen unmittelbar, für die Späteren nur vermittelt wahrnehmbaren Gestalt des Jesus von Nazareth wird die Bedeutung zugeschrieben, Gottes letztgültige Selbstoffenbarung darzustellen. Von dort aus versuchen die Glaubenden zu verstehen, was ihnen begegnet. So deuten sie etwa die Natur als Schöpfung, sehen in ihr bereits Spuren der in Christus erschienenen Liebe Gottes. Sie verstehen die Menschen, mit denen sie leben, als von Gott unbedingt angenommene Personen, in denen ihnen Christus begegnet und denen sie in der Nachfolge Christi liebend begegnen sollen. Sie verstehen sich selbst schließlich als vom Wort Gottes, das in Christus Mensch wurde, Gerufene, zur Antwort Eingeladene, Aufgeforderte und Befähigte. In solch umfassendem Verstehen entfaltet sich das ursprüngliche Bekenntnis nicht nur, es bewährt sich auch: Seine Erhellungs- und Orientierungskraft wird zur Bestätigung seiner Wahrheit - der Wahrheit, die für den Glaubenden ihre letzte und wichtigste Gewähr in Gott selbst, in seiner Offenbarung hat.

Nun trifft ein solch glaubender Blick in die Welt keineswegs nur je isolierte Gegenstände, nur einzelne Menschen in ihrer je individuellen, rein faktischen Existenz. Selbst aus einer spezifischen Weise des Weltverstehens hervorgegangen, stößt er vielmehr auf andere Sinnhorizonte, ihm zunächst fremde Ordnungen der Welt. Sie als erratische, seinem Verstehen entzogene Blöcke stehen lassen kann der Glaube nicht: Denn daran würde, wie jedes andere, auch sein Verstehen letztlich zerbrechen, er verlöre jede von ihm erhoffte Orientierungskraft. Gefragt ist vielmehr seine Stellungnahme zu dieser Fremdheit. Anzugeben ist der Ort, die der Glaube anderen Weisen des Verstehens in seiner eigenen Welt einräumen kann. In Frage steht, ob und wie er in der Lage ist, sie anzuerkennen.

Es wäre eine lohnende, sicher nicht vergebliche Aufgabe, die Geschichte der christlichen Theologie, zumindest ihrer westlichen Tradition, als wechselhaften, aber letztlich fortschreitenden Prozess der Freilassung zu schreiben. In praktischer Hinsicht wären dabei das Ringen um die immer deutlichere Trennung von Kirche und Staat, der um sich greifende Prozess der Säkularisierung, die immer konsequentere Achtung der Gewissensfreiheit jedes Menschen zu würdigen. In theoretischer Hinsicht müsste nachgezeichnet werden, wie die Anerkennung der autonomen Vernunft des Menschen Gestalt gewinnt in der zunehmend eingeräumten Autonomie etwa der Naturwissenschaften, der Kunst, der Geschichtsschreibung. Theologisch möglich wurde diese Anerkennung in dem Maße, in

dem der Glaube die vielgestaltige Fähigkeit des Menschen, seine Welt zu begreifen, zu formen, in ihr zu wirken, als Ausdruck der Freiheit verstand, in die Gott im Akt der Schöpfung die Welt und den Menschen entlassen hat.

Am nun erreichten Punkt solcher Freilassung stellt sich heute, drängender denn je, die Frage, ob und wie der christliche Glaube eine entsprechende Anerkennung auch fremden Religionen schenken kann. Ungleich größere Schwierigkeiten als im Blick auf andere, säkulare Weisen des Weltverstehens stellen sich hier ein. War doch deren Freilassung wesentlich deshalb möglich, weil man lernte, sie nicht mehr in Konkurrenz, sondern in Zuordnung zum glaubenden Blick auf die Welt zu verstehen. Die Ergebnisse moderner Naturwissenschaft können einem recht verstandenen Schöpfungsglauben nicht widersprechen, weil sie ganz andere Fragen beantworten als er: Ein Naturwissenschaftler verletzt die Ordnung seines Weltverstehens nicht, wenn ihn gerade sein exaktes Arbeiten zum Staunen, sein Staunen zum Glauben an einen Gott führt, der diese Welt und ihre Ordnung wollte.¹² Und eine profane Geschichtswissenschaft wird zwar darauf verzichten müssen, das Handeln Gottes als Kategorie in ihr Verstehen einzuführen. Aber sie kann und muss es dem Glaubenden nicht verwehren, angesichts der Geschichte des Gelingens wie Scheiterns menschlicher Freiheit darauf zu bauen, dass Gott diese Geschichte begleiten und ans Ziel führen will.¹³

