

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

ohne TR

Bernhard Sutor

*Recht auf humanitäre Intervention?
Politisch-ethische und völker-
rechtliche Überlegungen zum
Kosovo-Krieg*

Severin Renoldner

*Humanitäre Intervention oder
militärische Unterwerfung? Eine
christlich-ethische Interpretation des
neuen Interventionismus*

Dieter Witschen

Zivilcourage als Menschen-Tugend

Joachim Hagel

Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben

Lars Reuter

*Sterbehilfe und Subjektivität.
Moraltheologische Erwägungen zum
postmodernen Personenverständnis*

Besprechungen

*Kriegstheologie; Subjekttheorie;
Gleichberechtigung; Menschen-
rechte; Ökologie*

salzhz

4. Jahrgang

Heft 1

2000

ISSN 1029-1792

24 9575

V 310

herausgegeben von: Dr. Alois Halbmayr, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Dr. Andreas M. Weiß, Univ.-Ass. Institut für Moraltheologie
 Dr. Ulrich Winkler, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

	Editorial	1
Bernhard Sutor	Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg	2
Severin Renoldner	Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus	16
Dieter Witschen	Zivilcourage als Menschen-Tugend	31
Joachim Hagel	Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben	39
Lars Reuter	Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis	56
<u>Besprechungen</u>		
Achleitner, Wilhelm	Gott im Krieg (<i>Bernhard Fresacher</i>)	66
Striet, Magnus	Das Ich im Sturz der Realität (<i>Alois Halbmayr</i>)	70
Buser, Denise/ Loretan, Adrian (Hg.)	Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen (<i>Silvia Arzt</i>)	73
Bielefeldt, Heiner	Philosophie der Menschenrechte (<i>Werner Wolbert</i>)	75
Halter, Hans/ Lochbühler, Wilfried	Ökologische Theologie und Ethik (<i>Andreas M. Weiß</i>)	78

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. em. Dr. Bernhard SUTOR, Katholische Universität Eichstätt, D-85071 Eichstätt; Dr. Severin RENOLDNER, Pastoralamt, Kapuzinerstr. 84, A-4020 Linz; Dr. Dieter WITSCHEN, Diestelweg 5, D-49176 Hilter-Borghloh; Dr. Joachim HAGEL, O.Praem., Pfarre St. Martin v. Tours, Pfarrer Kerer Str. 1, D-85435 Erding-Langengeisling; Prof. Dr. Lars REUTER, Institut for Systematic Teologi, Aarhus Universitet, Taasingegade 3, DK - 8000 Aarhus C.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen, Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-Konto-Nr. 50 30 161, BLZ 6000, BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, Konto-Nr. 01-60-500 349-00, CL 778.60; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

1999 wurde Europa erschüttert durch einen zweiten Krieg am Balkan. Nach wiederholten Berichten von Greuelthaten an der Zivilbevölkerung im Kosovo und dem Einsetzen einer Massenflucht wählten die NATO-Staaten den militärischen Weg einer „humanitären Intervention“. Obwohl unbestritten war, dass man tägliche Menschenrechtsverletzungen nicht einfach hinnehmen kann, gab es von Anfang an trotz breiter Unterstützung der Medien auch Kritik, ob ein solcher Weg zielführend, die gewählten Methoden sinnvoll und vor allem das ganze Vorgehen moralisch zu rechtfertigen sei. Bei internationalen Interventionen kommt auch die traditionelle Lehre von einem „gerechten Krieg“ an Grenzen. Wie ist ein solches Eingreifen Dritter, zumal ohne Mandat der UNO ethisch zu beurteilen?

Diesen Fragen widmen sich die ersten beiden Artikel des vorliegenden Heftes, das insgesamt einen ethischen Schwerpunkt besitzt. Der Politikwissenschaftler BERNHARD SUTOR (Eichstätt) kommt dabei in der schwierigen Abwägung zwischen Handlungsdruck aufgrund der Verbrechen des Milosevic-Regimes, militärischen Unsicherheiten und fehlender Rückendeckung durch den Sicherheitsrat zu einer vorsichtig positiven Beurteilung: Er sieht das Eingreifen der NATO als Ermessensentscheidung zur Durchsetzung der Menschenrechte in einem sonst nicht lösbaren Notstand, bedingt durch das Fehlen einer wirksamen Friedensordnung der Staatengemeinschaft. Der Sozialethiker SEVERIN RENOLDNER (Linz) setzt die Akzente etwas anders. Ohne die Verbrechen an den Albanern herunter zu spielen legt er den Finger auf den eigenmächtigen Einsatz von Gewalt ohne Legitimierung durch die UNO, auf die Unklarheit hinsichtlich der längerfristigen Friedenssicherung und die einseitige Berichterstattung in den westlichen Medien. Seine These, der Friede sei ein langfristiger und mühsamer Weg, bewahrheitet sich an den aktuellen Berichten von trotz Anwesenheit der KFOR-Truppen nicht endenden Zusammenstößen.

Von einer anderen Seite beschäftigt sich der Moralthologe DIETER WITSCHEN (Osnabrück) mit Voraussetzungen eines wirksamen Menschenrechtsschutzes. Eine davon ist die Tugend der Zivilcourage, wie sie sich im Einsatz einzelner Menschen oder nichtstaatlicher Organisationen gegen Menschenrechtsverletzungen zeigt. Was „Gerechtigkeit“ in einer Gesellschaftsordnung meinen kann, differenziert JOACHIM HAGEL (Salzburg). Als Auseinandersetzung zwischen „Liberalismus“ und „Komunitarismus“ ist die entsprechende Fachdiskussion über den akademischen Bereich hinaus bekannt geworden und betrifft u.a. die auch bei uns wieder aktuelle Frage der Verteilungsgerechtigkeit: Darf ein Staat Wirtschafts- und Sozialordnung einfach dem freien Spiel der Kräfte überlassen? LARS REUTER (Aarhus, Dänemark) setzt sich mit der postmodernen Infragestellung von Autonomie und Selbstbestimmung auseinander und zwar anhand der Sterbehilfe-Thematik, in der Selbstbestimmung ein zentrales Argument darstellt.

Andreas M. Weiß

Recht auf humanitäre Intervention?

Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg

Bernhard Sutor, Eichstätt

Die christliche Friedensethik ist neu herausgefordert. Zur Zeit des Ost-West-Konflikts stand das Recht auf Verteidigung unter den Bedingungen atomarer Abschreckung im Mittelpunkt der Diskussion. Die kirchlichen Autoritäten und die christliche Ethik entwickelten dazu normative Kriterien, nach denen diese Form der Kriegsverhinderung „noch“ gerechtfertigt sei, wenn sie ausgerichtet sei auf ihre Überwindung und auf die Zielvorstellung einer Weltfriedensordnung der Staaten. Diese müsste es künftig den Staaten ermöglichen, ihr Recht auf Verteidigung nur noch gemeinsam wahrzunehmen und so die Institution Krieg zunehmend zu überwinden.¹

Der Ost-West-Konflikt ist zu Ende; aber eine wirksame Friedensordnung haben wir nicht. Vielmehr ist die Staatenwelt wieder ein Stück anarchischer geworden. Konventionelle Kriege sind leichter führbar als zuvor, und vor allem haben Bürgerkriege an Zahl und Intensität erheblich zugenommen. Europa hat einen mehrjährigen grausamen inner- und zwischenstaatlichen Krieg im zerfallenden Jugoslawien erlebt; kaum war der Brand in Bosnien in schwieriger Kooperation zwischen EU, NATO und UNO einigermaßen unter Kontrolle, spitzte sich die Krise im Kosovo zu einem noch grausameren Krieg zu. Erstmals hat auch die NATO Krieg geführt, erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg waren deutsche Soldaten an Kampfhandlungen beteiligt. Über Monate im Frühjahr 1999 wurden diese Ereignisse von einer aufgeregten öffentlichen Diskussion begleitet. Mit dem Ende der Kampfhandlungen war sie eigenartigerweise ebenso schnell beendet, wie sie begonnen hatte; aber die ethischen und rechtlichen Fragen, die sie aufwarf, sind keineswegs geklärt.

1. Neue Unübersichtlichkeit

Das Stimmengewirr zum Kosovo-Konflikt war kaum zu überblicken und ist schwer zu ordnen. Unter dem vereinfachenden Aspekt des Pro und Contra zur NATO-Intervention findet man eine bemerkenswerte Auflösung, sogar Verkeh-

1 Vgl. etwa Gaudium et Spes 77-82; Gerechtigkeit schafft Frieden, Wort der Deutschen Bischofskonferenz vom 18. April 1983, Kapitel 4; eine systematisch zusammenfassende Darstellung in: Sutor, Bernhard, *Politische Ethik*. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn²1992, 266ff.

zung alter politisch-moralischer Fronten. Auch die völkerrechtliche und ethische Diskussion stellte sich als höchst kontrovers dar.²

In der politisch-moralischen Diskussion über die NATO-Intervention standen einander unversöhnlich gegenüber ein zunehmend moralisierender politischer Pragmatismus einerseits, der sich auf die Menschenrechte berief, das Erschrecken über den kalten militärtechnischen Vollzug einer politisch vielleicht doch nicht genügend bedachten Drohung gegen einen souveränen Staat andererseits. Die Befürworter der Intervention, teils sogar ehemalige Pazifisten, setzten über die alte Parole „Nie wieder Krieg“ die andere: „Nie wieder Aggression“ oder gar: „Nie wieder Auschwitz“. Es wäre eine Schmach für Europa, so wurde weiter argumentiert, erneut einem Völkermord zuzuschauen. Keine Regierung habe das Recht, auf ihrem Territorium zu tun, was sie wolle. Nur Souveränitätsfanatiker könnten bereit sein, dem Tyrannen freie Hand zu lassen, nur weil der Sicherheitsrat der UN durch Selbstblockade gehindert sei, die militärischen Konsequenzen seiner Verurteilung der Politik Milosevics zu ziehen.

Gegner der Intervention sprachen von „Rittern der Menschenrechte“, von „kopflösen Kriegern“, die entweder Opfer ihres nicht genügend bedachten Bluffs geworden seien oder die Gelegenheit nutzen wollten, das neue NATO-Konzept einer ausgreifenden Sicherheitsdoktrin zu erproben. Das (vorgeschobene) Ziel, die Vertreibung der Albaner zu verhindern, sei gar nicht erreichbar, vielmehr werde die Vertreibung intensiviert. Die Berufung auf Menschenrechte sei unglaubwürdig, weil selektiv. Distanziertere Beobachter kritisierten den halbherzigen Einsatz der NATO, den Ausschluss des Einsatzes von Bodentruppen als Feigheit von Demokraten vor ihren Völkern und als politisch-militärischen Fehler.

Im Streit der Völkerrechtler ging und geht es im Kern um die Spannung zwischen Gewaltverbot und Nichteinmischungsprinzip der UN-Charta einerseits, dem Schutz fundamentaler Menschenrechte andererseits. Die Diskussion wird seit Anfang der neunziger Jahre mit zunehmender Intensität geführt, befördert durch Ereignisse wie die in Somalia, in Rwanda und anderswo. Bis zum Kosovo-Konflikt war diese Diskussion aber bezogen auf die Rechte der UN selbst: Erlaubt die Charta nach Kapitel VII auch über den Fall der Bedrohung oder den Bruch des Friedens hinaus eine Intervention? Im Kosovo-Konflikt trat durch das Handeln der NATO die Frage hinzu, ob einzelne Staaten oder Staatenbünde ein Recht zur Intervention haben, wenn die UN-Organen sich als nicht handlungsfähig erweisen.

Auch wenn Recht und Ethik zu unterscheiden sind, so sind doch die hier aufgeworfenen völkerrechtlichen Fragen zugleich von höchster Relevanz für eine Friedensethik. Die skizzierte politische und rechtliche Kontroverse wiederholte

2 Die folgende Zusammenstellung von Argumenten stützt sich auf eine Vielfalt von Zeitungsartikeln, die hier zu nennen zu weit führen würde.

sich auf der Ebene der Ethik. So argumentierte etwa Jürgen Habermas, die Selbstermächtigung der NATO sei zu rechtfertigen als Vorgriff auf einen weltbürgerlichen Zustand kollektiver Friedenssicherung in der Absicht, diesen zu fördern; die moralische Geltung des Völkerrechts habe höheres Gewicht als seine prozeduralen Regeln.³ Dagegen sprach Robert Spaemann von der Missachtung der Normen des Völkerrechts und von einer Verwirrung der Begriffe durch die Interventionsmächte, indem sie „Werte“ wie eine menschenrechtliche Ordnung gegen Menschen wendeten.⁴ Andere sprachen von einer Ideologisierung der Menschenrechte durch die NATO, gar von einer Katastrophe westlicher Moral und von unverantwortbaren Folgeschäden der Intervention.

Kirchliche Stimmen waren nicht weniger dissonant. Evangelische Bischöfe äußerten sich gegensätzlich. Einige betonten die Unlösbarkeit des Dilemmas, in dem sich die Politik befinde; wie immer sie entscheide, sie könne dem Schuldigen nicht ausweichen. Bischof Lehmann nannte die NATO-Intervention eine Friedensmission; andere zeigten sich vorsichtiger. Der Papst forderte mehrfach die Beendigung der Luftangriffe. Manche Beobachter glaubten, aus seiner Feststellung, Krieg löse die Konflikte nicht, eine grundsätzliche Abkehr von der bellum-iustum-Lehre herauslesen zu können.⁵

In dieser Interpretation ist vermutlich ein altes und doppeltes Missverständnis leitend, eine Überschätzung der Kriterien der bellum-iustum-Lehre und ihrer Intention. Die Intention war im rechten Verständnis nie die Rechtfertigung von Krieg, sondern die Hilfe zur Abwägung zwischen dem größeren und dem geringeren Übel in der konkreten Situation. Als Übel ist der Krieg in der bellum-iustum-Lehre vorausgesetzt. Die Lehre konnte ferner nie beanspruchen, auch nicht bei gewissenhafter Anwendung, zu einem absolut sicheren Urteil zu führen. Eine konkrete Handlungssituation ist wegen der Vielfalt der wirkenden Faktoren nie durch allgemeine Prinzipien allein bestimmbar. Das lädt freilich zu deren Missbrauch ein, und dazu hat eine über Jahrhunderte allzu abgehoben tradierte bellum-iustum-Lehre mit beigetragen.⁶

In der hier skizzierten dissonanten Diskussion zeigt sich aber, dass die Kriterien, die in der bellum-iustum-Lehre entwickelt wurden, im Suchen nach einem ethischen, rechtlich und politisch verantwortbaren Urteil nach wie vor unentbehrlich sind. Sie kommen im Streit der Meinungen alle vor, selbstverständlich mit

3 Die Zeit, Nr. 18 vom 29.4.1999.

4 F.A.Z. vom 4.5.1999.

5 Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 9.4.1999.

6 Zur geschichtlichen Entwicklung und zum Stand der katholischen Friedensethik vgl. den Sammelband von Glatzel, N./Nagel, E. J. (Hg.), Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, Freiburg 1981; für die weitere Diskussion seitdem die verdienstvolle Reihe „Theologie und Frieden“ des vom Katholischen Militärbischofsamt getragenen Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel. Die Untersuchungen erscheinen im Verlag Bachem, Köln.

sehr unterschiedlicher Gewichtung. Wir sind deshalb der Überzeugung, dass ihre systematisch-methodische Anwendung auf das Problem der humanitären Intervention hilfreich, sogar nötig ist, wenn die Friedensethik zur Klärung dieser Frage etwas beitragen soll. Von dieser Absicht ist der folgende Versuch geleitet, nicht von dem die Ethik überschätzenden Anspruch, „richtige“ Lösungen vorgeben zu können.

2. Klärungsversuche

Im folgenden diskutieren wir die wichtigsten politisch-ethischen und völkerrechtlichen Fragen zum Kosovo-Konflikt mit Hilfe der Hauptkriterien der traditionellen *bellum-iustum*-Lehre.

2.1. *Iusta et gravis causa* – Gerechter und schwerwiegender Grund

Das Vorliegen eines gerechten und schwerwiegenden Grundes gilt als das zentrale „objektive“ Kriterium zur Rechtfertigung eines Krieges in der tradierten Lehre. Es musste eine schwere Verletzung der Rechtsordnung vorliegen, deren Hinnahme als das größere Übel erschien im Vergleich zu den Übeln eines Krieges. Es ist unstrittig, dass auch eine bewaffnete Intervention diesem Kriterium genügen muss. Aber welche schwerwiegenden Gründe sind vorstellbar?

Friedensethik und Völkerrecht stimmen darin überein, dass die zwischenstaatliche Aggression äußerstenfalls mit Waffengewalt bekämpft werden darf und muss. Die Ratio der internationalen Friedensordnung, die die kirchliche Lehre im Sinn des Weltgemeinwohls fordert, besteht gerade darin, den Angriffskrieg durch die Staatengemeinschaft zu ächten und ihn (nicht nur, aber auch) durch kollektive Verteidigungsbereitschaft unmöglich zu machen. Exakt dies ist auch der Kerngedanke der Vereinten Nationen, völkerrechtlich fixiert in Artikel 1 ihrer Charta und entfaltet in Kapitel VI und VII über die Rechte des Sicherheitsrates in internationalen Konflikten.

Nun kommt es zu einer Aggression in der Regel nicht aus heiterem Himmel, nicht außerhalb eines Interaktionszusammenhangs politischer Akteure. Es hat in den UN viel Mühe gekostet, Aggression einigermaßen rechtlich fixierbar zu definieren, und ethisch wird man sagen müssen, dass auch dort, wo Aggression eindeutig vorliegt, keineswegs allein beim Aggressor das Unrecht liegen muss. Das macht, zumal bei zunehmenden Konfliktursachen in einer komplexen Welt, Konfliktprävention umso dringlicher. Kirchliche Lehre nennt das Friedensförderung, und die UN haben, wenn auch wiederum mühsam genug, ein Instrumentarium entwickelt zur Eindämmung von Konfliktursachen wie Menschenrechtsverlet-

zungen, Unterdrückung von Minderheiten, Flucht und Vertreibung, Unterentwicklung, Umweltkatastrophen. Sie sehen sich von all diesen Problemen in Pflicht genommen und stehen vor der Frage, ob nicht die Sicherung des Weltfriedens heute mehr erfordert als die Bekämpfung eines Aggressors.

Humanitäre Katastrophen wie die in Somalia, der Völkermord in Kambodscha, später in Rwanda, Bürgerkriege und „ethnische Säuberungen“ wie die im ehemaligen Jugoslawien und in Indonesien (Osttimor) haben dazu geführt, dass in den einschlägigen Resolutionen des Sicherheitsrates die Bedrohung des internationalen Friedens zunehmend weiter gefasst und kausal mit den genannten Vorgängen verknüpft wurde.⁷ Die völkerrechtliche Diskussion darüber ist nicht abgeschlossen; sie wird geführt unter der Frage nach einem Recht der UN auf humanitäre Intervention gegen schwerwiegende Verletzungen der Menschenrechte, gegen Völkermord, gegen die Androhung einer ökologischen Katastrophe, gegen Aufbau eines Potentials an Massenvernichtungswaffen in einem aggressiven Staat.⁸

Was den Kampf gegen Völkermord und den Schutz der Menschenrechte betrifft, so können sich die UN auf weiter entwickeltes Völkerrecht und auf ein eigenes Mandat berufen, auch wenn dieses bisher nicht mit den militärischen Maßnahmen nach Kapitel VII der Charta verknüpft ist. Völkermord ist in einer Konvention von 1948 als Verbrechen gegen internationales Recht definiert, also nicht nur gegen das betroffene Volk, sondern gegen die Staatengemeinschaft. Nach Aussage des Internationalen Gerichtshofs sind alle Staaten verpflichtet, ihn zu verhindern.⁹ Auch die grundlegenden Menschenrechte sind längst vielfältig in das Völkerrecht eingegangen, auf der Ebene der UN vor allem durch die Menschenrechtserklärung von 1948 und durch die beiden Menschenrechtspakte von 1966. Sie gehören heute zum *ius cogens*, zum zwingenden Völkerrecht.¹⁰

Einer Intervention der UN aus solchen Gründen steht bisher das in Artikel 2 der Charta ausdrücklich fixierte Gebot der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten eines Staates entgegen. Da aber die Staatenwelt mehr und mehr interdependent wird, sich also zu einer Schicksalsgemeinschaft entwickelt, muss sie zunehmend auch zu einer Rechtsgemeinschaft werden, der es nicht gleichgültig

7 So z.B. die Resolutionen zu Somalia 1992, in: Europa-Archiv 1993, Folge 9, 181ff; ebenso dann die Resolution des Sicherheitsrates vom 23.9.1998 zum Kosovo, in: Internationale Politik 54, Nr. 5 (1999) 88ff.

8 Vgl. Greenwood, R., in: Europa-Archiv 1993, Folge 4, 93ff; Blanke, H.-J., *Menschenrechte als völkerrechtliche Interventionstitel*, in: Archiv des Völkerrechts 36 (1998) 257ff; Zimmer, G., *Rechtsdurchsetzung zum Schutz humanitärer Gemeinschaftsgüter*, Aachen 1998.

9 So der Völkerrechtler Reinhard Müller in F.A.Z. vom 9.4.1999.

10 Nach H.-J. Blanke, Menschenrechte sind die UN zu militärischen Sanktionen gegen Menschenrechtsverletzungen berechtigt, wenn ein kausaler Zusammenhang mit der internationalen Sicherheit besteht.

bleiben darf, ob in einem ihrer Mitgliedsstaaten schwere Verbrechen gegen international fixierte Rechtsstandards geschehen. Die Formulierung von Interventionsgründen im Rahmen der UN-Charta erweist sich deshalb als dringend, wie gerade auch der Kosovo-Konflikt gezeigt hat. Da aber in diesem die UN trotz verurteilender Resolutionen des Sicherheitsrates gegen Jugoslawien zur Intervention nicht in der Lage waren, stellte sich die weitergehende Frage, ob in schwerwiegenden Fällen dieser Art auch einzelne Staaten oder Staatengruppen ein Recht auf Intervention haben könnten. Damit sind wir beim zweiten Kriterium der *bellum-iustum*-Lehre.

2.2. *Legitima auctoritas* – Wer darf intervenieren?

Wenn schon den UN die Einmischung in innere Angelegenheiten eines ihrer Mitglieder verboten ist, dann gilt das erst recht für die einzelnen Staaten. Die Nichteinmischung ist Standard schon des älteren Völkerrechts. Sie ist in der UN-Charta normativ und institutionell zum Gewaltverbot weiter entwickelt. Einzige Ausnahme von diesem ist das Recht auf Selbstverteidigung gemäß Artikel 51 gegen einen bewaffneten Angriff, und selbst dieses Recht gilt nur gleichsam ersatzweise, bis der Sicherheitsrat der UN die erforderlichen Maßnahmen trifft. Nichteinmischung und Gewaltverbot sind die Rechtsbedingungen für den Erfolg einer Weltfriedensordnung. Ihre Infragestellung kann zum Rückfall in die alte Staatenanarchie führen.

Nun ist aus den Erfahrungen von 50 Jahren UN hinlänglich bekannt, dass diese ideal gedachte und rechtlich konzipierte Ordnung politisch längst nicht erreicht ist. Weder haben die UN bisher die Macht erlangt, ihre Aufgabe der Friedenssicherung und gegebenenfalls der Friedenserzwingung so wahrzunehmen, wie die Charta sie vorsieht, noch sind die Staaten und Staatengruppen durchweg bereit, ihre Konflikte im Rahmen der UN-Charta auszutragen. Die kontroverse Diskussion über die Kosovo-Intervention der NATO resultiert aus dieser Diskrepanz zwischen Völkerrecht und praktizierter Politik. So sind auch die Urteile von Völkerrechtlern über die Intervention durchaus kontrovers.

Ausgangspunkt des Streites war das Faktum, dass die westlichen Mächte einerseits, Russland und China andererseits die Resolutionen des Sicherheitsrates gegen Jugoslawien unterschiedlich auslegten und so der Sicherheitsrat ein eindeutiges Mandat für militärisches Eingreifen nicht erteilen konnte.¹¹ In dieser Situation der politischen Blockade müsse, so die eine Seite, nicht nur, wie bereits geschehen, der Artikel 39 über Friedensbedrohung erweitert ausgelegt werden,

11 Die Vorgeschichte dazu ausführlicher bei Justenhoven, H.-G., Selbstbestimmungsrecht contra Nichteinmischung. Der Kosovo-Konflikt und die Grenzen der UN-Ordnung, in: Die Neue Ordnung 53 (1999) 135ff.

sondern auch der Artikel 51, der das Recht der Selbstverteidigung formuliert. Es bestehe zwar ein völkerrechtliches Gewaltverbot, aber kein Gewaltmonopol der UN zur Verhinderung schweren Unrechts. Können die UN nicht handeln, so sei möglicherweise die Intervention einer Staatengruppe als Nothilfe geboten. Das Gewaltverbot dürfe nicht höher bewertet werden als der Schutz der Menschenrechte und die Verhinderung von Völkermord. Insoweit gebe es auch rechtlich die Möglichkeit der Selbstbeurteilung intervenierender Mächte. Über den Rechtstitel der zur Nothilfe erweiterten Selbstverteidigung hinaus, der auch untermauert wurde mit dem Hinweis auf die Gefahr der Destabilisierung einer ganzen Region, wurde zudem der Gedanke ins Spiel gebracht, die NATO handle und müsse handeln im Vorgriff auf die in der UN-Charta gemeinte, aber noch nicht existierende Rechtsgemeinschaft aller Staaten.¹²

Die Gegenargumentation sieht jedoch im Handeln der NATO gerade umgekehrt die Gefahr des Rückfalls. Nicht nur habe das Gewaltverbot der UN-Charta den Vorrang vor dem Menschenrechtsschutz. Diesen Vorrang zu achten sei gerade die Bedingung der Möglichkeit, die UN-Friedensordnung zu erreichen. Ein neutrales Forum wie die UN, das in Konfliktfällen nach Rechtsprinzipien agieren könne, sei unentbehrlich. Wer es außer Kraft setze, falle zurück in die alte Logik des „Naturzustandes“ zwischen Staaten, der überwunden werden sollte. Gerade weil die UN als Rechtsinstitution noch nicht genügend etabliert seien, dürfe ihr Programm der Kriegsächtung nicht durch eigenmächtige Intervention einzelner Staaten oder Staatenbündnisse in Frage gestellt werden.¹³

Man kann diese Argumentation im Blick auf die konkrete Situation zweifellos unterschiedlich gewichten. Aber dass auch die intervenierenden NATO-Mächte im Prinzip die zur Intervention legitimierte Autorität in den UN erblickten, war nicht zu übersehen. Nicht nur beriefen sie sich in der Begründung ihres Eingreifens auf Resolutionen des Sicherheitsrates, sie bemühten sich auch während der Kampfhandlungen darum, den Sicherheitsrat wieder ins Spiel zu bringen. Dies gelang mit dem Waffenstillstand und den vorläufigen Abmachungen über den Kosovo. Der deutsche Außenminister Fischer argumentierte, es handle sich um eine durch besondere Notlage gerechtfertigte Ausnahme, nicht um einen Präzedenzfall.

Das ethische Kriterium der legitimen Autorität fordert jedenfalls den strengen Respekt vor geltendem Recht als Bedingung der Möglichkeit einer besseren Friedensordnung. Ein willkürlich wahrnehmbares Interventionsrecht von Staaten

12 Die hier zusammengefassten Argumente und ebenso die folgenden Gegenargumente finden sich verstreut in zahlreichen Zeitungsbeiträgen im Frühsommer 1999.

13 Dies der Tenor bei Beestermöller, G., Abschied von der UNO? Zu militärischen Einsätzen der NATO ohne UN-Mandat, in: Die Neue Ordnung 53 (1999) 164ff, ebenso Pradetto, A., Die NATO, humanitäre Intervention und Völkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, Nr. 11 (1999) 26ff.

darf es in der Tat nicht geben. Der Kosovo-Konflikt, die Jugoslawienkriege insgesamt und viele andere Konflikte seit dem Ende des Kalten Krieges erweisen die Dringlichkeit einer rechtlichen Regelung der Interventionsproblematik im Rahmen der UN. Die Staatengemeinschaft kann nicht dulden, dass unter dem Schutz von Gewaltverbot und Nichteinmischung schwerste Verbrechen begangen werden. Sie kann sich aber auch den Rückfall in die alte Anarchie nicht leisten. Ein solcher Rückfall wird heute faktisch durch die Hegemonie der USA verhindert oder jedenfalls eingeschränkt, die fallweise entscheiden, ob sie sich dabei der UN-Organen bedienen oder nicht. Damit erlangt aber das Interesse der derzeit einzigen Supermacht ein bedenklich großes Gewicht bei der Entscheidung über Interventionen; und damit sind wir beim nächsten Kriterium.

2.3. *Intentio recta – Die rechte Absicht*

Nach der *bellum-iustum*-Lehre war Krieg drittens nur erlaubt, wenn er in der Absicht geführt wurde, den Frieden bzw. das verletzte Recht wieder herzustellen. Das war idealistisch gedacht; denn wer kann politischen und militärischen Akteuren ins Innere schauen? Aber es war ein ethisch notwendiges Prüfkriterium für die Handelnden selbst, das auch heute unentbehrlich ist. Es kann zudem, heute vielleicht in höherem Maße als früher, ein Stück weit verobjektiviert werden in einem öffentlichen Diskussionsprozess, jedenfalls in und zwischen demokratisch verfassten Staaten.

Die Außenseite politischer Intentionen sind die Interessen. Sie lassen sich zwar verschleiern, aber sie werden doch in der Regel von den Handelnden selbst artikuliert, und auch wenn das nicht geschieht, sind sie bis zu einem gewissen Grad erkennbar. Schon die öffentliche Frage nach ihnen ist der Anfang von Kontrolle und möglicher Kritik.

Interessen sind gleichsam der Stoff, aus dem Politik gemacht wird. Diese ist eine spezifische Form von Interaktion kollektiver Akteure im Kontext der Konkurrenz von Interessen. Sie kann sich konflikthaft steigern bis zur Anwendung von Gewalt, sie kann aber auch Wahrnehmung von Interessen zum gegenseitigen Vorteil sein. Das ethische Problem von Krieg und Frieden ergibt sich konkret immer erst in solchem Interaktionsgefüge von Interessen. Deshalb stellt erst die Frage nach den Interessen die Verbindung her zwischen der moralischen und der politischen Ebene. Auf unsere aktuelle Problematik angewandt heißt das, nüchtern mit den unterschiedlichen Interessen der Staaten und Staatengruppen zu rechnen, gerade in Fragen wie Friede, Sicherheit, Intervention; auch zu rechnen mit den sehr unterschiedlichen Machtpotentialen der Akteure. Es gibt keinen Staat, sei er noch so mächtig, der es sich leisten könnte, sich nur idealistisch in den Dienst der Menschenrechte und des Friedens zu stellen, ohne seine eigenen

Interessen zu kalkulieren, das heißt die Erwartungen seiner Bürger, sein Potential, seine eigene Sicherheit, seine Ökonomie, seine politischen Beziehungen. Deshalb schlägt auch das Gewicht der Mächtigeren stärker auf das durch, was im Namen der UN beschlossen und getan wird. Das zeigt die gesamte Geschichte des Kalten Krieges. Deshalb müssen wir aber auch damit rechnen, dass im Entschluss zu einer Intervention, selbst wenn er mit dem Mandat der UN erfolgt, die besonderen Interessen einer Macht oder einer Mächtegruppe sich mischen mit humanitären oder völkerrechtlichen Motiven oder vielleicht gar das Übergewicht erhalten.

Kritiker der Kosovo-Intervention haben den USA und der NATO selektives Verhalten vorgeworfen; warum wurde hier interveniert, in Rwanda zum Beispiel nicht oder zu spät? Moralisch ist das Argument verständlich, aber es ist ethisch nicht überzeugend. Wer einmal Hilfeleistung unterlassen hat, muss sie nicht beim nächsten Mal wieder unterlassen. Nur eine rechtlich etablierte und politisch wirksame Weltordnung könnte und müsste für Gleichbehandlung sorgen. Da wir längst nicht so weit sind, ist es gar nicht vermeidbar, dass die Staaten nach dem Interessenprinzip handeln, dass ihnen „das Hemd näher ist als der Rock“. Im Kosovo und in Bosnien ging es auch um europäische Sicherheitsinteressen, um Zusammenhalt und Glaubwürdigkeit von EU und NATO, um die Vermeidung großer Flüchtlingsströme. Deutschland, so Bundeskanzler Schröder, wäre im Bündnis in die Isolation geraten, wenn es sich nicht beteiligt hätte.

Gewichtiger ist der Einwand, es sei der NATO überhaupt nicht um die Verhinderung der „ethnischen Säuberung“ gegangen, sondern um die Erprobung ihrer neuen Doktrin oder gar neuer Waffen. Das bleibt Spekulation, solange man es nicht aus zuverlässigen Quellen belegen kann, und selbst wenn solche Motive Gewicht gehabt haben, müssen sie andere, politische und humanitäre nicht ausgeschlossen haben.¹⁴

Freilich ist damit der Grund berührt, weshalb die Frage nach Intentionen und Interessen friedensethisch so wichtig ist. Dem UN-Konzept einer Rechtsgemeinschaft aller Staaten, die kooperativ Frieden und Menschenrechte sichern, kann sich die internationale Politik nur nähern, wenn die Einzelstaaten bereit sind, ihre eigenen Interessen als wohlverstandene so wahrzunehmen, dass sie dieses Konzept wenigstens nicht konterkarieren. Deshalb muss von den politisch verantwortlichen Akteuren verlangt werden, ihr Eigeninteresse insoweit auch dem Allgemeininteresse der Staatengemeinschaft unterzuordnen. Damit das nicht eine wohlfeile, aber wirkungslose Forderung bleibt, braucht die Staatengemeinschaft offensichtlich stärkere gemeinsame Institutionen, die als Foren internationaler öffentlicher Meinung die Absichten der Akteure gegenseitig transparenter machen und als Kooperationsorgane mehr Eigengewicht als bisher gewinnen. Die Forderung nach der rechten Absicht derer, die Waffengewalt glauben anwenden zu dür-

14 Kritische Erörterungen der neuen NATO-Doktrin in den zuvor (Anm. 13) genannten Beiträgen.

fen oder zu müssen, muss in völkerrechtlich verbindlichen und politisch wirksamen Institutionen ihren Ausdruck finden.

2.4. Aussicht auf Erfolg

Anwendung militärischer Gewalt hat immer schlimme Folgen. Sie kann deshalb nur gerechtfertigt werden, wenn die begründete Chance besteht, ein noch schwereres Übel damit zu beseitigen. Es muss also Aussicht auf Erfolg bestehen. Beispiele des letzten Jahrzehnts wie Somalia und Bosnien zeigen, wie schwierig es unter heutigen Bedingungen ist, in dieser Frage zu moralischer Gewissheit zu gelangen; zwingende Gewissheit gibt es in komplexen Handlungssituationen ohnehin nicht, sie ist auch ethisch nicht gefordert.

In der friedensethischen Diskussion erfreut sich aber das Argument zunehmender Zustimmung, Krieg sei angesichts der Komplexität der heutigen gesellschaftlich-politischen und internationalen Verhältnisse grundsätzlich nicht mehr geeignet, Konflikte zu lösen; er schaffe vielmehr nur neue. So hat sich auch der Papst im Kosovo-Konflikt mehrfach geäußert, was als Abrücken von der *bellum-iustum*-Lehre gedeutet wurde. Das Argument hat erhebliches Gewicht, weil es im Blick auf viele kriegerische Auseinandersetzungen unserer Zeit so evident scheint. Dennoch greift es zu kurz, wenn es nicht mit der Gegenfrage abgewogen wird, ob nicht der Verzicht auf Gegenwehr (z. B. gegen Iraks Überfall auf Kuwait) oder auf eine Intervention (z. B. in Bosnien) zu noch größerem Übel führt. Die Staatengemeinschaft kann schließlich nicht gewissenlosen Machthabern ganze Weltregionen achselzuckend überlassen, die ihrerseits keine Skrupel haben, Gewalt anzuwenden.

Allerdings ist das Kriterium der Erfolgsaussicht heute von ganz anderer Tragweite als etwa in Zeiten der europäischen Kabinettskriege zwischen einer überschaubaren Zahl politischer Akteure mit ihrem erkennbaren Interessenskalkül und ihren begrenzten Mitteln. Das Kriterium verlor schon in den Revolutionskriegen und vollends in den Vernichtungskriegen unseres Jahrhunderts seinen ursprünglichen Sinn, nämlich als Frage nach der Möglichkeit, verletztes Recht durch Krieg wieder herzustellen. Heute muss es politisch verstanden werden als Frage nach der Möglichkeit künftiger Neuordnung der Verhältnisse, also der Überwindung von Konfliktursachen. Die kirchliche Friedenslehre nennt das Friedensförderung, die weit über Friedenssicherung hinausgeht.

Auf die Interventionsfrage angewandt heißt das zu fragen, ob begründete Aussicht besteht, ein Land dauerhaft zu befrieden. Dazu genügt es nicht, einen Diktator zu stürzen, Terroristen festzusetzen oder Guerilleros in den Busch zu verdrängen. Es reicht nicht, einen akuten bewaffneten Konflikt von außen zu ersticken und dann das Land seinem weiteren Schicksal zu überlassen. Vielmehr

müssen die labilen politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Verhältnisse so verändert werden, dass die Aussicht besteht, die gewaltsame Austragung von Konflikten künftig zu vermeiden. Das erweist sich bei ethnisch-kulturell bedingten Konflikten als besonders schwer.

Es gibt Formen innerstaatlichen Unfriedens, die weder mit herkömmlichen militärischen Mitteln der Kriegsführung noch mit moderner Waffentechnik zu beseitigen sind. Somalia war dafür das erschreckendste Beispiel. Die Streitkräfte der USA haben dort massiv und rücksichtslos gegen die Gebote der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Schonung der Zivilbevölkerung verstoßen – Kriterien, die auch in der Diskussion während des Kosovo-Konflikts eine große Rolle spielten, was hier nicht weiter verfolgt werden kann. H. M. Enzensberger konstatierte eine Zeitdifferenz von 400 Jahren zwischen dem technologisch gesteuerten Luftkrieg der NATO und den an Grimmelshausen gemahnenden Exzessen im Kosovo; Habermas fühlte sich, nicht ganz so weit zurückgreifend, eher an Ernst Moritz Arndt erinnert.¹⁵ In solchen Fällen kann eine militärische Intervention nur Sinn haben als die gleichsam polizeiliche und möglichst auf polizeiliche Mittel und Handlungsregeln reduzierte Seite einer umfassenderen, längerfristig angelegten politischen Intervention, die in der treuhänderischen Übernahme der Politik und Verwaltung des Landes mit dem Ziel allmählicher Befriedung besteht. Im Kosovo mündete die NATO-Intervention, was durchaus ungewiss war, schließlich in ein solches von den UN mandatiertes Konzept. Ob es Erfolg haben wird, bleibt ungewiss. Die entsprechenden Berichte der OSZE im Dezember 1999 klingen eher pessimistisch. Aber angesichts der Vielzahl möglicher vergleichbarer Fälle in der heutigen Welt, der begrenzten Mittel und der unterschiedlich tangierten Interessen der Staaten wäre es utopisch zu erwarten, dass diese Art politischer Intervention in absehbarer Zeit die Regel werden könnte.

Die Intervenierenden müssen also wissen, worauf sie sich einlassen. Sie brauchen über den Willen hinaus, akute Gewalt zu beenden, ein politisches Konzept und die Mittel, die Verhältnisse mit Aussicht auf Dauer zu stabilisieren. Fehlt es daran, dann greift die Absicht der Intervenierenden zu kurz; dann sind auch die sogenannten Kollateralschäden militärischer Aktionen nicht zu rechtfertigen; dann kann man also nicht mehr von humanitärer Intervention sprechen. Dann werden die Dinge im betroffenen Land möglicherweise schlimmer als zuvor.

Die am Kriterium Erfolgsaussicht orientierten Überlegungen machen also deutlich, dass international die präventive Bekämpfung der vielen Konfliktursachen viel wichtiger wird als eine Intervention im akuten Fall, die häufig zu spät erfolgt. Die internationale Politik ist aber noch viel zu wenig auf solche Prävention ausgerichtet, es fehlen ihr dazu auch weitgehend die institutionellen und materiellen Mittel. Trotz zunehmender Interdependenz der Völker und Staaten

15 F.A.Z. vom 14.4.1999; zu Habermas vgl. Anm. 3.

fehlt es an kontinuierlicher Beobachtung und an gemeinsamer systematischer Bekämpfung der Übel und Nöte, die zu bewaffneten Konflikten führen. So entstehen immer wieder Situationen, in denen die militärische Intervention das einzige Mittel zu sein scheint, das noch helfen kann.

An den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien insgesamt und am Kosovo-Konflikt im Besonderen wurden diese Defizite unerbittlich demonstriert: nämlich das lange Zuwarten in Europa und in den UN, nur halbherzig ausgeübter diplomatischer und ökonomischer Druck, das Fehlen eines Konzepts politischer Neuordnung, das, frühzeitig angeboten und verbunden mit ökonomischer Hilfe, die Kriege vielleicht verhindert hätte. Die Folge ist, dass die „Erfolgsaussicht“ der Intervention gleichsam im Nachhinein gesichert werden musste durch Wiederaufbauprogramme und durch die Bereitschaft der Interventionsmächte, sich auf längere Zeiten des Verbleibens im Land einzustellen. Ob damit die tiefsitzenden ethnischen Konflikte überwunden werden können, bleibt dennoch fraglich.¹⁶

2.5. *Gewalt als ultima ratio*

Damit wurde schon deutlich, was in anderem Sinne das Kriterium der *ultima ratio*, der Anwendung militärischer Gewalt als letztes Mittel meint. Zuvor muss alles andere, was zu Gebote stand, versucht worden sein, um einen Konflikt beizulegen. Krieg bedeutet immer, dass Politik versagt hat. Heute heißt das mehr denn je Versagen in der vorausschauenden Bekämpfung von Konfliktursachen und im klugen diplomatischen Krisenmanagement. Wir haben schon betont, dass die internationale Politik heute für beides dringend neue Instrumente der Kooperation braucht. Gerade die alte *bellum-iustum*-Lehre führt also zur Einsicht in die Notwendigkeit von Friedensförderung über die herkömmliche Friedenssicherung hinaus.

Davon nehmen wir nichts zurück, wenn wir unter dem Kriterium der *ultima ratio* aber auch festhalten, dass selbst bei besser gelingender Prävention und Friedensförderung die Möglichkeit gewaltsamer Gegenwehr gegen Aggression, Völkermord, Massenvertreibungen nicht fehlen darf. Fehlt sie ganz oder ist sie nicht glaubhaft, wirkt das wie ein Freibrief für potentielle Gewalttäter. An dieser Einsicht darf sich Friedensethik nicht vorbeidrücken. Es verfehlen dann leicht, wie am Jugoslawien-Konflikt ablesbar, auch die Anstrengungen der Diplomatie, der Vermittlung und des Druckes ihr Ziel. Im Kosovo-Konflikt hat Milosevic offensichtlich bis zuletzt getäuscht und gepokert und wohl auch gemeint, einen Luft-

16 Manfred Eisele spricht in F.A.Z. vom 26.8.1999 von einem Jahrhundert-Auftrag für die UN. Oschlies, Wolf, Alptraum Kosovo, in: Die politische Meinung, Oktober 1999, vertritt die These, die NATO-Intervention habe die Lage auf dem Balkan insgesamt nicht verbessert.

krieg durchstehen zu können; und mit Recht wurde zumal von Kritikern der Intervention die öffentlich gemachte Beschränkung auf Luftangriffe als schwerer Fehler bezeichnet. So wie das staatliche Gewaltmonopol innergesellschaftlich eine in der Regel latente, aber notwendige und wirksame Bedingung des Friedens ist, so bedarf internationale Friedenssicherung der glaubhaften Möglichkeit der Staaten, wenigstens den schlimmsten Verstößen gegen Frieden und Menschenrechte äußerstenfalls auch mit Waffengewalt entgegenzutreten. Dass die UN dazu in aller Regel bislang nicht in der Lage sind, hat die NATO schließlich zu ihrem umstrittenen Entschluss gebracht, ihrerseits im Kosovo zu intervenieren.

3. Friedensethisches Fazit

Das Fazit unserer Erörterungen ist ernüchternd; manche finden es vielleicht sogar enttäuschend. Letzteres hätte vermutlich seinen Grund in falschen Erwartungen. Ethik kann unsere Handlungsprobleme nicht auflösen, sie kann vielmehr nur Hilfen zu ihrer Klärung liefern. Solche haben wir hier gesucht in den allgemeinen Prinzipien bzw. Kriterien der *bellum-iustum*-Lehre. Sie erweisen sich auch und gerade heute als unentbehrlich, wenn man denn überhaupt Politik auch an ethischen Prinzipien messen will.

Prinzipien sind unentbehrlich im Versuch der ethischen Klärung politisch-moralischer Fragen. Prinzipien sind allgemein; ihre Gewichtung im Konkreten ist ein Ermessensurteil. Man kann deshalb aus Prinzipien nicht die eindeutig richtige Lösung gleichsam deduzieren. Die Situationen, in denen wir uns so oder so entscheiden und handeln müssen, sind nicht auf Schnittpunkte von Prinzipien reduzierbar. Die Faktoren einer konflikthaften Konstellation sind zu vielfältig und zu vernetzt, die möglichen Folgen von Handlungen deshalb zu unbestimmbar, als dass eine absolute Gewissheit richtigen Entscheidens zu gewinnen wäre. Erreichbar ist nur die moralische Gewissheit eines Klugheitsurteils. Als moralisches ist es qualifiziert, wenn es sich im Durchdenken der Situation und der möglichen Folgen von Entscheidungen auch von den ethischen Kriterien leiten lässt, als kluges ist es qualifiziert, wenn es die größtmögliche Mühe aufwendet, das Wissbare über Faktoren und mögliche Folgen zu beachten. Deshalb nennen wir die Klugheit auch das Situationsgewissen, und schon Thomas v. Aquin wusste, dass in dessen Urteil und Entscheidung in aller Regel ein Stück Ungewissheit bleibt, nicht über die Prinzipien, sondern über Möglichkeiten und Grenzen, ihnen in der gegebenen Situation gerecht zu werden.¹⁷ Übrigens sind in dieser Klugheitslehre, anders als in der heute üblichen oberflächlichen Entgegenset-

17 Vgl. dazu B. Sutor, Politische Ethik 70ff.

zung, Gesinnungs- und Verantwortungsethik verklammert; es gibt die eine nicht ohne die andere.

Ein zweites Ergebnis unserer Erörterungen lässt sich zum Verhältnis von Moral und Recht festhalten. Es wurde durchgehend deutlich, wie eng benachbart friedensethische Prinzipien und Regeln des heutigen Völkerrechts sind. Das ist wichtig und hilfreich für die Orientierung von Politik. Denn für den Verkehr der Staaten untereinander müssen ethische Prinzipien und Forderungen in Recht übertragen werden, wenn Erwartungs- und Verhaltenssicherheit in den internationalen Beziehungen wachsen sollen. Die Fragen von Krieg und Frieden, von Menschenrechten und Intervention dürfen nicht einem moralischen oder gar nur moralisierenden Pragmatismus der Akteure überlassen bleiben, weil dieser immer von Sonderinteressen beeinflusst oder gar okkupiert wird. Deshalb ist auch ethisch die strenge Achtung der Regeln des Völkerrechts zu fordern. Staaten, die diese ihrer willkürlichen Interpretation unterwerfen, stellen sie damit zur Disposition und provozieren durch Präzedenzfälle den Rückfall in den „Naturzustand“ der früheren Staatenanarchie. Friedensethik fordert dagegen heute die Stärkung und Weiterentwicklung des Völkerrechts hin zu einer wirksamen Rechts- und Friedensordnung der Staatengemeinschaft.

Freilich hat auch dieses Argument, wie wir gesehen haben, seine Grenzen. Noch ist die Friedensordnung nicht wirksam etabliert, und die Völkerrechtsregeln bewegen sich in der Spannung zwischen Staatensouveränität und Geltung der Menschenrechte, zwischen Verteidigungsrecht und Gewaltverbot. Diese Lage lässt offensichtlich auch rechtlich einen Spielraum des Ermessens, in der gegebenen Situation so oder so zu entscheiden; ganz abgesehen davon, dass dem geltenden Recht die Denkfigur des übergesetzlichen Notstandes immer übergeordnet bleibt. Es ist Sache politisch-moralischer Verantwortung, daraus nicht Willkür werden zu lassen.

Der Autor will sich um ein eigenes Urteil in all dem Für und Wider am Schluss nicht drücken. Ich halte die NATO-Intervention im Kosovo insoweit für gerechtfertigt, als sie, zwar ohne ausdrückliches Mandat des Sicherheitsrates, doch von dem schließlich erfolgreichen Bemühen geleitet blieb, die Behandlung des Konflikts wieder in dessen Verantwortung zurückzugeben. Der gewichtigste Einwand dagegen ergibt sich unter dem Kriterium der Erfolgsaussicht. Es spricht leider viel dafür, dass weder NATO und EU noch OSZE und UN ein aussichtsreiches politisches Konzept für die Neuordnung auf dem Balkan haben. Unter solchen Umständen wird eine Intervention höchst fragwürdig. Aber hätte die NATO nicht interveniert, wäre unser moralisches Urteil über solches Zuschauen heute wahrscheinlich viel härter.

Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung?

Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus

Severin Renoldner, Linz

Die Epoche nach dem Kalten Krieg (seit 1989) ist welt-sicherheitspolitisch von einer Reihe neuer militärischer Auseinandersetzungen um ethnisch-nationale Konflikte, einer weltweiten Debatte über ihre gewaltsame Beendigung, und leider gar nicht von Erfolgen einer neuen Phase der Verständigung und Abrüstung oder gewaltloser Mittel zur Überwindung und Bewältigung von Gewalt und Krieg geprägt. Aus jedem der mittlerweile sprichwörtlichen Kriegsgebiete und -zeiten gibt es erschütternde Fotos und Berichte über Greuelataten an Menschen, Vertreibung und ethnischen Hass, in den sich nicht selten ein religiöses Argument mischt: worin z.B. besteht der kroatische Charakter eines „Kroaten“, der in Sarajewo lebt? Vermutlich nur in seiner katholischen Kircheng Zugehörigkeit, denn ansonsten könnte man ihn als kroatisch nicht erkennen: er spricht dieselbe Sprache, ja denselben Dialekt wie sein moslemischer Nachbar, hat mit diesem gemeinsame Verwandte, lebt wie dieser seit seiner Geburt in Bosnien, und auch die Eltern und Großeltern waren schon dort geboren. Mit krampfhaften Anstrengungen wird oft das herbeigezaubert, was die angeblich jahrtausendealte Eindeutigkeit einer solchen kroatischen, serbischen oder moslemischen Identität belegen soll, und meist wird verschwiegen, was alles an Mischung, an gemeinsamer Geschichte und Zweideutigkeit zwischen diesen nationalen Denkmustern existiert.