Der Versuch, in gleicher Weise die Religionen aufeinander bezogen zu sehen, ist zum Scheitern verurteilt. Denn hier liegt ein unbestreitbares Konkurrenzverhältnis vor: Wird doch das christliche Offenbarungsbekenntnis von anderen Religionen bestenfalls nicht geteilt, häufiger noch explizit bestritten. In Frage gestellt sieht der Glaube damit sein Zentrum. Schließlich steht und fällt er mit der Überzeugung, dass sich ihm im Christusgeschehen die Wahrheit Gottes eröffnet hat: Jene unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe, die selbst den Tod, die schmerzhafteste Grenze, die menschlichem Lieben und Anerkennen gesetzt ist, zu überwinden vermag.¹⁴ Von dieser Liebe weiß sich der Glaubende gemeint, unbedingt angegangen, in Anspruch genommen - und nicht nur sich, sondern jeden

12 Vgl. Bongardt, Michael, Die Freiheit des Menschen als Frage nach Gott. Die Gottesfrage im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: StZ 214 (1996), 818-830.

13 Vgl. Essen, Georg, Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik, in: ThPh 71 (1996), 321-333. Das Verhältnis verschiedener symbolischer Formen zueinander wird besonders gut von Schaeffler erfasst, wenn er zwischen deren jeweiliger Autonomie und ihrer stets mangelnden Autarkie unterscheidet: Vgl. Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989, 92-96.

14 Zu dieser Deutung von Leben und Geschick Jesu ließe sich nicht nur das neutestamentliche Zeugnis, sondern auch die Fülle christologischer Literatur anführen. Vgl. z.B. Kessler, Hans, Art. Christologie, in: HD I, 241-440, hier 433-440; Kasper, Walter, Jesus der Christus, Mainz 1978, 301f.; Hünemann, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 364; Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 194-199.

Menschen. Lässt deshalb die Bestreitung dieses Offenbarungsbekenntnisses nicht nur zwei mögliche Antworten zu: Entweder Zustimmung, die der Aufgabe des eigenen Glaubens gleichkäme, oder die energische Gegenwehr, die ihrerseits die Wahrheitsansprüche der anderen Religion bestreiten müsste? Und wäre nicht letztlich die zweite Möglichkeit der ersten gleich, weil sie das Vertrauen auf den umfassenden, alle Menschen einschließenden Heilswillen Gottes - und damit einen wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens - aufzugeben fordert?¹⁵

Anerkennen

Ausgerechnet und glücklicherweise in der Mitte des christlichen Glaubens öffnet sich ein Weg, dieser Konsequenz zu entgehen. Er wird sichtbar, sobald man jenes Freiheitsgeschehen genauer betrachtet, als das der Glaube die Offenbarung und sich selbst versteht; jenes Ineinander von Wort und Antwort, von dem die Bibel Zeugnis gibt, das sie als Menschenverhältnis Gottes, als Gottesverhältnis des Menschen versteht.¹⁶ Die Begegnung von Freiheiten aber steht in einer ganz eigenen Spannung:¹⁷ Einerseits muss - die menschliche wie die göttliche - Freiheit gedacht werden als jenes unbedingte Sich-Verhalten-Können zu allem Begegnenden; als jene Möglichkeitsbedingung jedes Denkens und Handelns, dessen höchster, allein umfassend angemessener und deshalb maßgebender Gehalt die Anerkennung fremder Freiheit ist. In der Anerkennung anderer Freiheit, der Freiheit des Anderen, verwirklicht die Freiheit das Ziel, das in ihr selbst liegt. Solche Anerkennung bedarf, um überhaupt wirklich zu werden, der Vermittlung, sie muss sichtbar, spürbar, erkennbar werden. Diese Vermittlung aber, und darin liegt die unaufhebbare Spannung der Freiheitsverwirklichung, steht unter zahllosen Bedingungen. Darin bleibt die materiale Verwirklichung der Freiheit von der Unbedingtheit der formalen Freiheit dauerhaft geschieden. Allerdings muss jene Spannung keineswegs nur als schmerzhaft Begrenzung erlitten werden. Denn sie stellt im konkreten Gegenüber die Freiheit des Anderen sicher: Liegt es doch in