1. Zur moralischen Ausgangssituation der neuen Kriege

Klassisch für diese Art der modernen Kriege ist aber nicht nur die besondere Grausamkeit (die hat es vermutlich auch in früheren Kriegen gegeben), sondern ihre öffentliche Anschauung durch Fernsehbilder und das allgemeine moralische Entsetzen der Nachbarstaaten, der Konsumenten der großen TV-Programme und der westlichen Medienöffentlichkeit. Unter diesen Betrachtern entsteht eine neuartige Debatte über Moral und Unmoral dieser Kriege – sie ist vielleicht das eigentlich Neue. Wer hätte sich vor 100 Jahren in Westeuropa über einen Krieg zwischen Japan und Rußland entsetzen wollen oder über notwendige Maßnahmen zu seiner Beendigung nachgedacht?

Das Neue ist also zunächst etwas Positives, indem es Anteil nimmt an weit entfernten Situationen und Schicksalen. Aber wie immer ist dieses moralische Gefühl nicht frei von Moralismus, Besserwisserei und Halbkennntnis, die dann rasch

nach „einfachen Lösungen“ schreit und damit bald selbst nichts anderes bewirkt als der eigentliche Nationalismus: man benennt rasch die Schuldigen, fordert lautstark „effiziente Maßnahmen“ und trägt so noch einmal dazu bei, dass von irgend-einer Seite „zugeschlagen“ wird.

Die Orte Bosnien-Herzegowina, Berg-Karabach, Tschetschenien, Osttimor, Kosovo oder Rwanda sind sprichwörtlich, aber es muss auch bedenklich stimmen, dass es gleichzeitig andere Kriegsschauplätze gibt, an denen ähnlich brutale Szenen stattfinden, die die TV-Öffentlichkeit der westlichen Welt fast gar nicht beschäftigen: Liberia wäre da zu nennen, Nigeria, Burma oder die Türkei (Kurdistan). Warum empören wir uns so *selektiv*? Warum haben wir da und da das zwingende Gefühl, „nicht zuschauen zu dürfen“? Warum wollen wir uns dort und dort gar nicht informieren, wo dasselbe Leid geschieht, und wenn man uns Information aufdrängt, sagt unser Gefühl, „dass man halt nichts machen könne“? Bestimmte Konflikte lassen uns nach einer raschen (und gewaltsamen) „Lösung“ schreien, andere gehen uns nicht einmal nahe, obwohl in ihnen dasselbe Leid geschieht.

Es besteht eine Doppelbödigkeit der Moral, die nicht spontan entsteht, sondern durch Informationen und Reizworte hervorgerufen wird: Transportiert, wenigstens von den großen westlichen Nachrichtenagenturen, werden eher jene Ereignisse, die in das im Westen gewohnte, einfache Bild passen, es bestätigen: der „böse“ Moslem Saddam Hussein, das „brave“ Öl-Lieferland Kuwait, die „gewalttätigen“ serbischen Horden, die „gutnachbarlichen“ Kroaten. Von der Aufrüstung Kroatiens vor 1991, von der Unterdrückung im Regime Kuwaits oder den Sorgen der Serben im Kosovo erfahren wir wenig, am allerwenigsten erfahren wir von jenen Konfliktparteien, die weit in den Elendszonen Afrikas oder Lateinamerikas liegen. Aber auch da gibt es Ausnahmen und Fragezeichen: für den Kosovo-Konflikt muss man gelten lassen, dass jedenfalls keine wirtschaftlichen Gewinne, sondern allenfalls anti-serbische Vorurteile die Feder der einseitigen Darstellung geführt haben. Und für den Konflikt in Osttimor dürften fast ausschließlich humanitäre Überlegungen eine Rolle gespielt haben. Dennoch lässt sich die Gleichgültigkeit gegenüber dem Völkermord in Liberia schwer neben der ungeheuren Betroffenheit zum Kosovo erklären.

Die christliche Friedensethik hat seit langem ein Konzept der moralischen Bewertung und Orientierung für sinnvolle Maßnahmen der Kriegs- und Friedenspolitik entwickelt, das unter dem verhängnisvollen Namen „gerechter Krieg“ (*bellum iustum*) in die Geschichte eingegangen ist. Wenn das 2. Vatikanische Konzil¹ diesen Ansatz relativiert hat, so v.a. in dem Sinn, dass es einen gerechten Krieg nicht mehr geben kann, angesichts von Massenvernichtungswaffen, nationalistischen Greueln und den Erfahrungen der beiden Weltkriege. So spricht das Konzil nicht mehr von gerechtem Krieg, sondern nur von einem „Recht auf sittlich

1 Vgl. Gaudium et Spes 77-82.

erlaubte Verteidigung“², und auch das nur „solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist.“³ Überdeutlich betont das Konzil in diesem Text, dass der Krieg grundsätzlich ein schweres Unrecht und eine Sünde darstellt. Es vermeidet den Begriff „gerechter Krieg“ vollständig und engt die legitime, sittlich erlaubte Verteidigung auf Situationen ein, in denen man bereits militärisch von anderer Seite angegriffen wird und nur noch die Wahl zwischen einer Verteidigung oder schwerer Unterdrückung durch Gewalt besteht. Das Konzil hebt den Vorrang gewaltloser Mittel zur Behebung von Unterdrückung und Gewalt hervor. Aufrüstung, Kriegstechniken, die hohe Opferzahlen zur Folge haben, und ABC-Waffen werden kompromisslos verurteilt.⁴

In den 90er Jahren begann man erneut über die Belebung der Idee eines gerechten Krieges nachzudenken. Dazu ist wichtig zu verstehen, dass das Obsoletwerden eines gerechten Krieges in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts v.a. mit der verheerenden Waffentechnik begründet wurde. Der gerechte Krieg, in den klassischen Kriterien, wird zunehmend unmöglich, weil jeder existierende Krieg bestimmte dieser Kriterien zu verletzen scheint. Damit wäre sozusagen die Theorie des gerechten Krieges theoretisch aufrechterhalten, jedoch praktisch nicht mehr notwendig. Inwiefern kann sie theoretisch weiterhin als Leitschnur für die ethische Bewertung militärischer Ereignisse dienen? Was bedeutet diese Theorie ursprünglich, und welche moralischen Ableitungen daraus sind auf heutige Verhältnisse theoretisch anwendbar?

2. Der „gerechte Krieg“

Die klassische katholische Moraltradition meint keineswegs, dass ein Krieg an sich „gerecht“ oder „gut“ sein könne. Sie geht im Gegenteil davon aus, dass Krieg und Gewalt Sünde sind und gegen das Gebot der Nächstenliebe verstoßen. Das missverständliche Wort vom gerechten Krieg soll vielmehr deutlich machen, dass es Situationen gibt, in denen Gewalt ausbricht und auf irgendeine Weise ein Ausweg zur Beendigung der Gewalt gesucht werden muss. In diesem Zusammenhang kann man zumindest subjektiv zum Urteil kommen, dass ein begrenzter Gewalteininsatz zu einem insgesamt friedlicheren Ergebnis führt als der Verzicht darauf, weil u.U. andere Mittel nicht zur Verfügung stehen. Die Morallehre zur Zeit der Scholastik geht davon aus, dass strukturelle Fragen, die das Gemeinwohl betref-

2 Gaudium et Spes 79.

3 Ebd.

4 Vgl. ebd. 80-81. Es wird (81) ausdrücklich festgehalten, dass schon die bloße Bereitstellung von Waffen (Aufrüstung) ein Unrecht und daher Sünde ist, weil sie die notwendigen Mittel zur Beseitigung der Armut zweckentfremdet. Nicht nur die Kriegshandlungen, sondern auch ihre Vorbereitung und das dazu erforderliche Training seien ethisch bedenklich.

fen, von einer zuständigen legitimen Autorität beurteilt werden müssen und nicht der Willensentscheidung der Einzelnen überlassen werden kann. Von einer (demokratischen) Legitimation der Entscheidungsbefugten durch die von der Entscheidung Betroffenen ist dabei noch keine Rede. Es ist aber eine Tatsache, dass auch demokratisch legitimierte Regierungen durch Mehrheiten in ihrer Bevölkerung zu Kriegen und Gewalttaten ermutigt worden sind. Das Wort „gerechter Krieg“ sollte helfen, Kriterien zu finden, unter denen diese oder jene Gewaltmittel erlaubt sein können.

Diese Kriterien wurden unterschiedlich zusammengefasst und definiert; es ist von drei bis sechs verschiedenen Kriterien die Rede. In der *Summa Theologica* hat Thomas v. Aquin eine klassische Formulierung seiner (drei) Kriterien dargelegt.⁵ Obwohl Thomas dabei ausdrücklich Augustinus zitiert und erklärt, dass diese Moraltheorie in der katholischen Kirche sehr alt sei, wird die Lehre vom gerechten Krieg – wegen der hier getroffenen Systematisierung – oft fälschlich als eine Idee des Thomas v. Aquin dargestellt. Dabei kann seine Theorie und die ihr nachfolgende Scholastik bei weitem nicht zur Beantwortung aller heute aktuellen Fragestellungen herangezogen werden, wohl aber, weil sie so systematisch arbeitet, als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt: Der Krieg ist ihr zufolge an sich immer schlecht und eine Sünde. Es kann aber Gründe geben, wo – unter strengen Auflagen – ausnahmsweise eine begrenzte Gewalt ein kleineres sittliches Übel sein kann. Es handelt sich also nicht um Freibriefe oder Ermächtigungen für einen Fürsten, nach seinem Gutdünken zur Gewalt zu greifen, sondern um strenge Auflagen und Einschränkungen, wann Gewalt ausnahmsweise gerechtfertigt werden kann oder eben unterlassen werden muss. Jedes der 3 Kriterien enthält 2 Teilargumente, weshalb bei anderen Zählungen von 4, 5 oder 6 Kriterien die Rede ist. Wir folgen hier der Dreiteilung von Thomas, deuten aber mit der Numerierung 1a, 1b, 2a usw. alle 6 Argumente an.

Laut Thomas sind die hier im Folgenden genannten Einschränkungen zu treffen:

„Zu einem gerechten Krieg sind drei Dinge erforderlich: *Erstens* die Vollmacht des Fürsten, auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist. Denn es ist nicht Sache der Privatperson, einen Krieg zu veranlassen.“⁶

Er schließt so zuerst jede Art von Privatentscheidung über sittlich erlaubte Gewalt aus. Thomas war ein bedingungsloser Anhänger der Idee des Gewaltmonopoles, um das zu seinen Lebzeiten heftig gerungen wurde. Erst mit der Beseitigung der Fehde am Ende des Hochmittelalters setzten sich eindeutige politische Herrschaften und Rechtskörper durch. Nur ein legitimer Herrscher, also ein rechtmäßig be-

5 Thomas v. Aquin, *Summa Theologica*. II-II, quaestio 40. Zit. n. Thomas v. Aquin, *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Albertus-Magnus-Akademie (Hg.), Band 17B, Graz/Wien/Köln 1966, 83-85.

6 Ebd. 83.

auftragter Politiker, und nicht ein Burgherr oder Raubritter, Bandenführer oder Privatmann, hat eine Legitimation zur Gewalt (Argument 1a). Auch der legitime Fürst hat es aber keineswegs in seinem freien Willen, so oder so zu entscheiden. Er trägt vielmehr die Verantwortung für das Gemeinwohl, in dessen Sinn und Anliegen er entscheiden muss:

„Da aber die Sorge für die öffentliche Ordnung den Fürsten anvertraut ist, ist es auch ihre Sache, die öffentliche Ordnung der ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz zu schützen ... so ist es auch ihre Aufgabe, mit dem Schwert des Krieges die öffentliche Ordnung gegen äußere Feinde zu schützen. So sagt auch Augustinus: ‚Die dem Frieden der Sterblichen angemessene Naturordnung fordert, daß die Vollmacht und der Beschluss, Krieg zu führen, bei den Fürsten liege.‘⁷

Hier wird angedeutet, dass dies in der Regel nur für den Verteidigungsfall gilt (1b). Da der Zweck in der Sicherung des Wohles ihrer Bürger liegt, sollen sie ihre Stadt bzw. ihr Land defensiv schützen. Legitime Gewalt kommt so dann in Frage, wenn gegen einen Angriff von außen die rechtmäßige Ordnung bzw. das Leben der Einwohner verteidigt wird.

Als weiteres Kriterium nennt Thomas das schwerwiegende Unrecht, das durch den Gewalteinsatz behoben werden soll. Gewalt ist u.U. erlaubt, wenn ein so schweres Unrecht geschieht, dass seine Unterbrechung weniger Leid erwarten lässt als der Verzicht auf den Gewalteinsatz:

„Zweitens ist ein gerechter Grund verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die mit Krieg überzogen werden, dies einer Schuld wegen verdienen.“⁸

Aus diesem Kriterium werden in der Folge verschiedene Konsequenzen gezogen: Zunächst (Argument 2a) ist einfach die Feststellung des schweren und – wie es später heißt – lang andauernden (d.h. offensichtlich nicht revidierbaren) Unrechts notwendig, um diese zweite Forderung Thomas' zu erfüllen.

Dies kommt nicht nur für die traditionell „rechte“ Position, zur Legitimierung staatlicher Gewaltandrohung in Betracht. Papst Paul VI. hat dieses Kriterium ausdrücklich auch als Maßstab für die Legitimität einer Revolution gegen eine etablierte Staatsmacht herangezogen:

„Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewalt-herrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ersten Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.“⁹

7 Ebd. 84.

8 Ebd.

9 Paul VI., Enzyklika *Populorum Progressio* Nr. 31, zit. n. *Texte zur Katholischen Soziallehre*. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Bornheim 1992, 417.

Die bei Thomas v. Aquin zeitbedingt überhaupt nicht gesehene Problematik der legitimen „linken“ Revolution gegen eine etablierte unterdrückerische Staatsgewalt, wird hier – ebenfalls unter strengen Auflagen und Einschränkungen, die eigentlich jede Gewalt ausschließen wollen – an dasselbe Kriterium gebunden. Thomas kennt zwar die Widerstandstradition des Tyrannenmordes, aber nicht im Sinn der Revolution, die selbst ein anderes Regime und eine neue Sozialordnung an die Macht bringen will.

Es lässt sich noch ein weiteres Argument (2b) aus dem 2. Kriterium des Thomas ableiten: es soll ein schweres Unrecht gesühnt, d.h. wieder gut gemacht werden. Daher muss die Aussicht gegeben sein, dass die legitim eingesetzte Gewalt auch tatsächlich zu einer Besserung der Zustände insgesamt führt und so gesehen nach dem Einsatz der Gewalt eine insgesamt bessere Situation herrscht, einschließlich der Kriegsfolgen und Opfer, als sie ohne den Gewalteinsatz bestanden hätte. Mit anderen Worten: Das Elend der bestehenden Situation, seine Grausamkeiten und Opferbilanzen, muss so schrecklich sein, dass sogar die Schrecken eines Kriegs absehbar weniger schlimm sein werden.

Dies wird im nächsten Kriterium nach Thomas konsequent weitergeführt:

„*Drittens* wird verlangt, daß die Kriegführenden die rechte Absicht haben, nämlich entweder das Gute zu mehren oder das Böse zu meiden. ... Es kann aber vorkommen, daß der Krieg wegen einer verkehrten Absicht unerlaubt wird, obwohl die Vollmacht dessen, der ihn erklärt, rechtmäßig ist und ein gerechter Grund vorliegt. Denn Augustinus sagt: ‚Die Sucht zu schaden, die Grausamkeit des Rachedurstes, ein unversöhnter und unversöhnlicher Geist, die Wildheit des Gegenschlags, die Gier nach Macht und was es sonst dergleichen geben mag, das alles wird in der Kriegsführung mit Recht als Schuld erklärt.‘¹⁰

Bemerkenswert ist zunächst, dass ausdrücklich auf die Möglichkeit hingewiesen wird, Kriege mit dem Vorhandensein bloß eines einzigen oder zweier Kriterien zu rechtfertigen, was jedoch moralisch von Thomas verworfen wird. Nur aus der Tatsache eines schweren Unrechts oder des Befehls eines legitimen Fürsten lasse sich noch nichts rechtfertigen.

Inhaltlich zielt das dritte Kriterium nicht nur auf die gute Absicht, einen gerechten und dauerhaften Frieden herzustellen, sondern auch auf die vernunftgemäße Abschätzung, ob dies unter der Voraussetzung der Gewaltanwendung möglich sein wird. Es geht also in der späteren Auslegung hier um die Verhältnismäßigkeit der angewandten Mittel (Gewalteinsatz) in Relation zum Zweck (gerechter, dauerhafter Frieden). Dazu sieht die spätere scholastische Tradition es als notwendig an, dass alle anderen (nicht-gewalttätigen) Mittel vorher ausgeschöpft worden sind. Erst wenn dies erfolglos geschehen ist, lässt sich das – an sich schlechteste, weil gewalttätige und sündhafte – „letzte“ Mittel (als *ultima ratio*) rechtfertigen.

Man könnte diese Forderung, die Ausschöpfung aller anderen, nicht gewaltvollen Mittel, vor der Entscheidung zur Gewalt, als Argument 3a bezeichnen. Zur Angemessenheit der Mittel gehört nämlich auch die Abschätzung der Kriegsfolgen und die Aussicht darauf, dass die Gewalt tatsächlich begrenzt bleiben wird und nach kurzem Einsatz einen wesentlich besseren Zustand hervorrufen wird, der nicht durch das Ressentiment der alten Hassgefühle, erneute Aufrüstung oder Gegenschläge und Racheakte, neues Leid und Unrecht nach sich zieht. Dieser wirklich bessere Zustand eines gerechten, andauernden Friedens muss realistisch erwartbar sein, was jedoch nur äußerst selten gegeben sein dürfte. In aller Regel zieht der (auch scheinbar „legitime“) Gewalteininsatz das Gegenteil nach sich und trägt nicht zur besseren Einsicht und zum echten Frieden bei.

Vor allem aufgrund des enormen Leides moderner Kriege neigt deshalb das kirchliche Lehramt seit dem 20. Jahrhundert dazu, den Begriff eines gerechten Krieges aufzugeben, weil es vermutlich in der Realität keine solchen gerechten Kriege gibt. Das ethische Dilemma wurde besonders im 1. Weltkrieg deutlich wahrgenommen, als katholische Bischöfe auf beiden Seiten der (sehr grausamen) Front (Frankreich/England – Deutschland/Österreich-Ungarn) unter Berufung darauf, dass es sich um einen gerechten Krieg handle, für den jeweils eigenen Sieg beten ließen. So ließe sich ein theoretisches Argument 3b, das inhaltlich sehr nahe mit Argument 2b verwandt ist, formulieren: die realistische Aussicht der Begrenzbarkeit der eingesetzten Gewalt, d.h. auch z.B. die Unfähigkeit des Kriegsgegners, durch weitere Eskalation einen ausufernden Gewaltkreislauf zu eröffnen. Da dies bei besonders großen Waffen nicht möglich ist, ist u.U. aus diesem Grund schon ein Gewaltverzicht sittlich geboten, auch wenn man ein sehr schweres Unrecht in Kauf nehmen muss: der etwaige Einsatz von Atomwaffen ist an sich ein so furchtbares Übel, dass er unter gar keinen ethischen Bedingungen riskiert werden dürfte, wie etwa das 2. Vatikanische Konzil ausdrücklich festgestellt hat.¹¹ So gesehen ist der gerechte Krieg weitestgehend obsolet, nicht weil seine Lehre schlecht begründet ist, sondern weil keine Situationen mehr vorkommen, die alle Kriterien erfüllen. Hier gibt es einen Widerspruch, weil wir daran gewohnt sind, schon bei Vorliegen eines oder zweier dieser Kriterien den öffentlichen Eindruck „gerechter“ Gewaltsanktionen vorgespiegelt zu bekommen.

Fassen wir alle 3 bzw. 6 Bedingungen nochmals zusammen:

1. (1a) legitime Macht, die die Gewalt anordnet
2. (1b) Verteidigungskrieg
3. (2a) lang andauerndes schweres Unrecht
4. (2b) Aussicht auf Besserung durch Gewalteininsatz
5. (3a) Angemessenheit der Mittel zum Zweck (dauerhafter gerechter Friede) und damit
6. (3b) gesicherte Begrenzbarkeit des Gewalteinsetzes.

11 Vgl. Gaudium et Spes 80.

Nur wenn *alle* Kriterien erfüllt sind, ließe sich von legitimer, relativ berechtigter oder als kleineres Übel tolerierbarer Gewalt („gerechter Krieg“) sprechen. Es gibt also zumindest *tendenziell* (im Sinn des Lehramtes) keine gerechten Kriege mehr. Vielmehr besteht aus einer christlichen Ethik heraus die Verpflichtung, mittels der Theorie des gerechten Gewalteinsatzes einen aktiven Beitrag zur völligen Delegitimation von Gewaltgebrauch zu leisten. Die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils folgt unter dem Titel „Die absolute Ächtung des Krieges; eine weltweite Aktion, ihn zu verhindern“ dieser Tendenz. Sie spricht sich überhaupt nicht mehr für die Rechtfertigung von Kriegen oder humanitären Interventionen mit militärischer Gewalt aus, sondern verpflichtet zur ethischen Ächtung nicht nur des Krieges, sondern schon seiner Vorbereitung. Wörtlich formuliert das Konzil: „Die göttliche Vorsehung fordert dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges befreien.“¹²

3. Der Schwerpunkt liegt auf Völkerrecht und Verhandlungen

Das 2. Vaticanum stellt sich die Überwindung des Krieges nicht nur durch den guten Willen und das wohlgemeinte Engagement, sondern im Rahmen völkerrechtlicher Vereinbarungen vor. Dazu gehört im internationalen politischen Engagement das Wissen um das Fehlen einer internationalen Autorität im Sinn einer bevollmächtigten, ausgebauten UNO, die von allen Staaten völkerrechtlich zur Entscheidung in Fragen von Krieg und Frieden legitimiert wird. Für die Schaffung einer solchen weltweiten Autorität hat sich das Konzil ausgesprochen:

„Es ist also deutlich, daß wir mit all unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann. Das erfordert freilich, daß eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten. Bevor aber diese wünschenswerte Autorität konstituiert werden kann, müssen die jetzigen internationalen höchsten Gremien sich intensiv um Mittel bemühen, die allgemeine Sicherheit besser zu gewährleisten.“¹³

Das Konzil folgt hier der von Papst Johannes XXIII. vorgegebenen Linie, der in seiner Enzyklika „Pacem in Terris“ 1963 eine echte, völkerrechtlich legitimierte transnationale Weltautorität vorschlug:

„Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben müssen, deren Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken muß, so

12 Gaudium et Spes 81.

13 Gaudium et Spes 82.

folgt um der sittlichen Ordnung willen zwingend, daß eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muß.¹⁴

Allerdings wurde über diese Weltordnung wenig Konkretes ausgeführt. Sie steht eher wie ein utopisches Projekt im Raum, das allerdings von Sozialethikern zu Entwürfen aufgegriffen wurde.¹⁵ Die USA haben dieses Wort in ihrer Ankündigung einer „neuen Weltordnung“ nach 1989 ebenfalls aufgegriffen, worunter sie jedoch weniger eine Unterordnung unter die UNO, als eine Hegemonialpolitik in ihrem Eigeninteresse zu meinen scheinen. Konsequenterweise wurde dieses Konzept von vielen als „neue Welt-Unordnung“ bezeichnet.

Wenn wir die offiziellen kirchlichen Stellungnahmen zu diversen „humanitären Interventionen“ und „brüderlichen Hilfen“ der letzten 10 Jahre lesen, zeigt sich, dass diese relativ konsequent auf derselben Linie liegen. Sie schließen zwar Gewalt nicht vollständig als ultima ratio (z.B. bei drohendem Genozid) aus, sprechen jedoch den sich ereignenden konkreten militärischen Maßnahmen, die z.T. in den westeuropäischen Staaten öffentlich als humanitäre Leistungen dargestellt wurden, diese Legitimität ab. Der von westlichen Staaten getragene Militäreinsatz gegen den Irak, der am 16.1.1991 unter dem Titel „Befreiung des vom Irak besetzten Kuwait“ (Aktion Wüstensturm) begann, wurde z.B. von Papst Johannes Paul II. verurteilt. Ebenso auch die nach der Kapitulation des Irak fortgesetzte Politik der Isolierung und Unterwerfung des Irak. Noch vor Weihnachten 1998, als die USA eine dritte Welle der Bombenangriffe auf den Irak starteten, appellierte der Papst gegen diese Politik:

„Mit scharfen Worten hat Papst Johannes Paul II. den Krieg im Irak verurteilt und der leidenden Bevölkerung seine Solidarität ausgesprochen. ‚Krieg war niemals ein passendes Mittel zur Lösung von Problemen zwischen Nationen und wird es nie sein‘, sagte er am Sonntag bei seinem Mittagsgebet auf dem Petersplatz. Der Papst forderte alle Verantwortlichen zur menschlichen Solidarität und zum Respekt der internationalen Ordnung auf. Er äußerte seine Verbitterung, dass erneut die Hoffnungen in das internationale Recht und die sie garantierenden Organisationen enttäuscht worden seien.

Die Weihnachtstimmung mache das Leiden der irakischen Bevölkerung in diesen Tagen noch deutlicher, sagte der Papst. ‚Angesichts dieses Dramas kann niemand gleichgültig bleiben‘. Zum tiefen Schmerz über die Lage der Bevölkerung komme auch noch eine ‚Verbitterung darüber hinzu, dass die Hoffnung in die Gültigkeit und die Stärke des internationalen Rechts und in die Organisationen, die seine Anwendung garantieren sollen, enttäuscht worden sind.¹⁶

Mit ganz ähnlichen Worten verurteilte der Papst einen Monat später die erneuten Bombenangriffe von NATO-Staaten auf den Irak.¹⁷

14 Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris* 137. Zit. n. Texte zur Katholischen Soziallehre 278.

15 Vgl. Büchele, Herwig, Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik, Innsbruck 1996.

16 Kathpress-Tagesdienst 21/22.12.1998 (Nr. 296) 6.

17 Vgl. Kathpress-Tagesdienst 27.1.1999 (Nr. 19) 14.

In der Verurteilung des blutigen Golfkrieges von 1991 wird die Argumentation kirchlicher Stellen deutlich: Es wird nicht das offenkundige Unrecht, die Besetzung Kuwaits am 2.8.1990 durch irakische Truppen, geleugnet oder verkannt. Es wird aber zu Recht bezweifelt, dass diplomatisch alle Mittel ausgeschöpft wurden, zu einer friedlichen Lösung zu gelangen, und vermutet, dass ganz im Gegenteil alles auf eine rasche Entscheidung unter hohem Erpressungsdruck und ohne echte Gelegenheit für die andere Seite, ihre Position darzustellen, gesetzt worden sei. Außerdem stehen die eingesetzten Mittel und ihre Folgen (400.000 Tote) in keinem Verhältnis zum Zweck (der Wiedereinsetzung des alten, ebenfalls diktatorischen Regimes in Kuwait). Darüber hinaus vermischt sich der Kriegszweck mit eigensüchtigen Motiven: der Sicherung eines niedrigen Ölpreises und höherer Ölliefermengen, wofür das Kuwaitische Regime vor dem Krieg eingetreten war, und was der Irak verhinderte. So machen sich die USA (bzw. einige NATO-Staaten und Öllieferländer) – unter Unterlaufen der UNO – selbst zum Weltpolizisten mit nur schlecht verhohlenem Eigeninteresse. Sie verleugnen aber zur besseren Optik die wahren Kriegsfolgen durch Zensur und einseitige Bildberichte ihrer großen Agenturen, die momentan alles als „sauberen Krieg“, mit nur wenig menschlichen und hauptsächlich Verlusten an Sachen (Militäranlagen, Industrie, Technik) erscheinen lassen sollen. Nach Beendigung des Feldzuges lassen sie sich in den USA mit riesigen Militär-Paraden als Triumphatoren feiern (General Norman Schwarzkopf) und vermeiden jede Wiedergutmachung, jedes Bedauern über die verübten Tötungen und Zerstörungen und verhalten sich somit keineswegs wie Schiedsrichter, sondern wie siegreiche nationale Feldherren.

Auch nach dem Ende der NATO-Bombenangriffs-Welle 1998/99 im Golf sprach sich der Papst für eine Verlagerung der Verhandlungsebene an die UNO und eine Rehabilitation des Irak aus: „Der Vatikan hat sich für eine Wiedereingliederung des Irak in die internationale Staatengemeinschaft ausgesprochen.“¹⁸ Als wesentlich fehlendes Kriterium neben der Begrenzbarkeit und Friedensaus-sicht des Gewalteinsatzes der internationalen Allianzen in den Kriegen gegen „Schurkenstaaten“ wie den Irak, Jugoslawien o.a., bemängelt der Vatikan dabei die Ausschaltung des Völkerrechtes und der UNO. Es herrsche eine Eigenmächtigkeit der militärisch Starken (USA, NATO), die sich selbst als die Gerechten ausgeben, denen es angeblich nicht um eigene Vormachtinteressen, sondern nur um Frieden und Gerechtigkeit zu tun sei. Diese Linie ist auch durch den Wortlaut des Konzils bestätigt: „Der Friede ... entspringt ... nicht dem Machtgebot eines Starken.“¹⁹ Papst Johannes Paul II. hat weder den grausamen Golfkrieg 1991, der offenkundig aus wirtschaftlichen und hegemonial-politischen Motiven geführt wurde, noch den humanitär motivierten Kosovokrieg als legitimen Gewalteinsatz

18 Kathpress-Tagesdienst 18./19.1.1999 (Nr. 12) 10.

19 Gaudium et Spes 78. Art. 79 macht deutlich, dass anstelle der Diktatur des Starken völkerrechtliche Verträge gefordert werden.

gelten lassen, wobei unterschiedliche Kriterien nicht erfüllt wurden, im 2. Fall (Kosovo) v.a. das Völkerrecht gebrochen und die zuständige Schiedsrichterinstanz (UNO) bewusst unterlaufen und brüskiert wurde.

Solche Wortmeldungen stehen in der westlichen Öffentlichkeit wenig beachtet und fast ein wenig isoliert da. Die entscheidende Differenz ist das Fehlen der Erfüllung aller Kriterien: die westliche Öffentlichkeit ist es gewohnt, schon auf Kriterium 1 mit der Forderung nach militärischen Vergeltungsschlägen zu reagieren. Nicht beachtet wird dabei die Güterabwägung, in welchem Verhältnis die Kriegsfolgen zu den Folgen einer anderen Politik stehen, wie sehr die Gewalt begrenzt und Opfer vermieden werden können. So verwundert es nicht, dass sich USA und NATO unter der Behauptung, militärische Interventionen aus rein humanitären Motiven – zur Hilfe für Unterdrückte – zu tätigen, selbst eine Art Freibrief für beliebige militärische Eingriffe in der gesamten Welt ausgestellt haben.

Der Krieg gegen den Irak konnte sich 1991, unmittelbar nach dem Ende des Ostblockes, auf ein undeutlich formuliertes Mandat des UN-Sicherheitsrates stützen. Nach Bekanntwerden, dass dieser im Westen moralisch unterstützte Kriegseinsatz 400.000 Menschen ums Leben gebracht, mehr als eine Million Verwundete und Heimatlose zurückgelassen hat, und außerdem das gegen den Irak verhängte Embargo Hungersnöte und Medikamentenmangel ausgelöst und Tausende Säuglinge dahingerafft hat, änderten mehrere Mitglieder des UN-Sicherheitsrates ihre Politik. Der Sicherheitsrat erteilte zu den inzwischen anhängigen Krisenfällen (Kroatien, Bosnien-Herzegowina, Rwanda) keine unklaren Mandate mehr. Die Reaktion der USA war, zunächst als Drohung, in der Kosovo-Krise 1999 aber auch erstmals durch Taten, einfach *im eigenen Auftrag militärisch* vorzugehen. Diese – nach außen zwar glaubwürdig humanitär und nicht wirtschaftlich begründete – Vorgangsweise verletzt noch eindeutiger als der Golfkrieg 1991 das geltende Völkerrecht. Sie richtet sich nicht nur gegen das Konzept einer künftigen, bevollmächtigteren UNO! Auch die bisher schon geltenden Genfer Protokolle und Konventionen sowie die derzeitigen Vollmachten des UN-Sicherheitsrates und Pflichten seiner Mitglieder werden durch diese Politik gebrochen.

Der Vatikan meldete sich unmittelbar nach Beginn der NATO-Bombenangriffe auf Serbien (am 29.3.1999) mit dieser Kritik öffentlich zu Wort. Unterstützt wurde er von den im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zusammengeschlossenen christlichen Konfessionen (Evangelische, Orthodoxe, Anglikaner etc.):

„Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano hat ein sofortiges Ende der Nato-Bombardements in Jugoslawien und der Massaker im Kosovo gefordert. In einem Interview mit der Tageszeitung ‚La Repubblica‘ (Montagsausgabe) sagte der vatikanische ‚Ministerpräsident‘ wörtlich: ‚Die Bombenangriffe müssen aufhören, und zwar sofort. Man kann nicht von Frieden und Verhandlungen sprechen, wenn gleichzeitig der Alptraum der Bomben und der Massaker weitergeht.‘ ... In einer Ansprache ... sagte der Papst im Vatikan wörtlich: ‚Um für den Frieden zu arbeiten, braucht es geduldige und unermüdliche Bemühungen.

Denn wahrer Friede ist keine Frage von Gewalt und Stärke, sondern erfordert echte Versöhnung zwischen den Völkern.²⁰

Gefordert werden eine Unterordnung unter den UN-Sicherheitsrat, die Rückkehr zu friedlichen Verhandlungen um eine politische Lösung für Kosovo und der Verbleib (bzw. die Rückkehr) der humanitären Beobachter und Helfer, die sich nach Beginn der Kriegshandlungen aus dem Kosovo zurückzogen. Ganz ähnlich äußerte sich am 30. 3. 1999 der ÖRK:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf hat sich am Dienstag für einen sofortigen Stopp der Nato-Attacken auf Jugoslawien und für eine unverzügliche Rückkehr aller Beteiligten an den Verhandlungstisch ausgesprochen. In Übereinstimmung mit einer Reihe internationaler kirchlicher Organisationen verlangt der Weltkirchenrat von der UNO eine sofortige Aktion zur Herstellung eines gerechten Friedens im Kosovo. In einem gemeinsamen Schreiben des Weltkirchenrats, der Konferenz Europäischer Kirchen (CEC), des Lutherischen Weltbunds und des Reformierten Weltbunds an UN-Generalsekretär Kofi Annan wird vor einer Ausweitung des Konflikts und einer neuen Teilung Europas gewarnt. Ausdrücklich unterstützt wird der Friedensappell des serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle I. vom 25. März.

„Die Nato-Intervention in der Bundesrepublik Jugoslawien stellt das Scheitern der internationalen Gemeinschaft bei der Erarbeitung einer glaubwürdigen Verhandlungslösung dar“, heißt es wörtlich. Jeder neue Bombenangriff mache aber die Lösung noch schwieriger.²¹

Auch die österreichischen Bischöfe haben sich im Kosovo-Krieg nicht an der öffentlichen Begeisterung beteiligt. Sie äußern zwar Verständnis für die humanitären Motive:

„Zugleich appellieren die österreichischen Bischöfe an die Repräsentanten der internationalen Gemeinschaft, für den Schutz der serbisch-orthodoxen Klöster und Heiligtümer im Kosovo Sorge zu tragen, die zum gemeinsamen christlichen Kulturerbe Europas gehören. Die österreichischen Bischöfe machen sich die Überzeugung Papst Johannes Pauls II. zu eigen, dass Europa mit seinen beiden Lungen – der westlichen und der östlichen – atmen muss, um sich selbst zu finden. Europa muss sich seiner beiden großen christlichen Traditionen bewusst sein, aber ebenso des Beitrages von Juden, Muslimen und Menschen nicht religiöser Überzeugung.“²²

Die Betonung liegt hier darauf, dass anti-serbische Gefühle geweckt werden, indem in der Kriegslogik nur die Propaganda der einen Seite gehört wird.

Von katholischer Seite wurde hier Solidarität mit den orthodoxen Serben gefordert. Dabei kommt, auch von kirchlichen Medien in Österreich transportiert, ein politisches Verständnis für Gesamt-Europa (also auch Osteuropa) zum Ausdruck, das westlicher EU-Politik nur allzu oft zu fehlen scheint. Man möchte nicht zulassen, dass die orthodoxen Osteuropäer durch den reichen Westen gedemütigt werden. Gerade an diese Solidarität appellierten Gesten aus Serbien während des

20 Kathpress-Tagesdienst 29./30.3.1999 (Nr. 72) 7.

21 Kathpress-Tagesdienst 31.3.1999 (Nr. 73) 11.

22 Kathpress-Tagesdienst 18.6.1999 (Nr. 146) 18.

Kriegs. Während der orthodoxen Karfreitagsliturgie 1999 übertrug das Belgrader Fernsehen folgende Predigtworte eines orthodoxen Priesters:

„Genau wie Christus wird das serbische Volk heute gekreuzigt.“ Als Patriarch Pavle am Samstag um Mitternacht die Auferstehungsfeier zelebrierte, brannten auf dem Hauptaltar der Patriarchatskathedrale die Kerzen in Rot, Blau und Weiß, den Farben der jugoslawischen Flagge. Die in die Osterpredigt des Patriarchen eingestreuten Sätze, in denen er ethische Verfügungen der Regierung auf die Natoangriffe und die dadurch manipulierte öffentliche Reaktion verurteilte, fielen allerdings der Belgrader Zensur zum Opfer. Auf die Frage, warum in der Osternacht Belgrads Kirchen übervoll waren, antwortete der Direktor der Theologischen Fakultät von Belgrad, Radomir Popovic: „Weil unsere Identität als Volk in Gefahr ist, unter den Bomben zu verschwinden.“²³

Diese Worte, auch von Intellektuellen geäußert, müssen zumindest einen Moment des Innehaltens und der Einfühlung für die „andere Seite“ ermöglichen.

Es ist keinesfalls ethisch zulässig, Gewaltmaßnahmen ausschließlich durch das Feststellen einer Unrechtssituation (Unterdrückung der Albaner im Kosovo) zu legitimieren. Daher war der humanitär motivierte Krieg gegen Serbien, der 1500 Tote und unzählige Schäden in den Städten Serbiens bewirkte, ein Aggressionsakt gegen schuldlose Menschen. Diese Verantwortung, im Tarnkleid des humanitären Engagements, wurde von kirchlichen und friedensbewegten Stimmen 1999 vergeblich eingemahnt. Es darf dabei jedoch nicht darum gehen, serbische Verbrechen gegen die Albaner im Kosovo herunterzuspielen oder indirekt (und wieder aus „moralischen Gründen“) die andere Kriegspartei zu ergreifen. Vielmehr wird deutlich, dass niemand in solchen Konflikten völlig objektiv urteilt und daher nur völkerrechtliche Instanzen, die vorher von allen (oder fast allen) Staaten legitimiert werden, zuständig sind. Die westlichen Staaten müssen daher ethisch dringend an ihre Loyalität zur UNO und gegen eine eigenmächtige Inanspruchnahme von Gewalt (USA, NATO, EU) erinnert werden.

4. Welche Alternativen bieten sich?

Der Kosovo kann nicht mit militärischen Mitteln allein befriedet werden. Seit Jahrzehnten ist die Vertrauensbasis zwischen Kosovo-Albanern und Serben gestört. Die Vertreibungen und die Massaker haben das vorhandene Misstrauen um vieles größer werden lassen. Diese Arbeitsgrundlage gilt aber nicht nur im Kosovo, sondern in zahlreichen Regionen der Erde, an denen ethnisch-nationale oder religiöse Spannungen bestehen. Zur Bewältigung dieser Zustände könnten, anstelle, aber auch nach den sogenannten humanitären Interventionen professionelle Konfliktbearbeiter eingesetzt werden. Zahlreiche kirchliche Stellen und Bewegungen haben diesen Ansatz aufgegriffen, in Österreich etwa die Katholische Aktion

mit einem Grundsatzbeschluss aus dem Jahr 1997, und schon seit viel längerer Zeit die Bewegung Pax Christi.

Es wäre für die weitere, friedliche Entwicklung im Kosovo, in Osttimor, Bosnien-Herzegowina, Uganda, Rwanda, Burundi, Kurdistan, im Westjordanland und vielen anderen Regionen sinnvoll, diese zivile Komponente der Konfliktbearbeitung auszubauen. Der Leiter des österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktforschung (Burg Schlaining), Gerald Mader, hat dies in einer Stellungnahme zum Kosovokrieg eindrucksvoll dargestellt. Seinen Vorschlägen wäre auch aus den Positionen von KA und Pax Christi wenig hinzuzufügen:

„Tatsächlich konnte das Bombardement bisher weder Milosevic zum Nachgeben zwingen, noch die humanitäre Katastrophe verhindern. Im Gegenteil, sie trugen bei zur:

- Vertiefung der Gegensätze zwischen den Konfliktparteien
- Stärkung militanter Kräfte
- Schwächung der demokratischen Opposition in Serbien
- Verschlechterung der Lage der unschuldigen Zivilbevölkerung
- Schwächung der Vereinten Nationen und der Bedeutung der Konfliktlösungsmechanismen internationaler staatlicher Institutionen
- Verschlechterung der Beziehungen zwischen Nato-Staaten und Rußland mit möglicherweise negativen Effekten für die Europäische Einigung ...
- Es muss so schnell als möglich ein Waffenstillstand betreffend aller Kriegs-, Polizei- und Terrorhandlungen erreicht werden, der eine nachfolgende Zivilisierung der Lebensbedingungen erlaubt
- Es muss den vom Krieg besonders betroffenen Flüchtlingen geholfen werden
- Es müssen in Mazedonien und Albanien, wo es noch nicht zum Krieg gekommen ist, massive politische und wirtschaftliche Unterstützungsmaßnahmen gesetzt werden, um einer militärischen Eskalation vorzubeugen.“²⁴

Zusätzlich werden vom Institut für Frieden und Konfliktforschung die Ausbildung und Bereitstellung von Konfliktbeobachtern, nichtbewaffneten, lokal einsetzbaren Streitschlichtern, Menschenrechtsbeobachtern und Schiedsstellen, sowie der Einsatz caritativer, humanitärer und sozialarbeiterischer Friedensdiener/innen vorge schlagen.

Internationale Intervention zur Sicherung der Rechte einer unterdrückten Volksgruppe darf sich auch nicht auf den bloßen Gewaltverzicht beschränken, schon gar nicht auf die Ausrede, dass anstelle von Bomben „nur wirtschaftliche Embargos“ als Druckmittel angewandt würden. Allzu oft erweisen sich gerade diese Maßnahmen als unzureichend, ein Regime zu erschüttern, während sie unter der unschuldigen Bevölkerung furchtbare Opfer fordern (z.B. im Irak). Die Selbstgerechtigkeit einiger westlicher Staaten, hinter dem Namen von humanitären Anliegen entweder ihre wirtschaftlichen Eigeninteressen zu verbergen (Irak) oder auch nur sich des moralischen Druckes zu entledigen, ein Unrecht nicht tatenlos hinzunehmen, führt oft zu erheblichen Verschlechterungen der Situation und zu voreiligem Gewaltgebrauch. Es ist dabei üblich, unter Verweis auf das tatsächlich

vorliegende Unrecht (also nur eines der sechs Kriterien des gerechten Krieges) so gleich einen gerechten Krieg auszurufen und sich als Anwalt der obersten Schiedsrichterinstanz der gesamten Welt auszugeben, mithin, sich selbst über das Völkerrecht zu stellen. Diese Vorgangsweise findet bereits ihre Nachahmer außerhalb der westlichen Gemeinschaft – wie das Vorgehen der russischen Streitkräfte in Tschetschenien zeigt. Es widerspricht in jeder Weise einer christlichen Friedensethik und der unaufgebbaren Bedingung völkerrechtlicher Regelungen und unparteiischer Schiedsrichterinstanzen. Vor allem aber trägt sie zu einer voreiligen, oft schwer begrenzbaren Gewalteskalation bei.

Der konstruktivere Weg führt über das Engagement von UNO, OSZE, über mühselige diplomatische Verhandlungen und Anstrengungen, über persönliches und staatliches Engagement (Konfliktbeobachter, Menschenrechtsbeobachter, Vermittler, Friedensprojekte, lokale und regionale Streitschlichtung und Moderation etc.). Sie erscheint somit in der zugespitzten Situation eines gerade ausbrechenden Bürgerkrieges oft als zu langsam, zu wenig „effizient“, zu wenig „durchschlagend“. Sieht man sich hingegen die ernüchternde Bilanz der „Erfolge“ des militärischen Zuschlages im Kosovo, im Irak oder in Somalia an, so wird man realistischerweise erkennen, dass der Friede in *jedem* Fall ein langsamer, langfristiger und mühsamer Weg ist, der, auch nach einem erfolgten „humanitären“ Bombeneinsatz, geleistet werden muss. In diesem Licht erweisen sich die Forderungen der Kirchenleitungen oder einer christlich-ethischen Betrachtung alles andere als politisch unrealistisch oder zu wenig effizient. Sie haben im Gegenteil die größere Realität im Auge und sind weniger getrübt durch Eigeninteressen oder das Bedürfnis nach eigener Selbstdarstellung als Großmacht.

Zivilcourage als Menschen-Tugend

Dieter Witschen, Osnabrück

Menschenrechte korrespondieren Menschen-Tugenden, also für den Sektor der Menschenrechte relevante Grundhaltungen. Denn die Menschenrechte sind nicht ausschließlich ein Rechtsinstitut, sie haben auch eine Kehrseite, und zwar die moralische Verantwortung für ihre Realisierung.¹ Wie das Recht im Allgemeinen, so bedarf das Rechtsinstitut der Menschenrechte im Besonderen eines zugrunde liegenden Ethos, einer Verwurzelung in handlungswirksamen moralischen Grundeinstellungen. So dringend und unerlässlich deren positiv-rechtliche Garantie ist, ohne ein fundierendes Ethos kann ihnen nicht dauerhaft und wirksam Geltung verschafft werden. Das von den Menschenrechten Geforderte lässt sich nicht ausschließlich mit den (Sanktions-)Mitteln des Rechts durchsetzen; rechtliche Regelungen und politische Ordnungen „funktionieren“ nicht eo ipso qua Institutionen, sondern sind auch auf ein vorhandenes Ethos angewiesen. Rechtliche Kodifizierungen laufen ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewusstsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zumindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen, Gesellschaft und Politik nach menschenrechtlichen Grundsätzen gestalten zu wollen, einen entsprechenden Widerhall finden. Wenn es mithin neben den institutionellen Regelungen eine Kultur, ein Ethos der Menschenrechte auszubilden und zu fördern gilt, so impliziert dies für die Individuen unter anderem, dass sie durch eine ständig eingeübte Praxis Grundhaltungen, grundsätzliche Dispositionen der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten zu entwickeln haben, die zur Verwirklichung der Menschenrechte qualifizieren, dass m.a.W. ihre Gesamtpersönlichkeit vom Ethos der Menschenrechte durchformt zu sein hat.

Die Notwendigkeit einer Habitualisierung menschenrechtlich relevanter Einstellungen einmal vorausgesetzt, welches sind nun solche zum Aufbau eines Menschenrechtsethos notwendigen Menschen-Tugenden? An anderer Stelle² habe ich in einer fragmentarischen Skizze, was es mit diesen auf sich hat, zwischen intrinsischen und instrumentellen Menschen-Tugenden unterschieden, um eine erste Zuordnung der unterschiedlichen in Betracht zu ziehenden Grundhaltungen zu ermöglichen. Unter Ersteren seien solche Grundhaltungen verstanden, die unter der Rücksicht des moralischen Könnens der Subjekte integrale Bestandteile eines Menschenrechtsethos sind und die als solche aufgrund ihrer inneren teleologischen Ausrichtung einen

- 1 Zur generellen Entsprechung zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten vgl. Witschen, D., Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThGl 42 (1999) 191-202.
- 2 Witschen, D., „Menschen-Tugenden“ – Eine übersohene Dimension des Menschenrechtsethos?, in: TThZ 108 (1999) 139-153, bes. 146-152.

direkten Bezug zu den Menschenrechten haben; unter Letzteren seien hingegen solche verstanden, die – da unspezifischer, weil nicht eindeutig ausgerichtet – nicht eo ipso im Dienst der Verwirklichung der Menschenrechte stehen, dies aber als notwendige Mittel können, wenn die Akteure sich zuvor die intrinsischen Menschen-Tugenden zu Eigen gemacht haben. Nachdem ich anhand des Beispiels der Toleranz³ zu demonstrieren versucht habe, was des Näheren eine intrinsische Menschen-Tugend ausmacht, sei hier nunmehr ein Verständnis von einer instrumentellen Menschen-Tugend ein wenig zu vermitteln versucht. Als Paradigma diene die Zivilcourage.

1. Allgemeine Merkmale der Zivilcourage

Konsultiert man die einschlägigen philosophischen oder theologischen Lexika, so überrascht der Befund einer Fehlanzeige unter dem Stichwort ‚Zivilcourage‘, könnte man doch erwarten, dass eine Grundhaltung von in heutiger Gesellschaft weithin anerkanntem Gewicht eine eigene Berücksichtigung verdiente. Selbst für die spezifisch ethischen Lexika philosophischer oder theologischer Provenienz trifft dieser Befund zu.⁴ Allenfalls findet sich unter den Stichwörtern ‚Tapferkeit‘ bzw. ‚Mut‘ eine Erwähnung der Zivilcourage. In bekannten Enzyklopädien wird sie mit wenigen Worten stichwortartig definiert z.B. als „Mut, die eigene Überzeugung zu vertreten und sich für sie einzusetzen“⁵ oder als „Mut, den jemand beweist, indem er seine Meinung offen äußert und sie ohne Rücksicht auf eventuelle Folgen in der Öffentlichkeit, gegenüber Obrigkeiten, Vorgesetzten o. ä. vertritt“⁶.

Wird versucht, grundlegende Merkmale der Zivilcourage, näherhin die Handlungsmerkmale, auf die diese Grundhaltung sich bezieht, zu bestimmen, so empfiehlt sich m.E. eine Orientierung an dem Frageschema: Wer tut – wem gegenüber – in welchem Kontext – was – mit welchen Konsequenzen?

Das *Subjekt* der Zivilcourage ist die einzelne Bürgerin, der einzelne Bürger. Wohl können einzelne Bürgerinnen und Bürger sich in Gruppen oder Bewegungen zusammenschließen und in ihrem Handeln Zivilcourage zeigen; Kollektive als solche können jedoch nicht Akteure der Zivilcourage sein. Offensichtlich läge eine *contradictio in adjecto* vor, würde jemand z.B. von der Zivilcourage einer Gewerkschaft, einer Partei oder einer Kirche sprechen. Bei dieser Grundhaltung kommt in erster Linie der Bürger (*civis*), der in einem Gemeinwesen bzw. einem Staat lebt, und der sich zu den darin vorgefundenen Zuständen bzw. Situationen zu verhalten hat, als

- 3 Witschen, D., Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos, erscheint in: TThZ 109 (2000).
- 4 Eine Ausnahme bildet das Lexikon „Erste Auskunft, Ethik“, Friemel, F. G./Römel, J./Sturm, H. (Hg.), Leipzig 1998, 199.
- 5 Meyers Neues Lexikon, Bd. 15, Leipzig ²1977, 458.
- 6 Duden „Das große Wörterbuch der deutschen Sprache“, Bd. 8, Mannheim ²1995, 4026.

solcher in den Blick. Nicht der spezifische Mut – damit ist der Gegenstand der Zivilcourage bereits angesprochen – dessen, der eine institutionell bestimmte Rolle innehat, also z.B. des Soldaten, des Polizisten, des Feuerwehrmannes, wird mit ihr thematisiert, sondern losgelöst davon die allgemeine Courage des in sozialen Relationen lebenden Individuums.