- 15 Das Vertrauen auf den universalen Heilswillen Gottes bleibt für christliche Theologie das entscheidende *Movens* für eine Anerkennung anderer Religionen. Vgl. z.B. Ogden, Schubert M., *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: ZThK 88 (1991), 81-100, hier 87-90.
- 16 Es ist hier nicht der Ort, die in der ökumenischen Diskussion nach wie vor umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit ausführlich darzustellen. Doch wird zu einem rechten Verständnis des im Christusbekenntnis eröffneten Gottesverhältnisses alles darauf ankommen, eine Zuordnung von Gnade und Freiheit zu finden, die nicht als Konkurrenzverhältnis gedacht ist. Vgl. Greshake, Gisbert, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1992, 106-122; zum kontroverstheologischen Hintergrund Pesch, Otto Hermann, *Frei Sein aus Gnade*, Freiburg 1983, 250-275.
- 17 Vgl. dazu Th. Pröpper, *Erlösungsglaube 182-190*; Krings, Hermann, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg u.a. 1980, 105-127.

seiner Freiheit, die bedingten, stets vieldeutigen Zeichen, in denen ich mich ihm mitteile, zu verstehen. Ob er sie vertrauensvoll als Symbole meiner Anerkennung oder abweisend als versteckte Missachtung deutet, steht in seiner, nicht in meiner Macht.

Von dieser Bedingtheit ist selbst das Offenbarungsgeschehen nicht frei: Gott kann und wird sich, will er die Freiheit des Menschen achten, nicht anders denn in bedingter, vieldeutiger Gestalt zeigen; und auch die Antwort des Menschen, in der die Offenbarung Gottes für ihn erst wirklich wird, steht unter einer Vielzahl von Bedingungen, denen sie ihre konkrete Gestalt verdankt. Doch widerspricht diese wechselseitige Bedingtheit nicht der Unbedingtheit, mit der sich Glaubende von der Offenbarungsgestalt, zu der er sich bekennt, angenommen und gefordert weiß. Auch als notwendig bedingte ist die als Offenbarung geglaubte Gestalt eine Gestalt des Unbedingten.

Christlichem Glauben ist weder die Vieldeutigkeit noch die Bedingtheit der Offenbarungsgestalt, auf die er sich beruft, fremd oder gar widerstreitend. Dass Jesu Botschaft, Handeln und Geschick bei all ihrer Überzeugungskraft keineswegs in den Glauben an ihn als Offenbarer zwingen, sondern auch ganz andere Reaktionen freisetzen, berichten bereits die Evangelien freimütig. Und auch innerhalb des gläubigen Verstehens lässt sich die Vielfalt der Deutungen, die an seine Person herangetragen werden, kaum überschauen. Und von seiner eigenen Bedingtheit, von den Schwierigkeiten, auf die Offenbarung zu trauen und ihrer so erst ansichtig zu werden, gibt der Glaube das eindringlichste Zeugnis, wenn er sich selbst als ein Geschenk der Gnade bekennt. So gewiss sich also der Glaube als Glaube auch der Wahrheit ist, auf die er setzt und der er sich und die anderen verpflichtet weiß: Eröffnet ihm nicht das Wissen um seine eigene, vielfache Bedingtheit einen Weg, auch andere Gestalten gläubigen Vertrauens, religiösen Bekenntnisses als mögliche, vielleicht sogar ebenso angemessene Offenbarungsgestalten anzuerkennen?

Nicht ohne Grund löst diese Frage gerade bei Glaubenden Erschrecken aus. Ein Erschrecken, das nicht abnimmt, sondern wächst, je überzeugender die Argumentation ist, die zu der Möglichkeit, ja vielleicht sogar zur Verpflichtung führt, andere Religionen und ihre Wahrheit anzuerkennen. Öffnet nicht, wer diese Möglichkeit anerkennt, vollkommener Beliebigkeit Tür und Tor? Wäre mit einem solchen Schritt nicht eine Gleichgültigkeit aller Weisen menschlichen Weltverstehens anerkannt, die es unmöglich machte, um Sinn, Angemessenheit und Wahrheit des Geglaubten zu ringen? Blickt man nur auf die beeindruckenden Lichtgestalten von Religionen, die in einem jahrhundertelangen Suchen und Reifen zu ihrer Weise fanden, die Welt, den Menschen, die göttliche Wirklichkeit zu verstehen; sieht man allein auf jene exemplarischen Menschen, die in unverkennbarem Ernst, in achtunggebietender Redlichkeit ihr Leben einsetzen für die

Wahrheit, die ihnen aufging, für die Menschen, deren Not sie erkennen - dann mögen diese Sorgen vor einem Relativismus erheblich an Gewicht verlieren. Aber darin erschöpft sich nicht die faktische Welt der Religionen. In ihr begegnen in gleichem, vielleicht sogar in noch weit größerem Maße Intoleranz, Gewalt, Menschenverachtung - Verhaltens- und Verstehensweisen, die nicht selten mit dem Hinweis auf den angeblich erkannten Willen Gottes legitimiert werden.¹⁸ Wer nüchtern auf die Vielfalt faktisch gelebter religiöser Überzeugungen schaut, kann deren pauschaler Anerkennung nicht mehr das Wort reden. Vielmehr wird eine solche Anerkennung, für die der Raum durch die Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Glaubens und Verstehens geöffnet wird, an Kriterien gemessen werden müssen;¹⁹ an Kriterien, die die Anerkennungswürdigkeit konkreter Religionen - und zu diesen gehört immer auch die eigene - erkennen lassen.

Eine solche Kriteriologie kann ihrem Zweck nur dienen, wenn sich ihre Geltung so begründen lässt, dass in den anstehenden Auseinandersetzungen alle Beteiligten auf sie verpflichtet werden können. Damit aber ist eine Kriteriologie gefordert, die nicht auf den Voraussetzungen einer spezifischen religiösen Tradition ruht. Denn andernfalls stünde sie ja selbst wieder in Frage.

Den Weg zu den gesuchten Maßstäben kann jene transzendente Analyse des Verstehens bahnen, die am Anfang meiner Argumentation stand. Selbstverständlich verdankt auch sie sich einer spezifischen, näherhin der westlich-neuzeitlichen, durch das Christentum wesentlich geprägten Tradition. Aber die Bedingtheit ihrer Sprache, ihrer konkreten Argumentationsform muss der Universalität ihrer Geltung nicht notwendig Abbruch tun. Darf doch vermutet werden, dass auch wer auf andere Weise menschliches, speziell religiöses Verstehen zu verstehen sucht, schließlich auf die gleichen Begründungszusammenhänge stößt. Dies vorausgesetzt, lassen sich für die Anerkennungswürdigkeit fremder Religionen vier Kriterien erheben, die es im interreligiösen Gespräch zu beachten und zu bewähren gilt.

Gefordert werden kann und muss von jedem Weltverstehen die Einsicht, dass es sich bei ihm um eine spezifische menschliche Formung handelt. Ein solches *Formungsbewusstsein* kann eine Religion auch nicht mit dem Hinweis auf ihren göttlichen Ursprung, auf ein Offenbarungsgeschehen verweigern.²⁰ Denn so unmöglich und sinnlos es ist, die Möglichkeit von Transzendenzerfahrungen zu leugnen: Auch sie verdanken ihre konkrete Gestalt im Bekenntnis und in theolo-

18 Zum viel diskutierten Verhältnis von Religion und Politik, Glaube und Macht vgl. neuerdings Assmann, Jan, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000.

19 Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs* 182f.

20 Dieses Formungsbewusstsein, dessen Aufkommen er in jeder symbolischen Form für unvermeidbar hält, trennt nach Cassirer, *Philosophie* 2, 286, die Religion vom Mythos.

gischer Deutung einem jeweiligen Formungsakt.²¹ Anders als in solch menschlich geformtem Verstehen gewinnen weder die uns umgebende Welt noch das Göttliche Wirklichkeit für uns.²²

Ist dieser Charakter allen Verstehens erkannt und anerkannt, gilt es, in einer ihm entsprechenden Weise den sodann zu fordernden *Objektivitätserweis* zu erbringen. Genauso wenig wie jede andere Weise des Weltverstehens kann eine Religion hier die Übereinstimmung ihrer Begriffe und Sätze mit der Wirklichkeit beweisen wollen. Denn auch ihr ist es verwehrt, einen Standpunkt jenseits aller Formung einzunehmen, der einen solchen Vergleich allererst erlaubte. So bleibt auch ihr nur der Weg, ihre innere Konsistenz sowie ihre Fähigkeit, die Vielfalt möglicher sinnlicher Zeichen deutend zu verstehen, unter Beweis zu stellen. Dabei wird sie nicht zuletzt Rechenschaft geben müssen über ihr Verhältnis zu anderen, nicht religiösen Formungen, die es anzuerkennen und zugleich auf ihre Begrenztheit zu verpflichten gilt.