Das *Gegenüber* der Zivilcourage ist allerdings unterbestimmt, werden als deren Adressat allgemein die anderen, die Mitbürgerinnen und Mitbürger bestimmt. Denn zumindest in einer Hinsicht befindet sich der Akteur in einer Situation der Unterlegenheit, der Schwäche gegenüber dem Adressaten. Je nach den politischen bzw. gesellschaftlichen Gegebenheiten nimmt die Unterlegenheit sich anders aus; so ist sie etwa in einer Monarchie, in einer Diktatur oder in einer Demokratie eine je andere. Das *Gegenüber* zivilcouragierten Verhaltens können die jeweiligen Machthaber sein oder staatliche Instanzen oder bestimmte Autoritäten oder die in verschiedenen Bereichen Einflussreichen oder Mehrheiten oder sog. „öffentliche Meinungen“. In Situationen der Reziprozität oder der Gleichrangigkeit bedarf es keiner Zivilcourage. Wenngleich deren Subjekt dem Adressaten wenigstens unter einer Rücksicht unterlegen ist, so muss dennoch Letzterer durch Ersteres ansprechbar sein, muss jenes bei diesem eine Wirkung erzielen können. Wo völlige Machtlosigkeit besteht, wo einem Menschen jede Einflussmöglichkeit genommen ist, dort ist zivilcouragiertes Handeln nicht möglich bzw. sinnlos.

Dessen *Kontext* ist bereits angeklungen. Es ist das Handeln des einzelnen Bürgers innerhalb politisch-gesellschaftlicher Zusammenhänge, wobei jener, wie soeben erwähnt, dem *Gegenüber* an Einfluss, Macht, Autorität oder dergleichen unterlegen ist. Seinen Ort hat es also nicht in Ich-Du-Beziehungen, nicht in Gruppen gemeinschaftlicher Natur. Es ist ein Teil der politischen bzw. sozialen Kultur.

Seinem *Inhalt* nach besteht zivilcouragiertes Verhalten in der Hauptsache zum einen in mutigen Meinungsäußerungen bzw. in offener Kritik im öffentlichen Leben, insbesondere vor Autoritätspersonen. Der Mensch mit Zivilcourage vertritt – biblisch gesprochen: gelegen oder ungelegen (2 Tim 4,2) – seine eigenen Überzeugungen und setzt sich für sie ein, auch wenn er erheblichen Widerspruch seitens der Mehrheit zu erwarten hat. Er schwimmt sozusagen gegen den Strom der öffentlichen Meinung, er erliegt nicht dem Druck von Trends; er widersteht unerschrocken oder unbeugsam dem Konformitätsdruck von Gruppen, auch wenn er sich damit zum Außenseiter macht. Weit verbreitete Vorurteile stellt er in Frage. Er überwindet die Hemmung, sich auszusetzen, sich bei den Einflussreichen und Mächtigen unbeliebt zu machen; er lässt sich nicht einschüchtern; wo es Not tut, widersteht er ins Angesicht. Er zeigt m.a.W. „Überzeugungsmut“. Als ein englisches Äquivalent für Zivilcourage wird im Übrigen ‚courage of one’s convictions‘ angegeben, als ein französisches ‚courage d’opinion‘. Zivilcouragiertes Handeln beschränkt sich nicht auf mutiges, unbequemes Eintreten für eigene Überzeugungen. Zum anderen ist es notwendig, um Widerstand

gegen elementares Unrecht, das durch den Staat bzw. seine Organe oder innerhalb einer Gesellschaft verübt wird, zu leisten bzw. zu organisieren.

Wer zivilcouragiert handelt, der hat sich für gewöhnlich bestimmter für ihn negativer Konsequenzen gegenwärtig zu sein. In der Regel gefährdet er nicht – jedenfalls in einer Demokratie nicht – sein Leben oder seine körperliche Integrität. Er geht jedoch Risiken und Gefahren in dem Sinne ein, dass er mit dem Verlust gesellschaftlichen Ansehens, mit Nachteilen z.B. beruflicher Art usw. zu rechnen hat. Eben wegen der Möglichkeit derartiger negativer Folgen bedarf es des besonderen Mutes. Zivilcourage „wird nicht gebraucht, wo der Massenzorn ohnehin alle anspricht. Courage wird gebraucht, wo Unterstützung mangelhaft, wo Erfolg zweifelhaft, wo Prestige ungewiss und wo das Image gefährdet ist.“⁷

Als moralische Haltung verstanden steht die Zivilcourage – dies sei angefügt – in einem Konnex mit anderen ethischen Kategorien. So ist ein Zusammenhang zwischen Zivilcourage und einem Handeln nach der eigenen Gewissensüberzeugung offensichtlich. Wer sich in seinem Gewissen zu dieser oder jener moralisch relevanten Fragestellung eine eigene Überzeugung gebildet hat, der ist kategorisch verpflichtet, im Rahmen seiner Möglichkeiten nach ihr zu handeln sowie freimütig für sie einzustehen, und mag dieses erheblichen Mut fordern und für ihn gravierende Nachteile mit sich bringen. Ein Handeln nach der eigenen Gewissensüberzeugung kann unter Umständen wie den oben genannten ein zivilcouragiertes Verhalten verlangen.

Dieses Handeln bedarf der Klugheit, der Besonnenheit. Praktische Urteilskraft ist nämlich gefragt, wenn u. a. darüber zu befinden ist, was die richtigen Wege z.B. des Protestierens oder des Widerstandes sind, und wenn es abzuwägen gilt, welche Risiken und Gefahren hier und jetzt um des Erreichens welcher Werte bzw. des Vermeidens welcher Übel willen oder um des Zum-Ausdruck-Bringens der eigenen Überzeugung willen sinnvollerweise einzugehen sind, und wenn zu beurteilen ist, wann einerseits ein Schweigen bzw. ein passives Hinnehmen einem Opportunismus gleichkommt, und wann andererseits ein Protestieren und ein Widerstehen im Grunde gedankenlos erfolgt, einer reinen Aufmüpfigkeit gleichkommt.

Zu zivilem Ungehorsam weist die Zivilcourage eine Affinität auf; diese ist aber auch von jenem unterschieden. Beiden ist gemeinsam, dass es sich um öffentliche Handlungsweisen handelt, die im Gewissen moralisch begründet sind, und mittels derer gegen das von einer überlegenen Entität begangene Unrecht Widerstand geleistet werden soll. Unterschieden sind sie darin, dass mit einer Aktion des zivilen Ungehorsams bewusst eine partielle Regel- bzw. Gesetzesverletzung begangen wird, für deren rechtliche Folgen negativer Art die Akteure einzustehen bereit sind, während zivilcouragiertes Handeln in erster Linie eine moralische Verhaltensweise darstellt, die für gewöhnlich nicht auf eine Änderung von faktisch geltendem Recht abzielt. Im Einzelfall kann dieses allerdings in zivilen Ungehorsam übergehen.

7 Mieth, D., Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, Düsseldorf 1984, 91.

Um zivilcouragiert handeln zu können, müssen auf Seiten des Subjekts bestimmte Voraussetzungen personaler bzw. psychischer Art gegeben sein. So ist, um nur einige Bedingungen stichwortartig zu nennen, die Entwicklung einer Gewissensreife sowie eines Sensoriums für Ungerechtigkeiten erforderlich. Das Subjekt muss eine gewisse Ich-Stärke, eine Selbstachtung, eine Mündigkeit und personale Unabhängigkeit besitzen, um sich zunächst eine eigene Überzeugung bilden und diese dann vor anderen, näherhin Überlegenen vertreten, und um sich widersetzen zu können. Je autoritätsfixierter ein Mensch ist, je geringer sein Selbstwertgefühl ausgeprägt ist, desto stärker wird er der Versuchung, sich zu konformieren und nicht aufzufallen, erliegen, desto stärker wird er dem Wunsch nach Zugehörigkeit zur dominierenden Masse nachgeben. Je geringer sein Selbststand ausgebildet ist, desto weniger wird er seine Affekte, insbesondere seine Ängste vor drohenden Übeln bzw. Nachteilen beherrschen können. Unabdingbar ist ferner im Umgang mit Differenzen eine Konfliktfähigkeit, ein Aushalten-Können von teils enormen Spannungen. Widerstand kann nur leisten, wer in Konflikten eine gewisse Durchhaltefähigkeit besitzt.

2. Zivilcourage als Menschen-Tugend

Betrachtet man in der Gegenwart die Anwendungsbereiche der Zivilcourage, dann ist sicherlich die Feststellung nicht abwegig, dass sie zuvorderst den Menschenrechten Geltung verschaffen will, dass der Einsatz für diese Rechte ihr bevorzugtes Objekt ist. Als Menschen-Tugend, also als für den Sektor der Menschenrechte relevante Grundhaltung ist sie in erster Linie im Kampf gegen aktuell geschehende bzw. unmittelbar drohende Menschenrechtsverletzungen gefragt. Ihren Ort hat sie nicht primär bei den Bemühungen, begangene Menschenrechtsverletzungen zu bewältigen. Sie ist eine in der jeweiligen Gegenwart angeforderte Grundhaltung, die der Durchsetzung der Menschenrechte dient. Da das elementare Unrecht einer Menschenrechtsverletzung im Allgemeinen unmittelbar einsichtig ist, wirft die moralische Urteilsbildung, die dem zivilcouragierten Einsatz vorauszugehen hat, keine besonderen Schwierigkeiten auf.

Dass Zivilcourage im ethisch motivierten Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen eine notwendige Grundhaltung sein kann, ist leicht nachvollziehbar, führt man sich die Konstellation vor Augen, unter der diese geschehen. Bei einer Menschenrechtsverletzung fügen in der Regel der Staat bzw. seine Organe Individuen, d.h. den Bürgerinnen und Bürgern, die diesen an Macht unterlegen sind, elementares Unrecht zu. Wehren sich die Opfer bzw. diejenigen, die für sie eintreten, gegen derartiges Unrecht, dann sehen sie sich insbesondere überlegener staatlicher Macht gegenüber. Erfahrungsgemäß haben jene nicht selten erheblichen Mut aufzubringen, wollen sie sich den Machthabern als den Verursachern der Menschenrechtsverletzungen widersetzen. Des öfteren haben sie empfindliche persönliche Opfer zu bringen, gravierende

Risiken bzw. Nachteile in Kauf zu nehmen. Eine ausgeprägte Charakterstärke ist gefragt, wo Einzelne aus der Masse heraustreten, um unter großen psychischen Belastungen dem menschenverachtenden Treiben von Machthabern Einhalt zu gebieten versuchen, indem sie dieses z.B. öffentlich machen oder aktiv Widerstand organisieren.

Die Zivilcourage ist eine instrumentelle, nicht eine intrinsische Menschen-Tugend. Sie ist nämlich nicht direkt auf die Umsetzung der Menschenrechte gerichtet. Eine solche innere teleologische Ausrichtung weisen intrinsische Menschen-Tugenden auf wie z.B. die Toleranz im Hinblick auf die individuellen Freiheitsrechte, die Verantwortungsbereitschaft im Hinblick auf die politischen Mitwirkungsrechte sowie die Gerechtigkeit im Hinblick auf die Justizrechte und die sozialen Anspruchsrechte. Demgegenüber kommt einer instrumentellen Menschen-Tugend ein Dienstcharakter zu. Wer es sich zur moralischen Grundhaltung gemacht hat, nach menschenrechtlichen Maßstäben zu handeln, der hat in Situationen, in denen ein Einsatz für die Menschenrechte mit Risiken und Gefahren verbunden ist, in denen dieser erhebliche persönliche Nachteile mit sich zu bringen droht, Zivilcourage zu zeigen. Wenn auch bei der Zivilcourage nicht wie bei den sogenannten sekundären Tugenden (Mut, Durchhaltevermögen, Geduld, Zuverlässigkeit, Fleiß usw.) offen ist, ob sie einem moralischen Ziel dient oder nicht, die Zivilcourage vielmehr bereits moralisch positiv qualifiziert ist – jedenfalls was die innere Einstellung und den daraus resultierenden Einsatz betrifft –, so ändert dies gleichwohl nichts daran, dass sie im Dienst intrinsischer Werte steht.

Mit der Distinktion zwischen intrinsischen und instrumentellen Menschen-Tugenden wird eine phänomenologisch orientierte, sachlogische Zuordnung vorgenommen, nicht etwa eine Gewichtung unter moralischer Rücksicht in dem Sinne, dass Ersteren größeres Gewicht zukommt. Letzteres kann auch daraus deutlich werden, dass sich – reale Beispiele vor Augen – durchaus berechtigt fragen lässt, ob zivilcouragiertes Handeln die moralische Pflicht jedes Menschen ist oder ob es nicht – wenigstens unter bestimmten Umständen – über das hinausgeht, was „durchschnittlich“ als moralische Verantwortung eines Bürgers, einer Bürgerin angesehen werden kann, ob es nicht m.a.W. – aus der Perspektive des Betrachters, nicht des Akteurs geurteilt – eine sog. *supererogatorische Handlung*⁸ ist, die Bewunderung verdient, aber nicht gefordert werden kann. Eine Antwort auf diese Frage kann nicht erfolgen, ohne dass Differenzierungen vorgenommen werden. So macht es selbstverständlich z.B. einen Unterschied, ob ein Mensch von seinem Naturell her schüchtern, scheu, leicht zu verängstigen ist oder forsch, unbekümmert, extrovertiert, oder welche Art von Risiken oder Gefahren in Kauf zu nehmen ist. Grundsätzlich nehmen sich die Anwendungsbedingungen für die Zivilcourage in einer Demokratie völlig anders aus

8 Zu dieser Kategorie im Allgemeinen vgl. Witschen, D., *Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?*, in: FZPhTh 46 (1999) 502-519.

als in einer Diktatur.⁹ Das jeweilige Gegenüber verhält sich ganz unterschiedlich. In dem einen politischen System gibt es Wege in die Öffentlichkeit für die einzelnen Bürgerinnen und Bürger und sind die Inhaber staatlicher Gewalt rechenschaftspflichtig, während in dem anderen keine anderen öffentlichen Foren als die staatlichen zugelassen werden und jede Transparenz verweigert wird. Können in dem einen System die Bürgerinnen und Bürger mit rechtmäßigen Reaktionen rechnen, so sind in dem anderen die Reaktionen unkalkulierbar, weil willkürlich. Für gewöhnlich sind die Risiken eines Widerstandes in einer Diktatur ungleich größer und die negativen Konsequenzen, die Sanktionen ungleich gravierender.

In autoritären oder diktatorischen Staaten kommt es naturgemäß zu den häufigsten und schwersten Menschenrechtsverletzungen. Um diesen im Maße des Möglichen und mit friedlichen Mitteln Einhalt zu gebieten, engagieren sich Individuen in ihrem jeweiligen Tätigkeitsfeld, z.B. als Rechtsanwälte, Journalisten, Ärzte, Lehrer, Sozialarbeiter, Theologen, oder schließen sich in nicht-staatlichen Menschenrechtsorganisationen zusammen. In diesen Staaten ist ihr direkter Einsatz mit hohen Risiken und Gefahren verbunden; oftmals sind sie schwerwiegenden Repressalien und Verfolgungen ausgesetzt, drohen ihnen selbst Menschenrechtsverletzungen. Vor diesem Hintergrund sind die Bestrebungen innerhalb der Vereinten Nationen, Menschenrechtsverteidiger eigens zu schützen,¹⁰ sehr zu begrüßen. Entsprechend dem bekannten Brecht-Wort „Unglücklich das Land, das Helden nötig hat“ gilt es die Gefahren für Menschenrechtsverteidiger zu verringern, gilt es m.a.W. zivilcouragiertes Handeln, das in jedem Fall trotz aller Vorkehrungsmaßnahmen immer auch notwendig sein wird, zu ermöglichen.

3. *Der Beitrag christlicher Ethik*

Das Menschenrechtsethos beinhaltet ein elementares Ethos für die Menschheit; es hat daher kulturinvariant und weltanschaulich neutral zu sein. Dies schließt jedoch nicht aus, dass es unter Anknüpfung an entsprechende Äquivalente in den diversen kulturellen und religiösen Ethosformen, zu denen es ja keineswegs in einem Gegensatz stehen muss, angeeignet wird. Je besser ein derartiger Prozess der Inkulturation gelingt, desto größer ist die Aussicht auf eine Verwurzelung im Ethos der beteiligten Menschen. Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Einsicht ist verständlich, dass auch eine christliche Ethik, deren menschenrechtsaffirmative Bestandteile unübersehbar sind, ihren Beitrag zur Ausbildung und Förderung eines Menschen-

9 Vgl. dazu Schröder, R., Über den Bürgermut, in: *IKaZ* 27 (1998) 411-420, bes. 416-419.

10 Vgl. den innerhalb der Menschenrechtsorganisation der Vereinten Nationen erarbeiteten Entwurf für eine Erklärung zum Schutz von Menschenrechtsverteidigern, abgedruckt in: *Jahrbuch Menschenrechte* 1999, v. Arnim, G. u. a. (Hg.), Frankfurt a. M. 1998, 290-299.

rechtsethos leisten kann. Unter anderem gilt dies für die Menschen-Tugend der Zivilcourage.

Stichpunktartig sei – abschließend – nur auf Folgendes hingewiesen: Ein Christ weiß von seinem Glauben her, was es bedeuten kann, für seine Überzeugung einzustehen, welche negativen Konsequenzen dies für ihn etwa in Form von Verachtung oder Diskriminierung oder Verfolgung haben kann. Seine Glaubensgewissheit kann ihn befähigen, standhaft für seine religiösen sowie für seine Gewissensüberzeugungen einzutreten, und lässt ihn, wenn notwendig, Widerstand gegen die „Mächtigen dieser Welt“ leisten. Er findet zahlreiche Vorbilder für christlich motivierte Zivilcourage vor. Zunächst und vor allem ist ihm das Handeln Jesu Maßstab. In dessen Nachfolge haben, um nur zwei Beispiele zu nennen, ein Thomas Morus oder ein Martin Luther King Zeugnis für ein zivilcouragiertes Handeln aus christlichem Geist gegeben. Im Rückgriff auf prophetische Traditionen tritt der Christ advokatorisch für die ein, die unter den gegebenen gesellschaftlichen Machtkonstellationen ohne Stimme sind, weiß sich dem mutigen Einsatz für die Rechte der Marginalisierten verpflichtet und klagt die Rechtlosigkeit der Opfer, das, was sie an elementarem Unrecht erleiden, öffentlich an. Der christliche Glaube kann stimulieren und inspirieren, sich auch unter widrigen Umständen für den Schutz der Menschenrechte zu aktivieren, und er kann dazu ermutigen, auch wenn dieses mit großen Risiken verbunden ist. Der couragierte Menschenrechtsverteidiger, um den es schnell einsam werden kann, bedarf des Rückhalts und der Solidarität durch stabile Bezugspersonen, die er möglicherweise in christlichen Gemeinschaften bzw. Gemeinden finden kann. Zivilcourage zu zeigen ist dem leichter möglich, der sich von der Unterstützung durch Gleichgesinnte getragen weiß.

Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben

Joachim Hagel O.Praem., Erding

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts urteilt der schottische Moralphilosoph und Begründer der klassischen Schule der Nationalökonomie Adam Smith in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* folgendermaßen über die Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben:

„Wohllollen und Wohltätigkeit ist darum für das Bestehen der Gesellschaft weniger wesentlich als Gerechtigkeit. Eine Gesellschaft kann ohne Wohltätigkeit weiter bestehen, wenn auch freilich nicht in einem besonders guten und erfreulichen Zustande, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit dagegen müsste sie ganz und gar zerstören.“¹

Eine Gesellschaft ohne Gerechtigkeit ist für Adam Smith nicht überlebensfähig, und ‚Gerechtigkeit‘ ist bei ihm ein Sammelname für die Handlungsregeln, die in der Gesellschaft unbedingt beachtet werden müssen. Diese Handlungsregeln sind folglich in irgendeiner Form in dem Ordnungsrahmen der Gesellschaft institutionalisiert, und ihre Einhaltung ist eine *Rechtspflicht* eines jeden Gesellschaftsmitgliedes, die notfalls sogar mit Zwangsmitteln sichergestellt werden muss. Demgegenüber erscheint Adam Smith die private Wohltätigkeit und das Wohllollen dem Mitmenschen gegenüber als eine über die Rechtspflichten hinausgehende *Liebespflicht* eines Gesellschaftsmitgliedes, die *freiwillig* aus einer liebenden Grundhaltung heraus geleistet wird und rechtlich von der Gesellschaft nicht erzwungen werden kann. Nach einer alten Vorzugsregel der Moralphilosophie hat – individualistisch betrachtet – die Erfüllung von Rechtspflichten den unbedingten Vorrang vor der Erfüllung von weitergehenden Liebespflichten. Seit den Tagen von Adam Smith scheint dies auch der allgemeine Konsens in der politischen Philosophie und der wissenschaftlichen Ethik zu sein. Aber auch die Lebenserfahrung der Menschen zeugt davon. So gibt es die Erzählung von zwei Ordensbrüdern, die ein Stück Brot untereinander aufteilen möchten. Der erste schlägt vor, mitbrüderlich zu teilen. Der zweite aber widerspricht und sagt: Teilen wir lieber gerecht. Mit dem Wort ‚Gerechtigkeit‘² verbinden auch wir einen mehr oder weniger sicheren Rechtsanspruch, während bei den Ausdrücken ‚Brüderlichkeit‘ oder ‚Geschwisterlichkeit‘ für uns mitschwingt, dass wir dabei auf das nicht immer zuverlässige Wohllollen der anderen angewiesen sind.

1 Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle* [engl. Orig.-Ausg. 1759, 1790]. Übers. u. mit Einl., Anm. u. Reg. hrsg. v. W. Eckstein, I. u. II. Bd., Leipzig 1926, 128.

2 Für eine genau semantische Analyse des Wortes ‚Gerechtigkeit‘ siehe ausführlich bei Witschen, Dieter, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 17-80.

Was aber beinhaltet nun die Forderung von Adam Smith und anderer nachfolgender Vertreter der politischen Philosophie nach Wahrung der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft für die sittlich richtige Bestimmung von Rechtspflichten der Gesellschaftsmitglieder? Eine Antwort auf diese Frage kann nur eine positive philosophische Theorie der Gerechtigkeit liefern. In diesem Beitrag sollen nun verschiedene zeitgenössische Theorien der Gerechtigkeit kurz vorgestellt und ihre Leistungsfähigkeit bezüglich der Ordnungsgestaltung einer Gesellschaft umrissen werden. Jede positive Theorie der Gerechtigkeit setzt sich logisch betrachtet aus einem formalen Gerechtigkeitskriterium (= dem Prinzip der formalen Gerechtigkeit) und verschiedenen inhaltlichen Gerechtigkeitskriterien (= den partikulären Prinzipien der Gerechtigkeit) zusammen. Betrachten wir zunächst das Prinzip der formalen Gerechtigkeit.

1. Das Prinzip der formalen Gerechtigkeit

Ausgangspunkt jeder positiven Theorie der Gerechtigkeit muss die Forderung nach *formaler Gerechtigkeit* sein, die als logische Handlungsregel vom jeweils Handelnden lediglich verlangt, dass er *Gleiches gleich und Ungleiches ungleich* behandelt. Dies ist auch der sachliche Kern der sogenannten *Goldenen Regel*. Sie verlangt im Wortlaut beim Evangelisten Lukas: Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen (Lk 6,31). Falls ich von anderen Menschen erwarte, dass Sie mir helfen sollen, wenn ich mich in einer Notlage befinde, dann bin auch ich verpflichtet, anderen Menschen zu helfen, wenn sie sich in einer vergleichbaren Notlage befinden und meiner Hilfe bedürfen. Wer eine *ungleiche* Behandlung zulässt, indem er für sich selber Hilfe in Anspruch nimmt, zugleich aber anderen Hilfe verweigert, verstößt gegen die formale Gerechtigkeit, die ein unparteiisches Handeln verlangt. Er erweist sich damit als ein Egoist, der ein vorrangiges Recht auf Wohlergehen beansprucht. Gemäß der formalen Gerechtigkeit haben aber alle Menschen aufgrund gleicher Würde ein gleichrangiges Recht auf Wohlergehen. Die Festlegung von konkreten Rechtspflichten hat folglich unter Wahrung der formalen Gerechtigkeit zu erfolgen.

Eine positive Theorie der Gerechtigkeit versucht nun auf der Basis der formalen Gerechtigkeit als eine Art *Verfahrensgerechtigkeit*, die kein Ansehen der Person kennt, unter Hinzunahme weiterer normativer sowie empirischer Prämissen konkrete Rechtspflichten zur Verwirklichung einer *inhaltlichen Gerechtigkeit* in der Gesellschaft abzuleiten. Denn das Prinzip der formalen Gerechtigkeit gibt als ein *universales Prinzip* keine *hinreichende*, sondern nur eine *notwendige* Bedingung für die Bestimmung einer gerechten – und das heißt in diesem Fall sittlich richtigen – Ordnung einer Gemeinschaft ab. Erst unter der Hinzunahme weiterer Annahmen ethischer und empirischer Art lassen sich partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien beispielsweise zur Lösung von gesellschaftlichen Grundproblemen ent-

wickeln. Wie wird nun in den verschiedenen philosophischen Theorien der Gerechtigkeit die Forderung nach formaler Gerechtigkeit im Sinne des Prinzips der Unparteilichkeit formuliert? Dazu seien einige Beispiele aus der Moralphilosophie und -theologie angeführt:

(1) Der amerikanische Moralphilosoph Richard M. Hare schreibt bezüglich des Kriteriums der formalen Gerechtigkeit als ein universales Moralprinzip:

„Es ist weithin bekannt, daß formale Gerechtigkeit uns auf der Suche nach inhaltlichen Gerechtigkeitvorschriften nicht sehr weit bringt. Sie sagt uns zum Beispiel nichts darüber, ob Leute mit großen Häusern auch mehr politische Macht haben sollten oder ob sie mehr Steuern zahlen sollten oder nicht; denn die Prinzipien, daß nur Leute mit großen Häusern Wahlrecht haben sollten und daß sie von der Steuer befreit werden sollten, sind beide formal universalisierbar. Um die Forderung der Universalisierbarkeit für inhaltliche Fragen nutzbar zu machen, müssen wir einen längeren Weg zurücklegen und andere Prämissen hinzufügen, darunter auch einige empirische.“³

Für Richard M. Hare ist das universale Prinzip der Gerechtigkeit identisch mit seiner Universalisierungsregel, nach der sittliche und rechtliche Normen zu universalisieren sind. Das heißt, eine konkrete sittliche oder rechtliche Norm darf keine Individualbegriffe enthalten, um so der Forderung nach einer Unparteilichkeit, welche den moralischen Beurteilungsstandpunkt als solchen charakterisiert, zu genügen. Ein Lehrer soll beispielsweise seine Schüler unparteiisch beurteilen. Bei gleicher Leistung sollen die Schüler ein und dieselbe Note erhalten. Eine ungleiche Behandlung bedarf zur Rechtfertigung unbedingt einer ungleichen Leistung. Zu welchem Zeitpunkt oder an welchem Ort die Beurteilung erfolgt, ist ebenso wie die Frage, welche konkrete Person beurteilt wird, für die sittlich richtige Beurteilung der Schüler nicht relevant. Niemand darf bevorzugt oder benachteiligt werden aufgrund bestimmter persönlicher, zeitlicher oder räumlicher Aspekte. Ob ein Schüler aus Niederösterreich oder Tirol stammt, ob er sympathisch oder unsympathisch ist, am Montag oder am Dienstag geprüft wird, ist unerheblich für die Notenfindung. Für alle Schüler gelten die gleichen, prinzipiell überprüfbaren Maßstäbe zur Beurteilung von Leistungen. Jegliche Orts-, Zeit- und Personenangaben sind zu den Individualbegriffen zu rechnen, die zur Begründung von Normen nicht verwendet werden dürfen.

(2) Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, einem Vertreter des Politischen Liberalismus in den Vereinigten Staaten von Amerika, beginnt mit einem Gedankenexperiment. John Rawls schlägt die hypothetische Konstruktion eines menschlichen Urzustandes mit einem sogenannten *Schleier des Nichtwissens* vor, der die Funktion hat, dass die Menschen bei allen Entscheidungen gezwungen sind, ein unparteiisches Urteil zu fällen. Denn Menschen, die in einem derartigen Urzustand beispielsweise über ihre politische Verfassung befinden sollen, wissen nicht, welche Position sie später in dieser Gesellschaft einnehmen werden. Fol-

3 Hare, Richard M., *Moralisches Denken*, Frankfurt 1992, 221f.

lich sind sie durch diesen kleinen Trick von John Rawls gezwungen, einen unparteiischen Standpunkt bei der Beratung einer gerechten Ordnung für die Gemeinschaft einzunehmen.⁴ Für alle Personen gelten sodann später die gleichen Rechtsnormen, auf die man sich zuvor einvernehmlich verständigt hat.

(3) Nach den Ausführungen von Michael Walzer, einem philosophischen Kritiker von John Rawls, steckt die formale Gerechtigkeit gleichsam als die dünne Moral eines sich wiederholenden Universalismus in jeder partikularistischen und dichten Moral mit drin. In seinem Werk *Thick and Thin* schreibt er, es sollten

„Menschen ... so behandelt werden, wie sie ihren eigenen Vorstellungen gemäß behandelt werden wollen (oder, um jeder Arroganz und jedem Dünkel vorzugreifen und Leute mit Minderwertigkeitskomplexen oder dem, was Marxisten ‚falsches Bewußtsein‘ nennen, zu schützen, entsprechend den idealen Maßstäben ihrer eigenen Lebensform).“⁵

Michael Walzer fordert von den Menschen als *dünne* Minimalmoral eine wechselseitige und mithin unparteiische Anerkennung aller Menschen verbunden mit einer allseitigen Selbstachtung.

Diese dünne Minimalmoral bei Michael Walzer entspricht nun ganz und gar der Forderung einer jüdischen oder christlichen Ethik, ein Leben gemäß dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu führen, das neben der bereits erwähnten Goldenen Regel auch als eine Kurzformel für den moralischen Beurteilungsstandpunkt gelten kann. In unparteiischer Weise fühle ich mich als Christ aufgefordert, alles gemäß seinem Wert zu lieben und zu achten: Gott, weil er der überaus Gute ist, jeden Menschen, weil jeder Mensch Person ist und ihm eine Würde zukommt und weil er – in der Sprache der Bibel – Abbild Gottes ist. Die logische Handlungsregel, *Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln*, wird hier bezogen auf die grundlegenden Wertsachverhalte. Wer einen Menschen wegen seiner Würde liebt, muss alle Menschen *gleich* lieben, weil alle Menschen eine Würde haben. Oder anders ausgedrückt: In einer Gesellschaft haben alle Menschen aufgrund gleicher Würde den *gleichen Anspruch auf Wohlergehen und auf Respekt durch ihre Mitbürger* in der Gesellschaft. Dieser Rechtsanspruch muss in der Gesellschaftsordnung als eine Forderung der formalen Gerechtigkeit verankert sein.

(4) Eine weitere grundlegende und systematische Darlegung der formalen Gerechtigkeit mit einer bedeutenden Wirkungsgeschichte für die Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik im Abendland finden wir in der – neben derjenigen von Platon – bedeutendsten antiken Theorie der Gerechtigkeit, nämlich in den ethischen Schriften des Aristoteles. In seinem bahnbrechenden fünften Buch der *Ni-*

4 Vgl. Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975 [= Taschenbuchausgabe 1979], Kapitel 3, 140-220.

5 Walzer, Michael, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung* [= *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame Indiana, 1994], Hamburg 1996, 165f.

komachischen Ethik kennzeichnet Aristoteles die formale Gerechtigkeit, die er als eine *universale Gerechtigkeit* einführt, folgendermaßen: „So nennen wir denn in einem Sinne gerecht, was in der staatlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und deren Teile hervorbringt und bewahrt.“⁶ Aristoteles bringt hier nichts anderes als die sittliche Grundeinsicht des Menschen zum Ausdruck, dass jeder Mensch das Wohl und Wehe aller Menschen nach Kräften und in unparteiischer Weise und im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Aufgabenverteilung zu fördern habe. Die Auffassung von Aristoteles entspricht dem Grundgedanken einer *teleologischen Ethik* – oder in der Terminologie von Max Weber einer *Verantwortungsethik*. Als ethische Normierungstheorie stellt die teleologische Ethik eine monistische Theorie dar, die auf *ein* oberstes Prinzip für die Moral und das Recht zurückgreift, nämlich das Prinzip des Wohltuns oder das Prinzip der Liebe, welches die Wohlfahrt eines jeden Menschen bestmöglichst fördern möchte. Mit der gerechten Ordnung einer Gesellschaft werden gemäß dieser Auslegung der Forderung nach formaler Gerechtigkeit die notwendigen Voraussetzungen dafür geschaffen, dass – mit den Worten des Aristoteles gesprochen – die Glückseligkeit und deren Teile in der Gesellschaft hervorgebracht und bewahrt bleiben. Diejenigen, die eine Leitungsfunktion in der Gesellschaft übernehmen, haben mithin alles zu tun, damit der *gleiche Anspruch aller seiner Mitglieder auf Wohlergehen* so gut wie eben möglich auch erfüllt wird. Aristoteles zeigt damit zugleich überzeugend auf, dass der Grundsatz der formalen Gerechtigkeit auch das universale Prinzip einer teleologischen Ethik ist.

(5) In der Tradition der Katholischen Soziallehre hat sich seit den Tagen von Heinrich Pesch SJ (1854-1926) anstelle der Bezeichnung ‚Prinzip der universalen Gerechtigkeit‘ oder ‚Prinzip der formalen Gerechtigkeit‘ der Ausdruck ‚Solidaritätsprinzip‘ für das erste Prinzip jeder normativen Moral- oder Rechtslehre eingebürgert. Wer sich diesen Handlungsgrundsatz der Solidarität zu eigen macht und demgemäß lebt, verwirklicht dadurch die Tugend der Solidarität. Papst Johannes Paul II. nennt die so verstandene ‚Solidarität‘ in der Sozialenzyklika *Sollicitudo Rei socialis* auch eine Tugend, und er fährt fort:

„Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist *die feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, daß heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *für alle* verantwortlich sind.“⁷

Die Einhaltung von Rechtspflichten, die in einer Gesellschaft gelten, muss somit dem Ziel der unparteiischen Verwirklichung des Gemeinwohls dienen. Das setzt natürlich voraus, dass die den Gesellschaftsmitgliedern auferlegten Rechtspflich-

6 Aristoteles, Die *Nikomachische Ethik*. Übers. v. O. Gigon, München ²1995, 205.

7 Vgl. Enzyklika *Sollicitudo Rei socialis* 38, in: Katholische Arbeitnehmer – Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaer ⁷1989, 704.

ten selber eine gerechte Form von institutionalisierter Solidarität in der Gesellschaft sind. Wenn dagegen in einer Gesellschaft offenkundiges Unrecht zu Recht erhoben wird, kann die beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, gegebenenfalls auch den Widerstand gegen auferlegte Rechtspflichten zur sittlichen Pflicht machen.

(6) Der gemeinsame Ausgangspunkt aller philosophischen Theorien der Gerechtigkeit deckt sich auch mit dem Ausgangspunkt der modernen Wirtschaftsethik. In diesem Sinne schreiben Karl Homann und Franz Blome-Drees in ihrer Wirtschaftsethik:

„Wenn nichts anderes vermerkt wird, gehen wir daher im allgemeinen vom Grundprinzip aller Moral aus, das man heute als *Solidarität aller Menschen* formulieren kann. Diese Solidarität lässt sich als moderne Version der Goldenen Regel (Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu!) oder des christlichen Gebots der Nächstenliebe verstehen.“⁸

Als ein erstes Ergebnis dieser Durchsicht darf festgehalten werden: Das Kriterium der formalen Gerechtigkeit, der Goldenen Regel oder der Solidarität als universales Prinzip der Moral und des Rechts würde für eine *negative Theorie der Gerechtigkeit* in einer Gesellschaft durchaus genügen, insofern ein Verstoß gegen dieses Kriterium die gesellschaftliche Ordnung, eine rechtliche Bestimmung der Gemeinschaft oder eine individuelle oder kollektive Handlung sogleich zu einer ungerechten, d.h. sittlich falschen Ordnung, Bestimmung oder Handlung macht.⁹ Für eine *positive Theorie der Gerechtigkeit*, die zu einer Bestimmung von konkreten Rechtspflichten der Gesellschaftsmitglieder beitragen soll, bedarf es weiterer partikulärer Gerechtigkeitskriterien.

II. Der Streit um die richtige Bestimmung der partikulären Gerechtigkeitsprinzipien

An dieser Stelle setzt nun eine interessante Kontroverse ein, wie das Zusammenleben freier und gleicher Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft rechtlich richtig, d.h. gerecht, zu organisieren ist. Diese Debatte um die richtige öffentliche Gerechtigkeitskonzeption ist in Gang gekommen, als der bereits erwähnte John Rawls im Jahr 1971 seine *Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß* vorgelegt hat,¹⁰ Er ist einer der führenden Vertreter des gegenwärtigen *politischen Liberalismus*, und hat in den zurückliegenden fast dreißig Jahren seine *Theorie der Gerechtigkeit*

8 Homann, Karl/Blome-Drees, Franz, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, 15.

9 Für eine Theorie der Ungerechtigkeit vgl. z.B. Shklar, Judith N., *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl* [= *Über Ungerechtigkeit*, Berlin 1992; *Faces of Injustice*, New Haven London, 1990], Frankfurt 1997.

10 Vgl. J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*.

stellenweise korrigiert und fortentwickelt.¹¹ Aber seine Gerechtigkeitstheorie blieb natürlich nicht ohne Widerspruch. Die meisten seiner philosophischen Kritiker werden der Strömung des *Kommunitarismus* zugeordnet. Exemplarisch sei wiederum auf Michael Walzer verwiesen, der mit seinen *Sphären der Gerechtigkeit* eine eigene Theorie der Gerechtigkeit in Abgrenzung von John Rawls vorgelegt hat.¹² Wie Brian Barry am Ende einer Besprechung von Michael Walzers Gerechtigkeitstheorie m.E. treffend darlegt,¹³ besteht der eigentliche Unterschied zwischen Michael Walzer und John Rawls weniger in ihren inhaltlichen Gerechtigkeitsskriterien, sondern vielmehr in ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Methode. John Rawls erhebt als ein typischer Vertreter der klassischen politischen Philosophie für seine Theorie der Gerechtigkeit einen *universalen Geltungsanspruch* gegenüber jedermann. Dieser Anspruch schlägt sich in den beiden von ihm unter dem Schleier der Unwissenheit abgeleiteten Verteilungsgrundsätzen nieder. Der Kontext seiner Theorie ist die Menschheit als ganze, insofern jeder Mensch als Person ein vernunftbegabtes Wesen und ein sittliches Subjekt ist mit der Fähigkeit, den moralischen Beurteilungsstandpunkt einzunehmen. Michael Walzer beharrt dagegen auf seiner kommunitaristischen Grundthese, dass Gerechtigkeitsskriterien sich immer nur innerhalb einer konkreten Gemeinschaft entwickeln lassen und für diese und nur für diese Geltung haben und deshalb nur einen *partikularistischen Geltungsanspruch* erheben können. In einer gerechten Gesellschaft werden die Güter folglich gerecht, d.h. sittlich richtig verteilt gemäß den in ihr herrschenden Überzeugungen. Der Kontext der Gerechtigkeit ist die jeweilige Gemeinschaft.

Ein interessanter Vermittlungsversuch zwischen der universalen Sicht der Liberalen und der partikularistischen Sicht der Kommunitaristen stammt von dem Philosophen Rainer Forst. Er hat die Debatte zwischen John Rawls und seinen kommunitaristischen Kritikern auf die kurze und griffige Formel gebracht: Ist der Liberalismus *kontextvergessen*, so ist der Kommunitarismus dagegen *kontextversessen*. Mit seiner Dissertation bei Jürgen Habermas hat er aber zugleich eine eigene Theorie der Gerechtigkeit mit vier verschiedenen *Kontexten der Gerechtigkeit* vorgelegt, in der ein Mensch lebt: Als ethische Person gehört er einer Identifikations- und Wertegemeinschaft an, als rechtliche Person einer Rechtsgemeinschaft, als Staatsbürger der politischen Gemeinschaft des Staates, und als moralische Person lebt er im Kontext der gesamten Menschheit, der alle Menschen mit-

- 11 Vgl. Rawls, John, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 -1989. Hrsg. v. W. Hirsch, Frankfurt 1992; ders., Politischer Liberalismus [= Political Liberalism, New York 1993], Frankfurt 1998.
- 12 Vgl. Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit*. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit [= Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York, 1983], Frankfurt 1994.
- 13 Vgl. Barry, Brian, Social Criticism and Political Philosophy [zuerst veröffentlicht in: Philosophy & Public Affairs 19 (1990) 360-373], in: Liberty and Justice Essays in Political Theorie 2, Oxford 1991, 9-22.

einander verbindet.¹⁴ Jeder Kontext stellt seine eigenen Ansprüche an seine jeweiligen Mitglieder. Je weiter der Kontext gefasst ist, um so allgemeiner werden die Ansprüche formuliert. Damit wird die universale Sicht (= Kontext der Menschheit) mit der partikularistischen Sicht (Kontext der Werte-, der Rechtsgemeinschaft und der politischen Gemeinschaft) sinnvoll verbunden.

III. Partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien bei John Rawls und Michael Walzer

John Rawls hat in seiner Theorie der Gerechtigkeit zwei basale partikuläre Gerechtigkeitsgrundsätze ausgearbeitet, welche die Menschen im Urzustand – also unter der Bedingung der Einhaltung der formalen Gerechtigkeit – als rationale und moralische Personen seiner Meinung nach einhellig wählen würden. Diese Grundsätze werden mithin hypothetisch im Kontext der gesamten Menschheit entwickelt.

(1) Der erste partikuläre und klassisch liberale Gerechtigkeitsgrundsatz von John Rawls verlangt eine egalitäre Verteilung von bestimmten bürgerlichen Grundfreiheiten, auf die ein jeder Mensch als Person gleichermaßen einen Anspruch erheben darf.

(2) Der zweite partikuläre Gerechtigkeitsgrundsatz verbindet das Prinzip der fairen Chancengleichheit mit dem sogenannten Differenzprinzip um das Ausmaß von Ungleichheiten bei der Verteilung von Gütern in der Gemeinschaft zu begrenzen. Ungleichheiten müssen sich demnach zum größtmöglichen Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.

Die Modellkonstruktion des Urzustandes, die dort einen hypothetischen Konsens erfährt, wird neuerdings eingebettet von John Rawls in das liberale Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft, die wie eine vollkommen gerechte Gesellschaft im angestrebten Idealfall aussieht. Diese wohlgeordnete Gesellschaft soll unter günstigen Bedingungen durch den faktischen übergreifenden Konsens einer real existierenden und pluralistischen Gesellschaft in einem hinreichenden Maße verwirklicht werden. Am Ende steht bei John Rawls die begründete Konsenserwartung für eine liberale Konzeption eines mit demokratischer Legitimität ausgestatteten Verfassungsstaates, der sogar in der Lage ist, einen Konsistenz-, Praxis- und Stabilitätstest zu bestehen. John Rawls will dadurch einen gangbaren Weg für alle menschlichen Gesellschaften auf der Erde aufzeigen, wie seine theoretischen Überlegungen zur Gerechtigkeit in die Praxis umgesetzt werden könnten. Er geht damit von dem Kontext der gesamten Menschheit über zu dem Kontext einer konkreten politischen Gemeinschaft und einer konkreten Rechtsgemeinschaft.

Allerdings macht John Rawls eine ganz wichtige Einschränkung: Seine Theorie der Gerechtigkeit begreift er nicht als eine umfassende Morallehre, sondern

14 Vgl. Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994.

als eine politische Theorie der Gerechtigkeit für eine Grundstruktur eines modernen demokratischen Verfassungsstaates, die als eine politische Konsenstheorie gleichsam den moralischen Grundkonsens verschiedener Morallehren einer pluralistischen Gesellschaft widerspiegelt. Antworten auf konkrete Fragen der aktuellen Gesellschaftspolitik enthält seine Theorie der Gerechtigkeit nicht und das soll sie auch nicht enthalten.

Gegenüber diesem doch ziemlich stringenten und systematischen Ansatz von John Rawls nimmt sich die einzige universale Verteilungsregel des Kommunitaristen Michael Walzer viel bescheidener aus: Jedes Gut soll nach den Geltungskriterien seiner eigenen Sphäre in einer Gesellschaft zugeteilt werden. In der gerechten Gesellschaft herrscht eine komplexe Gleichheit.¹⁵ Komplexe Gleichheit fördert

„verwickelte Lebenspläne, in denen das Selbst des Menschen sich in die Sphären teilt und gleichzeitig als liebevoller Elternteil, ausgebildeter Arbeiter, engagierter Bürger, fähiger Student, scharfsinniger Kritiker, gläubiges Mitglied einer Kirchengemeinde und als hilfsbereiter Nachbar auftritt.“¹⁶

Sein Buch *Sphären der Gerechtigkeit* endet mit dem Satz:

„Wechselseitiger Respekt und eine allseitige Selbstachtung sind je einzeln die großen Stärken von komplexer Gleichheit – gemeinsam ermöglichen sie ihren dauerhaften Fortbestand.“¹⁷

Die ideale gerechte Gesellschaft von Michael Walzer ist wahrscheinlich phänomenologisch kaum zu unterscheiden von der idealen liberalen Gesellschaft eines John Rawls. M.E. läuft die Umsetzung der komplexen Gleichheit im Großen und Ganzen auf die Verwirklichung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes von John Rawls hinaus.

IV. Der Zusammenhang mit der Debatte um eine teleologische oder eine deontologische Normenbegründung

In der moralphilosophischen Diskussion wird diese Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen nun interessanterweise mit der Debatte um eine teleologische oder deontologische Argumentation in der normativen Ethik in Zusammenhang gebracht. Ansatzpunkt ist der Anspruch von John Rawls, eine deontologische Theorie vorgelegt zu haben, da seine Theorie der Gerechtigkeit den Vorrang des Gerechten (= des sittlich Richtigen), bestimmt anhand der formalen Gerechtigkeit und der beiden basalen partikulären Gerechtigkeitsgrundsätze, vor dem Guten behauptet, während gemäß der teleologischen Ethik die Gerechtigkeit einer Handlung (= ihre sittliche Richtigkeit) die Maximierung des Guten (= der

15 Vgl. M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, bes. Kapitel 1, 26-64, und Kapitel 13, 440-452.

16 M. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards* 58.

17 M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* 452.

sogenannten nicht-sittlichen Selbstwerte) verlange und mithin den Vorrang des Guten und der Werte vor dem Gerechten (= dem sittlich Richtigen) behaupten müsse. Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls will demgegenüber der Verwirklichung des Guten in einem individuellen Lebensplan, d.h. der Realisierung von bestimmten persönlichen Werten in der Lebenswelt einer Person, durch die Gerechtigkeitsprinzipien eine äußere Grenze ziehen. Diese Grenze zu achten, wird kategorisch von jedermann gefordert.

Die Kommunitaristen erscheinen demgegenüber als Anhänger einer teleologischen Ethik, wenn sie als das Ziel einer gerechten Gesellschaft das gemeinsame gute Leben angeben. Mithin würden sie eine Priorität des Guten und der Werte vor dem Gerechten (= dem sittlich Richtigen) propagieren. Folglich stehen auf der einen Seite die liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien mit ihrem universalen Anspruch, und auf der anderen Seite stehen die kommunitaristischen und teleologisch konzipierten Gerechtigkeitstheorien als partikularistische Ethiken einer jeweiligen Gemeinschaft.

Bisher habe ich mich in der Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen stets für einen überzeugten teleologischen Ethiker gehalten, sollte aber die vorgelegte Interpretation richtig sein, so muss ich unverzüglich das Lager wechseln. Denn selbstverständlich lässt sich vom Standpunkt der Moral aus betrachtet ohne basale Gerechtigkeitskriterien, die als eine notwendige Bedingung für die Errichtung einer gerechten Wohlfahrtsgesellschaft fungieren, eine normativ-ethische Theorie mit universalem Anspruch nicht aufrechterhalten. Wenn dieser – in meinen Augen ursprüngliche teleologische – Ansatz nunmehr als eine ‚deontologische‘ Theorie der Gerechtigkeit verstanden wird, dann muss ich mich bei dieser neuen Sprachregelung zu den ‚Deontologen‘ zählen lassen. In den folgenden Ausführungen orientiere ich mich daher an diesem neuen Sprachgebrauch, bei dem ‚deontologisch‘ nicht mehr in irgendeinem Gegensatz zu ‚teleologisch‘ steht, sondern einfach sich ergänzende Argumentationstypen meint.

Diese deontologisch begriffene Gerechtigkeit – wie sie zum Teil in der Literatur genannt wird –¹⁸ oder – wie man auch sagen könnte – das deontologische Minimum, das kategorisch und universal von John Rawls und anderen Liberalen gefordert wird, findet seinen Ausdruck in dem übergreifenden intuitiven Gedanken liberaler Gerechtigkeitstheorien: Ein System fairer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen zum gegenseitigen Vorteil zu entwickeln, an das sich jedes Gesellschaftsmitglied ausnahmslos zu halten hat. Dieser gemeinsame in einer Verfassung grundgelegte Rahmen soll eine Vielzahl von möglichen Lebensentwürfen garantieren. Denn im Gegensatz zur Annahme des Aristoteles gibt es sicher nicht nur eine oder zwei mögliche Arten, gut zu leben.¹⁹ Der deontologische Charakter der Gerechtigkeitstheorien kennzeichnet mithin die gegenüber der reinen formalen Gerechtigkeit durch weitere explizite partikuläre Gerechtigkeitsnormen *erweiterten notwendigen Bedingungen* zur Gestaltung einer gerechten Rahmenordnung der

18 Vgl. Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991, 70ff.

19 Vgl. J. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, Artikel 4: Gerechtigkeit als Fairneß, 255-292.

Gesellschaft, durch welche die Voraussetzungen für die allgemeine Wohlfahrt der Gesellschaftsmitglieder gelegt werden. Konkrete rechtlich-politische Normen und konkrete Bestimmungen sozialer Gerechtigkeit zur Verwirklichung von mehr inhaltlicher Gerechtigkeit bedürfen dagegen weiterhin einer teleologischen Begründung, da sie abhängig sind von den individuellen Wertvorstellungen der Gesellschaftsmitglieder.