Spätestens im Prozess der durch die beiden ersten Kriterien geforderten und angestoßenen Selbstreflexion wird jene Freiheit ansichtig, die jedem Verstehen und Handeln als Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt und in ihnen sich realisiert. Wird so der Glaube als Freiheitsakt qualifiziert, kann und muss er auch auf diese Freiheit verpflichtet werden: kann und muss von ihm allererst die Anerkennung fremder Freiheit gefordert werden. Die Freiheit, die man selbst sich nimmt, dem anderen nicht zu gewähren, wäre ein vor dieser Freiheit nicht zu verantwortender Widerspruch. Weil die Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen wie praktischen Vernunftgebrauchs ist, kann mithilfe der transzendentalen Analyse des Verstehens auch das dritte, das *ethische Kriterium* für die Anerkennungswürdigkeit anderer Religionen begründet werden. Es fordert nicht nur die interne, auf die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft bezogene Anerkennung von Freiheit. Vielmehr auch die Anerkennung, dass andere Religionen gleich der eigenen eine Ausdrucksgestalt menschlicher Freiheit sind und deshalb Achtung verdienen - eine Achtung, die den Streit um die Sache nicht aus-, sondern einschließt.

- 21 Es ist hier nicht möglich, auf die umfangreiche Diskussion über Möglichkeiten und Formen von Transzendenzerfahrung im Einzelnen einzugehen. Vgl. dazu z.B. James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt u.a. 1997; J. Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 144-252; R. Schaeffler, *Erfahrung* 414-481; Gäde, Gerhard, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 33-88; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs* 161-180.
- 22 Schon die vermutlich im 5. Jahrhundert entstandene *Pesiqta de Rab Kahana*, XII,6, formuliert: „Wenn ihr nicht meine Zeugen seid, so bin ich nicht JHWH“ (vgl. Mandelbaum, B., *Pesikta de Rav Kahana*, acc. to an Oxford Manuscript with Variants. With Commentary and Introduction 1-2, New York 1962).

Ein Spezifikum religiösen Weltverstehens wurde von den drei bisher genannten Kriterien noch nicht erfasst und berücksichtigt: Wenngleich der Glaube all seine konkreten Formen und Gehalte als Produkte menschlicher Formung erkennen muss, so wird er nie sich damit begnügen können, sich allein in dieser Welt menschlichen Deutens zu bewegen. Vielmehr ist es für ihn konstitutiv, darauf zu setzen, dass er sich in all seinem Deuten und Verhalten auf eine Wirklichkeit bezieht: auf jenes Unbedingte, der Welt und den Menschen als Ursprung zugrunde- und als Ziel vorausliegende Geheimnis, das in den meisten Religionen als Gott bezeichnet wird.²³ So ungreifbar jenes Unbedingte bleibt und bleiben muss, so notwendig es nur in bedingter Gestalt sich zeigen und vom Menschen verehrt werden kann: Immer wieder wird zu fordern sein, die bedingten Gestalten, in denen Religion wirklich wird, vor jenem Unbedingten zu verantworten. Auf solche *Götzenkritik*, die sicherstellen will, dass die Religion sich nicht auf Bedingtes bezieht, sondern den Menschen auf Gott ausrichtet, werden sich Religionen, die als verantwortet anerkannt werden wollen, verpflichten lassen müssen.

Wo Religionen sich fähig zeigen, sich vor diesen vier Kriterien zu verantworten, steht aus philosophischer Perspektive ihrer Anerkennung als angemessene Weisen, die Welt zu verstehen und sich auf die geglaubte Wirklichkeit Gottes zu beziehen, nichts entgegen. Dass der christliche Glaube sich einer solchen Öffnung auf die anderen hin nicht verschließen muss, wurde ebenfalls schon deutlich: Kann sich doch die Entschiedenheit, mit der er an der Wahrheit seines Bekenntnisses festhält, mit der Bescheidenheit verbinden, die aus der Einsicht in dessen bedingte Gestalt wächst.

Leicht ließe sich nachweisen, dass weite Teile der christlichen Tradition gelesen werden können als Versuch, den Glauben vor genau den vier genannten Kriterien zu verantworten. Bezug zu nehmen wäre dabei z.B. auf die Ergebnisse des sogenannten Bilderstreits und die negative Theologie als möglicher Ausdruck eines Formbewusstseins; auf die theologische Systematik als Projekt eines umfassenden Objektivitätserweises;²⁴ auf die bereits erwähnte Entwicklung zur immer umfassenderen Anerkennung menschlicher Freiheit; auf das Wissen um die Niedrigkeitsgestalt der Christusoffenbarung und die zahlreichen Ansätze, gerade sie als angemessene Offenbarungsgestalt zu verstehen.²⁵

23 Darin unterscheidet sich nach Cassirer, *Philosophie* 2, 311, die Religion bleibend von der Kunst.

24 G. Gäde, *Religionen*, entwirft eine theologische Systematik, die die fremden Religionen in die Wahrheit Christentums eingebunden und so selbst an der Wahrheit, die als Offenbarungswahrheit notwendig trinitarisch zu denken ist, beteiligt sieht.