V. Die Prinzipien der juristischen und der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit

Zur Klassifizierung weiterer traditioneller partikulärer Prinzipien der Gerechtigkeit, die eine sogenannte deontologische Theorie der Gerechtigkeit in ihrem deontologischen Minimum noch miteinschließen kann, können wir zunächst wieder auf das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zurückgreifen.²⁰ Aristoteles bringt die für eine systematische Untersuchung der inhaltlichen Gerechtigkeit grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Hauptarten: nämlich zwischen einer *ausgleichenden* oder *retributiven* Gerechtigkeit, und einer *verteilenden* oder *distributiven* Gerechtigkeit. Richard M. Hare hat diese Unterscheidung erweitert zu der weitergreifenden Klassifizierung zwischen einer juristischen oder quasi-juristischen Gerechtigkeit auf der einen Seite und der sozialen oder ökonomischen Gerechtigkeit auf der anderen Seite. Die retributive Gerechtigkeit des Aristoteles ist dann ein Repräsentant der ersten und die distributive Gerechtigkeit des Aristoteles ein Repräsentant der zweiten Art inhaltlicher Gerechtigkeit bei Richard M. Hare.²¹

Die juristische Gerechtigkeit betrifft das gerechte Urteil eines Richters und anderer ähnlicher Autoritäten welche für die Einhaltung der Rechtsordnung Sorge tragen, und die ökonomische und soziale Gerechtigkeit betreffen die gerechte Verteilung der verschiedenen Güter und Lasten, die aus der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft erwachsen. Eine deontologische Gerechtigkeitsnorm ersterer Art ist zum Beispiel die Norm, dass *gerechte, d.h. sittlich richtige* Gesetze, Verträge und sonstige Vereinbarungen von jedermann einzuhalten sind. Diese deontologische Gerechtigkeitsnorm zielt auf das Effektivitätsproblem einer jeden politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung. Eine Ordnung, an die sich faktisch niemand hält, oder welche sogenannte Trittbrettfahrer erlaubt, ist entweder nicht funktionsfähig oder nur erheblich eingeschränkt funktionsfähig. Die Verwirklichung einer stabilen Wirtschafts- und Sozialordnung verlangt die ausnahmslose und in diesem Sinne ‚deontologische‘ Auslegung der juristischen Gerechtigkeit als eine notwendige Bedingung für eine gerechte Gesellschaft. Ein anderes Beispiel

20 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 203-230.

21 Vgl. R. M. Hare, *Moralisches Denken* 225-233.

für die juristische Gerechtigkeit ist die klassische Tauschgerechtigkeit, welche bezüglich der Wirtschaftsordnung einen Ausgleich von Leistung und Gegenleistung auf allen Märkten verlangt. Die Verwirklichung einer funktionsfähigen und gerechten Marktgesellschaft ist ohne Tauschgerechtigkeit nicht möglich. Das gerechte Urteil über den gerechten Preis auf einem Markt bestimmt sich ausnahmslos anhand des in diesem Sinne deontologischen Kriteriums der Tauschgerechtigkeit.

Bei der sozialen oder ökonomischen Gerechtigkeit liegen die Dinge nunmehr sehr viel schwieriger, insofern verschiedene mögliche basale Prinzipien ökonomischer und sozialer Art für die Verteilung der verschiedenen Rechte, Güter und Lasten sich anbieten. Dies hat Aristoteles auch in seiner Nikomachischen Ethik klar dargelegt. Eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit vermag bezüglich der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit zum einen etwas für die politische Rahmenordnung des Staates zu leisten. Gefordert wird in allen liberalen Gerechtigkeitstheorien der demokratische Rechtsstaat, der ausgehend von dem Faktum einer pluralistischen Gesellschaft auf einer politischen Verfassung beruht, der per Minimalkonsens alle Staatsbürger zustimmen können. Politische Rechte werden in einer Verfassung prinzipiell allen Bürgern gleich zugeteilt. In weltweiter Perspektive ist dieser ideale liberale Staat jedoch noch nicht in vielen Staaten verwirklicht. Zum anderen liefern die Theorien der Gerechtigkeit einen gewissen Beitrag für die rudimentäre Errichtung einer wirtschaftlichen und sozialen Rahmenordnung innerhalb der politischen Gemeinschaft eines demokratischen Rechtsstaates. An dieser Stelle lassen sich nun aber verschiedene Varianten einer liberal-deontologischen Theorie der Gerechtigkeit ausmachen.

(1) Orthodoxe Liberale wie Robert Nozick stehen mit ihrer Forderung nach einem Minimalstaat,²² der sich auf den Rechtsschutz für die Staatsbürger beschränkt, in der Tradition eines Paläoliberalismus,²³ wie ihn Wilhelm von Humboldt²⁴ oder Immanuel Kant in Deutschland offensichtlich vertreten haben. Der

22 Vgl. Nozick, Robert, *Anarchie, Staat und Utopie*, München 1976; und ders., *Philosophical Explanations*, Oxford 1981.

23 Der Ausdruck ‚Paläoliberalismus‘ stammt von dem ordoliberalen Nationalökonom Alexander Rüstow. Vgl. Rüstow, Alexander, *Paläoliberalismus, Kollektivismus und Neoliberalismus in der Wirtschafts- und Sozialordnung*, in: Forster, Karl (Hg.), *Christentum und Liberalismus (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 13)*, München 1960, 149-178; und ders. Rüstow, Alexander, *Paläoliberalismus, Kommunismus und Neoliberalismus*, in: Greiß, F./Meyer, F.W. (Hg.), *Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur*, Festgabe für A. Müller-Armack, Berlin 1961, 61-71.

24 In seiner im Jahr 1792 verfassten Schrift über die Grenzen der Staatstätigkeit befürwortet Wilhelm v. Humboldt einen reinen Rechtsschutzstaat und lehnt den Aufbau eines Wohlfahrtsstaates kategorisch ab: „der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem andren Endzwecke beschränke er ihre Freiheit“ (Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [1792], in: ders., *Gesammelte Schriften I* (Ak. Ausgabe), Berlin 1903 [Nachdruck 1968], 97-254, 129).

Staat ist allein Rechtsschutzstaat, aber kein Wohlfahrtsstaat. Ihre deontologische Gerechtigkeitsnorm verbietet bezüglich der ökonomischen Gerechtigkeit mehr oder weniger ausnahmslos jeden staatlichen Eingriff, um ein Existenzminimum der Gesellschaftsmitglieder zu sichern oder eine Einkommensumverteilung zugunsten ärmerer Gesellschaftsmitglieder vorzunehmen. Die Zuteilung von Produktionsfaktoren und Konsumgütern erfolgt ausschließlich über die jeweiligen Märkte durch die monetäre Zahlungsbereitschaft der Nachfrager.

Die soziale Gerechtigkeit wird zu einer ausschließlichen Liebespflicht, zu welcher die deontologische Gerechtigkeitstheorie als eine politische Theorie für eine Gemeinschaft nur schweigen kann. Ob die orthodox liberale Position mit der formalen Gerechtigkeit in Übereinstimmung zu bringen ist, darf mit guten Gründen bezweifelt werden. Von einem unparteiischen Standpunkt aus, der das Wohl aller Menschen gleichermaßen berücksichtigt, ist es wohl nicht zulässig und kaum gerecht zu nennen, von Staats wegen einen Teil der Gesellschaftsmitglieder im Extremfall verhungern und sterben zu lassen. Rainer Forst hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Kontext der politischen Gemeinschaft die Staatsbürger füreinander Verantwortung tragen, dass jeder ein Leben in Gleichberechtigung und *ohne Scham* führen kann. Scham kann erstens verursacht werden durch soziale oder rechtliche Exklusion, vor welcher der Rechtsstaat schützt, und zweitens durch die Exklusion durch Armut, die allein durch einen Wohlfahrtsstaat, der ein allgemeines Sicherungsversprechen für alle Staatsbürger abgibt, zu vermeiden ist.²⁵

(2) Eine zweite Variante von liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien bilden die ökonomischen Gerechtigkeitstheorien. Die amerikanischen Ökonomen James M. Buchanan und Geoffrey Brennan befürworten zwar die Erweiterung des Minimalstaates zu einem Leistungsstaat, der über eine Steuerfinanzierung bestimmte öffentliche Güter entsprechend der Präferenzen der Gesellschaftsmitglieder zur Verfügung stellt, sie wünschen aber explizit keinen Umverteilungsstaat.²⁶ Gefordert werden für die Wirtschafts- und Sozialordnung eines Staates lediglich, die sich bietenden Möglichkeiten zu einem Übergang zu einer pareto-superioren Situation zu nutzen.²⁷ Dies könnte theoretisch durch eine sogenannte kon-

25 Vgl. R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit 432f.

26 Vgl. Buchanan, James M., Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984; Brennan, Geoffrey/Buchanan, James M., Besteuerung und Staatsgewalt. Analytische Grundlagen einer Finanzverfassung (= The Power to Tax, 1980), Hamburg 1988; und dies., Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle politische Ökonomie [= The Reason of Rules, 1985], Tübingen 1993.

27 Ein Pareto-Optimum ist genau dann verwirklicht, wenn es nicht mehr möglich ist, ein Gesellschaftsmitglied besser zu stellen, ohne ein anderes Gesellschaftsmitglied schlechter zu stellen. Im Optimum hat die Wohlfahrt eines jeden Gesellschaftsmitgliedes bei gegebener Ausgangslage sein Maximum erreicht. Durch Tausch unter den Gesellschaftsmitgliedern kann die Wohlfahrt nicht mehr gesteigert werden. Im Optimum führt jeder Wohlfahrtsgewinn bei einem Individuum zwangsläufig zu einem Wohlfahrtsverlust bei mindestens einem anderen Individuum. Es handelt sich dann um Null-Summen-Spiele. Allerdings ergibt

stitutionelle Revolution, d.h. einer Neufassung der verfassungsmäßig festgeschriebenen Wirtschafts- und Sozialordnung, erfolgen. Sind derartige Verbesserungen, die mindestens ein Gesellschaftsmitglied besser stellen ohne ein anderes Mitglied schlechter zu stellen, nicht möglich, ist der Status quo als pareto-optimal anzusehen, und es gibt für James M. Buchanan kein Potential für eine konstitutionelle Revolution, die per allgemeinen Konsens beschlossen werden könnte.

James M. Buchanan und sein Kollege Geoffrey Brennan klammern in ihrem Konzept die Frage der Verteilungsgerechtigkeit von vornherein aus. In einer gerechten Gesellschaft darf es ihrer Meinung nach höchstens freiwillige Umverteilungen von reichen zu armen Gesellschaftsmitgliedern geben. Brian Barry bemerkt dazu in einer Rezension treffend, dass nach dieser Logik der Schah von Persien oder General Somoza, die im Status quo ganz legal Teile des Sozialproduktes in ihre eigenen Taschen wirtschafteten, ein Recht gehabt hätten, auf einen solchen gesellschaftlichen Übergang zu bestehen, der sie zumindest nicht schlechter stellt.²⁸ Insofern liefert eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit, die ausnahmslos auf einen pareto-superioren gesellschaftlichen Übergang beharrt, m.E. gleichfalls keine angemessene und gerechte Lösung für die Frage nach sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit.

(3) Es bleibt eine dritte Variante liberaler Gerechtigkeitstheorien. So vermutet Richard M. Hare, dass die Prinzipien sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit, die ein unparteiischer wohlwollender kritischer Denker auswählen würde, gemäßigt egalitär sein würden.²⁹ Dies trifft m.E. im Ergebnis für das Differenzprinzip von John Rawls ebenso zu wie für die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft durch den Ordoliberalismus in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Ordoliberalismus der Freiburger Schule war angetreten, um das Prinzip der Freiheit auf den Märkten mit dem Prinzip des sozialen Ausgleichs zu verbinden.³⁰

Mehr als diese normative Vorgabe kann eine liberal-deontologische Theorie der Gerechtigkeit für die Fragen der Gesellschaftsordnung eigentlich auch gar nicht leisten. Sämtliche weiterführenden Fragen der konkreten Ausgestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung sind Teil der inhaltlichen Gerechtigkeit, die im Rahmen einer *teleologischen Argumentation* hinreichend zu bestimmen ist und dafür expliziter normativer und empirischer Prämissen bedarf, die allein eine Politik,

es für jede Ausgangsverteilung ein anderes Pareto-Optimum. Wird daher eine Einkommensumverteilung in der Gesellschaft vorgenommen, ist automatisch eine andere Situation pareto-optimal.

28 Vgl. Barry, Brian, Review: James M. Buchanan, *The Limits of Liberty*, in: *Theorie and Decision* 12 (1980) 95-106, 98.

29 Vgl. R. M. Hare, *Moralisches Denken* 229-233.

30 Zum Ordoliberalismus vgl. z. B. Grosseckler, Heinz, *Die Wirtschaftsordnung als Gestaltungsaufgabe. Entstehungsgeschichte und Entwicklungsperspektiven des Ordoliberalismus nach 50 Jahren Sozialer Marktwirtschaft*, Münster 1997.

eine Sozial-, eine Wirtschaftswissenschaft und andere relevanten Wissenschaften zu liefern vermögen. Aber das, was eine liberal-deontologische Theorie zu leisten vermag, hat mit Nachdruck John Rawls mit seiner Theorie der Gerechtigkeit gezeigt, und dieser Leistungsnachweis ist in systematischer Hinsicht m.E. bedeutend mehr als eine kommunitaristische Gerechtigkeitstheorie von Michael Walzer zu leisten im Stande ist.

VI. Einige Schlussfolgerungen

(1) Für die Debatte zwischen teleologischer und deontologischer Ethik bleibt nochmals anzumerken, dass in diesem Verständnis des Wortpaares ‚deontologisch‘ und ‚teleologisch‘, wie es in der Auseinandersetzung um liberale und kommunitaristische Gerechtigkeitstheorien angewandt wird, keinen kontradiktorischen oder konträren Gegensatz meint, sondern es sich um ergänzende Argumentationstypen handelt. Die deontologische Argumentation liefert in einem ersten Schritt die *notwendigen* Bedingungen für die Bestimmung der Grundstruktur einer gerechten, d.h. sittlich richtigen Ordnung von Staat und Wirtschaft, die teleologische Argumentation liefert in einem zweiten Schritt die *hinreichenden* Bedingungen für die konkrete Bestimmung und Realisierung der gerechten Staats-, Wirtschafts- und Sozialordnung. Bisher war nur kein Vertreter einer teleologischen Normierungstheorie auf die glänzende Idee gekommen, die notwendigen Bedingungen für die Bestimmung einer sittlich richtigen Ordnung oder einer sittlich richtigen Handlung ‚deontologische‘ Normen zu nennen. Klassische deontologische Argumentationsfiguren wie *unerlaubt, weil unberechtigt* oder *unerlaubt, weil naturwidrig* finden sich bei den neueren deontologischen Theorien der Gerechtigkeit dagegen überhaupt nicht. Mit anderen Worten heißt dies: Aus der Sicht einer teleologischen Ethik argumentieren die neueren Vertreter einer ‚deontologischen‘ Theorie der Gerechtigkeit gerade nicht klassisch deontologisch, sondern ganz im Gegenteil klassisch teleologisch. Deshalb verstehe ich mich bezüglich der normativen Ethik weiterhin als einen teleologischen Ethiker.

(2) Die häufiger geäußerte Forderung nach der Berücksichtigung der sozialen Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben ist einerseits als eine notwendige Bedingung für jede gerechte Wirtschafts- und Sozialordnung sicherlich berechtigt – soweit damit lediglich ein universales Prinzip der unparteiischen Wohlfahrtsförderung gemeint ist –, andererseits sagt diese Forderung für sich genommen noch nichts über die konkreten Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit aus, die auf der Ebene eines kritischen Denkens von der politischen Gemeinschaft unter Beachtung des Prinzips der Unparteilichkeit zum Wohle aller Gesellschaftsmitglieder ausgewählt würden. Es spricht aber einiges für gemäßigt egalitäre Prinzipien bei der Verteilung von Gütern und Lasten.

(3) Ein Kritikpunkt an beiden Versionen einer Gerechtigkeitstheorie – an der liberal-deontologischen wie auch an der kommunitaristischen – bleibt der normativ-ethische und metaethische Relativismus beider Ansätze. Denn für die hinreichende Bestimmung einer gerechten Gesellschaft verzichten sowohl John Rawls als auch Michael Walzer auf universale Geltungsansprüche. Dies ist von der Position der Katholischen Moraltheologie und Katholischen Soziallehre mit Verweis auf das Naturrecht als Vernunftrecht natürlich abzulehnen. Sittliche und rechtliche Normen jeder Art unterliegen der Universalisierungsregel und sind Sache der Vernunft und bedürfen einer rationalen Argumentation, die für jedermann prinzipiell einsichtig zu sein hat und nicht nur für Menschen einer bestimmten Identifikations- und Wertegemeinschaft. Sämtliche Fragen der inhaltlichen Gerechtigkeit, gleich auf welcher Stufe der Konkretisierung, sind Fragen, die grundsätzlich im Kontext der Menschheit als ganze, zu erörtern sind, und nicht nur im Kontext einer bestimmten religiösen, ethnischen oder sozialen Gemeinschaft zu lösen sind.

(4) Zum Schluss noch eines: Wenn man die neueren Theorien der Gerechtigkeit mit der Tradition der Katholischen Soziallehre vergleicht und somit zumindest hypothetisch der Forderung des Kommunitaristen Alasdair MacIntyre nachkommt, sich auf die jeweils eigene Tradition zu besinnen und den eigenen traditionellen Argumentationsrahmen nicht zu verlassen,³¹ lässt sich m.E. sehr einfach der Nachweis führen, dass die Katholische Soziallehre mit der Theorie des Solidarismus, grundgelegt von den Jesuiten Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning und mit wichtigen Vorarbeiten des Moraltheologen Victor Cathrein SJ und anderer, gleichfalls eine Gerechtigkeitstheorie entwickelt hat, die man liberal-deontologisch nennen könnte. Die solidarische und damit gerechte Gesellschaft gemäß der in dem Mainstream der Katholischen Soziallehre fortentwickelten Theorie des Solidarismus ist diejenige Gesellschaft, in welcher die politische Gemeinschaft des demokratischen Rechtsstaates, durch die Verwirklichung des Gemeinwohls als Dienstwert die Voraussetzungen dafür schafft, dass die einzelne Person inmitten der subsidiär gegliederten Gesellschaft ihr Wohl selbständig zu verwirklichen vermag. Das Gemeinwohl umfasst dabei alle Institutionen des Rechtsschutz- und des Wohlfahrtsstaates. Dies ist gleichsam das ‚deontologische Minimum‘ für eine gerechte Gesellschaft, das in einer teleologischen Argumentation weiter entfaltet werden muss. Mit Verweis auf das teleologisch interpretierte Ganzheitsprinzip der Katholischen Soziallehre werden zudem sämtliche liberal-deontologischen Gerechtigkeitstheorien orthodoxer und paläoliberaler Prägung abgelehnt, die dem

31 Vgl. z.B. MacIntyre, Alasdair, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart [= *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame Indiana 1981, ²1984], Frankfurt 1995; sowie ders., Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition [being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988], Notre Dame Indiana 1990; und ders., Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame Indiana 1988.

Staat ein ausnahmsloses Eingriffsverbot in eine ‚natürliche‘ Ordnung der Wirtschaft erteilen. Die Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung wird in der Katholischen Soziallehre als eine positive Aufgabe der teleologisch ausgerichteten Ordnungspolitik des Staates begriffen.

Sterbehilfe und Subjektivität

Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis¹

Lars Reuter, Aarhus

Häufig wird die Autonomie des menschlichen Individuums als ein angeblich entscheidendes Kriterium zur Bestimmung des ethischen Charakters einer konkreten Handlung benutzt. Dies gilt besonders für den medizinischen Sektor, wo die Autonomie als Inbegriff des Rechts des Individuums verstanden wird, über die die Integrität betreffenden Bereiche frei verfügen zu dürfen, z.B. im Hinblick auf den Beginn oder Abbruch medizinischer Behandlung. In der gegenwärtigen Diskussion zur Sterbehilfe wird der Hinweis auf die Autonomie des Patienten benutzt, um das ethische und möglicherweise auch juristische Recht dieses Menschen zu verteidigen, über den Zeitpunkt seines Todes selbst verfügen zu können und ihn also nicht der Natur und damit zumindest anscheinend Gott zu überlassen, auch wenn dies erfordert, dass ein Arzt die als notwendig erachtete Tötung ausführt. Darf der Mensch also den Zeitpunkt seines Todes selbst bestimmen und gegebenenfalls dazu die Hilfe eines anderen, typischerweise eines Arztes in Anspruch nehmen?

Nun würde ein eigentliches Recht zur Sterbehilfe auch die Verpflichtung eines anderen einschließen, diese Handlung auszuführen. Das könnte zu einer Spannung zwischen der Autonomie des Patienten und der des behandelnden Arztes führen, sobald dieser diese Aufgabe nicht wahrzunehmen wünscht.

Diese Art des Interessenkonflikts, die von dem Wunsch geschürt wird, die Integrität und damit die Autonomie verschiedener Individuen zu respektieren, findet sich in vielen gesellschaftlichen Bereichen und tritt besonders im medizinischen Bereich in sogenannten westlichen Ländern auf. Beispielsweise mag ein Patient eine medikamentöse Abhängigkeit um erleichterter Symptome willen in Kauf nehmen, während ein Arzt unter Umständen eine solche Abhängigkeit als unerstrebenswert einschätzt und daher geringere Dosierungen verabreichen will, auch wenn dadurch bestimmte Symptome sich verschlimmern könnten.

Wann immer nun jemand aufgrund eines bereits perzipierten oder erst antizipierten Leidens zu sterben wünscht, ist damit das Selbst dieser Person in den Mittelpunkt gerückt. Da nämlich der leidende Mensch sich in der Regel als Opfer dessen sieht, das ihn Leiden macht – und wir lassen hier somit gewisse psychologische Mechanismen außer Acht –, kann man das Leid als eine Art der Entfremdung zum eigentlichen Ich betrachten, die wiederum den Einzelnen verstärkt zu

1 Gastvorlesung am 26. April 1999 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

sich selbst und damit zu seinem Proprium zurückführt. Er erlebt sich so als Opfer eines Zustandes, einer Entwicklung oder einer Handlungsweise, die die Veränderung der bisher erlebten Identität vornimmt, nämlich den Wechsel vom integrierten zum leidenden Ich, und diese Identität so in fast dialektischer Weise in ein weitaus schärferes Licht rückt. Erlebtes wird ja erst dann zum Leid, wenn es befremdet, gerade weil es kontrastiv zur eigenen Identität wahrgenommen wird. Diese Dialektik liegt also darin begründet, dass das Leid als existentielle Erfahrung der condition humaine in Wirklichkeit die Verfasstheit menschlicher Natur bloßlegt. Theologisch gesprochen bedeutet dies, dass das Leid, versinnbildlicht im Kreuz, Gott verbirgt und den Menschen offenbart.

Es ist analytisch evident, dass solche Erfahrung ein Selbst voraussetzt, da dies schon implizit mit dem allgemeinen Begriff des Leidens gegeben ist. Es ist nämlich nur dann sinnvoll, von Leid zu sprechen, wenn der Term und der mit ihm verbundene Begriff auf individuelle Erfahrung angewendet werden kann, da er sonst für die Sprechergemeinschaft ohne lexikalische Bedeutung wäre. Ich kann also jetzt hier das Wort „Leid“ verwenden, weil ich erwarte, dass dieses Wort aufgrund eigener realer oder begrifflicher Erfahrung verstanden wird.

Semantisch gesehen ist der Begriff des Leids aus den unzähligen Leiderfahrungen Einzelner destilliert, was zugleich die Existenz eines Leidenden voraussetzt, eines Selbst also, dass in seinem Leiden sich klar als Ich begreift. Im Leiden vermag der Einzelne nämlich zumindest seine Erfahrung als ebensolche zu benennen und ist so Opfer und Reflektierender zugleich und vielleicht gar zu anderen Zeiten auch selbst Akteur, nämlich stets dann, wenn er anderen Leid zufügt.

Dieser Sachverhalt erhellt, wie der Begriff der „Autonomie“ argumentative Bedeutung erlangen kann. Er dient nämlich als Hinweis auf das Recht auf persönliche Überzeugungen und Präferenzen, die in der Integrität des Einzelnen als menschliches Wesen verwurzelt sind und daher mit autoritativem Charakter vorgetragen und unterstützt werden. Dieser besondere Gebrauch basiert auf drei Voraussetzungen:

Erstens wird damit indirekt auf Vorgängiges Rekurs genommen, gleichsam auf eine prärationale oder transsubjektive, wenn nicht gar transzendente Dimension menschlicher Existenz, die die Ebene individueller Subjektivität bewusst überschreitet. Der Hinweis auf die Autonomie ergibt nämlich nur dann einen Sinn, wenn Funktion und Inhalt dieses Hinweises verständlich sind, natürlich unter dem Vorbehalt aller menschlicher Kommunikation, wonach das, *quod recipitur per modum recipientis recipitur*. Es bedarf also eines kollektiven Raumes der Rationalität, der es als konstitutiver Kontext ermöglicht, die eigene Autonomie der anderer gegenüberstellen zu können.

Zweitens ist dieser Hinweis natürlich nicht als eine bloß launige Redeweise zu sehen. Ihm kommt ein besonderes argumentatives Gewicht zu, das durchaus mit dem des Hinweises auf das Gewissen verglichen werden kann. In beiden Fällen soll der Einzelne gegen vermutete oder tatsächliche Überschreitungen anderer Individuen oder der Gesellschaft als ganzer verteidigt werden. Es ist ja be-

zeichnend, dass beide Hinweise nicht dazu dienen, Übereinstimmung zu markieren, sondern gerade begründen sollen, warum der Einzelne von ethischen oder rechtlichen Normen im Sinne einer Eigeninterpretation abzuweichen wünscht.

Schließlich bedingt der Begriff der Autonomie ein Personenverständnis, wonach das Individuum ein klares Bewusstsein über die eigene Identität und Integrität besitzt, so wie dies beispielsweise in Boethius' klassischer Definition indirekt gesetzt ist: „*persona est naturae rationalis individua substantia*.“

Diese drei Voraussetzungen illustrieren deutlich, dass der Hinweis auf die Autonomie im eigentlichen Sinne „modern“ ist. Nun verwende ich diesen Ausdruck allerdings mit einer gewissen Zurückhaltung. Es mag nämlich in der Tat ein wenig präziser sein, von einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zu sprechen, wonach eine Gesellschaft als gewollte und bewusste Konstruktion von frei und zu einem gewissen Grade unabhängig voneinander agierenden Individuen entstanden ist. Es ist daher im Grunde genommen zweitrangig, wie sich eine nach einer solchen Auffassung konstruierte oder zumindest so wahrgenommene Gesellschaft detailliert ausnimmt. Daher ist es möglich, so scheinbar verschiedene Gesellschaftsformen wie den Senat und das Volk von Rom, Florenz, die erste Republik oder auch die USA als Konkretisierungen dieser Gesellschaftsauffassung zu sehen. Der determinierende organisatorische Faktor ist natürlich in allen Fällen die Vernunft, insbesondere so wie ihre Funktion im *contrat social* verstanden wird. Aus diesem Zusammenhang geht somit hervor, dass der Hinweis auf die Autonomie unter der Annahme theoretischer Vernunft und ihrer praktischen Applikation durch des in ihr partizipierenden Individuums geschieht. Dieser *homo agens* ist eigentlicher Anstoß, wenn auch nicht Grund moraltheologischer Reflexion. Wer ist aber dieser Mensch, der sein Leben beenden möchte, was zeichnet ihn aus und wie sollen wir uns seinem Wunsche gegenüber aus moraltheologischer Sicht verhalten?

Bisher habe ich mich nämlich innerhalb der Strukturen konventioneller Rationalität bewegt und will versuchen, dies auch weiterhin zu tun. Die Analyse der, zugegebenermaßen, axiomatischen Ausgangsfrage und die nachfolgende Systematisierung ihrer Problemschichten entspricht natürlich dem Duktus logischen Denkens. Wie bekannt, ist aber dieses Verfahren nachhaltig aus poststrukturalistischer oder – allgemeiner – aus postmoderner Sicht kritisiert worden. Ich verstehe den Kern dieser Kritik folgendermaßen: während das kartesianische Denken das Ich als Quell und Garant der Erkenntnis etabliert, also das Gedachte, genauer gesagt, das Denken, gleichermaßen *per se* als den Beweis des Denkenden manifestiert, setzt postmoderne Kritik genau an diesem Punkt an und bezweifelt die Objektivität und Identität eben dieser Erkenntnis, *weil das Gedachte wie der Denkende nur Konstruktionen sind*. Die vermeintliche Quelle ist also lediglich eine Spiegelung. Diese Fragen stellen sich natürlich nicht in einem geschichtslosen Raum. Sie sind vielmehr eingebettet in die Relationalität unserer hochspezialisierten Gesellschaften, die ihrerseits entstanden sind auf den Ruinen der anthropozentrischen Moderne. Für manche ist schon der Zweite Weltkrieg und insbe-

sondere Auschwitz die Bankrotterklärung der Moderne, während andere die Krisen der siebziger und achtziger Jahre, kulminierend in den Ereignissen des Jahres 1989, als das eigentliche Ende des Projektes Moderne ansehen.

Fest steht jedoch, dass das Ende des Milleniums die westlich geprägten Nationen in einem Zustand der leichten Unsicherheit erreicht. Politisch scheint die Zeit der großen Entwürfe vorbei, kirchlicherseits ahnt man die Verdunstung etablierten Christentums und in ökonomischer Hinsicht herrscht Uneinigkeit, ob die vorige europäische Rezession abgeschlossen oder die nächste schon begonnen hat.

Der Akteur dieser Moderne ist also längerer postmoderner Dekonstruktion unterworfen worden, insbesondere seine vermeintliche Ontologie, die nur mehr rein artefaktisch verstanden wird. In einer Stanford University Konferenz über die Rekonstruktion der Individualität wurde schon im Jahre 1984 eine bemerkenswert gültige Bestandsaufnahme dieser Kritik vorgelegt.² Demnach wird bewusste Erfahrung, insbesondere die der eigenen Individualität, entnaturalisiert und nun als Ergebnis mannigfaltiger Determinierungen sozialer, kultureller und linguistischer Art verstanden. Zusammen mit den positiven Wissenschaften und ihren Erklärungsmodellen wurde so das individuelle Selbstverständnis destruiert, da der Autonomiebegriff voraussetzt, dass der Mensch in der Lage ist, bewusst und kontrollierend seine Umgebung zu gestalten. Dies hat weitgehende gesellschaftliche Folgen, da das Netzwerk sozialer Institutionen nach autonom agierenden Individuen verlangt.³ Es mag hierzu hilfreich sein, daran zu erinnern, dass z.B. kapitalistische Marktwirtschaft, katholisches Eherecht oder konstitutionelle Demokratie auf einem solchen Personenverständnis fußen. Manche fragen jedoch, ob eine durch diese Kritik in ihre sprachlichen und epistemologischen Fundamenten geschwächte Individualität diese Aufgaben noch wird erfüllen können.⁴ Der Kontrakt ist schließlich die Bedingung der Möglichkeit von ziviler Gesellschaft.

Es ist interessant, dass das Individuum sich jedoch nicht ganz so schnell verabschiedete. Im selben Zeitraum gab es nach der Auffassung von Heller und Wellbery verschiedene Versuche, das Individuum zu rekonfigurieren, wofür Nietzsche emblematisch ist. Dies beleuchtet eine grundlegende paradoxe Spannung in der Darstellung des Individuums, nämlich die gleichzeitige Entmantelung der klassischen Figur der Individualität im Zuge ihrer Neuschöpfung.

In den letzten Jahrzehnten hat es mehrere Versuche gegeben, dieses Paradox zu lösen, insbesondere um den Sinn der Ethik willen. Gerade das systematische Wissen um die objektiven Determinanten des Bewusstseins schien ja ein theoretisches Bollwerk gegen die ethische Anarchie radikaler Subjektivität zu formen. Diese Strukturen wurden jedoch zunehmend selbst Gegenstand individueller

2 Heller, Thomas C./Sosna, Morton/Wellbery, David E. (Hg.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford 1986.

3 Ebd. 12 sowie 7-10.

4 Ebd. 12.

Analyse, insbesondere im Hinblick auf ihre Rolle in der Herrschaft des Wissens und der Macht.⁵

Die Stanford Konferenz schloss deswegen, dass es nur zwei Wege gäbe, Autonomie sinnvoll zu erhalten oder zumindest zu erfassen: den authentischen oder den inauthentischen Individualismus. Dies stifte eine Opposition zwischen dem inauthentischen Leben, das durch ökonomische und administrative Mechanismen moderner Massengesellschaft produziert wird und der Möglichkeit moralischer Verantwortung und autonomer Wahl, die der authentischen Annäherung an eigene Erfahrung folgt. Das Problem besteht denn darin den Gegensatz zwischen strukturierter Determination und dem Potential für eine freie Äußerung des Selbst aufzuheben.⁶

An diesem Punkt nun sind wir meines Erachtens etwas überraschend an der anthropologischen Dimension des theologischen Projekts angekommen. Wenn wir die Möglichkeit eines sinnvollen Diskurses über Gott als Schöpfer, Herrscher, Lebensspender und Erlöser allen Seins als zentrales Problem dieses Projekts sehen, d.h. die Rede von Gott als Notwendigkeit annehmen, müssen wir voraussetzen, dass Gott wirklich sich dem Menschen offenbaren kann, der wiederum sich selbst frei und darum bewusst zu seinem Schöpfer hinzuwenden vermag. Gerade darum wird es deutlich, dass die postmoderne Auffassung von selbst als bloß konstruiertes „selbst“ mit den theologischen Traditionen kollidiert, in denen der Mensch sich im Schnittpunkt der *lex naturalis* und *lex aeterna* befindet. Genau dieser Punkt ist aber meiner Meinung nach der eigentliche Kern menschlicher Natur. In der Schöpfung ist nur der Mensch in der Lage, Gottes Gesetz im Lichte natürlicher Ordnung zu interpretieren.

In dem Maße, wie es in der gegenwärtigen Debatte zur Sterbehilfe um den Menschen geht, der zu sterben und dies unter dem Hinweis auf die eigene Autonomie anderen gegenüber zu verteidigen wünscht, wirkt diese Debatte wie ein antagonistisches Ringen der Spätmoderne in einer Welt, die sich schon von ihr verabschiedet hat – oder verabschiedet zu haben glaubt. Denn ich bin nicht überzeugt, dass der Mensch in der Tat nur konstruiert ist. Da ich zugleich meine, dass Moralthologie als theologische Disziplin wie oben ausgeführt von der Existenz, Identität und Integrität des Menschen abhängt, möchte ich nun aufweisen, warum es noch immer sinnvoll ist, vom menschlichen Selbst als Person zu sprechen.

Hierzu bediene ich mich eines Entwurfs, der von Calvin O. Schrag in seinem prägnanten „The Self after Postmodernity“ vorgelegt worden ist.⁷ Nach diesem Entwurf führt die ansonsten berechtigte Kritik an klassischer Substanztheorie und moderner phänomenologischer Auffassung bezüglich des Selbst nicht dazu, dass *per se* das Selbst in jeder Form verworfen werden muss.⁸ Für Schrag liegt die

5 Vgl. ebd. 9f.

6 Ebd. 12.

7 Schrag, Calvin O., *The Self after Postmodernity*, New Haven/London 1997.

8 Ebd. 8f.

Ursünde der Moderne darin, den Menschen kartesianisch zum Objekt subjektiver Untersuchung gemacht zu haben. Indem also der Mensch Gegenstand wissenschaftlicher Analyse wird, mutiert er vom „wer“ zum „was“. Im Abstand zu sich selbst, der zunächst notwendig erschien, um die Natur des menschlichen Wesens zu fassen, entstand ein Dickicht des (Selbst-)Zweifels, in dem die Definition des Menschen als mentale Substanz sich letztlich nicht erhellen ließ.⁹ In der Abstraktion der an sich existentiellen Frage „wer bin ich?“ zum metaphysischen „was ist der Mensch?“ bleibt die Frage über den Fragenden unbeantwortet.

Das Selbst nach der Postmodernen ist für Schrag orientiert an Praxis. Es ist definiert durch seine kommunikative Praktiken, seinem in Diskurs erlangten Selbstverständnis, seinen Handlungen, seinem Zusammensein mit anderen und seiner Erfahrung von Transzendenz.

Schon hier ist es hilfreich, die Verbindung zur Diskussion über die Sterbehilfe zu ziehen: Der Mensch, der den Wunsch äußert zu sterben, ist sich ja bewusst, dass dieser Wunsch ausschließlich sein eigener Wunsch ist und nicht der eines anderen, obwohl er natürlich von äußeren Faktoren beeinflusst sein kann. Der Hinweis auf die Autonomie unterstreicht gerade diesen Bezug zum eigenen Ich. Dieser Hinweis nun wird im Wissen um andere formuliert und ist in seiner argumentativen Funktion diskursiv angelegt, da die Autonomie gerade den Abstand zu anderen, aber nicht zu einem selbst markiert. Im Hinweis auf die Autonomie liegt weiter eine Aufforderung an den Anderen, diese Autonomie zu respektieren, also ein Rekurs auf die Ebene der Intersubjektivität. Ich kann es nur wagen, auf meine Autonomie hinzuweisen, wenn ich vermute, dass der Andere dies versteht und als verpflichtend erfasst, und zwar unabhängig von seinem Verhältnis zu mir, ja gerade ob meiner Verschiedenheit willen. Wären wir beide nämlich identisch, brauchte es eines gesonderten Hinweises nicht. Der Hinweis auf die Autonomie wird so ein Hinweis auf die eigene Sonderheit, um derentwillen ich respektiert zu werden wünsche. In diesem Licht wird deutlich, warum z.B. Schrag verteidigen kann, dass der Einzelne sich in seinem Sprechen und seinem Erzählen versteht. Man könnte sagen, dass erst der Hinweis auf die eigene Autonomie mir selbst vergegenwärtigt, wer ich eigentlich bin, nämlich ich selbst. Der Term „Autonomie“ ist also eine Chiffre für die Identität des menschlichen Individuums mit der daraus folgenden Integrität, die den Respekt anderer abnötigt.

Gerade diese Integrität jedoch wird in der postmodernen Kritik bezweifelt. Nun könnte man schon an diesem Punkt mit einem rein logischen Einwurf spielen und fragen, wer denn bitte zweifelt. Ohne Zweifler kein Zweifel, was wiederum bedingt, dass man sich zumindest seines eigenen Zweifels sicher ist. Der Zweifler kann sich ja nicht selbst bezweifeln, da dies dem Zweifel das Fundament entzöge. Aber die Lage ist natürlich ernster. Auf den Punkt gebracht steht nämlich zur Debatte, ob die Tatsache, dass der Einzelne sich in seinen Urteilen, emotiven Äußerungen, Fragen, ethischen Begründungen und ästhetischen Präferenzen jeweils

verschieden äußert, wirklich zu der Verschiedenheit, Pluralität und Unfertigkeit führt, die eine Rede von selbst als Person kontraindiziert.¹⁰ Nach der Auffassung Schrags, mag dies zu einem Subjekt führen, das zu dünn ist um die Verantwortung seines narrativen Engagements zu tragen. Er fragt: „Nachdem all der post-moderne Staub sich gelegt hat, welche Spuren bleiben vom Selbst in Diskurs, dem Selbst in Aktion, dem Selbst in Gemeinschaft und dem Selbst in Transzendenz?“¹¹ Mit ihm meine ich viele.

Das „wer“ des Diskurses, d.h. das erzählende Selbst, versteht sich selbst im Hören und Vermitteln von Erzählungen.¹² Dabei geht es sowohl um nahe und ferne Anliegen, denen doch gemeinsam ist, dass sie das Subjekt in einem Sprechgeschehen plazieren und nicht an einem Nullpunkt menschlicher Erkenntnis.¹³ Der Klang der Worte, die an mein Ohr dringen, bevor ich sie selbst sprechen kann, formen ja in mir eine Matrix für spätere Erkenntnis und Befähigung. Dabei ist es wichtig hervorzuheben, dass solche Matrix nicht die eigene Identität ersetzt, sondern sie zu formen hilft. In diesem Zusammenhang müssen wir die verschiedenen Ebenen der Sprache differenzieren. In der Analyse von Sprechen und Sprache ist die Frage, wer denn spricht, eher sekundär, da der Einzelne hinter dem Verbindenden zurücktritt. Dagegen ist im Diskurs und in der Erzählung diese Frage zentral. Im universitären Diskurs z.B. geht es sehr wohl um die bestimmte Person und ihren singulären Beitrag zum kollektiven Erkenntnisprozess. Dieses „wer“ des Diskurses ist ein Erstrebtes und Erarbeitetes, das auch dem Vergessen anheimfallen kann. Es besteht jedoch über einzelne Sprachspiele und individuelles Sprechen hinaus. Die verschiedenen Episoden unseres Lebens, wozu auch die unserer Diskurse zu zählen sind, bilden eine Einheit im Selbst, zu der meines Erachtens auch die Erinnerung gehört. Das Erleben dieser Episoden meines Lebens und das persönliche Wissen darum sind im dreifachen Sinne in mir, und zwar nur in mir, aufgehoben. Selbst wenn man annähme, das ich in jeder einzelnen Episode mich selbst anders präsentierte oder gar verschiedene Ichs realisierte, wäre es doch immer noch ich selbst und eben nicht ein anderer, der dies so wählen würde. Mir scheint, dass aus diesem Grund Schrag zuzustimmen ist, wenn er das Selbst als nicht in oder durch die Zeit existierend beschreibt, sondern als in sich selbst verzeitlicht. Die Zeit ist integrativer Bestandteil meiner selbst und formt meine Identität mit.¹⁴ Wenn deshalb ein Einzelner die Sterbehilfe wünscht, weil er sich entweder als durch das Leid von sich selbst entfremdet erlebt oder eine Krankheit als Angriff auf das eigene Selbstbildnis fürchtet, ist dies ein Versuch, sich selbst zu entzeitlichen. Aber auch eine Schönheitskönigin wird älter und der Versuch ein idealtypisches Ich der Zeit vorzuenthalten endet in den Gefängnissen der Garbo und Dietrich.

10 Vgl. ebd. 27.

11 Ebd. 28.

12 Ebd. 24.

13 Vgl. ebd. 33.

14 Ebd. 37.

Der Kontext und Horizont menschlicher Handlungen nun wird durch Erzählungen gebildet, ein nach Julia Kristeva dynamisch sprechendes und handelndes Subjekt, das sich im kreativen Werden befindet und so als *sujet en procès* bezeichnet werden kann.¹⁵ Es ist selbstverständlich, dass menschliche Handlung sich entfaltet vor dem Hintergrund der Tradition kommunikativer Praxis, die weitestgehend geborgt ist. Meine Sprache ist ja wie schon ausgeführt größtenteils nicht von mir selbst geschaffen, wie schon der aufschlussreiche Term „Muttersprache“ belegt. Es ist eben im übertragenen Sinne ihre Sprache, bzw. die der Mutter der Mutter usw. Auf dem Gebiet der Sprache gibt es deswegen keine Autonomie, ja sie ist dieser geradezu entgegengesetzt. Wenn ich so reden will, wie nur ich will, wird mich selten jemand verstehen, so wie den Mann, der zum Tisch „Stuhl“ sagen wollte.

Wann immer nun das Selbst performative Rede tätigt, Versprochenes hält und Zukünftiges vereinbart, erweist sich das Selbst als konstant in Diskurs und Handlung und damit als ein einheitliches Selbst, das Raum und Bewegung lebt. Indem ich ausführe, was ich zu tun gedenke, bewege ich mich motorisch und zeitlich und erlebe so die Identität, die sich aus dieser persönlichen Kohärenz ergibt.¹⁶

Da nun dieses Selbst Mitglied einer Gemeinschaft ist, die er sich nur zu einem gewissen Grad selbst wählt und zu der er sich verhalten muss, weil er nicht anders kann, ist der Einzelne nicht nur sich selbst gegenwärtig, sondern ebenso zum und für den anderen und mit ihm.¹⁷ Das Selbst ist so immer schon begonnen kraft seiner Aufmerksamkeit für die Rede und die Handlungen anderer, die es zu einer angemessenen Reaktion nötigen.¹⁸ Dies ist der ethische Moment, in dem man sich selbst versteht als ein Selbst in Gemeinschaft, die einen einbezieht in die Anerkennung eines anderen „wers“, das man selbst nicht geschaffen hat und auf dessen Stimme und Handlung man gerufen ist in angemessener Weise zu antworten.¹⁹

Hierin liegt Verantwortung begründet. Für die Diskussion der Sterbehilfe bedeutet dies, dass der Wunsch zu sterben eben nicht nur ein rein persönlicher ist, jedenfalls nicht, wenn er in offizieller oder offiziöser Regie beispielsweise unter Teilnahme eines Arztes erfüllt werden soll. Ethik ist demnach in erster Linie nicht eine Umsetzung theoretisch fundierter Prinzipien, sondern Praxis, genauer gesagt, eine Form historischer Existenz in der das in der Welt sein in sich Verantwortung sich selbst und anderen gegenüber aufzeigt. In dieser Hinsicht bringt es Schrag meines Erachtens korrekt auf den Punkt, wenn er das Selbst als ethisches Subjekt definiert, dessen Subjektivität eben immer intersubjektiv ist.²⁰ Das ist ein Ab-

15 Ebd. 40.

16 Vgl. ebd. 64.

17 Ebd. 78.

18 Ebd. 91.

19 Ebd. 100.

20 Ebd. 101.

schied von klassischen metaphysischen Theorien des Selbst als Seelensubstanz und den modernen insbesondere empirischen Theorien, die das Selbst lediglich als moralischen Akteur beschreiben, wie es meiner Interpretation nach im Emotivismus geschieht. In diesen Theorien wird das Subjekt als ein bestimmtes Wesen gesehen, dem gewisse moralische Prädikate zu eigen sind. Aber die Sprache des Besitzes erzeugt Abhängigkeiten und lässt moralische Eigenschaften wie Qualifikationen eines immer umfangreicher werdenden Lebenslaufes erscheinen. Dagegen heißt ethisch zu existieren „auf vorgängige Diskurse und Handlungen anderer Ichs innerhalb der Begrenzungen unserer gemeinschaftlichen Welt zu antworten.“²¹

Wiederum scheint mir wesentlich festzuhalten, dass eine solche Antwort allein aus dem Sein des anderen nötig ist. Das Kind, das dabei ist, vor das Auto zu laufen, bedarf ja meiner Hilfe jetzt. Auch das Zurückschrecken vor der eigentlich notwendigen Handlung beinhaltet in sich die Erkenntnis einer unmittelbaren Verpflichtung. Es ist allerdings möglich, dass bei Einzelnen diese Erkenntnis sich auf eine sehr begrenzte Gruppe beschränkt. Diese Form eines ethischen Partikularismus enthält die Annahme ethischer Verpflichtung, beschränkt aber ihre Gültigkeit auf die Menschen, die man aus unterschiedlichen Gründen als kompetente ethische Akteure betrachtet, während andere auf einem niedrigeren Niveau, eventuell gar auch in Bezug auf ihr Menschsein, angesiedelt werden.

Aus der historischen Dimension ethischer Praxis ergibt sich, dass das Selbst in Aktion ein Selbst in der Transzendenz ist. Es bewegt sich nämlich weg von dem, was geworden ist, hin zu dem, was noch nicht ist.²² So wie ich meine, dass Gegenwart nur als vergangene Zukunft existiert, und daher nicht zu fassen ist, ist auch unsere menschliche Immanenz materialisierte Transzendenz, insofern Potentialität menschliche Erfahrung transzendiert.

Bei Schrag finden wir einen ähnlichen Gedanken, wobei er Transzendenz unter zweierlei Rücksicht versteht: erstens als Transzendenz innerhalb von Immanenz und zweitens Transzendenz als radikale Andersartigkeit. Beide unterscheiden sich darin, wieweit sie in die Ökonomien des menschlichen Subjekts integriert sind und lassen sich mit Kierkegaards Religion A und B parallelisieren.²³ Während nun in der Modernen die Rationalität die Bedingung für Einheit war, fällt nach Auffassung Schrags nach der postmodernen Kritik an ihr diese Aufgabe der Transzendenz zu. Dies führt ihn dazu, das Konzept der sog. transversalen Vereinheitlichung bzw. Kommunikation vorzuschlagen. Demnach resultiert Einheit in unserer Welt aus dem transversalen Spiel der Meinungen, in dem Konvergenzen und Zusammenschlüsse kulturüberschreitend stattfinden. Man könnte auch sagen, dass zwar Einheit erstrebt wird, aber nicht unter der klaren Vorgabe einer bestimmten. Die transversale Kommunikation strebt nach

21 Ebd. 102.

22 Ebd. 111.

23 Vgl. ebd. 114 und 120-123.

Konvergenz ohne Zusammenfall, Vereinigung ohne Einheit, die Suche nach dem Verstehen im Kontext der Unterschiede.²⁴ Genau dies, so meine ich, ist der Prozess der Globalisierung.

Die Aufgabe der Transzendenz ist in dieser Kommunikation dreifach: sie ist erstens ein Prinzip des Protestes gegen kulturelle Hegemonie. Sie ist zweitens die Bedingung für transversale Vereinheitlichung, die eine Konvergenz ohne Zusammenfall hervorbringt. Schließlich ist sie eine Kraft des Gebens ohne Erwartung einer Gegengabe. Sie befindet sich somit eindeutig außerhalb der Ökonomien von Wissenschaft, Moral, Kunst und Religion als Kultur-Sphären. Auf diese Art bietet Transzendenz eine robuste Andersartigkeit.²⁵

Es hat sich somit gezeigt, dass wir durchaus von einem Selbst nach der Postmoderne sprechen können. Dieses Selbst ist aber nicht ein a-historisches, solipsistisches Substanzsubstrat, das gleichsam unbewegt biologische, soziale und psychologische Prozesse durchlebt. Das Selbst reist eben nicht im Korridorwagon durch die Zeit. Es ist vielmehr ein Selbst, dessen Identität sich im Selbstvollzug ergibt, ein „wer“ des Diskurses, engagiert in Aktion, gemeinschaftlich situiert und durch Transzendenz gemildert.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Autonomie in Wirklichkeit nicht ein entscheidendes Kriterium zur Bestimmung des ethischen Charakters der Sterbehilfe sein kann. Sie kann es nicht sein, weil dieser vermeintlich objektive Ausdruck persönlicher Identität vielmehr ein Hinweis auf eigene Andersartigkeit dem anderen gegenüber ist. Da aber der Hinweis auf die Autonomie eben dazu dient, einen Abstand zu markieren und also nicht die eigene Position zu definieren oder gar die eigene Identität zu festigen, ist seine Funktion rhetorisch, aber nicht im eigentlichen Sinne argumentativ. Ironischerweise ist also dieser Hinweis, der doch gerade als Ausdruck persönlicher Unabhängigkeit par excellence gesehen wird, ein Zeichen der tiefgreifenden Verwiesenheit auf andere. Meine Sprache ist geborgt, mein Selbst diskursiv, mein Leben kontingent und das ganz Andere Horizont meiner Möglichkeiten. Wie kann ich da behaupten, mein Tod ginge nur mich an?

24 Ebd. 132.

25 Ebd. 148.

ACHLEITNER, Wilhelm, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar 1997, 509 p., Br. 128,- DM; ISBN 3-205-98615-6

Die Friedenssemantik gehört selbstverständlich zu den Programmen der römisch-katholischen Lehre (vgl. z.B. *Gaudium et Spes* 77-83): Gott ist gegen den Krieg. Im Namen Gottes muss alles getan werden, was näher zum Ziel eines weltweiten Friedens führt. Die Mobilisierung einer Bevölkerung zum Einsatz von Waffen stößt in modernen demokratischen Staaten auf erhebliche Schwierigkeiten und ist im Grenzfall nur mehr als Maßnahme der Friedenssicherung oder der Verteidigung der Menschenrechte und unter der Voraussetzung der Freiwilligkeit der Beteiligten zu legitimieren. Für diesen Grenzfall greift die Theologie nach wie vor auf das im Lauf der Jahrhunderte vielfach modifizierte und verfeinerte Schema des „Gerechten Krieges“ zurück (vgl. z.B. zuletzt im Kosovo-Krieg 1998/99 die Äußerungen Bischof Dr. Karl Lehmanns). Dasselbe Modell benutzten die Bischöfe Österreichs und Deutschlands im Ersten Weltkrieg, freilich noch ungebrochen durch die Erfahrungen der beiden Weltkriege. Wilhelm Achleitner machte sich in seiner 1993 von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg angenommenen und zur Veröffentlichung überarbeiteten umfangreichen dogmatischen Dissertation an die Aufklärung und Beseitigung dieses Schemas (vgl. 437.451). Seine Position ist von Anfang an klar: „Es kann dem Krieg kein theologischer oder religiöser Sinn entlockt werden.“ (450) Mit seiner (von Gottfried Bachls Theologie inspirierten) Untersuchung übernimmt Achleitner die für Österreich längst fällige Bearbeitung einer Lücke, die Karl Hammer (*Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*, 1971; Christen, *Krieg und Frieden*, 1972) und Heinrich Misalla („Gott mit uns“. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918*, 1968) schon Ende der 60er Jahre für die deutsche katholische und protestantische Kriegspredigt geschlossen hatten.

In qualitativen und quantitativen Textanalysen bisweilen unter Einbeziehung historischer und literarischer Kontexte untersuchte er 328 Hirtenschreiben (30 aus der Vorkriegszeit, 208 aus der Kriegszeit, 90 aus der Nachkriegszeit, insgesamt 1.367 Textseiten, nur wenige bisher verstreut veröffentlicht) der deutschsprachigen Bischöfe aus Österreich-Ungarn zum Ersten Weltkrieg auf deren Theologie, also deren Gottesbeschreibung hin. Sein Ergebnis: „Im völligen Einverständnis mit der Kriegserklärung Kaiser Franz Josephs an Serbien vom 28. Juli 1914 ... formulierten die Bischöfe ihrerseits den Aufruf zum ‚gerechten Verteidigungskrieg‘ und trugen so dazu bei, dass auch die religiösen Energien zugunsten des Krieges mobilisiert und in die Schlacht geworfen werden konnten ... Als sich schon nach wenigen Wochen ... abzeichnete, dass der Krieg viel länger als erwartet dauern würde, setzte in den Hirtenbriefen der Bischöfe eine umfangreiche

religiös-theologische Deutungs-, Ermahnungs- und Trostrede ein, die bis über den Krieg hinaus gleichlautend und ungebrochen fortbestand“ (14ff.) - und dies ausnahmslos! Die Fragen „Warum?“ und „Gibt es nicht doch eine Ausnahme?“ treiben seine Ausführungen über die sieben Abschnitte der Untersuchung unerbittlich voran: Einleitung (13-39), Vorstellung des Textmaterials (41-109), Christologie (111-195), Vorsehungstheologie (197-315), Trinitätsschemata (317-336), Kriegstheologie, insbesondere moraltheologische Schemata (337-434) und Ergebnisse (435-453). Ein gegliedertes Literaturverzeichnis (455-501) und ein Personenregister (503-509) vervollständigen die leserfreundlich gedruckte Veröffentlichung, die außerdem eine vorbildlich geringe Fehlerquote auszeichnet.

Die Einleitung informiert knapp über historische Hintergründe, Thesen, Forschungsstand und Methode der Untersuchung. Diese zeichnet sich vor allem durch Achleitners Entscheidung für eine „quantifizierende Methode“ aus: „Die Aussagen werden unter Themenschwerpunkten zusammengestellt, ihre Anzahl gezählt und die jeweilige Textmenge bestimmt“ (35). Auf diesem Weg kommt er zu seinen vier theologischen Kernthemen: Jesus Christus, Vorsehung, Trinität und „Kriegstheologie“. Im zweiten Abschnitt werden die Textmenge, ihre Verteilung auf die Bischöfe, die unterschiedlich gewichteten Adressaten der Hirten schreiben, die Textarten und die Inhalte aufgelistet. Während die Untersuchung durch ihre Konzentration auf die Texte unter Absehung biographischer Unterscheidungen besticht, wird man lediglich an dieser Stelle in wenigen Sätzen mit den einzelnen beteiligten Bischöfen vertraut gemacht (50-57): Friedrich Gustav Kardinal Piffl (Wien), Johannes Rößler (St. Pölten), Rudolph Hittmair und sein Nachfolger Johannes Maria Gföllner (Linz), Johannes Kardinal Katschthaler und seine Nachfolger Balthasar Kaltner und Ignaz Rieder (Salzburg), Leopold Schuster (Seckau), Adam Hefter (Gurk), Franz Egger und seine Nachfolger Sigmund Waitz und Johannes Raffl (Brixen) sowie Emmerich Bjelik (Apostolischer Feldvikar).

Mit dem dritten Abschnitt zum Thema „Jesus Christus“ beginnt die Analyse der Theologie der Hirtenschreiben. Achleitner stellt bezogen auf die Textmenge „ein geradezu marginalisierendes Desinteresse der österreichischen Bischöfe an der zentralen Gestalt der christlichen Religion“ (111) fest. Jesus Christus sei offensichtlich nur schlecht für die Kriegstheologie der Bischöfe zu gebrauchen. Im Vordergrund stehe das Bild vom passiven, ergebenen, leidenden Dulder als Vorbild für das Erdulden des Kriegselends kontrastiert durch den aktiven, erlösenden himmlischen Christus, den Heerführer, Friedensfürst und König. Die statistische wie die systematisierende Akribie, mit der Achleitner hier wie in den weiteren analytischen Abschnitten ans Werk geht, fasziniert, löst aber bisweilen auch Verwirrung aus. An manchen Stellen hätte ich mir mehr bischöflichen O-Ton gewünscht. Eine Edition der ausgewählten Hirtenschreiben wäre wünschenswert.

Unter dem Leitsatz „Was Gott schickt, ist alles zu unserem Besten“ (Egger, 1915) fasst Achleitner die Vorsehungstheologie der Bischöfe im vierten Abschnitt zusammen. Zum einen macht er in den bischöflichen Lehrschreiben die Auffassung aus, Gott bediene sich der Leiden des Krieges, um dadurch die Menschen auf die Spur des Heils zu bringen. Zum anderen ziehe sich durch die Texte die Überzeugung, dass Gott auf der Seite Österreichs für den Sieg kämpfe. Der am häufigsten gebrauchte Titel für Gott ist entsprechend: „Herr der Heerscharen.“ Zur Begründung ihrer Überzeugung verweisen die Bischöfe auf die Kriegserfolge trotz Übermacht der Feinde aufgrund der Tapferkeit der Soldaten und der Opferbereitschaft des Volkes, auf die Unschuld Österreichs, das zum Verteidigungskrieg gezwungen sei, und auf die providentielle Aufgabe Österreichs als katholische Vormacht in Europa. Eine heilsuniversale Sicht lasse sich nirgends erkennen. Die Soldaten werden wie die Waffen zu „Werkzeugen Gottes im gerechten Sühn- und Verteidigungskriege“ (Piffl, 1915) instrumentalisiert.

Mit „Trinität“ ist eines der kürzesten und zugleich interessantesten Kapitel überschrieben. Aus den Texten werden alle möglichen zum Teil traditionsreichen Trinitätsvorstellungen extrahiert: nichttrinitarische Triaden wie z.B. Kaiser - Vaterland - Gott oder Papst - Kaiser - Gott, Dyaden wie z.B. Christus - Maria oder Gott-Vater - Mutter Maria, Trinitäten wie z.B. Gott - Jesus Christus - Maria, die zur Quaternität Gott-Vater - Maria - Jesus Christus - Heiliger Geist ausgebaut wird. Die Trinität im dogmatischen Sinn des Wortes kommt in den Hirtenschreiben nicht vor. Maria erhält eine zentrale Stellung, die Achleitner folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Über der Bühne der furchtbaren irdischen Ereignisse gerät die Gottheit vor allem durch Maria in Bewegung.“ (335)

Obwohl der letzte analytische Abschnitt zur Deutung des Krieges in seiner Systematik nicht ganz überzeugt, enthält er die bei weitem wichtigsten Erkenntnisse zu den theologischen Erklärungsmodellen der Bischöfe. Ich halte ihn für einen bedeutenden, aufklärerischen Beitrag zur Tradition christlicher Soteriologie und vor allem zu den theodizeetheoretischen Aporien. Allerdings hätte er noch viel deutlicher den blinden Fleck (der Kontextualität) der bischöflichen Theologie hinter ihrem vormodernen, antimodernistischen Auftritt sichtbar machen können, wie er sich hier vor allem in der selbstverständlichen Übernahme der Theorien über den sittlichen Nutzen des Krieges bei Kant und den Deutschen Idealisten zeigt (die im Festhalten an der allgemeinen Wehrpflicht bis heute ihre Spuren hinterlassen haben): Frieden verderbe auf Dauer die Sittlichkeit eines Volkes, Krieg diene der sittlichen Reinigung und Erneuerung. Nicht anders lautet die Kriegsdeutung der Bischöfe, die sich lediglich in ihrer theologischen (am biblischen Tun-Ergehen-Zusammenhang orientierten) Sprache unterscheidet. Sie beschreiben den Krieg „als pädagogische Reaktion Gottes auf die schlimmen Untaten der Menschen und die Sünden der Zeit“ (372). Typisch sind Aussagen wie z.B. diese: „Das Leiden ist ein Hauptmittel zur Bewahrung vor dem Fall. Wie

viele würden die Lilie der Unschuld verloren haben, hätte Gott sie nicht durch die Dornen der Leiden geschützt! ... Das Leiden ist der Feuerofen, in dessen Glut das Gold der Tugend von den ihr anhaftenden Schlacken gereinigt wird.“ (Egger, 1915) Die Botschaft der Bischöfe lautet: „Nur derjenige, der in Geduld stille hält, wenn ihn der Herr schlägt und der alles in Ergebung trägt, was Gott ihm auferlegt ..., ist wahrhaft fromm.“ (Rößler, 1916) Der Krieg wird also im Wesentlichen als Folge des sittlichen Verfalls und zugleich als Gegenmittel propagiert. Theologische und moralische Semantiken werden selbstverständlich parallelisiert. Zur Veranschaulichung mobilisieren die Bischöfe eine Reihe von damals plausibel wirkenden Analogien und Modellen: Züchtigung und weitere Bezüge zu pädagogischen Idealen der Zeit, Strafergericht, reinigendes Gewitter und andere Bilder aus Natur, Landwirtschaft und Medizin, Rettung, Umkehr- und Tugendrede. Die These der Bischöfe wurde schließlich mit dem Ende des Krieges nicht revidiert, sondern dem Schweigen überlassen. Der gelungene Exkurs zur Unterscheidung von Zulassung und Strafergericht (373-379) vervollständigt das differenzierte Bild.

Die Ergebnissicherung am Ende der Analysen warf bei mir einige Fragen auf, die ich kritisch anmerken möchte. Diese schmälern allerdings nicht das Verdienst dieser Arbeit, das ich vor allem darin sehe, gekonnt den Finger auf eine Wunde der Kirchengeschichte und zugleich der theologischen Forschung gelegt zu haben, ohne anzuklagen, vielmehr die Texte selbst zum Sprechen zu bringen und damit zu verhindern, dass sie weiterhin dem Schweigen überlassen würden. Die Folgerungen in der theologischen Forschung sind noch zu leisten. Hier also meine Anmerkungen: Wozu die Überprüfung der bischöflichen Theologie an dogmatischen Traktaten? Bestätigt sie doch lediglich, was wir ohnehin schon wissen, dass wir nämlich heute Mittel an der Hand haben; den Krieg auch theologisch zu disqualifizieren. Kann es wirklich darum gehen, nachträglich den Wahrheitsgehalt der bischöflichen Rede zu erfassen? Der Krieg hat doch längst darüber entschieden. Interessant wäre es, die historischen Fäden verstärkt aufzugreifen, die Achleitner vereinzelt legt, insbesondere zur Tradition christlicher bzw. katholischer „Kriegstheologie“ (und der Rolle der biblischen Urkunde in dieser Theologie sowie der Verwicklung dieser Theologie in die „Kriegsethik“ der Aufklärung). Schade, dass z.B. auch Bezüge zur Kontroverse zwischen deutschen und französischen Katholiken im Ersten Weltkrieg (*La Guerre Allemande et le Catholicisme*, 1915; *Der deutsche Krieg und der Katholizismus*, 1915, G. Pfeilschifter (Hg.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches La Guerre Allemande et le Catholicisme*, 1916) fehlen, ebenso wie die Tatsache in ihren Konsequenzen unkommentiert bleibt, dass nach dem Krieg viele aus der Kirche austraten - ein Hinweis auf die Selbstentwertung der analysierten religiösen Schemata.

Die mitreißende Lektüre hinterlässt den bitteren Eindruck, dass der christliche, ja der biblische Gott offensichtlich zu wenig widerständig gegen seine infla-

tionäre Vereinnahmung für den Krieg Anfang des 20. Jahrhunderts war (vgl. 437), und dies trotz zeitgenössischer pazifistischer Literatur, auf die Achleitner wiederholt hinweist. Aber selbst nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Theologie weit davon entfernt, daraus Folgerungen zu ziehen. Längst wäre es an der Zeit, über die religiöse Semantik und ihre Wirkungen in der Gesellschaft (nicht nur psychologisierend) nachzudenken, oder theologisch formuliert: über die radikale Verstrickung Gottes in die Geschichte(n) der Menschen und ihrer Welt(en).

Bernhard Fresacher

STRIET, Magnus, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenenschaft der Theologie 1), Pustet, Regensburg 1998, 329 p., kart. 78,- DM; ISBN 3-7917-1624-7

Die vorliegende Arbeit widmet sich einer Frage, die für die systematische Theologie von wachsender Dringlichkeit ist: Ist die Annahme und damit die Rede von einem autonomen, selbstbestimmten Subjekt angesichts seiner postmodernen Zerstörungen überhaupt noch möglich? Das Subjektdenken hat spätestens mit Nietzsche seine fraglose Plausibilität verloren, weil er das Subjekt keineswegs als eine autonome, transzendente Kategorie begreift, sondern als realitätslose Fiktion, als Resultat eines Ensembles bestimmter Strukturen, Mechanismen und Voraussetzungen. Die für ein theologisches Denken der Offenbarung so wichtigen Kategorien wie Freiheit, Autonomie, Identität geraten damit in die Defensive. Wie kann unbedingte Freiheit überhaupt möglich sein, wie soll Offenbarung überhaupt beim Menschen ankommen, wenn dieser nicht ein autonomes, freies und selbstständiges Wesen ist, sondern Resultat eines, wie Nietzsche es ausdrücken wird, Willen-zur-Macht-Geschehens? Das verkündete Ende des Subjekts kann für die Theologie nicht ohne Konsequenzen bleiben. Es wundert daher nicht, wenn es auf theologischer Seite mittlerweile zahlreiche Versuche gibt, das Subjekt (transzendental)philosophisch zu retten, ist doch dieses Paradigma viele jenes Feld, auf dem eine Rettung des Subjekts möglich scheint. Ein interessanter Versuch einer solchen transzendentalphilosophischen Rettung des Subjekts liegt mit dieser Arbeit von Striet vor, die als Dissertation bei Thomas Pröpper (und Klaus Müller) in Münster erstellt wurde, wo man sich schon seit längerem erfolgreich um eine transzendentalphilosophische Letzbegründung des Glaubens bemüht. Striet geht

es also um eine mit den Mitteln der Vernunft zu betreibende Rettung eines transzendentalen Ichs als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit (und Geschichte). Das ist ein hoher Anspruch, vor allem weil er in Konsequenz nichts weniger erfordert, als eine deutliche Korrektur zentraler Ansichten von Nietzsche und der ihr folgenden dekonstruktivistischen Philosophie. Um es gleich vorweg zu sagen: Striet ist dies eindrucksvoll gelungen.

Im ersten Teil (26-211) erörtert der Autor mit Akribie und gebührender Aufmerksamkeit die Kritik Nietzsches (mit der Einschränkung auf sein Spätwerk) am klassischen Kantischen Subjektbegriff. In ruhigen und gut nachvollziehbaren Schritten werden hier die Kritik Nietzsches am Kantischen Subjektbegriff in allen Facetten nachgezeichnet sowie die Aporien in Kants Theorie deutlich herausgearbeitet. Hier zeigt sich Striets äußerst profunde Kenntnis der Literatur und Problemlage. Dieser Teil bringt nicht wirklich Neues, ist aber unabdingbare Voraussetzung für den zweiten, entscheidenden Part: die Kritik an Nietzsches Destruktion und die Argumente für eine transzendentalphilosophische Rettung des Ichs. Striet bringt in einer auch als bisherige Zusammenfassung lesbaren systematischen Reflexion (212-236) das Problem auf den Punkt: Gerade die Spannung in Nietzsches Wiederkehrlehre zwischen der kosmologischen und ethischen Variante bildet das Einfallstor für eine entscheidende Korrektur. Während in ersterer Perspektive eine reale Willensfreiheit obsolet erscheint, wird in zweiterer dem Einzelnen ein dionysisches Jasagen zur Welt abverlangt, „damit aber sachlich auch ein der Affirmation fähiges, freies Subjekt vorausgesetzt“ (214). In Anlehnung an die Ideenlehre Fichtes versucht nun Striet herauszuarbeiten, wie dieses freie Subjekt begrifflich gedacht und begründet werden könnte. Eine Schlüsselrolle spielt dabei die Annahme einer wesentlichen Kongruenz von Erkenntnis und Wahrheit, weil diese den Ort bildet, an dem die Rede vom Subjekt ihre Bewährung findet. Damit stellt sich die Frage, ob eine unbedingte Instanz genannt werden könnte, die genau diese Deckung zur Sprache bringt und verbürgt. Für Striet ist diese geforderte unbedingte Instanz das spezifische Merkmal der Freiheit: „Denn wenn Freiheit mit Fichte als selbstursprünglich und deshalb als unbedingt zu denken ist, dann bringt sich die Freiheit mit einer Selbstevidenz zur Wirklichkeit, die nicht mehr zu hinterfragen ist; Freiheit kann gar nicht weiter begründet werden und braucht auch gar nicht weiter begründet zu werden, weil sie ursprünglich und unbedingt ist!“ (235) Damit legt die Freiheit einen Sollensanspruch vor, der seinerseits wieder den Wahrheitsbegriff dahingehend verpflichtet, dass er die Übereinstimmung der unter dem Sollensanspruch stehenden Freiheit mit sich selbst bezeichnet.

Im abschließenden Kapitel „Faktizität und Freiheit“ (237-306), in dem die direkten Bezüge auf Nietzsche in den Hintergrund treten, entwirft Striet Elemente zu einer transzendentalen Theorie des Wissens und des Handelns, die sich gegenüber der Kritik Nietzsches an der Kantischen Philosophie zu bewähren haben.

Die Kantische Philosophie will Striet in einer spezifischen, über Fichte vermittelten Weise weiterdenken, indem er an die Resultate der transzendentalen Freiheitslehre, wie sie von Hermann Krings fruchtbar gemacht wurden, anknüpft. Dieses Programm lässt kein Problem der Selbstbegründungsproblematik aus, und es verdient großen Respekt, mit welcher Eigenständigkeit und Souveränität Striet seinen Argumentationsgang präsentiert. Es gelingt ihm auch hier, die von ihm selbstgestellten Desiderate einzulösen. Im Rahmen einer freiheitstheoretischen Reflexion des Wissens wird mittels eines transzendental-reduktiven Verfahrens der Ursprung des Wissens, der in der Freiheit selbst liegt, offengelegt. Entscheidend ist nun, dass Striet auch zeigen kann, wie die freiheitstheoretischen Vernunftreflexionen die Vernunft selbst auf die Gottesfrage hin öffnen. Denn die Freiheit, die sich als formal unbedingt und ursprünglich erweist, erfährt sich zugleich als radikal kontingent. Sie kann weder für das Dass des eigenen Daseins noch für die Struktur ihrer endlichen Vollzugsformen aufkommen. An dieser Stelle kommt nach Striet unvermeidlich „die Idee eines Gottes in den Blick, der die Welt so erschaffen hat, daß Menschen in ihr als freie Wesen im Kontingenten ihre Freiheit verwirklichen können.“ (287) Die endliche Vernunft sieht sich, will sie ihr Wesen nicht verfehlen und nicht in die Aporien Nietzsches zurückfallen, geradezu gezwungen, einen solchen Gott zu denken, der die ihr eingeschriebene Hoffnung, ihre eigene und jede nur mögliche endliche Freiheit vollenden möge (298). Striet hängt am absoluten bzw. endgültigen Sinnpostulat den Wert der Freiheit selbst. Wenn nur Gott ihn verbürgen kann, dann könnte „mit dem Schwinden des Gottesbewußtseins auch verbunden sein, daß die Idee der Freiheit verschwindet, der ‚Schwindel der Freiheit‘ so die Herrschaft über die endliche Freiheit seine Macht entfaltet, dass die Freiheit sich der Faktizität des Endlichen überlässt und ihren Sollensanspruch, einschließlich ihres ethischen Anspruchs, aufgibt.“ (304) Wenn sich also die endliche Freiheit an das Endliche verliert, setzt erneut der Kampf um die Selbstbehauptung ein, was Nietzsche den Willen-zur-Macht genannt hat.

An dieser Stelle zeigt sich erneut ein grundsätzliches Problem geltungstheoretischer bzw. um Letztbegründung bemühter Ansätze: Am gelingenden Aufweis dieser formal unbedingt und selbstreflexiven Freiheit hängt das ganze Unternehmen, ja die Theologie insgesamt. Die Letztbegründungsfrage avanciert zu einem *Causa stantis et cadentis theologiae*. Gelingt diese Letztbegründung nicht oder wird zumindest ihre Plausibilität angezweifelt, gerät das Gesamtunternehmen Theologie selbst in Gefahr. Mir ist auch bei Striet nicht klar geworden, warum es Letztbegründung überhaupt braucht. Davon ist noch gänzlich unberührt, obwohl ich es für die weitaus wichtigere Frage halte, dass solche Ansätze ein Vertrauen in die Vernunft, die Sprache und die Erkenntnis setzen, das ich mit Foucault und den Poststrukturalisten längst verloren habe. Und schließlich: Warum und wozu der ganze Aufwand, die Reflexionsleistung eines einsamen Ichs zu

retten, wenn von Voraussetzungen ausgegangen wird, die ihrerseits nicht mehr so ohne weiteres geteilt werden können? Ich sehe auch nicht, warum der Rationalitätsanspruch der Theologie bedroht sein soll, wenn der Vernunft und ihrer Potentialität nicht mehr jener Stellenwert zugesprochen wird, den sie einst fraglos besessen hatte.

Diese Fragen, die mich schon während, besonders aber am Schluss der Lektüre bedrängt haben, schmälern in keiner Weise diese herausragende und hochinformativ Studie, die in der Letztbegründungsdebatte sicher Maßstäbe setzen wird. Ein würdiger Eröffnungsband, der für diese Reihe noch weiteres Interessantes erwarten lässt.

Alois Halbmayr

BUSER, Denise/LORETAN, Adrian (Hg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 3), Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1999, 211p., Br. 47,- DM; ISBN 3-7278-1227-3

Dieser Band dokumentiert eine interdisziplinäre Tagung an der Hochschule Luzern im April 1998. Optionen und Spannungen auf dem Weg der Gleichstellung der Geschlechter in der Kirche sollen aufgezeigt und „Strategien und Lösungsansätze für den Geschlechterdiskurs in der Kirche“ (8) entworfen werden. Einige Verblüffung verursacht die Aussage der Herausgeberin, dass die bisherigen Publikationen zur Geschlechtergleichstellung im kirchlichen Umfeld nicht sehr zahlreich seien (7). Dass es hierzu unzählige Publikationen und Forschungen gibt zeigt sich u.a. daran, dass es mittlerweile mehrere Lexika zur Feministischen Theologie gibt (schon 1991: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh und zuletzt: Letty M. Russell & J. Shannon Clarkson (Hg.), Dictionary of Feminist Theologies, Westminster 1996). Dass diese Forschungen und Forderungen von den Theologen und Kirchenleitungen kaum zur Kenntnis genommen werden und damit kaum Auswirkungen auf die Struktur vor allem der katholischen Kirche haben, ist unbestritten.

Das apokryphe Evangelium der Maria Magdalena, die „Querelles des Femmes“, die Erste Frauenbewegung am Beginn unseres Jahrhunderts und die Frauenbewegung ab den 1960er Jahren sind Stationen der langen Geschichte des Kampfes gegen die Diskriminierung der Frauen in Kirche und Gesellschaft. Über diese Zeitspanne hinweg waren es Philosophen und Theologen, die die Unterord-

nung der Frau rechtfertigten und festschrieben. Endlich hat – wie der Herausgeber in der Einleitung schreibt – 1963 auch die katholische Kirche die Diskriminierung einer Person aufgrund ihres Geschlechtes verurteilt. Dies vor allem aber, wie die mittlerweile 35-jährige Wirkungsgeschichte des Konzils zeigt, außerhalb der Kirche, in der Gesellschaft. In der Gesellschaft hat sich mittlerweile einiges in Richtung Gleichberechtigung der Frauen bewegt. Gleichstellungsprogramme, Frauenförderung, Anti-Diskriminierungsgesetz oder zumindest Verpflichtungen dazu sind im staatlichen Bereich, auch auf internationaler Ebene, heute selbstverständlich. Die faktische Gleichstellung ist noch nicht erreicht, die legislatischen Instrumente dazu aber doch. Dies wird in vielen Beiträgen des Bandes aufgezeigt. Eine sehr leserInnenfreundliche Vermeidung von Redundanz wäre gewesen, die Zusammenstellung der entsprechenden internationalen und nationalen Gesetze und Erklärungen aus den einzelnen Beiträgen herauszunehmen und in einem eigenen, ausführlichen Beitrag voranzustellen. Eine gute Übersicht zum Thema bietet Buser in „Verbindlichkeiten und Impulse des staatlichen Gleichstellungsrechts für die Kirchen“ (22-26). Sie geht auch der Frage nach dem Verhältnis von staatlichen Gleichstellungsgesetzen und kirchlichen Institutionen, die staatlich finanziert werden, nach und kommt zum Schluss: Aufgrund der garantierten Religionsfreiheit sind die staatlichen Normen nicht unbedingt für die Kirche verbindlich.

Trotzdem hat sich in einigen christlichen Kirchen viel bewegt: seit den 1970er Jahren sind die Frauen in den evangelischen Kirchen der Schweiz den Männern rechtlich gleichgestellt, seit 1992 in der anglikanischen Kirche, seit 1998 in der christkatholischen Kirche und 1996 hat eine orthodox-alkatholische Konsultation ausgeschlossen, dass es zwingende dogmatische Gründe gegen das Priestertum der Frau gibt. Als Prüfstein für die Gleichstellung der Frauen in den Kirchen gilt in diesem Band immer wieder der Zugang zum Priestertum. Lange war der Weg der Frauen in den Kirchen – ebenso lange im Schweizer Staat, wie Josi Meier in ihrem Beitrag „Kampf um Gerechtigkeit und Gleichheit“ (15-21) aufzeigt: Erst 1991 wurde auch im Halbkanton Appenzell-Innerrhoden den Frauen das Wahlrecht zugestanden. Was Meier über die Schweizer Männer sagt, gilt wohl auch für die „Kirchenmänner“: das „Mannenvolk“ musste dafür gewonnen werden, seine Mitbestimmungsrechte mit den Frauen zu teilen (16).

Erfrischend ist der Beitrag von Valeria Ferrari Schiefer zu „Gleichheits- und Differenztheorien in der frühen Neuzeit“ (87-102). Sie geht darin auf die Querelles des Femmes ein, in denen sich zwei Positionen gegenüberstehen: „Auf der einen Seite das herrschende Menschenbild der Scholastik, das sich vor allem an die frauenfeindliche aristotelische Psycho-Physiologie anlehnt, und auf der anderen Seite zum Teil neu zu entdeckende, frauenfreundliche Entwürfe, die entweder den aristotelischen Ansatz umdeuten oder sich mehr an der (neu-) platonischen Philosophie orientieren, um die frauenfeindlichen Konzeptionen zu widerlegen.“ (88)

Zitate, die die Frau als Gottes Meisterwerk darstellen, sind nicht nur für Theologinnen eine erfrischende Wieder-Entdeckung. Ein Beispiel von Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535): „Nach der Erschaffung nämlich der Frau ruhte der Schöpfer in seinem Werk, weil er nichts Edleres mehr zu schaffen vor sich sah; alle Weisheit und Kraft des Schöpfers ist in ihr eingeschlossen und vollendet, über sie hinaus gibt es kein weiteres Geschöpf und ist keines denkbar. Da also die Frau die letzte Schöpfung und ihr Ziel ... darstellt, wer möchte da bestreiten, dass sie den Vorrang vor allen Geschöpfen verdient.“ (91f)

Damit die Gleichberechtigung der Frauen Wirklichkeit wird ist neben und ergänzend zu legislativen Maßnahmen ein Bewusstwerdungsprozess über das Geschlechterverhältnis und die es bestimmenden Bilder, Mythen und Stereotype notwendig. Dies macht dieser Band immer wieder klar. Dass die katholische Kirche hier einiges von den anderen christlichen Kirchen lernen kann wird deutlich. Ebenso aber, dass der formale Zugang zum Amt allein Diskriminierung nicht beseitigt.

Silvia Arzt

BIELEFELDT, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Primus-Verlag/Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, 230 p, Gb. 68,- DM; ISBN 3-89678-102-2

In der Diskussion um die Menschenrechte lassen sich heute gegensätzliche Stimmen vernehmen. Für die einen stellen diese den Kern eines universalen Weltethos dar, kommunitaristische Kritiker sehen darin ein künstliches ethisches Esperanto oder einen subtilen Ausdruck von geistigem westlichem Imperialismus. Schon der Untertitel des vorliegenden Werkes (einer bei Schwartländer in Tübingen verfassten Dissertation) macht deutlich, dass der Autor jedenfalls nicht die letztere Position vertritt.

Das Buch gliedert sich nach einer Einführung in zwei Hauptteile:

1. Menschenrechte als politisch-rechtliches Freiheitsethos der Moderne;
 2. Menschenrechte als Kern eines interkulturellen „overlapping consensus“.
- Damit ist schon deutlich, dass B. die westliche Genese der Menschenrechtsidee durchaus nicht ignoriert, aber im Sinne der Rawlsschen Idee eines „overlapping consensus“ eine universale Verständigung darüber für möglich hält. In dieser Überzeugung hat ihn wohl auch der Kontakt zu muslimischen Menschenrechtlern bestärkt. Programmatisch bemerkt B.:

„Eine endgültige ‚Versöhnung‘ von Menschenrechten und Kulturpluralismus erscheint daher weder als möglich noch überhaupt als wünschenswert, weil in solcher Versöhnung der Stachel der Aufklärung verschwunden wäre.“ (18)

Das Anliegen der Aufklärung kommt im 1. Hauptteil vor allem am Beispiel Kants zur Sprache, wobei B. nicht nur den von Kant ausgehenden revolutionären Umbruch betont, sondern auch dessen „Anknüpfen an die Tradition ethischen und rechtlichen Denkens“ (16). Kants Anliegen wird in Kap. III treffend herausgearbeitet.

B. stellt drei Aspekte an den Menschenrechten heraus (25): 1. den universalen Anspruch, 2. die emanzipatorische Stoßrichtung, 3. die Tendenz zur politisch-rechtlichen Durchsetzung. Die Leitidee der Menschenrechte

„formuliert eine leidvoll errungene Antwort auf die Erfahrung der konflikträchtigen Pluralität einer ‚aus der Mitte geratenen‘ modernen Gesellschaft, die immer in der Versuchung steht, die Herrschaftstechniken des modernen Staates dazu zu nutzen, die ‚verlorene Mitte‘ gewaltsam, d.h. um den Preis von Unterdrückung, Ausgrenzung und Vernichtung, restaurieren zu wollen.“ (43)

Diese Machtmittel und die Versuchung zu ihrem Missbrauch sind heute durchaus nicht mehr nur in westlichen Ländern gegeben. Die konkrete Artikulation der Menschenrechtsidee bzw. ihre rechtliche Durchsetzung kann dabei im Einzelfall defizitär sein; so, wenn etwa die amerikanischen „founding fathers“ die Sklaverei billigten oder selber praktizierten. Auch die Ausweitung bestimmter Rechte auf die Frauen war bekanntlich nicht selbstverständlich. Menschenrechte können somit „die Kontingenz menschlicher Geschichte nicht aufheben“ (85). Obwohl sie auf ein Unbedingtes verweisen, „bleiben sie als konkrete historische Rechte doch vielfältig bedingt und folglich notwendig der Kritik ausgesetzt“. Neuartige Erfahrungen von Unterdrückung, sozio-ökonomische Umwälzungen, die zunehmende Globalisierung können auch veränderte Akzentsetzungen in den Menschenrechten erfordern.

Kritisch nimmt B. Stellung zur Rede von verschiedenen ‚Generationen‘ von Menschenrechten (Freiheits-, Gleichheits- und Partizipationsrechte), die in den 70er Jahren bisweilen den verschiedenen politischen Systemen zugeordnet wurden (West, Ost, Süd). Wo man die Zusammengehörigkeit dieser Rechte nicht erkennt, besteht die Gefahr, dass die verschiedenen Typen in Abwägung gegeneinander relativiert werden. Aber auch die Einheit wird oft nur verbal betont, ohne dass die innere Zusammengehörigkeit deutlich wird. Dagegen B.:

„Eine anti-egalitär gewendete Freiheit wäre nichts anderes als ein Privileg und damit das Gegenteil des angeborenen Menschenrechts. Und umgekehrt wäre eine antiliberaler Gleichheit der Tendenz nach uniformistisch und repressiv und stünde damit ebenfalls im Widerspruch zum Menschenrecht. ... Nur eine *von vornherein* auf Gleichberechtigung zielende Freiheitskonzeption macht menschenrechtlich Sinn; und im Gegenzug gilt, daß die im Menschenrechtsdenken intendierte Gleichheit *von vornherein* die maximale Freiheit für alle meint.“ (91)

Es geht also „um Freiheit *als* Gleichheit bzw. Gleichheit *in der* Freiheit“. Der Gesichtspunkt der Solidarität dagegen macht deutlich, dass „die in gleichen Freiheitsrechten Ausdruck findende Mündigkeit nicht isolierte Individuen betrifft“; in ihnen ist eingeschlossen „die gemeinschaftliche Verantwortung für eine politische Freiheitsordnung in gleichberechtigter Partizipation“ (92). In den Menschenrechten werden somit „zentrale Dimensionen individueller wie gemeinschaftlicher Freiheitsentfaltung unter besonderen juristischen Schutz gestellt.“ (93f) Die Abwägung zwischen einzelnen Menschenrechten ist somit nicht zu konstruieren „als eine Abwägung zwischen Freiheit und Gleichheit bzw. zwischen individuellen Freiheits- und kommunitären Solidaritätsansprüchen“. (96) Freiheit ist dabei nicht vorrangig zu identifizieren „mit einem bestimmten klassisch-liberalen Grundrechtstypus“; auch soziale Rechte sind „konsequent dem Imperativ der Freiheitsverwirklichung zu unterstellen“. (100)

Was das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie betrifft, so greift B. erstere nicht als Einschränkung der Demokratie. Letztere umgreift vielmehr die Menschenrechte, „insofern materiale Rechte ihre konkrete Gestalt erst im demokratischen Diskurs finden können“. (107) Andererseits umgreifen Menschenrechte die Demokratie, „insofern diese nämlich seit jeher einen zentralen Bestandteil der Menschenrechtserklärungen bildet“. (108) Die Menschenrechte bewahren die Demokratie „vor dem Missverständnis souveräner Mehrheits Herrschaft“. (110)

Der kulturrelativistischen Herausforderung stellt sich B., indem er drei entscheidende Fragen beantwortet:

1. Sind Menschenrechte an Voraussetzungen abendländischer Tradition gebunden?
2. Sind sie notwendig Ausdruck eines individualistischen Menschenbildes?
3. Fordern sie die Übernahme einer anthropozentrischen (im Gegensatz zur theozentrischen) Weltansicht?

Zur 1. Frage betont er u.a., dass die Menschenrechte keineswegs eine reife Frucht abendländischer Tradition sind, sondern auch dort erkämpft werden mussten. Bezüglich des Islams stellt er zwei verschiedene Zugänge dar: pragmatische Reformen der Scharia und eine liberale Kritik der Scharia. Zur 2. Frage erinnert er u.a. daran, dass nicht jeder individualistische Ansatz zu Menschenrechten führt; bei Hobbes ist das Gegenteil der Fall. Die 3. Frage wird differenziert erörtert durch Überlegungen zu Säkularität und Theozentrik.

Die Lektüre des Buches ist für jeden, der sich mit der Thematik der Menschenrechte befasst, uneingeschränkt zu empfehlen.

HALTER, Hans/LOCHBÜHLER, Wilfried, Ökologische Theologie und Ethik, 2 Bde. (Texte zur Theologie: Abteilung Moraltheologie 1), Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 1999, Bd. 1: 320 p, 54,- DM; ISBN 3-222-12718-2; Bd. 2: 210 p. 54,- DM; ISBN 3-222-12719-0

Die ökologischen Krisenerscheinungen, die sich in den 70er Jahren in mancherlei Hinsicht zuspitzten, haben einen Bewusstseinswandel bewirkt, eine veränderte Sicht der Welt, unseres Platzes in ihr und der damit gegebenen Verantwortung für unser Handeln und seine Folgen. Dieser Wandel betrifft nicht nur Wissenschaft und Politik, sondern breite Schichten der Gesellschaft. Weit entfernt also von einer rein akademischen Thematik hat die Auseinandersetzung mit den entsprechenden Krisenerfahrungen auch die Theologie als Ganze und besonders nachhaltig die theologische Ethik verändert: Was mit der Abwehr pauschaler Schuldzuweisungen ans Christentum begonnen hatte, führte zu einer Erweiterung der Perspektive theologischen Denkens. Ökologische Orientierung im weiteren Sinn, also die Bezugnahme auf die Umwelt und ihre Gefährdung ist zu einem neuen, aber unverzichtbaren Bestandteil theologischer Reflexion geworden. In 30 Jahren Diskussion haben sich mögliche Grundpositionen abgezeichnet, aber weithin ist die Thematik eine offene und unabgeschlossene, was besonders an Fragen angewandter Ökologischer Ethik wie der Energiefrage, der Tierethik oder der Frage nach einem ökologisch verträglichen neuen Lebensstil deutlich wird.

Zur Ökologischen Theologie und Ethik ist nun in der Reihe *Texte zur Theologie* eine zweibändige Textsammlung erschienen, die besondere Aufmerksamkeit verdient. Zusammengestellt von zwei Luzerner Sozialethikern, die auch sonst in dieser Thematik als Fachleute ausgewiesen sind.

Der etwas umfangreichere erste Band enthält Texte, die den Hintergrund der Diskussion deutlich machen und die wichtigen Texte zum Schuldvorwurf an das Christentum sowie entsprechende Erwiderungen und Beschreibungen anderer möglicher geistesgeschichtlicher Ursachen. Dazu kommen zwei große Abschnitte zur ökologisch orientierten Relecture der Bibel und zur Dogmatik, wo Texte zum hauptsächlich betroffenen Traktat Schöpfungstheologie u.a. ergänzt werden durch Beiträge aus feministischer Theologie und Befreiungstheologie sowie einen besonders interessanten, relativ umfangreichen „interreligiösen Seitenblick“.

Der zweite Band bringt die Texte zur ethischen Diskussion. Der Abschnitt zur Begründung einer Umweltethik bezieht sich auf den unabgeschlossenen Streit um den richtigen, anthropozentrischen oder nicht-anthropozentrischen Ansatz, in dem die Frage nach Eigenwert und Würde nichtmenschlicher Natur den Brennpunkt bildet. Der zweite Abschnitt des Bandes bietet einen Durchgang durch einschlägige kirchliche Verlautbarungen, wobei - wohl bedingt durch das Erscheinungsdatum - ein letztes, wichtiges Dokument nicht mehr berücksichtigt werden

konnte, auf das deshalb hier hingewiesen sei: *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Erklärung der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1998.

Die Sammlung beschränkt sich auf die Grundlegendiskussion und auf deutschsprachige Texte. Innerhalb dieser Grenzen bietet sie jedoch eine gute Streuung und kann so den bisherigen Diskussionsverlauf in der Theologie breit und übersichtlich dokumentieren. Wo die Diskussion noch weitgehend offen ist, also vor allem im dogmatischen und ethischen Teil, lassen die exemplarischen und inspirierenden Texte die Offenheit vieler Fragen gut deutlich werden. Die zahlreichen und ständig sich verändernden konkreten Themen anwendungsorientierter Ethik treten entsprechend dem gesetzten Schwerpunkt nur am Rand in Erscheinung. Für die Arbeit mit der Textsammlung in Schule, Studium und Erwachsenenbildung sind diese natürlich eine notwendige Ergänzung. An ihnen haben sich die Grundlagenthesen zu bewähren.

Jedes Kapitel ist mit einer eigenen Einführung versehen, die in gut verständlicher Weise den Zusammenhang herstellt. Auf die Bedeutung des jeweiligen Textes weisen kurze Erläuterungen hin. Arbeitsfragen sind nicht enthalten, anhand der Hintergrundinformationen jedoch unschwer zu erstellen.

Auch wenn ökologische Themen in der gegenwärtigen Politik gegenüber wirtschaftlichen und sozialen Fragen wieder etwas in den Hintergrund gerückt sind, werden uns die offenen Probleme früher oder später einholen. Die Förderung eines breiten Bewusstseins wird deshalb ein wesentlicher Bestandteil religiöser und ethischer Bildung bleiben. Die vorliegende Sammlung bietet dazu eine wahre Fundgrube und aufgrund der guten Systematik eine ausgezeichnete Grundlage.

Andreas M. Weiß

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Artikel: David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT....., Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

Besprechungen: Schreiter, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und Theologie (*Alois Halbmayr*); Smart, Ninian, Dimensions of the Sacred (*Norbert Hintersteiner*); Kraus, Wolfgang, Das Volk Gottes (*Ulrich Winkler*); Keller, Winfrid, Gottes Treue - Israels Heil (*Ulrich Winkler*); Beck, Norman A., Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert (*Ulrich Winkler*)

SaThZ 3 (1999), Heft 2

Artikel: John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients

Besprechungen: Franz, Albert (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs (*Heinrich Schmidinger*); Vattimo, Gianni, Glauben - Philosophieren (*Alois Halbmayr*); Zimmermann-Acklin, Markus, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (*Andreas M. Weiß*); Irrgang, Bernhard, Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive (*Andreas M. Weiß*)



Absender:

.....
.....
.....
.....

Bitte
ausreichend
frankieren

Bestellung:

Abonnement der Salzburger Theologischen Zeitschrift (jährl. 100,- ÖS/14,- DM + Porto)

frühere Hefte

- Heft 1/1997 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 1/1998 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 2/1998 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 2/1999 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)

.....
Datum

.....
Unterschrift

Salzburger Theologische Zeitschrift
c/o Fr. Astrid Widmayer

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

- Gregor Paul *Die Vielfalt der Religionen aus
atheistischer Sicht*
- Heinzpeter Hempelmann *Christus allein. Skizze einer
exklusivistischen Religionstheorie*
- Michael Bongardt *Aufs Ganze sehen. Der
Inklusivismus eines glaubenden
Blicks auf die Welt*
- Perry Schmidt-Leukel *Zehn Thesen zu einer christlichen
und pluralistischen Theologie der
Religionen*
- Hans-Joachim Sander *Relativität - Prozess - Gott.
Prozesstheologie im Zeichen der
Relativismusherausforderung*
- Besprechungen *Literatur; Frauen; Religionen;
Moraltheologie*

X

Salzburger
Theologische
Zeitschrift

Jahrgang

Heft 2

000

SSN 1029-1792

Univ.-Bibl.

✓ ZID

herausgegeben von:	Dr. Alois Halbmayr, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik Dr. Andreas M. Weiß, Univ.-Ass. Institut für Moraltheologie Dr. Ulrich Winkler, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
	Die Theologie der Religionen in der Diskussion. Editorial 81
<u>Gregor Paul</u>	Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen 84
Antworten von	H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel 94/99/102
Replik von	Gregor Paul 105
<u>Heinzpeter Hempelmann</u>	Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie 112
Antworten von	G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel 127/130/133
Replik von	Heinzpeter Hempelmann 136
<u>Michael Bongardt</u>	Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt 142
Antworten von	G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel 155/157/161
Replik von	Michael Bongardt 163
<u>Perry Schmidt-Leukel</u>	Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen 167
Antworten von	G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt 178/181/186
Replik von	Perry Schmidt-Leukel 189
<u>Hans-Joachim Sander</u>	Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung 194
 <u>Besprechungen</u>	
H. Schmidinger (Hg.)	Die Bibel in der deutschspr. Literatur des 20. Jh. Bd. 1-2 (<i>Ulrike Tanzer</i>) 213
Schottruff/Wacker (Hg.)	Kompendium Feministische Bibelauslegung (<i>Petra Nehring</i>) 216
H. Weber	Spezielle Moraltheologie (<i>Werner Wolbert</i>) 219
<u>Kurzbesprechungen</u>	FS für Hans Waldenfels; Th. Sundermeier, Was ist Religion?; B. Gordijn/ H. Have (Hg.), Medizinethik und Kultur 221

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

PD Dr. Michael BONGARDT, Dormition Abbey / Hagia Sion, P.O.B. 22, 91000 Jerusalem, Israel; Dr. Heinzpeter HEMPELMANN, Theologisches Seminar Liebenzeller Mission, Postfach 12 40, D-75375 Bad Liebenzell; Prof. Dr. Gregor PAUL, Institut für Philosophie, Kaiserstraße 12, D-76128 Karlsruhe; PD Dr. Hans-Joachim SANDER, Institut für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Prof. Dr. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Systematic Theology and Religious Studies, Chair of World Religions for Peace, 4 The Square, Glasgow G 12 8 QQ, Great Britain;

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen. Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628, Andreas-Michael Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677, Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>, Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter, Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000, BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00, CL 778.60, Abonnement: zweimal jährlich, Umfang pro Heft min. 70 Seiten, Preis: Einzelheft: 55.- OS / 7,70 DM / 7,20 SFr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100.- OS / 14.- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Die Theologie der Religionen in der Diskussion. Editorial

Spätestens seit dem 2. Vaticanum ist das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen ein Thema der Theologie und Kirche geworden. Das epochale Ereignis des gemeinsamen Gebetes der Repräsentanten der Weltreligionen in Assisi 1986 hat den Horizont geöffnet, der wenig später sozioökonomisch mit der Globalisierung beschritten wurde: Völker und Religionen werden zu Partnern in der einen Welt. So ist es nicht übertrieben, wenn die Internationale Theologenkommission 1996 „die respektvolle Auseinandersetzung“ mit dem Wahrheitsanspruch der anderen Religionen ins „Zentrum der täglichen Arbeit der Theologie“ (Das Christentum und die Religionen, Nr. 102) gerückt wissen will. Papst und UNO verleihen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend dem Dialog der Religionen ein großes Gewicht. So sollte in den letzten Vorbereitungen auf das Heilige Jahr 2000 der interreligiöse Dialog eine bedeutende Rolle spielen (Tertio millennio adveniente 1996, Nr. 52f), und die UNO veranstaltete in New York Ende August 2000 einen Millenniums-Weltfriedensgipfel als größtes Religionsmeeting aller Zeiten mit über 1000 geistlichen Würdenträgern aller Religionen.

Die Menschen mit den unterschiedlichsten religiösen Bekenntnissen sind näher zusammengedrückt. Das Interesse an den anderen Religionen ist gewachsen. Das zeichnet sich ab in den Medien bis hin zu den Themenwünschen der SchülerInnen für den Religionsunterricht. Der Reiz des Exotischen ist längst einer zunehmenden Wertschätzung der anderen Religionen gewichen. Daneben hat sich auch das Wissen um das gefährliche Potential von Religion ins Allgemeinbewusstsein eingebettet. Beispiele aus der eigenen Geschichte und den gegenwärtigen Krisenherden hat jedeR zur Hand.

Der Einzug der Religionenfrage in die Theologie führte seit der These Karl Rahners vom „anonymen Christentum“ zu einer Konzentration auf die religions-theologische Theoriebildung. Zuletzt wurde begonnen, die anglo-amerikanische Literatur zu rezipieren. Gleichzeitig begleitet diesen Prozess auch die Sorge um die Identität des eigenen Glaubens, wie sie Kardinal Joseph Ratzinger exemplarisch im bekannten Vortrag in Guadalajara/Mexiko (IKZ 25/1996, 359ff) unter dem Stichwort „Relativismus“ formuliert hat und wie sie jüngst in „Dominus Jesus“ wiederholt wurde.

Die Theologie hat noch keinen allgemein anerkannten Weg gefunden, wie sie sich in ein richtiges Verhältnis zu den anderen Religionen setzt. Zum einen kann der Papst von einer „wechselseitigen Bereicherung“ (Redemptoris missio 1990, Nr. 55) sprechen, die somit auch das Christentum im interreligiösen Dialog empfängt. Ja sogar „innere Läuterung und Umkehr“ (RM 56) sind beabsichtigt! Es wächst die Achtung vor den anderen Religionen bis hin zur Anerkennung einer Ebenbürtigkeit mancher. Zum anderen stoßen insbesondere religionspluralistisch vermittelnde Vorschläge zur Christologie auf große Schwierigkeiten.

Einen wahrhaftigen Dialog kann es aber nur geben, wenn sich die Dialogpartner auf gleicher Augenhöhe begegnen, mit der Überzeugung des eigenen Bekenntnisses bei gleichzeitiger Wertschätzung des anderen. Nichts Geringeres als diese Kunst gilt es zu erlernen. Dafür will dieses Heft einen Beitrag leisten und eine Zwischenbilanz zu dem viel beachteten Thema der Theologie der Religionen ziehen. Bei der intendierten Verhältnisbestimmung von Christentum und anderen Religionen geht es um die Doppelfrage, wie diese Religionen aus christlicher Sicht zu deuten und zu werten sind, und wie sich dabei das Christentum selbst im Licht der anderen Religionen versteht.

Die Debatte der Religionstheologie ist nicht selten von Polemik und Verzeichnungen geprägt. Es ist höchst an der Zeit, ein faires Gespräch zu führen. Deshalb ist diese Nummer als Diskussionsheft konzipiert, das einen Diskussionsprozess über ein Jahr hinweg wiedergibt. Dazu haben wir vier Vertreter mit gegensätzlichen Standpunkten eingeladen. In einer ersten Phase legten die Autoren ihre je eigene Position dar. Danach wurden alle Thesen allen Mitautoren mit der Einladung zu einer Antwort zugesandt. In der dritten und letzten Phase nahm jeder Autor in einer Replik zu den eingegangenen Diskussionsbeiträgen Stellung. Dabei galt eine wichtige Spielregel: Die Beiträge wurden mit der Einsendung in die Redaktion definitiv und nach den eingegangenen Antworten der Mitdiskutanten nicht wieder verändert. Weiterführungen haben Eingang gefunden in die Repliken.