25 Stubenrauch, Bertram, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg 1995, entwickelt von der theologischen Kategorie der Kenosis Gottes aus sein Verständnis des Christusbekenntnisses, das ihm die Anerkennung fremder Religionen erlaubt.

Statt diese Linien weiter auszuziehen, soll am Ende dieser Überlegungen nicht die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit, sondern nach der möglichen Form einer Anerkennung anderer Religionen stehen. Auch sie lässt sich am klarsten unter nochmaligen Rückgriff auf die transzendente Analyse menschlichen Weltverstehens beantworten. Diese ließ den notwendig inklusiven Charakter allen Verstehens erkennen. Und in der Tat werden christlicher Glaube und christliche Theologie andere Religionen stets von ihrem Christusbekenntnis her und auf dieses hin deuten. Dabei kann die Geschichte der Menschen und auch ihrer Religionen als die Geschichte symbolischer Vermittlung verstanden werden, auf die sich der in Jesus Christus offenbar gewordene Gott eingelassen, die er freigelassen hat. Integraler Bestandteil dieser anderen Formen, in denen Gottes Offenbarung in der Antwort von Menschen ihre Gestalt fand, ist deren je eigener Wahrheitsanspruch - in dessen Licht sie nicht zuletzt ihrerseits das Christusbekenntnis deuten.²⁶

Jedoch ist der Anerkennung anderer Religionen aufgrund der Entschiedenheit des eigenen Bekenntnisses eine klare Grenze gesetzt: Der Glaube baut darauf, dass sich in Christus Gott als er selbst geoffenbart hat, und er kann nicht anders, denn auf die Treue Gottes zu sich selbst zu setzen. Dass Gott, der niemand anders ist als der, der sich in Christus als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe gezeigt hat, sich auch anders und an anderem Ort geoffenbart haben kann als in Christus und in den von der Bibel bezeugten Situationen, vermag ein solcher Glaube anzuerkennen; er muss nicht einmal ausschließen, dass andere Offenbarungsgestalten gleich angemessen sind wie die christliche;²⁷ unmöglich aber ist ihm die Annahme, dass Gott sich nicht nur anders, sondern als ein anderer gezeigt haben könnte. Wenn nach gründlicher, stets schwieriger Prüfung deutlich würde, dass die Differenzen und Widersprüche zwischen dem christlichen und einem anderen Bekenntnis sich nicht nur auf der Ebene der je bedingten Gestalten

26 Vgl. zu dieser Öffnung des Christusbekenntnisses z.B. Bernhardt, Reinhold, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: Brück, Michael von u.a. (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien* (QD 143), Freiburg u.a. 1993, 144-200, hier 196-200; Kessler, Hans, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in: Schwager, Raymund (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg u.a. 1996, 158-173.

27 Die Einräumung der Möglichkeit einer gleich angemessenen, anderen Offenbarungsgestalt ist weder zwingend, noch verbietet sie von der Entschiedenheit des eigenen Bekenntnisses aus Abstufungen in der Klarheit und Eindeutigkeit anderer Offenbarungsgestalten wahrzunehmen. Deshalb behält etwa die Zuordnung zwischen dem Christusbekenntnis und anderen Religionen, wie sie in der Konzilserklärung „*Nostra aetate*“ vorgenommen wird, auch dann ihr Recht, wenn man ihre Bedingtheit stärker als dort geschehen in Rechnung stellt.

des Unbedingten bewegen, sondern in nicht zu vereinbarende Gegensätze im Bezug auf die geglaubte göttliche Wirklichkeit münden, sähe sich der Glaube zum entschiedenen Widerspruch verpflichtet. Doch selbst dieser Widerspruch hätte in Form und Inhalt noch Zeugnis zu geben von jener unbedingten Zuwendung Gottes, in die der christliche Glaube jeden Menschen, seine ganze Welt eingebunden sieht.²⁸

28 Vgl. Essen, Georg, Die Wahrheit ins Spiel bringen... Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin u.a. 44 (1992), 130-140, hier 138.