Die Auswahl der Autoren folgt einer gängigen Typologie der Antworten. Der Karlsruher Philosoph GREGOR PAUL nimmt in einer *atheistischen Position* die Außenperspektive zur Religionstheologiedebatte ein. HEINZPETER HEMPELMANN, Direktor des Theologischen Missionsseminars Bad Liebenzell, vertritt den *Exklusivismus*, der wahre Gotteserkenntnis und Erlösung nur im Christentum gegeben sieht. MICHAEL BONGARDT, bisheriger Studiendekan in Jerusalem, bezieht den Standpunkt des *Inklusivismus*, der positive Spuren von Heilsvermittlung auch in anderen Religionen erkennt, aber für das Christentum die höchste Verwirklichungsform beansprucht. Die *pluralistische These* formuliert PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Professor of Systematic Theology and Religious Studies in Glasgow, der eine Offenbarungs- und Heilsäquivalenz von Christentum und anderen Religionen prinzipiell für möglich hält.

Die Diskussion der religionstheologischen „Relationierung“ (U. Berner) folgt also einem etablierten Klassifikationssystem, wie es vom meist rezipierten Pluralisten John Hick vorgeschlagen und von Perry Schmidt-Leukel weiterentwickelt und logisch abgesichert wurde. Kaum eine gegenwärtige religionstheologische Diskussion geht an dieser Einteilung vorbei. Positionierungen werden weitgehend unter Bezugnahme auf diese Kategorien getroffen. Deshalb kamen sie auch hier zur Anwendung. - Damit wird jedoch keineswegs ignoriert, dass diese Klassifikation nicht außer Streit steht. So problematisiert ein hermeneutischer Disput die darin vorausgesetzte Homogenität und Eindeutigkeit der Religionen. Stellen die

einzelnen Religionen, so wird gefragt, nicht vielmehr ein Integral differenzierter Traditionen dar, und sind deshalb nicht gleichzeitig mehrere unterschiedliche Relationierungen zulässig? Dementsprechend ist nicht zu erwarten, dass in der hier vorgelegten Diskussion einfach ein Sieger ausgemacht werden kann. Denn, Typologien werden angefragt, Traditionen unterschiedlich stark gemacht, Anschlussfähigkeit eingeräumt oder verschlossen etc. Die strittige religionstheologische Theoriebildung, so kann ein Ausblick gewagt werden, wird einerseits Fragen zur Problematik der Systematisierbarkeit des christlichen Glaubens weitertreiben (vgl. die optimistischen Ansätze zur Letztbegründung oder einer dramatischen Theologie). Andererseits wird eine neue Anstrengung zur authentischen Erfassung anderer Religionen erforderlich sein.

Der letzte Beitrag ist der Prozesstheologie gewidmet. Er ist unabhängig von der Diskussion der Religionstheologie, obwohl er sich auf ein Problem bezieht, das auch in der Religionstheologiedebatte präsent ist. HANS-JOACHIM SANDER trifft Klarstellungen zu möglichen Missverständnissen eines Pluralitätsbegriffes.

Ulrich Winkler

Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht

Kritische Thesen

Gregor Paul, Karlsruhe

Zur Verwendung des Begriffs „Religion“: Gottesglaube oder Glaube an ein Absolutes als notwendige Begriffsmerkmale

Wenn ich von Religion oder Religionen spreche, dann meine ich Glaubens-, Wissens- und Lebenssysteme, die jedenfalls den Glauben an die Existenz „übersinnlicher“, „transzendenter“ oder menschlicher Erfahrung und Erkenntnis (weithin) unzugänglicher Mächte, zumindest aber den Glauben an irgendein „Absolutes“ - und sei es ein unfassbar absolut Seiendes - einschließen. Ich beziehe mich also vor allem auf Systeme, die durch einen Gottes- oder Geisterglauben gekennzeichnet sind. Die gängigen Formen des Judentums, Christentums und Islams gehören dazu. Des weiteren gehe ich davon aus, dass Religionen heilsrelevante Glaubensformen sind: Ziel oder Sinn des religiösen Glaubens ist es letztlich, von dem, was man als Leid, und insbesondere als unerträgliches und ungerechtfertigtes Leid erfährt, befreit zu werden, ja, womöglich gar dauerhaftes „Glück“ zu erfahren. Das heißt nicht, dass jede Heilslehre auch Religion sein müsste. So sind buddhistische Philosophien wie etwa Varianten des Mittleren Weges zwar Heilslehren, aber keine Religionen; denn der Glaube an irgendwelche „übernatürlichen“ oder „transzendenten“ Mächte oder irgendein „Absolutes“ fehlt.

Von Religionen zu sprechen hat nur wenig Sinn, wenn man sie nicht von anderen, ähnlichen Formen des Erkennens, Wissens, Glaubens und Lebens unterscheidet. So grenze ich Religionen insbesondere gegen Theologie, Mythos und Philosophie ab. Aber auch von Sekten, Kulturen und Riten systemen könnten sie unterschieden werden. Die letztendlichen Ziele - Lösung der Sinnfrage, Erklärung der Welt, Heil usw. - können dabei durchaus allen Formen gemeinsam sein. Doch die Methoden, Wege und Inhalte - Hypothesen, Glaubenslehren etc. - differieren mitunter radikal. Die Abgrenzungen im Einzelnen explizit durchzuführen, ist für das Folgende nicht erforderlich¹. Einige Hinweise freilich sind unumgänglich. Sie beziehen sich auf das Verhältnis von Religion und rationalem Denken. In manchen Fällen kann religiöser Glaube extrem irrational sein. Ein Beispiel dafür ist meines Erachtens der traditionelle römisch-katholische Glaube an einen allmächtigen und

1 Ich folge im Grunde meinen ausführlicheren Bestimmungen in Mythos, Philosophie und Rationalität, Frankfurt a.M. u.a. 1988, und in Philosophie in Japan, München 1993. Vgl. auch mein *Das Sāstra der zehn Tore und dessen Kritik an Gottesvorstellungen*, in: Hörin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 2 (1995).

allgütigen Gott. Und als irrational kann, wie ich meine, auch der Wunderglaube gelten, das heißt die Überzeugung, dass es Ereignisse gebe, die naturwissenschaftlichen oder logischen Gesetzen widersprechen (und nicht nur unerklärlich sind). Grob gesagt ist religiöser Glaube wohl weniger selbstkritisch und kritisch, und das heißt, weniger rational als Philosophie oder - wenn man so will - philosophischer Glaube. So ist etwa eine Philosophie der Philosophie fast selbstverständlich, eine Religion der Religion aber ein Unding. Allgemeiner ausgedrückt lassen sich manche im gegebenen Zusammenhang relevante Unterschiede auch als Unterschiede zwischen rationalem - konsistenten, begründeten, empirisch gehaltvollen - und irrationalem Glauben fassen. Die englischsprachige Differenzierung zwischen „faith“ und „belief“ geht ein wenig in diese Richtung.

Zur Problematik einer Gotteserkenntnis oder einer Erkenntnis des Absoluten: die Unbestimmtheit oder Undeutlichkeit der Referenz

Eines der wichtigsten, Rationalität erschwerenden methodologischen Probleme der von mir angesprochenen Religionen - die, wie gesagt, als solche notwendig den Glauben an Götter, Geister oder ähnliche Mächte oder jedenfalls an ein „Absolutes“ einschließen - ist die epistemologische Frage, wie denn Existenz und Charakter - oder Eigenschaften - dieser Gegenstände des Glaubens überhaupt zu erkennen sind. Wie immer man im Einzelnen die Unterschiede fassen mag: Wenn es einen Gott oder ein Absolutes gibt, so lassen sie sich jedenfalls nicht so einfach, nicht so sicher und nicht in der intersubjektiven Weise erkennen wie etwa ein Tisch oder das Wetter. Selbst wenn der Glaubensgegenstand als logisch widerspruchsfreie Vorstellung fassbar ist, folgt daraus nicht, dass er existiert. Und die Erkenntnis der angenommenen Eigenschaften des Gegenstandes ist oft noch schwieriger.

Wie angesprochen, ist ein bestimmter religiöser Glaube mitunter jedoch bereits in sich widersprüchlich. Oder er steht im Gegensatz zur Naturgesetzlichkeit. Es ist wichtig zu betonen, dass ich von religiösem Glauben spreche. Ich spreche nicht von theologischer oder gar raffinierter theologischer Interpretation. Aber auch Hinweise auf einen aufgeklärten Glauben berühren das von mir Gemeinte nicht. Jemand mag sich als protestantischer Christ verstehen, aber dabei Atheist sein. Das ändert nichts daran, dass Millionen von Menschen in Südamerika, auf den Philippinen, in den arabischen Staaten und anderenorts einem Glauben an Gottesvorstellungen anhängen, die in sich widersprüchlich sein mögen. Diese Formen des Glaubens dürfen in theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Diskussionen nicht einfach beiseite gelassen oder auch nur bagatellisiert werden. Denn sie dürften nicht nur die Formen des Gottesglaubens sein, die immer noch am weitesten verbreitet sind. Sie sind auch soziopolitisch wichtige und oft höchst problematische Tatsachen.

Verwendung des Begriffs „Pluralität der Religionen“ und leitende Hypothese: die faktische Unterschiedlichkeit der Religionen als Argument für eine atheistische Sicht

Für eine kritische Erörterung der Pluralität der Religionen aus atheistischer Sicht sind die angesprochenen Glaubensvorstellungen jedoch eher von sekundärer Relevanz. Denn um sie infrage zu stellen, braucht es gar keine atheistische Perspektive. Es reicht schon aus, ihre fundamentale logische Widersprüchlichkeit explizit zu machen, um sie zu erschüttern. Selbstverständlich bliebe ebenso in diesem Fall die prinzipielle Ausflucht, dass es auch eine „andere Logik“ als die der Widerspruchsfreiheit gebe oder dass Rationalität kein relevantes Gültigkeitskriterium sei. Meines Erachtens sind solche Ausflüchte letztlich sinnlos. Aber dies erneut auszuführen, ginge zu weit. Sicher ist jedenfalls, dass sie keine (weitere) argumentative Auseinandersetzung erlauben. Sie kommen einer Gesprächsverweigerung gleich und sind schon deshalb irrelevant.

Um einer sinnvollen Diskussion willen setze ich im Folgenden deshalb voraus, dass die Religionen und religiösen Vorstellungen, die ich anspreche, logisch widerspruchsfrei oder doch um Widerspruchsfreiheit bemüht sind. Das heißt, dass ich mich, was Judentum, Christentum und Islam oder „Absolutes“ angeht, nur auf solche Formen beziehe, die als „modern“, „aufgeklärt“, „reflektiert“ usw. gelten oder bezeichnet werden. Sie schließen zum Beispiel den Glauben an einen allmächtigen *und* allgütigen Gott aus. Oder sie formulieren einen zumindest dem Anspruch nach widerspruchsfreien Begriff des Absoluten. Dabei gehe ich selbst davon aus, dass es weder einen Gott noch vergleichbare andere Mächte noch ein heilsrelevantes „Absolutes“ gibt. Erkenntnistheoretisch gesehen, beziehe ich freilich eher eine agnostizistische Position. Ich meine zwar, dass es erheblich plausibler ist anzunehmen, dass kein Gott existiere, als zu glauben, dass es einen Gott gebe, aber im strengen Sinn beweisen lässt sich auch die Nichtexistenz von Göttern nicht. Erneut ist es nicht möglich, die zahlreichen Argumente für und wider aufzulisten und zu diskutieren. Es geht nur darum, die Prämissen anzugeben, unter denen ich mich aus atheistischer Sicht mit dem Phänomen der Pluralität der Religionen auseinandersetze.

Unter der „Pluralität der Religionen“ verstehe ich die unbestreitbare Tatsache, dass es eine Zahl von Religionen gibt, die voneinander abweichende (Heils)wahrheiten behaupten. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden. Im ersten Fall schließen sich die Wahrheiten wechselseitig aus, und zwar in jeder Hinsicht, unter jeder Perspektive und in streng formallogischem Sinn. Dann schließt dies auch aus, dass die fraglichen Religionen gleichermaßen gültig und damit gleichwertig sein können. Aber vielleicht ist es prinzipiell möglich, jeden in sich widerspruchsfreien Glauben so in Wenn-dann-Sätzen zu fassen und dabei die Prämissen so weit zu spezifizieren, dass faktisch bestehende, auf einer bestimmten Ebene

ausgemachte Gegensätze als unterschiedliche Resultate von unterschiedlichen spezifischen Perspektivierungen ein und desselben begreifbar sind. Es sei denn, zwei Religionen seien bereits explizit so klar und vollständig formuliert, dass sie als Kontradiktionen interpretiert werden *müssten*. Angesichts der für Religionen kennzeichnenden Sprachformen ist das eine schwierige Frage. Die Gesamtheit aller Klassen in sich widerspruchsfreier religiöser Formulierungen dürfte wohl immer noch nicht den vollständigen Raum religiösen Diskurses überhaupt einschließen. Sie dürfte in diesem Sinn unvollständig sein. Pragmatisch gesehen mögen derart abstrakt-allgemeine Spekulationen als Sophistik erscheinen. Sie mögen auch tatsächlicher Religiosität nicht gerecht werden. Darauf ist zurückzukommen. Aber das ändert zunächst nichts daran, dass vielleicht eine insgesamt widerspruchsfreie Rekonstruktion aller in sich widerspruchsfreier (bzw. als widerspruchsfrei interpretierbarer) Religionen möglich ist.

Damit komme ich zum zweiten Fall, der eben darin besteht, dass bereits die grundlegenden Formulierungen und Lehren unterschiedlicher Religionen klar erkennen lassen, dass sich diese Religionen nicht wechselseitig ausschließen. Das heißt, dass es sich um Religionen handelt, deren logische Vereinbarkeit nicht erst in schwierigen und umständlichen, spezifizierenden Rekonstruktionen erwiesen werden muss. Eine Illustration eines solchen Sachverhalts liefert das von Perry Schmidt-Leukel herangezogene klassische indische Beispiel von Blinden, die verschiedene Stellen eines Elefanten abtasten und so zu verschiedenen Erkenntnissen ein und desselben Objekts gelangen. Die Perspektiven sind verschieden, die zugänglichen Objektkomponenten sind verschieden, und die jeweilige Erkenntnis ist nur Teilerkenntnis. Nichtsdestoweniger können die Teilerkenntnisse als Teilerkenntnisse und relativ zu ihren Prämissen treffend sein. Ob sie gleichwertig sind, ist dann freilich immer noch offen. Ist die Erkenntnis des Elefantenkopfes nicht wichtiger als die des linken Hinterbeins? Und sind die Erkenntnismethoden von gleichem Wert? Einer der Blinden mag viel größere Bereiche des Elefantenkörpers abgetastet haben als alle anderen. Weiß er dann nicht mehr? Vielleicht hat er auch größere oder sensiblere Hände als alle anderen.

Wenn also auch der zweite Fall weniger problematisch erscheint als der erste, weil in ihm von vornherein von logisch kompatiblen Religionen ausgegangen wird, so impliziert dies doch nicht, dass diese Religionen damit sozusagen automatisch als gleichwertig aufgefasst werden können. Dies bleibt vielmehr auch dann zunächst eine offene Frage. Wie ich zeigen will, ist es sogar die entscheidende Frage in der Auseinandersetzung um Exklusivismus, Inklusivismus und Gleichwertigkeit der Religionen. Der erste Fall ist gar nicht so wichtig. Meines Erachtens darf davon ausgegangen werden, dass er sich durch - wenn vielleicht auch übermäßig geschickte - Rekonstruktionen in den zweiten Fall überführen lässt. Es bleibt das zentrale Problem, was logische Kompatibilität der einzelnen, sich voneinander unterscheidenden Religionen für Schlussfolgerungen erlaubt, wenn man die jeweils heilsrelevanten Inhalte, die heilsrelevanten religiösen Praktiken und die

Bedeutung, die sie für die Gläubigen haben oder gar haben müssen, miteinander vergleicht. Anders formuliert, bleibt die Frage, wie wichtig oder unwichtig logische Kompatibilität der einzelnen Religionen für Gläubige überhaupt ist oder sein kann. Sowohl Juden wie Muslims glauben nur an einen Gott. Aber nichtsdestoweniger würde wohl kein überzeugter Muslim sagen, er glaube auch an Jahwe oder er halte Allah für Jahwe. Wahrscheinlich verlöre sein Glaube für ihn an Heilsrelevanz, wenn er eine solche Identität annehmen sollte.

Von solchen Überlegungen ausgehend, vertrete ich die folgende These: Die Pluralität der Religionen erlaubt zwar logisch konsistente Gleichwertigkeitshypothesen. Aber diese Hypothesen charakterisieren nur rein logische Möglichkeiten. Ich halte es für so gut wie ausgeschlossen, dass sie - von einer kleinen Gruppe religiöser Menschen abgesehen - auch reale Möglichkeiten - potentielle religiöse Wirklichkeit - bezeichnen, geschweige denn, dass sie faktischer Religiosität gerecht würden. Radikale Gleichwertigkeitshypothesen - Hypothesen, denen zufolge bestimmte Religionen in jeder Hinsicht heilsäquivalent sein sollen - sind jedoch die einzige Interpretation der Pluralität der Religionen, die in theoretisch befriedigender Weise religiösen Frieden, religiöse Toleranz, ja nicht durch spezifisches Heilsdenken (wie die metaphysisch-deskriptive Prämisse ewiger Höllenstrafen) eingeschränkte allgemeine Humanität begründen können. Sind sie unhaltbar, so bleiben lediglich die Alternativen Exklusivismus und Inklusivismus, die, da sie schon rein logisch Heilsäquivalenz ausschließen, theoretisch, ethisch und pragmatisch unbefriedigend sind. Was das spezifische Moment einer atheistischen Sicht angeht, so verschärft es die Problematik. Als Atheist wird man eine derart unbefriedigende Situation, wie sie die Pluralität der Religionen, so wie ich sie skizziert habe, darstellt, als Bestätigung des Atheismus auffassen. Geht man sozusagen von der unerschütterlichen Überzeugung aus, dass es keinen Gott gebe, hält man also diese Überzeugung für prinzipiell nicht falsifizierbar, dann wird man in der Pluralität der Religionen ohnehin kaum mehr als einen gefährlichen Ausfluss menschlicher Irrationalität sehen können.

Exklusivismus, Inklusivismus und Heilsäquivalenz: Religiöse und theologische Ansprüche, die zu viele Probleme involvieren, um plausibel zu sein

In einer etwas ausführlicheren Auseinandersetzung mit Grundzügen des Exklusivismus, Inklusivismus und der Hypothese der Heilsäquivalenz versuche ich im Folgenden, meine eigene Auffassung weiter zu exponieren und zu begründen. Ich tue dies, indem ich fragmentarische religionsphänomenologische Skizzen liefere, die jedenfalls auch durch atheistische Perspektiven bestimmt sind.

Die Überzeugung, dass sich Religionen in ihrer Heilsrelevanz voneinander unterscheiden, dürfte für die meisten religiösen Menschen charakteristisch sein.

Dies ist leicht zu erklären. Sie liefert die beste rationale Rechtfertigung für den eigenen Glauben, den man im Allgemeinen ja nur aufgrund von Zufällen - Zeit und Ort der eigenen Geburt und der Erziehung - erhalten oder angenommen hat. Irgendwann fragt sich vielleicht jeder Katholik, warum er Katholik bleiben und nicht - etwa - Muslim werden solle. Berufung auf eigene Tradition und Gewohnheiten sind dann unbefriedigende Antworten. (Gesichtspunkte wie die des sozialen Drucks oder der Karrierezuträglichkeit lasse ich einmal außer Acht.) Dagegen ist die Begründung willkommen, dass der eigene Glaube deshalb allen Alternativen vorzuziehen sei, weil er „besser“ sei. Dabei sind dann zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder führt *allein* der eigene Glaube - im gegebenen Beispiel der Katholizismus - zum Heil, oder er führt doch *in optimaler Weise* zum Heil, sei es, dass er größeres oder vollkommeneres (vollständigeres) Heil ermögliche oder dass er es leichter, schneller oder sicherer gewährleiste. Diese Differenzierung veranlasst zur Unterscheidung der beiden Positionen Exklusivismus und Inklusivismus.

Nach exklusivistischer Auffassung führt nur ein bestimmter religiöser Glaube, und zwar der eigene Glaube, zum Heil. Jedenfalls kenne ich keinen Theologen - und es geht ja um eine Theologie der Religionen - der behauptete, dass nur eine bestimmte andere Religion, jedoch nicht die eigene - zum Heil führe. Diese Position wird meines Erachtens von den meisten Gläubigen - und hier beziehe ich mich erneut auch auf Gläubige außerhalb Mitteleuropas - geteilt. Sie ist subjektiv besonders befriedigend. Denn psychologisch gesehen steigert das Moment der Exklusivität sowohl den Wert des Ziels als auch den der eigenen Identität. Über die Exklusivität sieht man sich als Mitglied einer relativ kleinen Gruppe von Auserwählten, die allein im Besitz der Heilswahrheit und damit allen anderen überlegen ist. Das stärkt das Identitätsbewusstsein und so auch das Bewusstsein vom Sinn des eigenen Lebens. (Was alle haben oder wissen, gilt uns im Allgemeinen ohnehin als trivial, unwichtig usw. Es gibt ein irrationales Interesse am Besonderen, das auf dem Fehlschluss gründet, dass das Seltene, Spezifische, Ungewöhnliche auch besonders wertvoll sein müsse.) Darüber hinaus erscheint der Exklusivismus zumindest *prima facie* erkenntnistheoretisch überzeugender als jede Alternative. Angesichts der erkennbaren faktischen Differenzen zwischen den Lehren der einzelnen Religionen ist es plausibel, dass jedenfalls nicht alle Lehren wahr sein können.

Generell gesagt, erscheint ein Heilsversprechen um so überzeugender und wichtiger, je spezifischer es ist. Freilich darf es nicht so spezifisch sein, dass die Spezifikation fraglos als Bagatelle identifizierbar ist und kaum und jedenfalls keinerlei attraktive Anhänger findet. Aber wenn sich erbittert darüber disputieren lässt, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz finden, dann dokumentiert dies doch, dass selbst ganz besonderen Fragen Gewicht beigemessen werden kann. In solch einem Zusammenhang erinnere ich auch gern an die Stelle aus „Gullivers Reisen“, in der Swift darstellt, wie es über den Streit, ob man ein Ei am spitzen oder stumpfen Ende aufschlagen solle, zu einem Bürgerkrieg kommt. Es ist des-

halb prima facie unwahrscheinlich, dass solch allgemeine Lehren wie die, dass man an die Existenz (irgend)eines Gottes glauben solle, von vielen überhaupt als heilsrelevant verstanden werden. Dies gilt um so entschiedener, wenn es sich dabei um einen in seinen Eigenschaften unbestimmten Gott handeln soll.

Aus der Sicht des überzeugten Gläubigen betrachtet und im Kontext seiner existentiellen Situation gesehen dürfte also der Exklusivismus die beste Lösung sein, denn er erlaubt optimale subjektive Heilserwartung.

Anders erscheint die Sachlage in objektiver oder intersubjektiver Perspektive. Die entsprechenden Gegenargumente gegen den Exklusivismus sind bekannt, aber einige seien doch explizit wiedergegeben. 1. Warum sollte ein Gott oder ein Absolutes sich nur einer bestimmten Gruppe von Menschen und nur zu einer bestimmten Zeit geoffenbart haben? Warum sollte die jeweilige Heilslehre nur bestimmten Menschen zugänglich sein? 2. Etwas anders gewendet: Warum sollten Heilsversprechen und die Erfahrung eines Heilsversprechens Zufall sein? 3. Wie lässt sich in intersubjektiv gültiger Weise zwischen konkurrierenden Heilsversprechen unterscheiden? 4. Warum sollte ein Gott oder ein Absolutes solch eine Konkurrenz zulassen? 5. Wie ist es zu rechtfertigen, dass sich aus einer universalen moralischen Norm, einem exklusiven Heilsversprechen und/oder einer metaphysisch-deskriptiven Prämisse ungeheure Grausamkeiten herleiten lassen? So zum Beispiel aus der Norm, dass man seinem Mitmenschen so wenig Übles wie möglich zukommen lassen sollte *und* der metaphysisch-deskriptiven Prämisse, dass im Falle mangelnden Bekenntnisses zum christlichen Gott das ewige Höllenfeuer gewiss sei? Aufgrund solcher Voraussetzungen ließ sich bekanntlich selbst die Folter ethisch-logisch begründen. Anders gesagt, es können die Kombination des Prinzips vom kleineren Übel und einer spezifischen religiösen Heilswahrheit Inhumanität begünstigen. 6. Warum sollte man der allein gültigen Heilswahrheit nicht Geltung verschaffen? Soll man andere in Unwahrheit und womöglich gar Unheil bringender Unwahrheit verharren lassen? Noch Pius XII. stellte fest, dass, „was [in der Religion] nicht der Wahrheit“ entspreche, „objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion“ habe². In ihrer Verteidigung des Exklusivismus behauptet Merold Westphal zwar, dass er nicht notwendig mit Gewalt verbunden sei. Westphal illustriert dies durch die *Maxime*, dass man zwar für die Wahrheit sterben könne, aber nicht für sie töten sollte. Als Vertreter dieser Überzeugung - und als Repräsentanten des Exklusivismus? - nennt sie Jesus, Gandhi und Martin Luther King Jr.³ Doch obwohl sich Exklusivismus und Gewaltlosigkeit faktisch miteinander vereinbaren lassen, ist diese Verbindung in vielen Kontexten eher systematisch zufällig und, wie zu zeigen versucht, mitunter gar logisch widersprüch-

2 Zitiert nach Lübke, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 90.

3 Westphal, Merold, *The Politics of Religious Pluralism*, in: Stoehr, Kevin L. (Hg.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (vol. 4): *Philosophies of Religion, Art and Creativity*, Bowling Green 1999, 1-8.

lich. 7. Wenn sich eine Religion im Besitz einer „allein selig machenden“ Wahrheit weiß, dann wird sie fast zwangsläufig darum bemüht sein, ja bemüht sein müssen, ihren Wahrheitsanspruch gegen den anderer - aus ihrer Sicht signifikant minderwertigerer - Religionen durchzusetzen, und dies dann womöglich mit den aus der Geschichte sattsam bekannten Konsequenzen. 8. Schließlich gewinnt auch die angesprochene prinzipielle erkenntnistheoretische Problematik in bestimmter Hinsicht an Schärfe. Wie treffend und sicher kann die Erkenntnis einer exklusiven Heilswahrheit sein? Angesichts der wissenschaftstheoretischen Einsicht, dass prinzipiell jede (nicht rein formallogische) Erkenntnis fallibel ist, ist Skepsis angebracht. 9. Meines Erachtens ergibt sich aus den formulierten Fragen, dass ein Gott, der eine exklusive Heilswahrheit verkündet, ein böser Gott sein müsste. Bestimmte Kulte beiseite gelassen, dürfte freilich kaum eine Religion die Existenz eines solchen (dabei im System höchsten) bösen Gottes lehren. Aus atheistischer Sicht ergibt sich ein gewichtiges Argument gegen die Annahme der Existenz eines heilsbringenden Gottes oder eines heilsbringenden Absoluten.

Der Inklusivismus, die Auffassung, dass alle oder doch viele Religionen heilsvermittelnde Momente einschließen, führt prinzipiell auf die gleichen Probleme wie der Exklusivismus. Ethisch und pragmatisch gesehen stellt sich erneut die Frage nach der Hierarchie oder Wertigkeit der für die einzelnen Religionen jeweils kennzeichnenden Heilslehren, Heilsversprechen und Heilswege. Da völlige Gleichwertigkeit ausgeschlossen ist, besteht erneut die Gefahr gewaltsamer Auseinandersetzung. Ich unterstreiche noch einmal, dass bestimmte Kontexte geradezu als logische Prämissen für eine Gewaltanwendung interpretiert werden können: zum (mehreren) Heil des anderen. Ich wiederhole auch noch einmal, dass selbstverständlich auch eine Einstellung möglich ist, die der Wahrheit geringeren Wert zuschreibt als einer Menschlichkeit, wie wir sie aus unserem alltäglichen Verständnis heraus begreifen. Aber wenn die Erkenntnis der Wahrheit und die Zustimmung zur Wahrheit als notwendige Voraussetzung für das Erlangen des Heils gelten, dann kann es schließlich gar unmenschlich sein, diese Wahrheit nicht gewaltsam durchsetzen zu wollen.

Was das Gotteskonzept inklusivistischer Hypothesen angeht, so wirft es ähnliche Fragen auf wie exklusivistische Begriffe. 1. Warum hat Gott überhaupt verschiedene Religionen zugelassen? Darunter Religionen, die weniger Heil vermitteln können als andere? Wollte er bestimmte Gruppen von Menschen von vornherein bevorzugen? Hat er einer spielerischen Neigung nachgegeben? Freut er sich an den Konfusionen der Gläubigen? Ist Freiheit nur über eine Pluralität der Religionen realisierbar? 2. Welche Mittel besitzen die Menschen, um einen Gott zu erkennen, der (absichtlich und gezielt) die Existenz verschiedener Religionen - und damit prima facie verschiedener Gottesvorstellungen - zugelassen hat? Kann ein Gott damit einverstanden sein, dass diese verschiedenen Vorstellungen endlos nebeneinander her existieren? Und wenn nicht, wie sollen nacheinander alle Vorstellungen ausgeschaltet werden, die von der optimalen Vorstellung abweichen?

Und müsste es nicht tatsächlich nur eine solche Vorstellung geben? So dass am Ende eines historischen Prozesses der umfassend realisierte Exklusivismus stünde? Mündet Inklusivismus damit nicht fast zwangsläufig in Exklusivismus? 3. Aus atheistischer Sicht folgt, dass auch inklusivistische theologische Interpretationen der Pluralität der Religionen auf „Unbegriffe“ eines Gottes führen und damit atheistische Positionen bestätigen.

Die einzig logisch wie ethisch und pragmatisch akzeptable theologische Hypothese ist meines Erachtens die der vollkommenen Heilsäquivalenz. Nur wenn die einzelnen unterschiedlichen Religionen - und insbesondere die mit ihnen verbundenen Gotteskonzepte - letztlich in jeder Hinsicht - unter anderem etwa in Inhalt wie Heilsweg - heilsäquivalent sind, sind inhumane Konsequenzen auszuschließen. Das heißt nicht, dem Prinzip zu folgen, „dass nicht sein kann, was nicht sein darf“. Selbstverständlich ist es *logisch* möglich, dass eine Position wahr ist und dennoch inhumane Konsequenzen hat. Was Exklusivismus und Inklusivismus angeht, so sprechen, wie zu zeigen versucht, freilich schon erkenntnistheoretische Probleme und die Fragwürdigkeit der implizierten Gotteskonzepte gegen deren Wahrheit.

Die Annahme der Gleichwertigkeit setzt jedoch, ich wiederhole es, die Unvollständigkeit (der Verbindung) aller (fraglichen) religiösen Lehren voraus, denn sonst ergäben sich notwendigerweise logische Inkompatibilitäten. Vielleicht ist sogar eine prinzipielle faktische Unvollständigkeit zu postulieren. Sonst müsste jedenfalls eingeräumt werden, dass es eine Möglichkeit gebe, die Pluralität zu „überwinden“, das heißt, am Ende konvergierender Prozesse einen Zustand zu erreichen, in dem nur noch eine Religion bestünde, in der die Pluralität sozusagen in einer Kongruenz aufgegangen wäre.

Aber auch der Theologe der Heilsäquivalenz muss die Frage beantworten, warum ein Gott überhaupt eine Pluralität der Religionen zugelassen habe oder zulassen könne. Ob etwa die Antwort, dass dies zum Zwecke der Verwirklichung menschlicher Freiheit geschehen sei oder geschehe, ausreicht, bezweifle ich, aber die Auseinandersetzung forderte eine detaillierte Argumentation. Ohnehin erscheint mir folgende, von mir schon angesprochene Problematik gravierender. Wenn Heilsäquivalenz herrscht, dann leuchtet nicht ein, warum ich - etwa - Christ sein oder bleiben sollte und nicht genau so gut Muslim werden kann oder könnte. Sind es allein die historischen, geographischen oder kulturellen Zufälle, die letztlich entscheiden? Spielt es also im Grunde für meine Heilserwartung oder Heilsgewissheit gar keine Rolle, an welchen Gott ich glaube, von spezifischeren religiösen Wahrheiten wie zum Beispiel der römisch-katholischen Überzeugung von der Auferstehung des Fleisches gar nicht weiter zu reden? Können das Versprechen ewigen seligen Lebens und ein Versprechen, dass mit dem Tode alles endgültig vorbei sei, wirklich heilsäquivalent sein? Logisch gesehen, wahrscheinlich. Aber aus der Sicht der meisten Gläubigen kaum. Das bedeutet, dass die logischen Mög-

lichkeiten den real möglichen Glaubenswirklichkeiten kaum gerecht werden dürften. Heilsrelevanz liegt, wie angedeutet, faktisch und vielleicht gar prinzipiell unverrückbar, in spezifischen Heilswahrheiten.

Damit kann ich meinen größten Vorbehalt gegenüber der Hypothese der Heilsäquivalenz wie folgt zusammenfassen: Diese Hypothese wird religiöser Wirklichkeit und vor allem tatsächlich bestehenden religiösen Bedürfnissen nicht gerecht. Sie ist irrige Phänomenologie. Wieder anders gesagt, mangelt es ihr an empirischem Gehalt. Entgegen dem oben Gesagten würde sie zudem wohl nur dann Sinn machen, wenn sie wenigstens von der prinzipiellen faktischen Möglichkeit einer „Überwindung“ der Pluralität ausginge. Falls nicht, so käme dies nämlich der Auffassung gleich, dass sich die partiellen Einsichten der Blinden in Eigenschaften des Elefanten nicht zu einer Gesamterkenntnis verbinden ließen. Andererseits erscheint gerade ein Ansatz, der eine solche Verbindung und damit schließlich Kongruenz zulässt, wieder empirisch fragwürdig. Vor allem aber scheint er auch der Intention der Gleichwertigkeitshypothese zuwider zu laufen. Denn wozu Übereinstimmung in der Frage der Heilswahrheiten, wenn sie gar nicht heilsrelevant ist?

Man mag einwenden, dass die Tatsache, dass viele Gläubige die Heilsrelevanz in spezifischen, *destinktiven* Glaubenslehren sehen, nicht bedeutet, dass sie damit „recht haben“ (müssten). Dieses Argument ist an sich gültig. Aber eben nur dann, wenn Heilsrelevanz zumindest *auch* in solch allgemeinen Auffassungen liegen kann, wie sie die folgenden Beispiele illustrieren: Glaube an *irgendeinen Gott*, Glaube an *einen Gott, der prinzipiell nur teilweise „erkennbar“ ist und von dem man einräumt, dass ihn andere anders erfassen und charakterisieren* oder gar ein Glaube an *einen Gott unter gleichwertigen Göttern*. Außerdem müsste man sich damit abfinden, dass religiöse Erfahrung - unmittelbare Gotteserfahrung, unmittelbare Offenbarung und vieles mehr - als Indiz für die Existenz eines Gottes (signifikant) entwertet würde, es sei denn, man öffnete schierer Beliebigkeit des Götterglaubens Tür und Tor.

Meinen knappen, skizzenhaften und recht allgemeinen Ausführungen lässt sich eben ihre Kürze und die damit verbundene Allgemeinheit vorwerfen. Man mag einwenden, dass ich die spezifischen Details zeitgemäßer theologischer Debatten außer Acht ließe. Der Einwand lässt sich sogar als Hinweis auf mangelnde Zitate aus der Literatur etc. formulieren. In dieser Hinsicht sind meine Überlegungen in der Tat defizient. Aber ich vermag auch (noch) nicht zu erkennen, welches spezifische theologische Argument sie prinzipiell in Frage stellen könnte. Die Allgemeinheit der Ausführungen ist natürlich vor allem in der Zielsetzung begründet, wenigstens grundsätzlich-kombinatorisch so vollständig wie möglich zu argumentieren.

Ist eine atheistische Position rational(er)?

Antwort auf Gregor Paul

Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell

I. Welche eine Position vertritt G. Paul?

Es fällt nicht ganz leicht und ist wohl auch in diesem Rahmen nicht abschließend zu klären, welche Position P. selber vertritt:

P. setzt in erkenntnistheoretischer, aber glücklicher Naivität die Vernunft der eigenen Vernunft voraus. Klar ist nur, dass P. für seinen Standpunkt „Rationalität“ beansprucht; unklar, weil ungeklärt bleibt, was er darunter versteht. Wer die wissenschaftstheoretische, sprachphilosophische und schließlich postmoderne Diskussion und Destruktion der Hypothese „der“ - *einen* - Vernunft mitvollzogen hat, bemerkt einigermassen überrascht, dass weder Kriterien für Rationalität angegeben, noch diese diskutiert werden, vielmehr selbstverständlich erwartet wird, dass der Gesprächspartner sich auf den Begriff von Rationalität von P. einlässt: Andernfalls verliert er für P. und nach P. jede Relevanz und macht sich faktisch einer Gesprächsverweigerung schuldig. Im Endeffekt läuft das auf die These hinaus, dass kommunikationsfähig und -würdig nur ist, wer den Vernunft-Begriff von Paul akzeptiert; denn dieser ist ja offenbar mit dem vernünftigen Begriff von Vernunft identisch. Ob das dann noch kritisch und selbstkritisch gedacht ist - Anforderungen, die P. an andere richtet (85) -, darf man immerhin fragen. - Vernunft ist Sprache. Diesem von J. G. Hamann schon im 18 Jh. gegen den abstrakten, einen transzendentalen Status reklamierenden Erkenntnisanspruch I. Kants formulierten, von Nietzsche bestätigten und vom späten Wittgenstein weiter untermauerten Einwand muss sich jede Position stellen, die kritisch sein will.¹

II. Grundsätzliche Anfragen

P. formuliert drei grundsätzliche kritische Einwände gegen Religion:

(a) Wie sind Existenz und Eigenschaften Gottes beweisbar? (85) Wenn P. feststellt, dass sie sich „nicht so einfach, nicht so sicher [...] erkennen [lassen] wie etwa ein Tisch oder das Wetter“ (85), dann ist darauf hinzuweisen, - dass dieser Sachverhalt in der Komplexität des Gegenstandes begründet ist. Ob „Gott“ und ein Tisch direkt vergleichbar sind, mag jeder für sich entscheiden.

1 Vgl. H. Hempelmann, *Wie wir denken können. Lernen aus der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*, Wuppertal/Zürich 2000, v.a. Kap. 1 und 2.

Schon der Hinweis auf die Sicherheit der Wettervorhersage verfängt aber bezeichnenderweise nicht. Wie wenig ein naiv realistischer Standpunkt trägt, wird deutlich, wenn man sich in der modernen Elementarteilchenphysik vor den Sachverhalt gestellt sieht, dass die Existenz eines Quark-„Teilchens“ davon abhängt, ob man geneigt ist, an hochtheoretische, spekulative physikalische Theorien zu glauben, die in Versuchsanordnungen eingehen, die als solche es erst ermöglichen, ein „Quark“ zu konstruieren und dann ggf. zu belegen.

- Diese Überlegungen sollen aber kein Ausweichen vor der Frage nach der Existenz Gottes bedeuten. Auch Theorien, deren Kern nicht unmittelbar empirisch überprüfbar ist, können kritisierbar, mit Popper gesprochen: falsifizierbar sein. Der *modus tollens* erlaubt es, den christlichen Glauben so zu formulieren, dass zwar nicht die Existenz Gottes direkt empirisch überprüfbar ist, wohl aber Randbedingungen, die von nicht hinreichender, aber notwendiger Bedeutung sind.² Es ist Paulus selbst, der formuliert: Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist der (christliche) Glaube ohne Basis und ohne Gehalt. Umgekehrt gilt: Wenn Jesus tatsächlich in Raum und Zeit zu neuem Leben gekommen ist, dann ist dadurch sein Anspruch und damit ein zentraler Bestandteil christlichen Gottesglaubens bewährt. Für die Auferstehung selbst lassen sich aber Randbedingungen angeben, die historisch bewertbar und diskutierbar sind.³

(b) P. hält die Wahrheit der Religionen schon durch „ihre fundamentale logische Widersprüchlichkeit“ (86) für erschüttert. Abgesehen davon, dass nicht aufhebbare, also kontradiktorische Widersprüche zunächst aber nicht die Unwahrheit beweisen, sondern nur die Tatsache, dass ein Aussagensystem nichts aussagt - eben weil es zugleich A und sein Gegenteil Non-A zulässt, ist diese Kritik nur dann substantiell, wenn die verschiedenen Religionen in ihrer Vielfalt *ein* Aussagensystem darstellen. Welche Religion würde das aber behaupten? Ein Argument ergibt sich nicht gegen die Wahrheit der Religionen, wohl aber gegen eine pluralistische Religionstheologie (pLRTh), die genau eben dies behaupten muss, wenn sie die Äquivalenz der verschiedenen Religionen und deren gleichzeitige Wahrheit annehmen will.

(c) P. sieht Wunderglaube als Widerspruch zu „naturwissenschaftlichen Gesetzen“ (85). Ein auch nur oberflächlicher Blick in die wissenschaftstheoretischen Diskussionen etwa über die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie reicht, um sich davon zu überzeugen, dass die moderne Naturwissenschaft, allen voran die Quantenphysik, der bis ins 19. Jh. vorherrschenden Vorstellung von in der Natur

2 Zur Etablierung von Theologie als Wissenschaft s. vom Vf.: Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, Wuppertal/Zürich ²1987, Teil F.

3 Das habe ich näher belegt in: Die Auferstehung Jesu Christi - eine historische Tatsache? Argumente für den Osterglauben, Wuppertal/Zürich ²1995.

waltenden ehernen Gesetzmäßigkeiten schon seit einiger Zeit den Abschied gegeben hat.

III. Favorisierung der pluralistischen Religionstheologie

P. favorisiert die plRTh wegen ihrer etwa in dem hinduistischen Elefantengleichnis deutlich seienden Auffassung von der Heilsäquivalenz aller Religionen und dem sich daraus allein ergebenden friedlichen und toleranten Zusammenleben der Religionen. Dabei entgehen P. entscheidende logische Schwächen dieses Ansatzes:

(a) In dem bekannten, v. a. von (neo-)hinduistischen Positionen beanspruchten Gleichnis von den Blindgeborenen, die von einem König eingeladen werden, die verschiedenen Teile eines Elefanten zu beschreiben und anschließend zu sagen, was denn das Wesen des Elefanten ist, ist die behauptete Äquivalenz der Religionen ja nur scheinbar gegeben. In Wahrheit ist die hinduistische Position, dass eine wesenhafte, substantielle Gotteserkenntnis nicht möglich ist, vielmehr alle Religionen nur einen Teil der Wahrheit erkennen, also als solche unwahr sind, die „Königsposition“. Pro forma ist auch der Hinduist und Pluralist einer der Blindgeborenen/Nichtwissenden. Faktisch wird schon durch die Etablierung des Rahmens genau diese Position als die einzig wahre etabliert.

(b) Damit steht aber auch die beanspruchte Toleranz dieses Relativismus zur Debatte, der ja einzig sich selbst absolut setzt (vgl. im Gleichnis die Position des die Blindgeborenen über ihrem Erkenntniswahn verspottenden Königs), indem er alle anderen Religionen relativiert und damit ihre, ihnen Identität gebenden Erkenntnisansprüche entscheidend beschneidet, ihnen damit letztlich ihre Identität nimmt.

(c) Auch die plRTh erkennt nicht einfach alle Religionen als äquivalent an. Das lässt die Frage nach dem Geltungsgrund ihrer Kriterien stellen, die ja den Religionen, die diesen Kriterien unterworfen werden, überlegen sein müssen. Diese Geltung, die ja zu kritischen Urteilen über Böses und Verwerfliches führen kann, muss einen Standort über den empirischen Religionen voraussetzen, mithin der beanspruchten Äquivalenz entzogen sein. Ein logischer Widerspruch!

(d) Inwiefern tatsächlich die von P. behauptete theoretische Vereinbarkeit religiöser Aussagen (a) ein Wert ist (s.o.), (b) gegeben sein kann, ist sehr fraglich. Inwiefern etwa (vgl. 92f) der Glaube an ein ewiges seliges Leben (in personaler Gemeinschaft mit Gott) und der Glaube an ein Verlöschen (totale Nichtung jeder personalen Existenz) logisch vereinbar sein sollen, bleibt ein Rätsel. Wenn diese Aussagen einen Sinn haben, dann sind sie nicht kompatibel. Man kann sie semantisch so exhaurieren, dass sie nichts mehr sagen. *Dann* sind sie miteinander vereinbar. Ob das der beanspruchte respektvolle Umgang mit anderen, fremden religiösen Traditionen ist, wage ich aber zu bezweifeln; ebenso, ob es intellektuell

redlich ist, um der Herrschaft einer bestimmten Meta-Theorie willen, anderes in dieser Weise dem eigenen interpretatorischen Willen zur Macht zu unterwerfen.

IV. Anfragen an die exklusivistische Religionstheologie

P. formuliert konkret neun Anfragen an die eRTh (90f), die teilweise sehr knapp gehalten und darum schlecht verständlich sind. Ich versuche eine in diesem Rahmen notgedrungen knappe, andeutende Antwort:

(1) P. mißversteht die von ihm als „Exklusivismus“ apostrophierte eRTh. Exklusivität schließt Universalität nicht aus, sondern zielt - siehe den christlichen Missionsbefehl! - vielmehr auf sie ab! Die de facto gegebene ausschließliche Heilsmittlerschaft in dem einen, Jesus, meint *alle* und nicht bloß ein paar Auserwählte, wie P. unterstellt.

(2) Zumindest christlicher Glaube ist nicht „Zufall“, sondern das Ergebnis einer rationalen Entscheidung (vgl. 1 Petr 3,15), die in einem längeren Lebens- und Reflexionsprozess gewonnen wird. Christlicher Glaube geht in der Zugehörigkeit zu einer christlichen Institution nicht auf.

(3) ERTh behauptet die Exklusivität nicht für eine Religion oder Konfession, sondern für eine Person und ihre Funktion. Eine Konkurrenz oder ein Widerspruch zu anderen Religionen wird nicht zwanghaft gesucht, sondern entsteht vielmehr umgekehrt am Anspruch Jesu, der abgelehnt wird (vgl. 1 Kor 1,18ff). Die Verkündigung des Evangeliums kann im Gegenteil sogar sehr integrativ vorgehen.⁴

(4) Es gehört zum Wesen des in der Bibel vielfältig beschriebenen Gottesverhältnisses des Menschen, dass dieses von Seiten Gottes durch Liebe und von Seiten des Menschen durch Ablehnung gekennzeichnet ist. Der Gott der Bibel zwingt die Menschen, die ihm begegnen, nicht zur Zustimmung, sondern will ihr freies Ja. Es gehört zum Wesen des Menschen, der von Gott abgefallen ist und sich gegen ihn auflehnt, dass er nach konkurrierenden Wegen sucht, eben weil er nicht bereit ist, seinen Schöpfer und Herrn anzuerkennen.

(5) Die ungeheuren Grausamkeiten, die im Namen auch des biblischen Gottes begangen worden sind, gehören zu den belastendsten Vorgängen in der Geschichte der christlichen Kirche(n). Sie sind nicht zu „rechtfertigen“. Vielmehr kann gezeigt werden, (1) dass sie in einem unvereinbaren Gegensatz zu dem stehen, was konsensfähig den Mittelpunkt des christlichen Glaubens darstellt: die Botschaft von dem Gott, der seinem Wesen nach Liebe ist, und (2) dass es keine Religion, Philosophie oder Weltanschauung gibt, die nicht schon durch den

⁴ Vgl. das Verfahren des Apostels Paulus nach dem Bericht in Apg 17, wie ich es herausgearbeitet habe in: *Gemeinde bauen in einer multireligiösen Gesellschaft. Apostelgeschichte 17 als Leitfaden für missionarisches Handeln*, Wuppertal/Zürich 1998, 28ff.

Machtwillen von Menschen missbraucht und in ihr Gegenteil verkehrt worden wäre.

(6) Nicht für den Exklusivismus als solchen, wohl aber für eine sich von Jesus Christus her verstehende und definierende eRTh bildet Gewaltlosigkeit (und eine gewaltfreie Mission) eine notwendige Forderung. Eine gewalttätige Praxis stünde in diametralem Gegensatz zu der verkündeten Theorie und würde die eigene Botschaft nicht nur desavouieren, sondern auch aufheben. Jesus selber ist die Inkorporation eines wohl vollmächtigen, nie aber gewalttätigen Wortes. Christen „bitten“ an Christi statt: lasst euch versöhnen mit Gott (2 Kor 5,20). Wo sie zwingen würden, hätten sie den christlichen Charakter ihrer Botschaft preisgegeben.

(7) Wo unterstellt wird, die Überzeugung der Wahrheit der eigenen Position führe nahezu zwangsläufig zu einer zwanghaften gewalttätigen Durchsetzung derselben, wird in subtiler Weise *jeder verunglimpft, der eine Position vertritt*. Vertreter solcher heute i.d.R. als fundamentalistisch abqualifizierten Positionen muss man schon deshalb nicht mehr ernstnehmen, weil sie ja - wenn sie könnten - ihre Positionen mit Gewalt durchsetzen würden. Sind solche Leute überhaupt gesprächsfähig, ja gesprächswürdig? - Nur, vertritt nicht selbst P. eine Position? Es ist in der Besonderheit des Gegenstandes christlicher eRTh begründet, dass sich in ihr am Vorbild Christi und seinem Gebot der Nächsten-, ja sogar Feindesliebe orientierte unbedingte Persontoleranz auf der einen Seite und eine ebenso unbedingte „Intoleranz“ in der Sache, sprich Exklusivität notwendig verbinden.⁵

(8) Selbstverständlich sind alle menschlichen Versuche, selbstfabrizierte Erkenntnis-Sicherheit zu gewinnen, wenig glaubwürdig und eine solche *securitas* ist auch in Glaubensfragen nicht zu gewinnen. Von allen zum Scheitern verurteilten Selbstbegründungsversuchen des Menschen sind freilich die in der Bibel vielfach bezeugten und von unzählbar vielen Christen erfahrenen Fremdbegründungen zu unterscheiden, in denen sich Gott dem Menschen in einer Weise vergewissert, die dem Menschen als solchen gar nicht möglich wäre. Nicht auf eigener Erkenntnisleistung, sondern auf dem Erkenntn-Werden von Gott ruht die Gewissheit des Glaubens von „seiner“ Wahrheit.

(9) Der biblische Gott verkündet nicht - wie unterstellt - eine „exklusive Heilswahrheit“. Dieser Gott ist vielmehr so manifest geworden, dass die Menschen, die ihn kennengelernt haben, zu der Überzeugung kamen, es könne niemandem etwas Besseres geschehen und es könne nichts Besseres geschehen, als dass jeder *diesen* Gott kennenlernt.

5 Vgl. ausführlicher vom Vf.: Toleranz ohne Wahrheit - Wahrheit ohne Toleranz?, Wuppertal/Zürich ²1998.

Hausaufgabe: Übersetzen

Eine selbstkritische Antwort auf Gregor Paul

Michael Bongardt, Jerusalem

Als „Überzeugung“ qualifiziert Gregor Paul seine „atheistische Sicht“ (88). Damit distanziert er sich deutlich von jenem kämpferischen Atheismus, der den vergeblichen Bemühungen der Theologen, Gott zu beweisen, den ebenso zum Scheitern verurteilten Versuch gegenüberstellt, die Nichtexistenz einer göttlichen Wirklichkeit zwingend zu belegen (86). Was im Bereich der Überzeugungen allein bleibt, ist die Plausibilitätsprüfung. Um sie geht es Paul im Blick auf die Religion im Allgemeinen, auf die religionstheologischen Positionen im Besonderen und - in einer bemerkenswerten Wendung - um die Plausibilität letzterer im Raum der „faktischen Religiosität“. Sich auf solche Anfragen einzulassen, kann der Theologie gern übernommene Verpflichtung sein: Besteht doch eine ihrer vornehmsten Aufgaben darin, die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens zu fördern.

In diesem Interesse möchte ich zunächst auf die Ausführungen Pauls mit einigen Anmerkungen antworten, die eher als Ergänzungen denn als grundsätzliche Einsprüche zu lesen sind:¹

1. Dass zu den Plausibilitätskriterien die logische Widerspruchsfreiheit eines Standpunktes zu zählen ist, gilt es im Blick auf manche pluralistische Konzepte zu unterstreichen (86). Müsste aber nicht im gleichen Atemzug auch die ethische Verantwortbarkeit der aus einer Weltanschauung resultierenden Handlungsanweisungen als ebenso wesentliches Plausibilitätskriterium genannt werden?
2. Ob die Weisen religiös-glaubenden Verstehens und Handelns durch ihre Vielfalt und Konkurrenz grundsätzlich an Plausibilität verlieren (88), scheint mir eher fraglich. So müßig die Frage ist, ob Einheit (besser: Einheitlichkeit) oder Vielfalt einen höheren Wert darstellt, so fraglos sehe auch ich einen Zusammenhang zwischen der menschlichen Freiheit und der Pluralität von Religionen. Allerdings deute ich diese Vielfalt eher als Folge denn als Voraussetzung der Verwirklichung menschlicher Freiheit (gegen 91). Deshalb stellt sich angesichts des Lei-

1 Die hier zu führende Diskussion verstehe ich als ein „Gespräch mit anderen Mitteln“. Deshalb verzichte ich hier und in den kommenden Beiträgen, wie es auch im gesprochenen Dialog geboten wäre, auf Fußnoten und Literaturhinweise. Die wichtigsten von ihnen findet, wer sie hier vermisst, in meiner Habilitationsschrift: Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (ratio fidei 2), Regensburg 2000.

dens und Unheils, das der Krieg zwischen Religionen hervorbrachte und hervorbringt, erneut die bedrängende Frage, wie Gott eine eben auch zum Bösen fähige Freiheit wollen konnte. Damit aber führt die allein problematische Seite der Religionsvielfalt erneut vor die Theodizeefrage. Und diese bleibt - bei allen Ansätzen, ihr nachzudenken - die entscheidende Infragestellung jedes religiösen Vertrauens auf den Heilswillen und die Heilmächtigkeit Gottes (85).

3. Dass aus einer atheistischen Sicht einem pluralistischen Konzept in der Verhältnisbestimmung der Religionen höhere Plausibilität eignet als inklusivistischen oder gar exklusivistischen Entwürfen, kann kaum verwundern (92). Denn die pluralistische Sichtweise lässt sich, wenn man ihre theologischen Motivationen ausklammern will, auch rein erkenntnistheoretisch begründen. Die Plausibilität der beiden letztgenannten Modelle dagegen basiert weit stärker auf der glaubenden Überzeugung, über die Wirklichkeit Gottes inhaltlich bestimmte Aussagen machen zu können, und ist entsprechend schwerer nach außen zu vermitteln.

4. Wenn Paul deshalb der pluralistischen These von der „vollkommenen Heilsäquivalenz“ der verschiedenen Religionen zustimmt, scheint es mir - und vermutlich auch ihm selbst - allerdings unverzichtbar, an die eingangs genannten Plausibilitätskriterien zu erinnern: an die logische Konsistenz und die ethische Verantwortbarkeit der infrage stehenden religiösen Überzeugung.

Doch wichtiger als der Streit um solche, eher am Rande der Argumentation liegende Aspekte scheint mir ein anderes. Es gilt vor allem, sich als Theologe der erst kurz erwähnten Zentralthese Pauls zu stellen und sie als Aufgabenstellung an die Theologie zu begreifen. Steht doch seine Behauptung im Raum, es sei „so gut wie ausgeschlossen“, dass eine Sicht, die anderen Religionen eine eigene, vielleicht sogar gleichwertige Heilsbedeutung zuerkennt, „faktischer Religiosität gerecht“ wird (88).

Ein erster Blick auf verbreitete Weisen religiöser Identitätsfindung und -sicherung scheint diese These zu bestätigen. Denn Gemeinschaften sehen zunächst - wie Individuen - als besten Weg, die eigene Gestalt zu finden und zu bewahren, die mitunter auch aggressive Abgrenzung. Dass sich eine solche Strategie perpetuieren, neurotisch verfestigen kann, steht im Blick auf die Entwicklungsgeschichte von Menschen wie Religionen auch und gerade heute außer Frage. Doch lässt sich glücklicherweise auch eine gegenläufige Tendenz beobachten: Für immer mehr, auch für nach wie vor glaubende Menschen verliert eine Religion an Glaubwürdigkeit, wenn sie sich unfähig zeigt, in positiver Anerkennung statt in missachtender Abwehr der Anderen die eigene Identität zu bewahren.

Theologische Reflexion, die ihren Ausgang ja von konkreten Glaubensgestalten nimmt und deren Bedingungen und Inhalte zu durchdringen sucht, hat mittlerweile Wege zu solcher Anerkennung geebnet. Davon geben nicht zuletzt die hier versammelten Aufsätze Zeugnis, und dies wird auch von Paul nicht grundsätzlich bestritten. Pauls These, diese Wege seien jedoch für die meisten

Glaubenden faktisch nicht gangbar, ist durch logische Argumentation nicht zu entkräften. Sie könnte allein und wird hoffentlich ihre Plausibilität verlieren, wenn es der Theologie gelingt, ihre Einsichten in die „faktische Religiosität“ zurückzuübersetzen. Und darin liegt, wie mir scheint, für die Zukunft eine mindestens ebenso wichtige Aufgabe wie in der weiteren theologischen Durchdringung der Religionsvielfalt.

Hier ein differenziertes Konzept für eine solche Übersetzungsarbeit vorzulegen, sehe ich mich - keineswegs nur aus Platzgründen - nicht in der Lage. Deshalb beschränke ich mich auf ein m.E. wegweisendes Beispiel: Der im 20. Jahrhundert neu in Gang gekommene Dialog zwischen Juden und Christen wurde von einer nur sehr kleinen Gruppe interessierter Glaubender - unter ihnen auch Theologen - geführt und von einer nur unwesentlich größeren Minderheit in der katholischen Kirche überhaupt wahrgenommen. Doch dass seit der Reform der Karfreitagsliturgie dort nicht mehr für die „treulosen Juden“, sondern „für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast“ gebetet wird, dürfte im Lauf der Zeit die faktische Einstellung katholischer Christen zum Judentum tiefgreifender verändert haben als die stets nur wenigen zugängliche theologische Reflexion, der allerdings diese Änderung zu verdanken ist.

Darum aber sollte es der Theologie wohl gehen: Auf dem Weg solcher Übersetzungen die Plausibilität nicht nur ihrer eigenen Argumentationen, sondern auch des faktisch gelebten christlichen Glaubens zu erhöhen.

Antwort auf Gregor Paul

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Bevor ich zu den zentraleren Argumenten von Gregor Paul komme, sei mir eine Bemerkung zu seiner einleitenden Arbeitsdefinition von „Religion“ gestattet. Ich halte es keineswegs für eindeutig, dass bestimmten buddhistischen „Varianten des Mittleren Weges“ der „Glaube an irgendwelche ‘übernatürlichen’ oder ‘transzendenten’ Mächte oder irgendein ‘Absolutes’ fehlt“ (84). Deutliche Gegenbeispiele scheinen mir der im ganzen Mahâyâna-Buddhismus (auch unter den *Mâdhyamika*, der Schule des „Mittleren Weges“) verbreitete Glaube an transzendente Bodhisattvas, an die transzendenten Buddhas des *sambhogakâya* und insbesondere an den *dharmakâya* oder die universale Buddhanatur zu sein. Eine absolute, heilsbegründende Realität ist zweifellos auch das Nirvâna, das, wie alle älteren Schulen klar betonen, *asamskrta dharma* ist, also eine „un-bedingte Realität“, die gerade, weil sie nicht bedingt ist, von den Eigenschaften allen bedingten Seins (Entstehen und Vergehen) frei ist und daher nach *Udâna VIII,3* die Möglichkeit der Erlösung garantieren kann. Natürlich ist Gregor Paul ein hervorragender Kenner der buddhistischen Philosophie. Aber ich bestreite dennoch, dass selbst die Aussagen jener Traditionen des *madhyamaka*, auf die er sich stützt, *zwangsläufig* im Sinne eines atheistischen Naturalismus zu deuten sind. Sie sind zwar eindeutig nicht- oder gar anti-theistisch, aber m.E. zugunsten der These, dass sich die höchste Wirklichkeit jedem Begreifen entzieht, in bestimmten mystischen Erfahrungen zugänglich wird und sich so als der eigentliche Grund des Heils enthüllt.¹

Pauls Arbeitsdefinition von „Religion“ grenzt religiösen Glauben von rationalen Projekten wie Philosophie oder Theologie ab. Nun wäre es jedoch zirkulär, Religion als etwas Irrationales erweisen zu wollen, wenn man zuvor alles, was rational ist, bereits auf dem Weg der Definition aus der Religion ausgesondert hat. Natürlich ist der einfache Gläubige kein Spezialist in Sachen Metareflexion über seinen Glauben. Dennoch kann er oder sie im Umgang mit ihren Glaubensüberzeugungen unter Umständen durchaus rational gerechtfertigt sein, wohingegen selbst der Stand eines professionellen Theologen hierfür noch keineswegs automatisch eine Gewähr gibt. Vielleicht wirkt hier bei Paul doch noch jener dogmatische Atheismus nach, demzufolge man im 19. Jh. den Atheismus als mehr oder weniger bewiesen und daher jeden religiösen Glauben als irrational

1 Vgl. hierzu meine Beiträge: *Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nâgârjuna*, in: Schmidt-Leukel, Perry/Kreiner, Armin (Hg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion* (FS H. Döring), Paderborn 1993, 371-393; *Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht*, in: SaThZ 3 (1999) 52-69.

betrachtete. Demgegenüber gibt Paul jedoch unumwunden zu, dass sich der Atheismus nicht „im strengen Sinn beweisen lässt“ (86). Wenn es aber weder einen durchschlagenden Beweis für, noch gegen die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit gibt, dann kann der Glaube an sie nicht einfach schlechthin als irrational gelten, besonders dann nicht, wenn dieser Glaube in der lebendigen Erfahrung dieser Wirklichkeit wurzelt. Es ist freilich möglich, das Phänomen religiöser Erfahrung atheistisch als eine Mischung aus Projektion und Illusion zu deuten (Feuerbach, Marx, Freud), aber sie lässt sich eben auch realistisch interpretieren. Hiergegen haben Atheisten von David Hume bis Alfred Ayer das Argument vorgebracht, gerade die Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit der religiösen Erfahrungen bzw. der mit ihnen verbundenen Glaubensvorstellungen mache ihre Zuverlässigkeit zunichte. In dieser Argumentationslinie steht auch Gregor Paul und fasst daher „die Pluralität der Religionen ... als Bestätigung des Atheismus“ (88) auf. Mit einigen treffenden Argumenten zeigt Paul, dass die Deutungen dieser Pluralität durch exklusivistische und inklusivistische Standpunkte höchst unbefriedigend bleiben, da sie jeweils ein Nest von Folgeproblemen nach sich ziehen. Paul erkennt an, dass eine pluralistische Religionstheologie bzw. „Theologie der Äquivalenz“, wie er es nennt, hierzu eine echte logische Alternative bildet. Gegen diese wendet er jedoch erstens ein, dass sie den „realen religiösen Bedürfnissen nicht gerecht“ (93) werde und zweitens den Grund der religiösen Vielfalt letztendlich nicht befriedigend erkläre. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dass die atheistische Deutung der religiösen Pluralität als „gefährlichen Ausfluss menschlicher Irrationalität“ den religiösen Bedürfnissen auf gar keinen Fall gerecht wird (was sie freilich auch nicht beansprucht). Und die atheistische Erklärung der Vielfalt religiöser Erfahrung beinhaltet angesichts ihrer weiten Verbreitung über die gesamte Menschheit letztlich ein vernichtendes Urteil über den Menschen selbst bzw. über seinen Realitätsbezug. Ist Religion insgesamt also doch nur eine Art angeborener und zumeist unheilbarer Krankheit? Wie überzeugend ist diese Sicht? Was gibt dem Atheisten die Gewissheit, selber besser dran zu sein - wenn sich, wie eingestanden, weder seine eigene noch die gegenteilige Überzeugung beweisen lassen?

Ich stimme Paul zu, dass die pluralistische Position bisher nur eine Minderheitenposition innerhalb der grossen religiösen Traditionen bildet. Dies könnte sich zukünftig jedoch in dem Masse ändern, wie den Mitgliedern aller Religionen die Präsenz und die Qualität des jeweils anderen Glaubens sowie die Stärke der pluralistischen These bewusst werden. Pauls diesbezügliche Skepsis beruht darauf, dass er die pluralistische Position als Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner begreift. Demgegenüber weist er darauf hin, dass - gerade aus religiöser Sicht - die „Heilsrelevanz ... faktisch und vielleicht gar prinzipiell unverrückbar, in spezifischen Heilswahrheiten (liegt)“ (93). Pluralistische Religionstheologie muss jedoch keineswegs bestreiten, dass die Heilsrelevanz einer

Religion mit ihren Spezifika verbunden ist - sind es doch ihre konkreten Leitgestalten, Glaubensvorstellungen, Werturteile, Handlungsanweisungen, Erzählungen, Riten, usw., durch die Menschen auf ihrem Heilsprozess gefördert oder auch behindert werden -, ohne dass dies der grundsätzlichen These widersprechen müsste, dass sich darin vielfältige und potentiell gleichermaßen heilsame Erfahrungen mit ein- und derselben transzendenten Realität widerspiegeln. Die gewichtigere Frage bleibt also m.E. die, wie die pluralistische Religionstheologie erklärt, warum es überhaupt eine solche Vielfalt von Erfahrungen dieser Realität gibt. Die Antwort ruht auf zwei Säulen: Zum einen kann es diese Vielfalt der Formen, Bilder und Begriffe geben, weil die erfahrene transzendente Realität alle Formen, Bilder und Begriffe wesensmässig übersteigt und daher von keiner Form erschöpfend und exklusiv zutreffend erfasst zu werden vermag. Dennoch kann Eindeutigkeit darüber postuliert werden, welche Reaktionen auf sie als heilhaft gelten sollen und welche nicht. Der zweite Grund für die religiöse Vielfalt liegt in der Vielfältigkeit der Menschheit. Weil nicht alle Menschen uniform sind, sondern sich (individuell und kulturell) in zahlreichen Aspekten voneinander unterscheiden, ist zu erwarten, dass sich ihr Bezug zu der einen transzendenten Wirklichkeit in einer Vielfalt religiöser Formen niederschlägt. Paul fragt, warum Gott eine solche Vielfalt „zulassen“ könne (92) (was diese Vielfalt wie ein Übel erscheinen lässt). M.E. ist Vielfalt zwar nicht unbedingt ein Wert an sich, aber doch so etwas wie ein Katalysator. So wie das Übel durch eine Vielfalt von Übeln nicht besser, sondern noch übler wird, wird der Wert des Schönen, Wahren und Guten durch Vielfalt erhöht und nicht etwa reduziert. Die metaphysische Tradition sah daher in der Vielfalt des Guten, aber Endlichen, dessen Approximation an das Unendliche.

Replik

Gregor Paul, Karlsruhe

Replik auf die Antwort Hempelmanns

Hempelmanns Kritik geht im Allgemeinen an meinen Hypothesen und Argumenten vorbei. Zum Teil baut er gar „Pappkameraden“ auf. Schon die kritische Frage, was ich denn unter „Rationalität“ verstehe, verblüfft. Es sollte klar sein, dass ich Rationalität mehr oder weniger im Sinne Poppers begreife: als eine Einstellung, sich in eigenen Überlegungen und Entscheidungen soweit wie möglich an Logik und Erfahrung zu orientieren, und zwar in kritischer und selbstkritischer Weise. In Auseinandersetzungen sollte man sich möglichst verständlich ausdrücken. Man sollte Behauptungen begründen und nach Übereinstimmung streben. Gelingt dies nicht, so sollte man Toleranz walten lassen. Hempelmann meint, ich setze „in glücklicher Naivität die Vernunft der eigenen Vernunft voraus“. Von der Vernunft der Vernunft habe ich noch nie geredet. Ich werde es auch nie tun. Ja, ich kann, ehrlich gesagt, mit solch einer Formulierung kaum etwas anfangen. Im Übrigen hat es meines Erachtens wenig Sinn, wenn man in einer Diskussion, in der knappe Beiträge gefordert sind, von der „Naivität“ eines Gesprächspartners ausgeht. Ich verweise nur auf mein Buch *Mythos, Philosophie und Rationalität* (Frankfurt am Main 1988), in dem ich mich ausführlich und im Detail mit Rationalitätskonzepten auseinandersetze. Hempelmanns Hinweis, dass ich von anderen Kritik und Selbstkritik fordern würde, ist denn auch Ausdruck seiner uneingestandenene Einsicht, dass es mir um kritische Rationalität geht. Dass kritische Rationalität in keiner Weise „abstrakt“ zu sein braucht, ist dabei fast evident; denn wie könnte sie „kritisch“ sein, wenn sie spezifische Bedingungen („Kontexte“) individueller Überlegungen und Entscheidungen außer Acht ließe?

„Kommunikationsfähig und -würdig“ ist meines Erachtens prinzipiell jeder Mensch. Warum sollte ich diese Selbstverständlichkeit anzweifeln? Hempelmanns entsprechende Vermutung ist irrig. Es gibt jedoch verschiedene Formen der Kommunikation. So macht es nun einmal einen Unterschied, ob man einen religiösen Glauben an eine Wiederauferstehung und eine wunderbare Brotvermehrung bekennt, oder ob man behauptet, dass aus einem Laib Brot nicht 100 gleichgroße Laiber werden können. Die ersten beiden Behauptungen widersprechen allgemeinmenschlicher Erfahrung und (in bestimmtem Kontext) logischer Gesetzmäßigkeit und sind deshalb prinzipiell den meisten Menschen unzugänglich. Wer sich auf Einsichten beruft und Fähigkeiten behauptet, die den meisten Menschen stets abgehen werden, der kann nicht erwarten, dass er sich mit diesen verständigen kann. So mag ein Hamann seine Gesprächspartner haben und gehabt haben, aber

wie Kant andeutete, sind sie eher in den Reihen übernatürlicher Wesen als unter normalen Erdenbürgern zu suchen.

In meiner Replik auf Hempelmans weitere Kritik kann ich mich kurz fassen. Wie gesagt, geht sie im Allgemeinen an meinen Ausführungen vorbei. Soweit das nicht der Fall ist, habe ich sie in meiner „Antwort“ zumeist wenigstens implizit thematisiert.

Wenn ich in der Frage nach der Existenz Gottes davon spreche, dass sie nicht so sicher feststellbar, und ein Gott nicht so sicher erkennbar sei wie zukünftiges Wetter, so will ich damit ja gerade zum Ausdruck bringen, dass ich mir der Tatsache bewusst bin, dass auch alltägliche Entitäten wie z.B. das Wetter nicht ohne weiteres sicherer Erkenntnis zugänglich sind. Statt vom Wetter hätte ich auch von extrem kleinen (subatomaren) Teilchen oder extrem flüchtigen „physikalischen Ereignissen“ reden können. Die Pointe meines Arguments liegt in folgendem Punkt: Wie problematisch auch immer alltägliche oder normalwissenschaftliche Existenzbehauptungen und Erkenntnisse sein mögen, so bleibt die Existenz Gottes doch eine erheblich schwierigere Frage. Ja, sie gehört einer anderen Kategorie an.

Genauso ins Leere laufen Hempelmans Hinweise auf Falsifizierbarkeit, Widersprüchlichkeit und Wahrheit sowie auf Wunderglaube und Quantentheorie. Warum sollte ich anzweifeln, dass alle Hypothesen prinzipiell falsifizierbar sind? Ich habe auch nie bestritten, dass Formulierungen von Naturgesetzen empirische Hypothesen abgeben. Die Auferstehung Jesu Christi aber ist keine historische Tatsache. Eine derartiges Ereignis wäre ein Wunder. Daran ändert die prinzipielle Falsifizierbarkeit von Naturgesetzen gar nichts. Hinweise auf die Quantentheorie sind in diesem Zusammenhang völlig irrelevant. In Fragen religiösen Glaubens und insbesondere heilsrelevanten religiösen Glaubens geht es, wie angedeutet, nicht um diffizile naturwissenschaftliche Probleme. Es geht darum, ob Tote wieder leben können, ob aus einem Brot 100 gleichgroße Brote werden können, ob jemand übers Wasser gehen kann usw. Der Problematik des Wunderglaubens kann man nur entgehen, wenn man alle entsprechenden Äußerungen als Metaphern, vage Symbole etc. auffasst. Dann aber wäre man nicht länger Christ. Man hinge einer Art philosophischem Gottesglauben an. Und was die Frage nach dem Verhältnis von Widersprüchlichkeit und Wahrheit betrifft, so kann man eben bestenfalls *glauben*, dass ein Wesen existiert, welches Eigenschaften besitzt, die sich im streng formallogischen Sinn widersprechen. Gegenstand einer auch nur potentiell intersubjektiven Kommunikation, geschweige denn Argumentation, ist solch ein Glaube nicht.

Abwegig ist auch Hempelmans Auseinandersetzung mit dem „hinduistischen Elefantengleichnis“. Mir ging und geht es nicht um die von Hempelmann referierten Interpretationen, sondern nur darum, dass dieses Gleichnis jedenfalls nicht ohne Weiteres dazu dienen kann, die These von der Heilsäquivalenz von Religionen zu erläutern und zu stützen.

Dass (auch) die pluralistische Religionstheorie nicht alle Religionen „als äquivalent“ ansieht, habe ich sogar selbst unterstrichen. Es ist (auch) aus meiner Sicht ein Problem dieser Theorie.

Auch die von Hempelmann unter IIIId formulierte Kritik trifft meine Argumentation nicht. Soweit ich davon spreche, dass sich die Klasse aller (im entsprechenden Diskurs thematischen) Religionen als widerspruchsfreie Menge rekonstruieren lässt, mache ich Vertretern der pRTh bewusst ein Zugeständnis, und zwar „for the sake of argument“. Ich möchte mich mit der denkbar stärksten Version pluralistischer RTh auseinandersetzen. Würde ich (lediglich) in sich widersprüchliche Varianten angreifen, so hätte ich ein aus meiner Sicht (zu) leichtes Spiel. Im Übrigen bin ich natürlich wie Hempelmann der Ansicht, und ich betone dies ja, dass de facto große Widersprüche zwischen den heilsrelevanten Doktrinen verschiedener Religionen bestehen.

Verblüffender noch als andere kritische Äußerungen ist freilich Hempelmans Behauptung, dass ich den von der eRTh erhobenen Anspruch auf universale Geltung nicht erkannt hätte. Das Gegenteil ist der Fall. Meines Erachtens ist der Allgemeingültigkeitsanspruch, den eine Religion der eRTh zufolge erhebt, eines der größten Probleme dieser Religion und eben auch der entsprechenden eRTh. Wie ich deutlich zu machen versucht habe, besteht dieses Problem in einem fast unausweichlichen Konflikt zwischen Wahrheitsanspruch und Friedenspflicht bzw. dem Anspruch auf eine religiöse Freiheit, die nach eigener Auffassung der Heilsrelevanz der eigenen Wahrheit gerecht wird, einerseits, und dem Anspruch (säkularer) staatlicher Macht andererseits.

Die Hypothese, dass die christliche Nächstenliebe und Feindesliebe solche Konflikte verhindere, ist ein frommer Wunsch. Denn erstens hängt hier vieles davon ab, was unter „Liebe“ verstanden wird. Was etwa Paulus mit „Liebe“ meint, hat wenig mit dem zu tun, was man gemeinhin darunter begreift. Und wie ebenfalls schon oft, und nicht nur von mir, hervorgehoben, kann gerade Nächstenliebe die „Verwirklichung“ einer Heilswahrheit verlangen und so auch Grausamkeiten rechtfertigen.

Die Erklärung, dass eine „Konkurrenz oder ein Widerspruch [des Christentums oder des Katholizismus] zu anderen Religionen [...] am Anspruch Jesu [entsteht], der abgelehnt wird“ [!], ist für mich bestenfalls ein Sophismus. Ich vermag einen solchen - gültigen - Anspruch Jesu nicht festzustellen, und schon gar nicht, wenn er als allgemeingültiger Anspruch formuliert sein soll. Was sollte ich da ablehnen? Doch davon abgesehen, entsteht jedenfalls die angesprochene „Konkurrenz“. Und sie hat dann die angesprochenen Implikationen und Konsequenzen. Sind also einfach die Andersgläubigen Schuld etc., weil sie einen Anspruch Jesu „ablehnen“?

Und schließlich ist Hempelmans Argument, dass bisher jede Religion missbraucht worden sei, extrem schwach. Es gibt ganz einfach Lehren, die leicht, und andere, die nur schwer zu missbrauchen sind. So ist etwa Montesquieus Theorie

der Gewaltenteilung gewiss nicht so leicht zu missbrauchen wie Platos Herrschaftstheorie.

Ein letzter Punkt. Anders als Hempelmann anscheinend meint (IV.7), habe ich noch nie behauptet, dass „die Überzeugung der Wahrheit der eigenen Position“ „nahezu zwangsläufig zu einer zwanghaft gewalttätigen Durchsetzung derselben“ führt. Den meisten Mathematikern dürfte es völlig gleichgültig sein, ob etwa ihre Eltern ein bestimmtes mathematisches Theorem für wahr halten oder nicht. Sie dürften im Allgemeinen auch keinerlei Versuch unternehmen, das Theorem auch nur begrifflich zu machen. Mir selbst ist es noch nie eingefallen, und ich gestatte mir diese persönliche Anmerkung, irgendeinen meiner religiösen Verwandten oder Freunde von der Unwahrheit ihrer Überzeugungen abbringen und etwa zum Atheismus bekehren zu wollen. Weiterhin ist es mir z.B. völlig gleichgültig, ob meine Frau meine „akademischen“ Überzeugungen teilt oder nicht. Ich „belästige“ sie gar nicht damit. Ich versuche auch nicht, sie in irgendeinem Punkt zu kritisieren, weil sie in besagtem Punkt „eine Position“ vertritt. Anders als Hempelmann meint, spricht aus meiner Sicht prinzipiell gar nichts dagegen, eine Position zu vertreten. Was ich im gegebenen Zusammenhang behaupte, ist, kurz gesagt, etwa Folgendes: Wer (a) an eine exklusive Heilswahrheit glaubt, (b) diese Wahrheit für allgemeingültig hält, (c) die Überzeugung teilt, dass man seinen Mitmenschen möglichst viel Gutes zukommen oder sie doch wenigstens vor möglichst viel Übel bewahren solle - was implizieren mag, alles zu tun, um auch seine Mitmenschen zum Heil zu führen oder doch wenigstens (schweres) Unheil von ihnen abzuwenden - und wer dann auch noch (d) einem Missionsgebot folgt, folgen soll oder folgen möchte, der mag sich in der Tat gezwungen fühlen, aus „Liebe“ Grausamkeiten zu begehen.

Replik auf die Antwort von Michael Bongardt

Wie Bongardt, ja vielleicht noch entschiedener als er, bin ich der Ansicht, dass nicht nur die logische Widerspruchsfreiheit zu den Kriterien akzeptabler (plausibler) Überzeugungen, Theorien, Hypothesen, Weltauffassungen, eingeschlossen Theologien, ja Religionen, zählen sollte, sondern auch „die ethische Verantwortbarkeit der aus einer Weltanschauung resultierenden Handlungsanweisungen“. (Theoretisch ist es allerdings möglich, dass Wahrheitsbehauptungen und die „Verteidigung“ der Wahrheit einerseits und - etwa - Gewaltfreiheit andererseits sich ausschließen.) Wie ich dabei deutlich zu machen suchte, ist aber gerade das zweite Moment ein großes religiöses und theologisches Problem. Insbesondere führt es, wie ja auch Bongardt betont, auf die Theodizeefrage. Es hat aber noch andere Aspekte, auf die ich erneut hinweise. Einmal impliziert die Anerkennung des zweiten Kriteriums, dass auch die (Heils)wahrheit göttlicher Offenbarung, und letztlich so etwas wie „akzeptable“ Göttlichkeit selbst, an ihm gemessen werden

müsste. Wie aber, wenn es Götter gäbe, sie aber (aus logischen Gründen) böse sein müssten? (Diese Problematik ist allgemeiner als die Theodizeefrage.) Wie, wenn zwar Götter und göttliche Wahrheit existierten, sie aber notwendigerweise logisch konsistent und ethisch akzeptabel sein müssten? Von der Idee eines mächtigen Gottes bliebe dann nicht viel übrig. Bongardts - im Grunde Leibnizscher - Versuch, das Böse in der Welt als *bloße Folge menschlicher Freiheit* zu interpretieren, ist jedenfalls höchst implausibel. Konsequenz zu Ende geführt, mögen solche Überlegungen vielleicht noch einen philosophischen Gottesglauben gestatten, aber selbst er wäre (wie ich zu zeigen versucht habe) nicht so plausibel wie eine atheistische Überzeugung. Ein „katholischer“ Glaube wäre jedenfalls nicht länger möglich; denn der Gott der Katholiken soll ja jedenfalls ein mächtiger und guter Gott sein. Es ginge also nicht nur um das Theodizeeproblem, sondern auch um die Frage der 'Rechtläubigkeit'.

Anders als Bongardt (4.) vermutet, stimme ich der „These von der 'vollkommenen Heilsrelevanz' der verschiedenen Religionen“ *nicht* zu. Ich behaupte nur, dass sie plausibler ist als die anderen zur Diskussion stehenden theologischen Hypothesen, halte sie jedoch für falsch. In meiner Auseinandersetzung mit Perry Schmidt-Leukel sollte dies deutlich werden.

Zur Frage der faktischen Religiosität und der von Bongardt geäußerten Hoffnung oder Zuversicht, dass das Verhältnis zwischen den Anhängern verschiedener Religionen und zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen (zunehmend) an Menschlichkeit gewinne, merke ich Folgendes an.

Insbesondere in Mitteleuropa sind religiös motivierte Gewalt, Grausamkeit und Intoleranz zurückgegangen. Doch der Grund dafür liegt meines Erachtens primär darin, dass die Religionen in Mitteleuropa staatlicher Macht unterworfen sind. Dies hat dann natürlich auch zur Änderung religiöser Einstellungen beigetragen: aber, um es noch einmal zu sagen, eben weniger aus internen Beweggründen heraus. Sofern dies richtig ist, war es eben nicht das humane Potential, welches Religionen als solchen eignet, das sie auf den Weg der Menschlichkeit brachte, sondern es waren gerade religionsfremde, ja mitunter gar religionsfeindliche Kräfte, die dafür sorgten. Wo säkularstaatliche Kontrolle fehlt - wie in manchen muslimischen Staaten -, oder wo sie sich lockert - wie in Indien oder nach der Wende in Polen -, ist religiös motivierte Unmenschlichkeit vergleichsweise stark, oder sie nimmt zu. *Wenn* aber religiöses Verhalten säkular gesteuert werden muss, um human zu sein - und sei dies auch nur im Allgemeinen der Fall -, *dann* ist kaum anzunehmen, dass *Religiosität selbst* signifikant dazu beiträgt. Dies würde, gerade nach Bongardt, entschieden gegen die „Plausibilität“ (fast?) aller größeren Religionen sprechen.

Replik auf die Antwort von Perry Schmidt-Leukel

Anders als Schmidt-Leukel anzunehmen scheint, bin ich nicht der Meinung, dass Religionen *völlig* irrational sind. Ich versuche also nicht, „alles, was rational ist, bereits auf dem Weg der Definition aus der Religion“ auszusondern. Vor allem Theologie kann meines Erachtens ein durchaus rationales Projekt sein. Ihres Scheiterns ungeachtet waren zum Beispiel manche Versuche, die Existenz eines Gottes zu beweisen, rational. Und auch Bemühungen, die Plausibilität der Existenz eines Gottes nachzuweisen, können meines Erachtens rational sein. Anstrengungen, die Theodizeefrage zu beantworten, können rational motiviert sein.

Davon unabhängig bleibe ich dabei, dass eine pluralistische Religionstheologie den realen religiösen Bedürfnissen nicht gerecht wird und dass sie die Vielfalt der Religionen nicht befriedigend erklärt. Dies sind die beiden Argumente, mit denen sich Schmidt-Leukel in seiner „Antwort“ vor allem auseinandersetzt. Außerdem spricht er das Problem an, ob der Atheismus nicht ‘realitätsblind’ sei, da er womöglich die Tatsache, dass unzählige Menschen an Gott glaubten oder glauben, nicht ernst nehme. Auf meine Frage, wie eine pluralistische Theologie zwischen sozusagen akzeptablen und nicht akzeptablen Religionen unterscheidet, geht Schmidt-Leukel in seiner „Antwort“ nicht ein. Er dürfte sich in seiner „Replik“ mit ihr auseinandersetzen. Im Folgenden lasse ich sie also beiseite.

Im Gegensatz zu Schmidt-Leukel bin ich nicht der Meinung, dass sich der Glaube an die Heilsrelevanz der faktischen Besonderheiten der eigenen Religion - „ihre konkreten Leitgestalten, Glaubensvorstellungen, [...] Riten“ - mit der Überzeugung vereinbaren lässt, dass davon radikal abweichende, ja dem eigenen Glauben widersprechende spezifische Wahrheiten anderer Religionen genauso heilsrelevant sind. Denn sonst wäre eben *nicht der Glaube an Spezifika*, sondern der *gemeinsame* Glaube an ein ‘nicht besonderes’ Transzendentes entscheidend. Oder der religiöse Mensch gäbe sich sozusagen mit der Besonderheit bloßer Symbolik zufrieden. Das aber dürfte auch Schmidt-Leukel nicht behaupten wollen.

Logisch gesehen, lässt sich die Vielfalt der Religionen zweifellos dadurch erklären, dass eine „transzendente Realität“ (einmal angenommen, sie bestehe) „alle Formen, Bilder und Begriffe wesensmäßig übersteigt und daher von keiner Form erschöpfend und exklusiv zutreffend erfasst zu werden vermag“. Aber eine rein logische Erklärung reicht nicht aus. Es geht auch nicht um Vielfalt als solche. Natürlich ist etwa ästhetische Vielfalt zu begrüßen. Aber worin liegt der „Wert“ *religiöser* Vielfalt, der größer wäre als ihr ‘Unwert’ oder ihre Nachteile? Und es geht im gegebenen Zusammenhang allein um die Problematik *religiöser* Vielfalt. Warum hätte ein Gott *sie* zulassen sollen? Wie mehrfach, wenn auch nur in knapper Form, zu zeigen versucht, ist sie auch schwerlich als *bloße Folge* einer göttlichen Entscheidung für menschliche Freiheit zu begreifen. Und schließlich ist auch Schmidt-Leukels Hypothese, dass religiöse Vielfalt ein Katalysator [religiösen Wettbewerbs?] sein könne, wenig plausibel.

Gewiss ist es kein primäres Anliegen atheistischer Theorie, „realen religiösen Bedürfnissen“ „gerecht“ zu werden. Aber es kann die atheistische Position stärken, wenn sie sich mit den damit angesprochenen Problemen auseinandersetzt. Schmidt-Leukel nennt selbst traditionelle atheistische Erklärungen, denen zufolge der Gottesglaube als „Projektion“, „Illusion“, „Opium für das Volk“ usw. zu begreifen ist. Eine wichtige alte atheistische Position ist durch das Argument gekennzeichnet, dass der Glaube an einen personalen Gott sich diesen Gott nach dem eigenen Menschenbild male. Dieses Argument zielte von Anfang an (auch) darauf, die Unterschiedlichkeit personaler Gottesvorstellungen als widerlegende Instanz gegen jeden personalen Gottesglauben überhaupt zu interpretieren.

Wie jedoch steht es um Schmidt-Leukels Gegenargument, dass der Atheismus gewissermaßen eine riesige, wenn nicht die überwiegende Zahl der Menschen der Realitätsblindheit zeihe und insofern selbst empirisch schlecht begründet sei? Immerhin sei es nicht sonderlich plausibel, dass so viele Gottgläubige Opfer von Projektionen und Illusionen seien. So dürfte sich die mehr oder weniger deutliche Überlegung wiedergeben lassen, die hinter dieser Frage steht. Ist also nicht vielmehr der Atheismus ‘realitätsblind’? Ich fürchte freilich, dass Schmidt-Leukel irrt. Das Interesse des Menschen an einem sinnvollen Leben, seine Angst vor dem Tod, die Sehnsucht nach ewigem Leben und vieles andere mehr sind derartig starke Motive, dass sie durchaus ein Bedürfnis nach einer gütigen, helfenden, ja aus Angst und Not ‘rettenden’ Macht begründen können, so verfehlt es immer sein mag. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, festzuhalten, dass das religiöse Bedürfnis *keine* anthropologische Konstante bildet. Ein Atheist braucht keinesfalls zu behaupten, dass Religion „eine Art angeborener [...] Krankheit“ sei. (Und auch ich behaupte das nicht.) Die im klassischen Konfuzianismus groß gewordene chinesische Elite und Beamtschaft etwa war durchaus agnostizistisch oder atheistisch eingestellt, und dies über zwei Jahrtausende hinweg.

Vielleicht ist es nicht überflüssig festzuhalten, dass Schmidt-Leukels eigene Theologie, wenn ich sie recht verstehe, auch einen Glauben an ein impersonales transzendentes Absolutes zulässt und dass die (referierten) Argumente gegen die Existenz eines *personalen* Gottes seine Überlegungen nicht unbedingt zu treffen brauchen. Dann jedoch stellte sich erneut die Frage, wie weit seine Theologie noch katholische Theologie sein kann.

Christus allein

Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie

Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell

I. Vor-Entscheidungen

Die exklusivistische Religionstheologie (= eRTh) lebt von vier, in ihrer Summe für sie signifikanten philosophischen, theologischen und anthropologischen Voraussetzungen. Wer ihnen folgt, hat entscheidende Weichen für die eRTh und gegen die inklusivistische wie gegen die pluralistische Religionstheologie gestellt.

a) Wahrheitsmonismus contra Wahrheitspluralismus

In der Religionsgeschichte finden wir eine Fülle nicht zur Deckung zu bringender Aussagen über „Gott“ (bzw. semantische Äquivalente). Im Hinblick auf den Status solcher einander widersprechender Aussagen verschiedener Religionen heißt das, dass diese sich entweder nicht auf denselben Gegenstand beziehen (also nicht zum selben Aussagensystem gehören; andernfalls würde dieses keinen „Sinn“ mehr haben¹) oder aber, dass diese - falls man einen in irgendeiner Weise koinzidenten Bezugspunkt unterstellt - nicht den Status von Wahrheiten, sondern von - notwendig - konkurrierenden Wahrheitsansprüchen besitzen. Ihnen von vornherein den Status gleich gültiger, weil gleichberechtigter „Wahrheiten“ zugestehen, hieße, die Wahrheitsfrage zu vergleichgültigen. Denn wenn alles gleich wahr, gleich gültig ist, auch dann, wenn es sich widerspricht, dann ist die *eine* Wahrheit, die gilt, gleichgültig geworden. Ich kann sie dann als verpflichtenden Horizont für alle noch nicht einmal mehr denken.

b) Geschichtliche Wesenoffenbarung Gottes contra transzendentaler „Gott an sich“

Gegenüber einem dogmatischen, auch philosophisch überholten Apriori setzen wir im Anschluss an die biblischen Zeugnisse auf Geschichte als Ort der Kondeszenz des sich uns in Person offenbarenden und in Jesus Christus erschließenden, sein Gesicht als Vater zeigenden Gottes (vgl. Joh 14,9).

1 Es kann nicht verschiedene, womöglich noch in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehende Wahrheiten geben. Wer im Hinblick auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht für denselben Zeitpunkt einander ausschließende Aussagen zulässt, der sagt gar nichts mehr aus.

Wenn nach I. Kant Gott im System der Transzendentalphilosophie wohl als Postulat der praktischen Vernunft oder als Idee der theoretischen Vernunft, nicht aber - in der transzendentalen Ästhetik - als empirischer Gegenstand in Erscheinung treten darf, dann hat sich Kant - und entsprechendes gilt für jeden, der ihm in dieser Grundentscheidung folgt - mit dieser transzendentalen Konstruktion in einen fundamentalen Widerspruch zum biblischen Gottesglauben begeben. Gott an sich ist nun wie das Ding an sich grundsätzlich nicht erkennbar. Er ist ein Grenzbegriff; er ist überhaupt kein Gegenstand, der in irgendeiner Weise etwa ein geschichts-mächtiger Faktor sein könnte. Hinzu kommt eine zweite erkenntnistheoretische Hypothek, die einen solchen Ansatz in einen Fundamentalwiderspruch zu biblischer Gotteserfahrung setzt: Das Geschichtliche ist nur das „bloß Historische“, das keine gewisse, keine legitime und keine mögliche Quelle zuverlässiger Erkenntnis darstellt, die - so die Vorentscheidung - ja ohnehin nur - reine - Vernunftkenntnis sein kann.

In der Abwertung des Geschichtlichen und der Bestimmung des „Transzendenten“ als des jenseits aller Empirie liegenden, per se unserer Erfahrungserkenntnis entzogenen Transzendenten gibt es eine Strukturanalogie zwischen theologischem/philosophischem Denken aus idealistischen Wurzeln und einer (neo-)hinduistischen Religionsphilosophie, die ihm neuen Schub gibt. „Gott selbst“ ist nicht erkennbar. Es ist dem Menschen grundsätzlich nicht möglich, den Schleier der *Maya* zu durchdringen. Die verschiedenen Religionen können Gott apriori nicht erschließen. Echte Offenbarung im Sinne einer *Selbsterschließung* Gottes für den Menschen *kann* es nicht geben. Alle Religionen sind darum mehr oder weniger gleich gültig oder - was logisch kongruent ist - ungültig. Wer mehr und anderes für sich beanspruchte, nähme nur ein elitäres, aber doch eben nicht denkbare Erkenntnisprivileg für sich in Anspruch und zeigte damit nur, dass er noch nicht über sich und die Grenzen seiner Vernunft aufgeklärt ist.

Dieses gegenwärtig bis in den Bereich christlicher Theologie hinein besonders wirksame und attraktive Konzept ist aus mehreren Gründen nicht akzeptabel:

- (1) Es beruht auf einem unkritischen, nicht über sich selbst aufgeklärten dogmatischen Apriori: „Gott ist prinzipiell nicht erkennbar!“ Wer wollte das grundsätzlich wissen (können)?! Dass dieser Satz *political correctness* entspricht, macht ihn noch nicht theologisch und philosophisch wahr.

- (2) Es steht in einem Gegensatz zum durchgängigen biblischen Zeugnis von dem in der Geschichte handelnden und redenden und sich gerade dort selbst offenbarenden Gott.

- (3) Es widerspricht vor allem der für den christlichen Gottesglauben zentralen, das Wesen Gottes als Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16) entfaltenden Kondeszendenztheologie, die sich am tiefsten in der Fleischwerdung des Gottessohnes dokumentiert (vgl. Phil 2,6-10; Joh 1,18).

- (4) Es schließt Geschichte als Erkenntnis- und Offenbarungsquelle aus. Religionen können damit keinen anderen als einen bloß relativ absoluten Status haben.

Sie beziehen sich zwar auf das Absolute, aber eben - so die dogmatische Setzung - grundsätzlich in einer bloß relativen, weil eben nur geschichtlichen Gestalt. Da sie das Absolute, Gott, die Transzendenz etc. nicht erkennen können, kommt ihnen in der Sache nur der Rang von - im Prinzip austauschbaren, in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt kontingenten, aber eben nicht notwendigen - Variablen des Einen zu, das zwar allen gemeinsam ist, - aber eben nur deshalb, weil sich dieses Eine nicht definieren lässt. Das, was eine Religion von anderen unterscheidet und als *differentia specifica* zu ihrer Identität maßgebend beiträgt, kann im Rahmen dieses transzendentalen Modells von vornherein als bloß Historisches nur von nebensächlicher, eben nicht grundsätzlicher Bedeutung sein.

- (5) Es wird dem Selbstverständnis der allermeisten Religionen nicht gerecht. Alle Religionen können nach diesem Modell Recht haben, oder - wiederum logisch kongruent: alle müssen nun Unrecht haben. Gleich gültig können sie nur sein, weil sie alle gleich nah oder besser: gleich weit von „Gott“ entfernt, ja getrennt sind. Man wird fragen müssen, ob eine solche Verhältnisbestimmung - so tolerant sie klingt - dem Selbstverständnis der Religionen wirklich entspricht und ihren Erkenntnisanspruch nicht in intoleranter Weise im Entscheidenden einschränkt.

- (6) Es beansprucht eine egalitäre, konstruiert faktisch aber eine höchst elitäre Verhältnisbestimmung der verschiedenen Religionen. Denn nur die eine Position und Religion ist im Recht, die aus einer absoluten, der Relativierung entzogenen Position heraus allen anderen den Status von bloß relativ absoluten Aussagen zuweist und damit in geschickter, bis jetzt kaum durchschaubarer Weise ein Erkenntnisprivileg für sich in Anspruch nimmt.

c) *„Wir sind nicht klugen Fabeln gefolgt“ (2 Petr 1,16)*

Im Gegensatz zu einer vor allem international, aber auch in Deutschland an Einfluss verlierenden und in Übereinstimmung mit einer international, vor allem im angelsächsischen Raum dominierenden historischen Arbeit an neutestamentlichen, speziell synoptischen Stoffen dürfen wir historisch grundsätzlich von der Zuverlässigkeit und Konsistenz wie Kohärenz der ein einheitliches Gesamtbild ergebenden gesamtbiblischen, speziell neutestamentlichen Theologie ausgehen. Danach ist historisch evident und m.E. nicht vernünftig bezweifelbar,

- dass Jesus aus Nazareth ein messianisches Selbstbewusstsein gehabt hat, das sich sowohl in seiner Botschaft wie in seinen Zeichenhandlungen durch explizite wie implizite christologische Ansprüche niederschlägt;

- dass Jesus seinen Tod vorhergesehen und im Rahmen der Sühnetradition des Alten Testaments als stellvertretende Existenzhingabe begriffen, beansprucht und ausgesagt hat;

- dass Jesus nicht nur am Kreuz gestorben, sondern dass sein Grab - spätestens drei Tage nach seinem Tode - leer gewesen ist und dass Jesus in diskontinuierlicher Kontinuität seinen ehemaligen, von ihm gleichwohl abgefallenen Jüngern erschie-

nen ist. Diese Erscheinungen brachten diese zu der festen, im jüdischen Kontext selbstverständlich mit der Auferweckung des Leibes verbundenen Gewissheit: Der Jesus, der durch die Hand von Gesetzlosen an das Kreuz geschlagen und umgebracht worden ist, den hat Gott auferweckt (vgl. Apg 2,32f).

Vor dem Hintergrund der normativen Traditionen, die Jesus ausdrücklich als gültig und für sich bindend anerkannt hatte, blieb den ehemaligen Anhängern gar nichts anderes übrig, als zu schließen, was bis heute stringent ist:

- (a) Jesus ist der Knecht Gottes, von dem vor allem Jes 52,13-53,12 spricht, der „unsere Strafe auf sich nimmt“, der um unsretwillen - stellvertretend - leidet und den Gott erhöht, d.h. dessen Sühneleiden er anerkennt und den Gott gegen seine Verleumder ins Recht setzt.

- (b) D.h. Jesus ist zwar - gemäß Dtn 21,23 - ein Fluch Gottes; denn ein von Gott Verfluchter ist jeder, der am Holze hängt. Aber Jesus ist - wie etwa Paulus vor dem Hintergrund von Jes 52f weiß - ein Fluch Gottes *für uns*, d.h. an unserer Stelle (Gal 3,13; vgl. Apg 5,30). Die Jünger werden sich recht bald nach dem Osterereignis daran erinnert haben, dass Jesus dies für sich - für sein Leben wie für seinen Tod - beansprucht hatte.

- (c) Durch die Auferweckung Jesu sagt Gott selbst „Ja“ zu Jesu Anspruch und beglaubigt die Botschaft Jesu, dass dieser sein Leben hingebe *für* das Leben, d.h. an Stelle / anstatt des Lebens der ganzen Welt (vgl. Mk 10,45; Joh 1,29). Dieser Anspruch Jesu stimmt also. Wer Anschluss an diesen Jesus gewinnt, gewinnt dann und damit Teilhabe am - ewigen - Leben, weil er durch Jesus in eine Gemeinschaft mit Gott hineinkommt, die der physische Tod nicht letztlich zerstören und aufheben kann.

- (d) Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Geschichte Jahwes mit seinem Volk, dem in dieser Geschichte ausgebildeten bzw. geschenkten theologischen Kategorien und dem diese Geschichte mit seinem Leben und Reden auslegenden Wirken Jesu gelangt das Urchristentum zu seinen, die Fundamente späterer dogmatischer Bekenntnisbildung legenden Bestimmungen des Wesens Jesu und seiner (Heils-)Wirkung. Wenn Jesus über dem Sabbat stand, wenn er - was noch wichtiger ist - den Anspruch erhob, tun zu dürfen und zu können, was nur Gott selbst vorbehalten ist, nämlich Sünden zu vergeben (Mt 9,6), ja, wenn er Gott als Vater verkündigte und anzusprechen lehrte, wenn er Zöllnern, Sündern und Prostituierten die Nähe Gottes in der Gemeinschaft mit seiner Person zusprach, - wenn Gott schließlich zu all dem nicht als Gotteslästerung Nein gesagt, sondern durch die Auferweckung Jesu sein Lebenswerk, seine Botschaft wie die beanspruchte Heilsbedeutung seines Todes unüberbietbar beglaubigt hat, - dann legt sich - bis heute - das Bekenntnis nahe: Jesus selber ist Gott, oder neutestamentlich: Jesus ist HERR, *kyrios*. In Jesus stehen wir vor Gott in Person. In Jesus begegnen wir nicht nur einem weiteren Propheten Gottes, sondern dem lebendigen Gott selber. Und dieser Gott will nicht nur unser Heil, sondern er hat auch die Möglichkeit gefunden, un-

sere Heillosigkeit zu überwinden, indem er sein eigenes Leben für unser verwirklichtes Leben dahingeben hat.

d) Die Schuldverstrickung des Menschen und seine Unfähigkeit zur Selbsterlösung
Für das Verständnis der die eRTh kennzeichnenden Voraus-Setzungen ist schließlich noch eine bestimmte Sicht des Menschen in soteriologischer Hinsicht kennzeichnend, wie sie sich in dieser profilierten Form nur aus den biblischen Traditionen erschließt, durch die Erfahrungen anderer Religionen aber mindestens bestätigt wird. Der Mensch ist einerseits nicht nur das zur Gottesebenenbildlichkeit bestimmte Geschöpf Gottes; er lebt nur, wo er in Beziehung steht zu Gott als „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10). Es gehört andererseits zum Wesen dieses „Menschen im Widerspruch“ (E. Brunner), dass er sein will wie Gott (Gen 3,1-7) und deshalb im Aufstand, ja in Feindschaft lebt gegen Gott (Röm 8,7). Dass der natürliche Mensch nicht wollen kann, dass Gott Gott ist, vielmehr selber Gott sein will (Martin Luther), zieht die Trennung von Gott und damit konsequenterweise den Verlust des Lebens nach sich (Röm 6,23).

Der ohne Gott lebende, nicht mehr im Gegenüber zu ihm seine Identität findende maß-lose Mensch gebärdet sich selbst als Gott. In der Gottesferne werden die Menschen einander wechselweise zum Götzen oder aber zum Schlachtopfer. Der sich selbst als letzter Zweck verhaltende Mensch bewirkt Unheil und wird sich selbst zum Unheil, indem er - soweit er das kann - anderes Leben für sich instrumentalisiert. Indem er anderem Leben seine Lebensmöglichkeiten nimmt, verstrickt er sich in einen - nicht nur in biblischen Traditionen beschriebenen, sondern nahezu universal weisheitlich festgehaltenen - schicksalhaften Schuldzusammenhang, aus dem er sich nicht mehr befreien kann: Wer anderem Leben sein Leben / seine Lebensberechtigung nimmt, hat selber sein Leben / seine Lebensberechtigung verwirkt. Im Rahmen der Wirklichkeit als universaler schicksalswirkender Tatsphäre fällt sein Tun auf ihn zurück. Sein Leben zerstörendes Tun holt ihn als Bedrohung und Nichtung eigenen Lebens ein. Schon schamanistische Opfer-Kulte wissen darum: Wer anderes Leben - etwa bei der für das eigene Überleben notwendigen Jagd - tötet, verwirkt (und verliert im Endeffekt) sein Leben und muss sein eigenes Leben durch ein Opfer auslösen. Die Intaktheit des gesamten Lebenszusammenhanges und d.h. meines eigenen Weiterlebens ist aber auch hier paradoxerweise nur gewährleistet durch eine stellvertretende Existenzhingabe, die also wieder anderen Lebewesen ihre Existenz kostet. Mit anderen Worten: die den Jäger (etc.) rettende, weil auslösende Dahingabe fremden Lebens gelingt doch wiederum nur um den Preis der Tötung anderen Lebens, - kann also nicht gelingen.

Ebenso wenig gelingen andere - nicht kultische, areligiöse - Versuche der Selbst-Rechtfertigung oder Selbstbegründung des Menschen, wie sie dort notwendig werden, wo der Mensch nicht mehr seine Identität als Geschöpf und d.h. als von woandersher sich Empfangender und im Dasein Gehaltener besitzt, sondern sich selbst begründen muss.

Der Verlust der Utopien am Ende des 20. Jahrhunderts signalisiert nicht nur das Ende eines mehrere Jahrhunderte dauernden, überaus optimistischen Programmes der Geschichtsphilosophie (I. Berlin), sondern auch das Scheitern des aufklärerischen Programmes einer Erziehung des Menschengeschlechtes, das sein Ende im Verenden von Abermillionen in den „Umerziehungslagern“ gleich welcher Couleur gefunden hat.

Aus der humanistischen Verheißung und Forderung *homo homini Deus!* (L. Feuerbach) wurde die furchtbare Erfahrung: *homo homini lupus*; und wo der Mensch meinte, nur in der Emanzipation von Gott wirklich frei sein und sein Wesen entwerfen zu können (J. P. Sartre), musste er entdecken, dass er seinem Wesen nach alles andere als „interpretierender“ „Wille zur Macht“ (F. Nietzsche) ist.

Diese notwendig skizzenhaft dargestellte Verlorenheit des zu keiner Selbst-Rechtfertigung fähigen Menschen plausibilisiert den christlichen Heilsweg nicht nur, sondern macht ihn geradezu notwendig. Da der Mensch sich weder ethisch - wie die furchtbare Dialektik der Aufklärung zeigt - noch noetisch - wie die ernüchternde Selbste(kon)struktion postmoderner Vernunftkritik zeigt - selbst begründen kann, da er auch zu einer Besserung offenbar nicht in der Lage ist, bleibt ihm - will er leben - nur die Möglichkeit der Fremdbegründung. Da er sich nicht selbst erlösen kann, bleibt ihm nur die Fremderlösung. Da er - wie der Gottesdienst Israels exemplarisch zeigt - noch nicht einmal in der Lage ist, die ihm geöffneten Ordnungen zum Leben zu beherzigen und kultisch die Gottesgemeinschaft aufrechtzuerhalten (vgl. Ez 20,25; Röm 7,10 und die Wertung des „alten Bundes“ durch den Hebräerbrief), bleibt freilich allein eine unbedingte, nichts mehr auf Seiten des Menschen voraus-setzende, von ihm nichts mehr erwartende Rechtfertigung: die Rechtfertigung des ganz und gar und bleibend Gott-losen (E. Käsemann), die ihm die Gottesgemeinschaft gewährt, aber in keiner Weise mehr vom Menschen abhängig macht; denn dieser ist nicht in der Lage, sie auch nur mitzuverantworten. Dieser umfassenden Fremderlösung und -begründung wird freilich logischerweise nur der teilhaftig, der auf alle Selbstverwirklichung, Selbsterlösung und Selbstbegründung verzichtet und auf die Stiftung neuen, nicht mehr verlierbaren Lebens im Tod des Sohnes Gottes vertraut.

e) Zusammenfassung

Wer sich die genannten Voraus-Setzungen incl. ihrer hier natürlich nur ansatzweise vorgeführten Begründungen vergegenwärtigt, wird sich der Evidenz der eRTh kaum verschließen können:

- Es kann sinnvollerweise, wenn denn der Begriff „Wahrheit“ Sinn haben soll, nur eine Wahrheit geben. Die einander zum Teil kontradiktorisch widersprechenden Wahrheitsbehauptungen der Religionen sind nicht einfach gleichwertig, sondern stellen konkurrierende Wahrheitsansprüche dar, für oder gegen die man sich entscheiden muss.

- Die gleichermaßen von transzendentalphilosophischen wie neohinduistischen Ansätzen einer pluralistischen RTh vertretene Behauptung einer prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes stellt nicht nur einen unkritischen Dogmatismus dar; sie kann auch deshalb Basis für einen Dialog der Religionen nicht sein, weil sie den Anspruch der Offenbarung, ja persönlicher Selbstoffenbarung in Judentum und christlichem Glauben a priori ausschließt. Das Modell, die verschiedenen Religionen seien bloß geschichtlich bedingte, in ihrer Substanz gleich-gültige Variationen des Einen, Wahren, Unbekannten vernachlässigt und missachtet die geschichtlichen Religionen gerade in ihren, ihnen Identität gebenden Spezifika.

- Der einzigartige, historisch glaubwürdige Anspruch des Jesus aus Nazareth ist auf eine ebenso einzigartige Weise historisch bestätigt. Das Selbstverständnis Jesu, in ihm begegne Gott als liebender und barmherziger, umfassend vergebender Vater dem Menschen und biete allen Menschen vorbehaltlos und bedingungslos Leben schaffende Gemeinschaft mit Gott an, ist durch den Kreuzestod als Sühnetod nicht widerlegt, sondern realisiert und durch die Auferweckung Jesu als Bestätigung dieses Anspruches in weltgeschichtlich einmaliger Weise ins Recht gesetzt worden.

- Anthropologisch deckt die biblische Offenbarungstradition, die von anderen Kulturen in dieser Radikalität nicht eingeholt, wohl aber doch unterstützt wird, die Verfasstheit des Menschen als eines zum Leben im Gegenüber zu Gott zwar bestimmten, gleichwohl nicht fähigen Wesens auf. Auch und gerade getrennt von Gott weiß der Mensch um seine Verlorenheit wie seine Unfähigkeit, sich selbst zu begründen, zu rechtfertigen oder auch nur zu bessern. Helfen kann ihm keine Selbst- sondern nur eine exklusive Fremderlösung: allein eine Rechtfertigung und Rettung, die ihn als ganz und gar und bleibend Gottlosen ernstnimmt.

Allein die eine Wahrheit über den allein in dem Einen, Jesus von Nazareth, sein Gesicht zeigenden und die allein in seiner Person realisierte, vorbehaltlose Stiftung neuen Lebens für den verlorenen Menschen, dem allein zu helfen ist, wenn man ihn als zu religiöser, ethischer oder selbstreflexiver Selbst-Begründung nicht fähigen, sondern allein als vor den Anforderungen Gottes und seiner selbst kapitulierenden Gottlosen ernstnimmt - allein diese Voraus-Setzungen machen eRTh plausibel. Sie machen sie allerdings auch zwingend zur allein christlich wahren Verhältnisbestimmung von Evangelium und Religionen.

II. Biblische Theologie der Religionen in systematischer Hinsicht

a) Der Gott Israels ist Gott schlechthin: der Schöpfer des Universums und der Herr der Geschichte.

Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Abraham (und Mose) seinen Namen geoffenbart und der das Volk Israel als sein Eigentumsvolk erwählt hat, ist der Schöpfer des Himmels und der Erden und der Herr der Geschichte.

Im biblischen Gottesglauben bildet damit eine Einheit, was für ein idealistisches Denken auseinanderfällt: das Konkrete und das Universale. Dieser Stammesgott eines bestimmten kleinen Volkes ist der Gott, nach dem alle Menschen fragen und auf den sich philosophisches Bewusstsein richtet.

b) Biblischer Gottesglauben impliziert keinen philosophischen Monotheismus, wohl aber strenge Monolatrie für Israel.

JHWH ist der höchste Gott, der *el eljon*. Ihm sind die anderen Götter verantwortlich, über die er richtet und über die er Gewalt hat (Ps 82,1ff). Weder im Alten noch im Neuen Testament (vgl. 1 Kor 8,5f) wird bestritten, dass es Götter gibt. Nicht ihre Existenz wird in Frage gestellt, wohl aber ihre Eigen-Macht. In sich und als solche sind die Götter „Nichtse“ (Ps 96,5; 1 Chr 16,25), denen im Sinne hebräisch-biblischer Wirklichkeitsauffassung keine Wirklichkeit zukommt, weil sie nichts bewirken können.

Alt- und neutestamentliches Zeugnis hält damit geradezu als Selbstverständlichkeit fest,

- dass es eine Realität des Religiösen bzw. der Religionen gibt,
- dass die Mächte, die hier wirken und sich ggfs. kultisch materialisieren, aber keine Eigen-Macht besitzen, ihre Vollmacht vielmehr verspielen, wenn sie sich eigenmächtig gebärden, weil eben gilt,
- dass allein JHWH, der sich in diesem Jesus aus Nazareth authentisch und persönlich geoffenbart hat, der alleinige ist, der den Namen „Gott“ verdient.

Israel darf sich auf die Götter der Völker nicht einlassen, weil sich ihm Gott höchstpersönlich geoffenbart hat. Ihm ist der Götzendienst verwehrt, weil ihm der Gottesdienst eröffnet ist. Dies gilt es nun näher zu entfalten und zu begründen.

c) Unter Voraussetzung der Fundamentaldistinktion Israel - Heiden, die im qualitativ unterschiedlichen Gottesverhältnis begründet ist, kann biblische Theologie der Religionen die Götter der Völker grundsätzlich und erstaunlich positiv würdigen, indem sie sie als Mandatare des wahren Gottes begreift, der sich nur Jakob persönlich und geschichtlich geoffenbart hat.

Die Institution der Völkerengel (oder Söhne Gottes; Dtn 32,8), die von Paulus nach Apg 17 in einem völlig adäquaten Zusammenhang der multikulturellen und multireligiösen Situation Athens aufgenommen und damit bestätigt wird, leistet ein mehrfaches:

- Sie anerkennt religiöse, spirituelle Mächte und Wirklichkeiten außerhalb Israels (und der christlichen Kirche);
- sie legitimiert sie durch die Rückbindung an den Höchsten (Gott), den Gott Israels; die Götter der Völker sind legitim als Mandatare, Repräsentanten des Höchsten Gottes, der sich in dem speziellen kulturell-ethnischen Zusammenhang nicht persönlich bekannt gemacht, sprich: geschichtlich vermittelt offenbart hat;

- sie begreift Religion als ein in legitimer Weise mit ethnischen und kulturellen Zusammenhängen verbundenes Phänomen, das seinen Eigenwert hat.

Auf der Basis dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zwischen den Göttern und dem *el eljon*, dem sie sich verdanken, kann es dann zu sehr positiven Würdigungen der Kulte und religiösen Verhaltensweisen in anderen Kulturen und bei anderen Völkern kommen:

„Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name (= JHWHs Name) groß unter den Heiden. Und an allerlei Orten lässt man (Opfer-)Rauch aufsteigen und bringt meinem Namen (Gaben) dar, und zwar reine Opfergaben. Denn mein Name ist groß unter den Heiden, spricht JHWH Zebaoth, der Herr der Heerscharen“ (Mal 1,11; vgl. 1,14: „Mein Name ist gefürchtet unter den Heiden“).

Diese Stelle muss nicht eschatologisch - als Verheißung der Endzeit - oder auf andere Weise „entschärft“ werden, wenn man sie im Kontext bisheriger Weichenstellungen versteht:

- Vorausgesetzt ist wiederum die Distinktion Israel - Heiden; das Volk, das der wahre Gott in eine persönliche Beziehung und nicht zu überbietende Gemeinschaft zu sich gestellt hat, und die Völkerwelt, die dieses Privileg nicht genießen. Israel wird nun vorgehalten, dass die Völker, die Heiden, die Gott doch gar nicht kennen, Jahwe verehren und fürchten in einer Weise, die vorbildhaft ist für das erwählte Volk, das seinerseits Gott durch sein Verhalten verunehrt (vgl. 1,12 und den gesamten Zusammenhang).

- Das prophetische Wort betont die Universalität des Gottes - Israels! Dieser hat sich zwar in seiner Offenbarung am Sinai, durch das Geschenk seines Namens und durch sein Handeln an ihm in exklusiver Weise an es gebunden. Aber er ist und bleibt der Gott der ganzen Welt (vgl. auch Ps 48,11). Mit dieser Aussage wird die Ehre Gottes, der als Gott nur Herr der ganzen Welt sein kann, festgehalten und der Reduktion auf eine bloße Stammes- oder Volksgottheit gewehrt.

- Im Prophetenmund hält JHWH selbst die Authentizität, Intaktheit, Identität der Anbetung und Gottesfurcht und ausdrücklich der kultischen Vollzüge nicht an allen, aber doch an allerlei Orten fest. Es ist immerhin der Name Gottes, der groß ist unter den Heiden, und es sind *reine* Opfergaben.

- Wenn man nun evidentermaßen nicht jüdische Gottesdienste weltweit unterstellt, dann kann es sich hier nur um die Anerkennung religiöser Verrichtungen und Haltungen handeln, die sich eben - in der Sache selbst - auf JHWH (Name als Begriff für die Identität) richten. In der Sache heißt das: Es gibt - weltweit - legitime Religion oder vorsichtiger: religiöse Einstellungen und Vollzüge.²

2 Vielleicht am weitesten reicht die freilich schwer zu deutende, weil in ihrem Verständnis unsichere Aussage in Dtn 4,19-20: Hier wird das Volk Israel ausdrücklich vor Götzen dienst gewarnt, „dass du deine Augen nicht zum Himmel erhebst und, wenn du die Sonne und den Mond und die Sterne siehst, dich verleiten lässt und dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst, die doch der HERR, dein Gott, allen Völkern unter dem ganzen Himmel

d) *Es gibt neben der geschichtlich vermittelten eine „natürliche“ Erkenntnis Gottes und seines Willens.*

Ganz in den Bahnen von Mal 1,11, Dtn 32 (und 4) rechnet auch Paulus mit einer natürlichen Erkenntnis Gottes und seines Willens in Kulturen und unter Völkern, die nicht teilhaben an der geschichtlichen Offenbarung JHWHs an Israel.

- Zunächst einmal gilt dies für die Erfahrung der Lebenswelt, in der sich jeder Mensch bewegt und die ihm die Frage nach dem Ursprung des Grundes eigener Existenz und ihrer Erhaltung nahelegt und die begründet, „dass Gott sich nicht unbezeugt gelassen hat“ (vgl. Apg 14,16f).

- Gerade für die Heidenwelt wird darüber hinaus ethisch festgehalten, dass sie „Gottes Rechtsforderungen erkennen“ (Röm 1,32). Hier wird ebenso auf die anthropologische Instanz des Gewissens abgestellt wie in Röm 1,14f, wo Paulus ähnlich wie Maleachi die Heiden den Offenbarungsempfängern als Vorbild hinstellt:

„Wenn Heiden, die kein Gesetz haben [die also die Tora nicht geschichtlich vermittelt am Sinai bekommen haben], von Natur dem Gesetz entsprechend handeln, so sind diese, die kein Gesetz haben, sich selbst ein Gesetz. Sie beweisen, dass das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben ist, indem ihr Gewissen mit Zeugnis gibt und ihre Gedanken/Überlegungen sich untereinander anklagen oder auch entschuldigen“.

- Die Erkenntnis Gottes, seines unsichtbaren Wesens, seiner ewigen Kraft wie seiner Göttlichkeit (Röm 1,19f), ist so evident, so zwingend, dass sie die Unentschuldbarkeit derer, die dieses Wissen willentlich niederhalten (Röm 1,18), im Gericht begründet. Mit einer solchen ungeheuren Präsenz Gottes³ rechnet Paulus

zugeteilt hat. Euch aber hat der Herr genommen und euch herausgeführt aus dem eisernen Schmelzofen, aus Ägypten, damit ihr das Volk seines Erbteils wärt, so wie es heute ist.“

- Fundamental ist wieder die Basisdistinktion Israel, das Volk des Erbteils, dessen sich JHWH persönlich annimmt, und die Heiden als die übrigen Völker;

- dass JHWH den Völkern Sonne, Mond und Sterne zugeteilt hat, dass Israel sich aber nicht vor ihnen niederwerfen soll, kann im bisher rekonstruierten Gesamtzusammenhang bedeuten, dass eben sogar der Astralgottesdienst weltweit legitim ist - aber doch nicht dort, wo Gott sich persönlich geoffenbart hat und wo es eben ein Rückfall und ein nicht zu verantwortendes Verhalten wäre, den Herrn zu verschmähen und das anzubeten, was doch seinen Ursprung und seine Legitimität nur in ihm hat.

- Verstünde man diese Verse so, dann wäre dies eine fast unerhörte Weite in der Akzeptanz selbst der Astralgottheiten. Diese werden freilich im Exilszusammenhang etwa von Jesaja deshalb als machtlos und gegenstandslos kritisiert, weil sie nicht mehr in ihrem Abhängigkeitsverhältnis von JHWH gesehen und JHWH in absoluter Verkehrung der Verhältnisse nicht nur als Konkurrent, sondern sogar als unterlegen angenommen wird. Es ist nicht umsonst so, dass Jesaja in dieser Situation gegen die babylonische Machtentfaltung die diese noch überbietende Universalität des Gottes Israels ankündigt, die sich zeichenhaft etwa darin zeigt, dass der Babylon überwindende Kyros ein Instrument in der Hand JHWHs ist. Wenn JHWH der Gott über allen Göttern ist, dann muss sich das in eben seiner Geschichtsmächtigkeit zeigen und hat sich ja auch nachweisbar darin gezeigt.

3 Diese ist als *praeparatio evangelica* für christliche Mission von nicht zu überschätzender Bedeutung (vgl. Don Richardson, *Ewigkeit in ihren Herzen*, Bad Liebenzell 1983).

auch außerhalb der geschichtlichen Vermittlung der Offenbarung des lebendigen Gottes in anderen Kulturen.

Hier wird freilich bereits eine Krise der Gotteserkenntnis und Perversion der Religion angesprochen, die es nun weiter zu entfalten gilt.

e) Die faktische Welt der Religionen und Kulturen entspricht nicht der ursprünglichen Setzung des JHWH Zebaoth. Es kommt zum Fall der Götter und der Perversion der Religion mit unheilvollen Konsequenzen für die gesamte Welt, die ein Eingreifen Gottes selbst notwendig macht.

Die Institution der Völkerengel und die Mandatur der Götter funktionieren nicht mehr. Auch die Welt der Religionen steht unter der Macht der *hamartia* und d.h. dessen, der die Macht der Sünde und des Todes hat.

Die Götter, die stellvertretend Gerechtigkeit, also Recht sprechen und in Gerechtigkeit richten sollen, die also die *sedacqua*, die Gerechtigkeitsordnung in der Völkerwelt durchsetzen sollen, üben Ungerechtigkeit und brechen der Gewalttat im Land die Bahn (Ps 58,2).

Gott steht inmitten der Götterversammlung und richtet die Götter, indem er feststellt und sie anklagt: „Bis wann wollt ihr ungerecht richten und die Gottlosen begünstigen? Schafft Recht dem Geringen und der Waise, dem Elenden und dem Bedürftigen lasst Gerechtigkeit widerfahren! Rettet den Geringen und den Armen! Entreißt ihn der Hand des Gottlosen!“ Genau das wäre die Aufgabe der Götter. Was aber stellt der Psalm fest: „Sie erkennen nichts und verstehen nichts. Im Dunkeln laufen sie umher.“ (82,5) Die Konsequenzen für die gesamte Wirklichkeit sind desaströs: „Es wanken alle Grundfesten der Erde.“ Der Bestand der Welt steht auf dem Spiel, weil die, die die Gerechtigkeitsordnungen garantieren sollten, sie selber unterminieren und damit der Kosmos dem Untergang anheimgegeben ist. Der Schaden ist so groß, dass Gott, JHWH, der *el eljon* selber eingreifen muss. „Stehe auf, o Gott, richte die Erde! Denn du sollst/wirst zum Erbteil haben alle Nationen.“ (82,8) Bezeichnend ist die zuletzt angedeutete Konsequenz. Nicht mehr nur Israel, sondern alle Völker, die gesamte Heidenwelt wird - direktes - Erbteil JHWHs sein, wenn dieser die Welt gerichtet, seine Gerechtigkeit aufgerichtet hat. Damit ist wieder und schon im Alten Testament klar:

- die Distinktion Israel - Heidenvölker ist der Rekonstruktionsrahmen;
- genau diese Distinktion wird aber relativiert, weil die Institution der Religion/der Völkerengel nicht funktioniert;
- auch die Heiden werden unter die direkte Herrschaft des *el eljon* kommen, sein „Erbteil“, seine *nachalah* werden wie Israel, weil Gott die Götter richten und die Welt selbst retten muss.

Das geschieht in dem von Jesaja verheißenen *ebed JHWH*, dem aus dem Volk Gottes als Knecht Gottes hervorgehenden Knecht Gottes Jesus Christus. Damit ist hier in der Sache schon angekündigt, was später ausführlich als Kern

neutestamentlicher Religionstheologie zu entfalten sein wird: Gott selbst, sprich Jesus Christus, der *kyrios*, ist das Ende und das Ziel der Religionen.

Der Fall der Götter wirkt sich phänomenologisch in einer (mindestens) dreifachen Weise aus:

(1) Der Mensch kennt Gott zwar, aber verherrlicht ihn weder als Gott noch bringt er ihm - auch das legitimer und notwendiger Ausdruck von richtiger Gotteserkenntnis - Dank dar (Röm 1,21). Sein unverständiges Herz verfinstert sich; er verfällt in seinen Überlegungen in Torheit, verwandelt die Wahrheit Gottes in Lüge und bringt nun statt dem Schöpfer dem Geschöpf Verehrung und Gottes-/Götzendienst dar (Röm 1,21.25, vgl. 1,23). Diese offenbare Narretei und Perversion alles vernünftigen Denkens und Handelns geht einerseits zurück auf eine spirituelle Einwirkung („Verfinsterung des Herzens“), äußert sich aber ebenfalls auch wieder in einem bestimmten Entwurf von Spiritualität. Während die wahre, rechte Religion (vgl. Mal 1,11) der Unsichtbarkeit Gottes, seiner Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit entspricht, materialisiert die falsche, pervertierte Religion Gott und führt den Menschen von der Gottesfurcht zur Erlösungssicherheit. Wenn sie sich materialisiert, muss sie notwendig Geschöpfliches vergöttlichen. Demgegenüber besteht ein legitimer Kult darin, dass er (1) genau auf solche Substantialisierungen verzichtet und (2) auch in seinen Ritualen wie Kulturen den Eindruck der Verfügbarkeit Gottes wie seines Heiles vermeidet. Ein Kriterium für die Legitimität wahrer Religion besteht positiv formuliert darin, dass sie sich ihrer bloßen Mandatar-Funktion bewusst bleibt und sich selbst nur als Statthalterin des wahren Gottes begreift. Es gibt in der Religions- und Missionsgeschichte eine Fülle von Belegen, die zeigen, dass es sich hier nicht bloß um eine theoretische Konstruktion handelt. Es gibt Religion, die bloß zeichenhaft bleibt, ihre Anhänger nicht auf sich fixiert, sondern über sich hinausweist auf den, der allein sie legitimiert und für den sie steht.

Die Vertauschung des unsichtbaren Gottes mit sichtbarem Geschaffenem ist im Unheil der spirituellen Sphäre begründet und zieht Unheil für diese Welt nach sich: Denn der Mensch muss scheitern, wo er sich nicht auf den allein wahren Gott, sondern auf selbstgemachte Götter verlässt, auf die kein Verlass ist.

(2) Im spirituellen Bereich kommt es nicht nur zum Gericht über die Götter, sondern eben auch zur Perversion von Religion. Da, wo diese für sich steht und nicht mehr für den, der allein sie legitimiert, wo sie eigene Macht, Geltung, „Ehre“ beansprucht und damit eigenmächtig wird, nimmt auch sie dem allein wahren Gott die Ehre, erhebt sich gegen ihn und wird potentiell dämonisch. Hier wird die Maske der Religion ggfs. zur Fratze - bis hin zu Verstümmelungen und Opfern von Menschen.

(3) Ausgerechnet die Religion wird zum Ausdruck des zentralen, unheilvollen Bestrebens des Menschen, selbst Gott sein zu wollen und nichtig zu wollen, dass der wahre Gott Gott ist. Das radikale Diktum Karl Barths, Religion sei Aberglauben, wird dort wahr, wo Religion dem Menschen zur Selbstbegründung ge-

genüber und unabhängig vom lebendigen Gott dient; wo sie ihm - scheinbar - Mittel der Selbstrechtfertigung in die Hand gibt, die ihn von dem Urteil Gottes und der allein ihn in der Gerichtssituation tragenden Rechtfertigung durch Christus unabhängig zu machen scheinen. Wo Religion - womöglich im Gegenüber zur Verkündigung des Evangeliums - diese Funktionen annimmt, da ist sie dann nicht nur Aberglaube, Glaube an falsche, nicht gegebene Möglichkeiten und Wirklichkeiten, sondern Unglaube, ja Aufstand gegen Gott selbst.

f) Christus ist das Ziel und das Ende der Religionen, weil JHWH sich in ihm selbst aufmacht, die Götter richtet und die Welt rettet.

Wie notvoll die Welt der Religionen und die Religionsgeschichte sich gestaltet, zeigt exemplarisch die Reflexion des Apostels Paulus auf dem Areopag angesichts der multireligiösen Szene Athens. Der Altar für „einen (!) unbekanntem Gott“ ist ja nicht nur positiver Ausdruck für religiöse Offenheit und Religiosität der Athener, die Paulus anerkennen kann, sondern ebenso und mehr noch Ausdruck elementarer religiöser Unsicherheit. Trotz der Fülle der in der Stadt verehrten Götter können die Athener nicht sicher sein, eben allen Göttern die nötige Ehrerbietung erwiesen zu haben, ohne die sie deren Strafe fürchten müssen.

In dieser multireligiösen Situation argumentiert Paulus in einer Weise, die sich nicht nur konsequent von den bisher gekennzeichneten Weichenstellungen einer biblischen Theologie der Religionen her verstehen lässt, sondern auch selber Weichen stellt für ein Christus-Zeugnis in einer multireligiösen Welt:

- „Was ihr nun, ohne es zu kennen, verehrt, ...“ (17,23) d.h., die Altäre, v.a. der für einen unbekanntem Gott, sind Ausdruck einer legitimen Religiosität, sprich Gott-Suche des Menschen. Der Mensch, der sich solche religiösen Institutionen schafft, ist nicht von vornherein zu verurteilen. Sie sind ja elementarer Ausdruck seiner Einsicht, dass er als Mensch nicht das Maß aller Dinge ist, sondern (eines) Gottes bedarf.

- „Der Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, noch wird er von Menschenhänden bedient, als wenn er noch etwas nötig hätte, da er selbst allen Leben und Odem und alles gibt“ (17,24-25) Paulus differenziert sehr hilfreich: Diesen Gott verehren sie. Das ist - s.o. - zuzugestehen. Ihre Religion ist legitimer Ausdruck der Suche, diesen Gott zu erkennen (vgl. V 27). Aber gleichzeitig sind diese Ausführungen doch schon eine Kritik der Perversion, die diese religiöse Suche erfahren hat, wenn sie den Menschen Tempel als Wohnhäuser dieses Gottes oder Götzenbilder als Manifestationen des Schöpfers schaffen lässt (vgl. V 29). Diese Religionen - das wird sofort klar - sind Ausdruck der Suche nach dem wahren Gott, aber eben Ausdruck einer fehlgeleiteten, unsicheren, ungewissen Suche, die den Menschen gerade in der entscheidenden Frage nicht zur Ruhe kommen lässt.

- Gott erbarmt sich über den im Unheil und in Unsicherheit lebenden, an sich und seiner Schuld und Verlorenheit leidenden, sie nicht wirklich beseitigen könnenden Menschen, indem er in Jesus Christus höchst persönlich dieser Unwissenheit im Verhältnis zu den Göttern und dieser Ungewissheit über das eigene Heil ein definitives Ende macht.

„Nachdem nun Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat, gebietet er jetzt den Menschen, dass sie alle überall Buße tun sollen, weil er einen Tag gesetzt hat, an dem er den Erdkreis richten wird in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und er hat allen dadurch den Beweis gegeben, dass er ihn auferweckt hat aus den Toten.“ (17, 30f)

Gott übersieht, d.h. er vergibt die bisher geschehenen Perversionen wahrer Gottesverehrung. Er lässt sich durch sie nicht davon abhalten, dem Menschen und der Welt zurechtzuhelfen. Er tut es, indem er Jesus Christus sendet und autorisiert durch ein für jeden Menschen unübersehbares Zeichen: die Legitimation durch die einzigartige Auferweckung aus den Toten. *Dieser Jesus ist das Ziel und das Ende aller Multireligiosität.* Bis zu seinem Erscheinen haben Religionen eine gewisse Berechtigung gehabt, selbst in ihrer pervertierten Gestalt. Sie weisen auf ihn hin, zielen auf ihn und auf die Gemeinschaft mit ihm ab. Nun aber ist Gott selbst in Jesus auf den Plan getreten. Er setzt sein eigenes Leben ein, um die Existenz seiner Geschöpfe zu retten. Wenn der Herrscher präsent ist, kommt dem Re-Präsentierer selbst keine Bedeutung mehr zu. Würde der Mandatar für sich eigene Bedeutung und Würde, ja Verehrung beanspruchen, so würde er sich damit aller Legitimität berauben und sich im Gegenteil gegen den erheben, von dem allein er seine Legitimation und Identität erhält.

Das „jetzt“ (17,30) der Erscheinung Jesu markiert den alles entscheidenden heils- und weltgeschichtlichen Einschnitt, der für „alle“ alles verändert. Eine legitime Anrufung des Namens des JHWH Zebaoth (vgl. Mal 1,11) an diesem Jesus vorbei kann es nun nicht mehr geben, weil dieser Jesus eben der Herr, *kyrios* selbst ist.

Mission - begriffen als Ausrufung und Bekanntmachung des Jesus aus Nazareth als *kyrios*, Herrn der Welt und Gott über alle Götter - ist die selbstverständliche Konsequenz aus der Auferweckung des Gekreuzigten. Das früheste und kürzeste Bekenntnis der ersten Christen: *Herr (kyrios ist) Jesus* ist Ausdruck der Einsicht, dass in diesem Jesus JHWH (LXX: *ho kyrios* als Übersetzung der hebräischen Umschreibung *adonai* des Gottesnamens) auf dem Plan ist. Wenn das so ist, wenn Jesus der *kyrios* ist, dann gilt es, das aller Welt, allen Völkern und unter allen Religionen bekannt zu machen und damit dem Missionsbefehl des Auferstandenen zu folgen (Mt 28,19f).

III. Eschatologischer Vorbehalt

Der Satz „Jesus (ist) HErr“ ist in dem rekonstruiert universalen und damit notwendig exklusiven Sinne weder eine Aussage, die auf den Status einer Liebeserklärung reduziert werden könnte (so sehr sie eine solche einschließt), noch eine Aussage, deren Wahrheit umgekehrt einfach aller Welt und für alle Welt feststünde. „HErr (*kyrios*) ist Jesus“ ist vielmehr ein Bekenntnissatz, der einen Wahrheitsanspruch impliziert, der wie jeder andere Wahrheitsanspruch als solcher diskursiver Natur und d.h. auch auf Einlösung angelegt ist. Theologisch formuliert gilt die Aussage „Jesus ist HErr“ bereits in der - für uns unsichtbaren - Welt Gottes; in unserer Welt muss sie durch die Überwindung der alten durch die neue Schöpfung ihre Wahrheit erst noch durchsetzen. Als Wahrheit steht der Satz „Jesus ist HErr“ nur für den - dem Menschen noch nicht erreichbaren - Standpunkt Gottes fest. Für uns als Menschen bleiben bis zum Tag JHWHs nur die „sicheren“, als historische freilich immer nur wahrscheinlichen, wenn auch hochwahrscheinlichen „Kennzeichen“ (Apg 1,3; vgl. 17,30f) des HErr-Seins Jesu und die individuellen wie kollektiven - als Erfahrungen freilich immer angefochtenen und hinterfragbaren - Vergewisserungen des uns seine Gegenwart in Wort und Sakrament mit-teilenden Auferstandenen und zur Rechten Gottes Erhöhten. Erst die Erscheinung seiner endlichen Ankunft als „Lamm wie geschlachtet“ (Off 5,6) wird offenbar machen, dass diese Welt ihr Leben diesem einen verdankt und alle Zweifel an seiner exklusiven *doxa* beseitigen.

Probleme des Exklusivismus

Antwort auf Heinzpeter Hempelmann

Gregor Paul, Karlsruhe

Eine Rekonstruktion der Lehren - und insbesondere der mit ihnen als Heilswahrheiten vermittelten Doktrinen - der einzelnen Religionen muss zu einem der folgenden Ergebnisse kommen: entweder widersprechen sich bestimmte Lehren oder nicht. Im ersten Fall können nur einige Doktrinen wahr, gültig oder richtig sein. In der Tat ist jeder Wahrheitspluralismus unsinnig. Falls also einige Religionen 'wahr' oder 'gültig' sein sollten *und* keine konsistente Rekonstruktion *der Klasse aller (jeweils fraglichen) Religionen* möglich ist, so spricht dies für den Exklusivismus. Der Exklusivist muss dann entscheiden, wieweit er Unwahrheit, minderer Heilswahrheit oder gar „unheilsamen“ Einstellungen ein Existenzrecht einräumt oder sie zu ändern oder zu eliminieren versucht. Er mag gar in die schwierige Situation geraten, dass er gegen sein eigenes Heilsinteresse handelt, wenn er Friedenspflicht und Menschlichkeit (wie sie der 'gemeine Menschenverstand' begreift) über die Wahrheit stellt. Die Geschichte jüdischer, christlicher, islamischer, hinduistischer und buddhistischer Religionen liefert genug - mittlerweile kaum mehr bestrittener - Beispiele für religiös motivierte, ja durch den Glauben an Heilswahrheiten so gut wie erzwungener Grausamkeit. Rein logisch gesehen, können freilich selbst solche Wahrheitsbehauptungen zutreffen, die als Prämissen für Forderungen nach Mord und Totschlag fungieren. Aller inhumanen Konsequenzen ungeachtet könnte ein Exklusivist in solch einem Fall zu Recht behaupten, als Einziger im Besitz der Wahrheit zu sein. Doch spräche eine derartige Situation gegen die Existenz eines guten Gottes, eines guten Göttlichen oder 'guten Absoluten'. Ein Gott, der Menschen (Exklusivisten) in die beschriebene Lage brächte, wäre bestenfalls ein listiger, verspielter, wahrscheinlich jedoch ein ungerechter und böser Gott. Jeder Exklusivist, der von der Existenz eines guten Gottes ausginge, würde sich damit letztlich in logische Widersprüche verwickeln. Der moderne Exklusivist, wie ihn Hempelmann verkörpert, mag dieser Analyse entgegen halten, dass die Heilswahrheit, korrekt verstanden, keine (inakzeptablen) inhumanen Konsequenzen zeitige, und dass es sich bei allen im Namen etwa der christlichen Heilswahrheit begangenen Grausamkeiten um Irrtümer handle. Dabei wird er sich, wie es Hempelmann zumindest implizit tut, auf ein treffendes historisches und religiöses Verständnis der entsprechenden göttlichen oder absoluten Mitteilungen oder Offenbarungen berufen. In der Tat: Um den skizzierten Widerspruch zwischen der expliziten Behauptung eines guten Gottes und der impliziten (faktischen) Anerkennung eines bösen Gottes zu vermeiden, muss das aus exklu-

sivistischer Sicht treffende Verständnis (die Vermittlung von) Heilswahrheiten ausschließen, die Inhumanität zur logischen Konsequenz haben.

Faktisch würde damit ein außerreligiöses ethisches Kriterium zum Prüfstein gültiger und akzeptabler Religion. Logik und Ethik und nicht Göttliches würden letztendlich über Heilswahrheiten entscheiden. Das Argument, Gott selbst sei die Quelle der Gesetze von Logik und Ethik, implizierte, dass er sich ihnen freiwillig unterwerfe (oder unterwerfen sollte). Außerdem wäre es Ausgangspunkt für den Nachweis von eventuellen Widersprüchen innerhalb des faktisch anerkannten Gottesbegriffs. Und schließlich würde Gottes Entscheidung für Logik und Ethik entweder als Willkür oder eben doch als ein Beschluss zu interpretieren sein, der an Kriterien orientiert wäre, die irgendwie von Gott unabhängig wären.

Dies beiseite gelassen, halte ich es für schlichtweg unmöglich, sogenannte göttliche Offenbarungen und insbesondere das *Neue Testament* im geforderten Sinn zu verstehen und dabei erkenntnistheoretisch - logisch, empirisch, philologisch und historisch - korrekt vorzugehen.

Auch Hempelmans Interpretationen sind vielfach problematisch. So impliziert seine Behauptung, Gott offenbare sich in der Geschichte selbst in einer Weise, die die „Gleichgültigkeit“ verschiedener Religionen ausschließe, dass die Offenbarung (des christlichen Gottes) *in entscheidender Hinsicht vollständig* ist. Das aber ist in vielfacher Hinsicht mehr als fraglich. Es widerspricht u.a. dem von Hempelmann zitierten „Selbstverständnis der allermeisten Religionen“, deren Gottesglauben man, logisch gesehen, nur dann gerecht werden kann, wenn man annimmt, dass göttliche Offenbarung prinzipiell unvollständig und/oder perspektivisch angelegt ist. Dass wir „historisch grundsätzlich von der Zuverlässigkeit und Konsistenz wie Kohärenz der ein einheitliches Gesamtbild [!] ergebenden gesamt-biblichen, speziell neutestamentlichen Theologie ausgehen“ dürfen, ist m.E. ein frommer Wunsch. Bereits die Jesus-Gestalt des Neuen Testaments dürfte sich, falls überhaupt, nur unter Formulierung zahlreicher, oft spitzfindiger Ad-hoc-Hypothesen in konsistenter Form rekonstruieren lassen. Das haben bereits Nietzsche und Bertrand Russell nachgewiesen. Weiterhin bleibt die Frage nach der Wirklichkeit der in der Bibel geschilderten Wunder bestenfalls ein prinzipiell unlösbares Problem. Denn warum sollte man für wahr halten, was den Naturgesetzen *widerspricht*? Wiederauferstehung aber *ist* bzw. *wäre* ein Wunder. Hempelmans Behauptung, dass menschliche „Schuldverstrickung“ und menschliche „Unfähigkeit zur Selbsterlösung“ „den christlichen Heilsweg [...] geradezu notwendig [!]“ machten, ist logisch unhaltbar. Es ist ja immerhin denkbar, dass (Selbst)erlösung weder erforderlich noch möglich ist.

Besonders problematisch ist die Hypothese einer „Fundamentaldistinktion Israel - Heiden“. Die sich aufdrängenden Fragen sind bekannt: Warum sollte sich ein Gott (zunächst) nur einem Volk offenbaren? Warum am Ort O? Warum zur Zeit Z? Warum in der Weise W? Warum nicht allen Menschen an allen Orten? Alle bisher gegebenen Antworten sind meines Erachtens insbesondere dann unbe-

friedigend, wenn, wie Hempelmann implizit annimmt, die Selbstoffenbarung des christlichen Gottes so vollständig sein soll, dass sie einen Exklusivismus begründet.

Mittlerweile müssten überdies so gut wie alle Menschen dieser Offenbarung teilhaftig geworden sein. Welchen Anspruch auf „Götzendienst“ haben sie da noch? Formuliert doch Hempelmann selbst, dass „dem Re-Präsentierer [wie einem Gott wie Allah und einem Propheten wie Mohammed?] selbst keine Bedeutung mehr“ zukomme, „wenn der Herrscher präsent ist“. Dem Selbstverständnis etwa des Islam entspricht solch ein Ansatz nicht. Es gibt auch keine Hoffnung, ja keinen objektiven Grund anzunehmen, dass auch nur die größte Zahl der Muslime je glauben oder sagen wird, dass „Allah“ nur ein anderer Name für den christlichen Gott oder nur ein Name eines „Re-Präsentierers“ sei.

Erneut gilt: Wenn man Gottesglauben in wenigstens halbwegs logischer und empirisch akzeptabler Form verteidigen will, muss man von der prinzipiellen Unvollständigkeit göttlicher Offenbarung ausgehen. Damit aber wird jeder Exklusivismus unhaltbar.

Produktiver Wettstreit

Vorüberlegungen für ein nicht-exklusivistisches Missionsverständnis Antwort auf Heinzpeter Hempelmann

Michael Bongardt, Jerusalem

Leicht ließe sich den Ausführungen von Heinzpeter Hempelmann vorwerfen, das durchaus erkannte Zentralproblem nicht gelöst und so eine religionstheologische Chance ungenutzt gelassen zu haben. Ganz am Ende gesteht Hempelmann die „diskursive Natur“ des Wahrheitsanspruchs zu, der in Bekenntnissätzen erhoben wird und „auf Einlösung angelegt ist“ (126). Doch der zuvor entwickelte religionstheologische Entwurf nimmt genau diese kritische Erkenntnis nicht produktiv auf, sondern stellt ihr apodiktisch das „biblische Zeugnis von dem in der Geschichte handelnden und redenden und sich gerade dort selbst offenbarenden Gott“ (113) entgegen.

Wie gesagt: Leicht ließe sich hier Einspruch erheben, leicht könnten ein weiteres Mal viele der gegen einen christlichen Exklusivismus so oft schon angeführten Argumente aufgezählt werden. Doch welcher Fortschritt wäre von solch einer Wiederholung zu erwarten?

Vielversprechender scheint es mir, analog zu der Antwort an Gregor Paul, mich im Folgenden dem Auftrag zu stellen, auf den Hempelmann m.E. die Theologen verpflichtet, die andere religionstheologische Konzepte als er verfolgen. Auch auf diesem Weg werden meine Anfragen an Hempelmanns eigenes Verständnis deutlich werden.

Zu klären haben, so wird aus der Sinnspitze von Hempelmanns Text deutlich, inklusivistische wie pluralistische Religionstheologien, wie sie den christlichen Missionsauftrag verstehen wollen. Denn daran kann in der Tat kein Zweifel sein: dass der Auftrag, das Evangelium den Völkern zu verkünden, zum Kernbestand des Neuen Testaments gehört; und dass sich in diesem, gegenüber der alttestamentlichen und im Judentum bis heute bewahrten Tradition so neuen Auftrag die Überzeugung niederschlägt, dass dem Leben und Geschick Jesu universale Bedeutung, Heilsbedeutung zukommt. Wie also hält es, wer von der exklusiven soteriologischen Bedeutung Jesu Christi im Blick auf andere Religionen vorsichtig oder gar nicht mehr spricht, mit der Mission?

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussionen um die Rechtfertigungslehre gilt es zunächst, auf die Implikationen des Missionsbefehls zu achten. Offenbar zielt die aus reiner Gnade geschenkte, rechtfertigende und darin heilstiftende Zuwendung Gottes zum Menschen auf dessen Antwort. Denn wäre eine solche Antwort entweder nicht nötig (weil der Mensch unabhängig von

ihr bereits heilvoll lebte) oder nicht möglich (weil dem Menschen die dazu nötige, wie auch immer im Einzelnen von der Gnade freigesetzte Freiheit mangelte): dann wäre jede Mission sinnlos.

Mission zielt also auf die glaubende Annahme des Evangeliums. Dass es der Botschaft selbst widerspräche und sie diskreditierte, würde man ihre Annahme durch Gewalt erzwingen wollen, ist eine Einsicht, deren Evidenz ihre erschreckend häufige Missachtung in der Geschichte der Kirchen nicht verhindern konnte. Der einzig legitime Weg zur Verbreitung des Evangeliums ist das Mühen, durch Wort und Tat zu überzeugen. Dies jedoch wird nur selten gelingen, wenn man den Wahrheitsanspruch der eigenen Botschaft allein im Verweis auf die ihm zugrundeliegende Offenbarung begründet. Spätestens wenn das Gegenüber aus dem gleichen Grund für eine andere, vielleicht sogar konträr scheinende Wahrheit eintritt, entsteht eine prinzipielle Gesprächsunfähigkeit. Wer andere überzeugen will von der Wahrheit, die er verkündet, wird deshalb nicht nur ihr entsprechend zu handeln versuchen. Stets wird es auch um den Versuch gehen, das eigene, glaubende Verstehen als der Wirklichkeit Gottes, des Menschen und der Welt besonders angemessen zu erweisen. Und dazu bedarf es der Verantwortung des eigenen Bekenntnisses vor Einsichten in diese Wirklichkeit, die auch unabhängig von ihm möglich sind.

Steht aber nicht zu erwarten, dass im Verlauf eines solchen Ringens um die Wahrheit deutlich wird, wie ernst es auch den Anderen damit ist - und wie begrenzt die Möglichkeiten beider Seiten sind, auf die ihnen aufgegangene Wahrheit eine Antwort zu finden, in der die Wahrheit selbst erst ins Wort findet? Dabei geht es - gegen Hempelmanns Vermutung - nicht um die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Wahrheit, der Wirklichkeit Gottes (113), sondern um die unhintergehbare Bedingtheit der Gestalt, in der sie Menschen erscheinen und von ihnen in Freiheit ergriffen werden kann.

Damit wird, wie ich in meinen Thesen ausführlicher zu zeigen versuchte, nicht die Beliebigkeit der Gottesrede behauptet. Die an Christus Glaubenden setzen auf die Eindeutigkeit und Treue des sich in diesem Menschen als unbedingte Liebe erweisenden Gottes. Und sie erkennen in diesem Zeugnis den unverzichtbar einheitlichen Kern des so vielsprachigen Neuen Testaments (114). Um so wichtiger aber ist es, die Einsicht in die Bedingtheit auch des eigenen Bekenntnisses, dem allererst die Offenbarungsgestalt ansichtig wird, mit der Bestimmtheit des biblischen Zeugnisses zu vermitteln. Und in der Bibel finden sich zahlreiche solcher Ansätze. Allerdings sollte man sie nicht unbedingt im Motivkreis der Apokalyptik suchen, den Hempelmann zur biblisch-theologischen Begründung seiner exklusivistischen Religionstheorie nahezu ausschließlich heranzieht. Denn in ihr leuchtet das Licht der biblischen Botschaft in einer ganz eigenen Brechung und mit spezifischen Ausblendungen auf. Apokalyptische Texte entstanden in

Randgruppen, die, oft verfolgt und von ihrer alleinigen Rechtgläubigkeit überzeugt, die Rettung sich nur vorstellen konnten als vernichtendes Gericht in den himmlischen Sphären (Völkerengel), von dem die Konflikte der irdischen Geschichte allenfalls ein Schatten sind. Ein solches Geschichtsverständnis wird antagonistischen Kampfszenarien kaum entsagen können. Und gerade deshalb ist es nochmals in Beziehung zu setzen zu jenen Texten, die vom universalen, auch die „Feinde“ umfassenden Heilswillen Gottes sprechen, die um die Begrenztheit jeder menschlichen Gottesvorstellung wissen, die die Gottsuche der Menschen ernstnehmen und ihnen verheißen, am Ende zum Ziel zu kommen. Dann öffnet sich der Blick, der darauf hoffen kann, dass der Heilswille Gottes auch post Christum und cum Christo in anderen Religionen, in anderen Antworten, die Menschen ihm geben, sich verwirklichen kann.

Und die Mission? Wer sich in Christus von Gott unbedingt gemeint und zur Antwort gerufen weiß, wird davon nicht schweigen können. Er wird für die ihm aufgegangene Wahrheit eintreten, wird sie im Gespräch, in „produktivem Wettstreit“ mit den Anderen zu bewähren suchen. Dabei steht durchaus zu erwarten, dass nicht nur die Religionen, sondern auch die Maßstäbe, vor denen man sich gemeinsam zu verantworten sucht, noch einmal in neuem Licht erscheinen. So wird im Ringen um ein angemessenes Verstehen des Menschen manch zu euphorisches Freiheitsverständnis ermüchert werden: im Verweis darauf, dass der Mensch sich zwar in Freiheit vorfindet und zu verhalten hat, diese Freiheit aber nicht sich selbst verdankt; und in Aufdeckung der Wirkmächtigkeit menschlicher Schuld. Doch das wird die christliche Rede von der Freiheit des Menschen nicht verstummen lassen: Von der Freiheit, in die Menschen von Gott gerufen sind und in der sie ihm vielstimmig antworten.

Antwort auf Heinzpeter Hempelmann

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Hempelmann beansprucht für die von ihm vertretene exklusivistische Religions-
theologie nicht nur „allein die eine Wahrheit über den allein in dem Einen, Jesus
von Nazareth, sein Gesicht zeigenden und die allein in seiner Person realisierte,
vorbehaltlose Stiftung neuen Lebens für den verlorenen Menschen“, sondern er-
hebt diese „auch zwingend zur allein christlich wahren Verhältnisbestimmung
von Evangelium und Religionen“ (118). Zur Begründung bedient er sich folgen-
der Schritte: Kontradiktorische Wahrheitsbehauptungen können nicht in dersel-
ben Weise wahr sein. In ihren zentralen (heilsrelevanten?) Aussagen vertreten die
Religionen einander kontradiktorisch widersprechende Behauptungen. Eine plu-
ralistische Lösung dieses Problems ist nur um den Preis einer Leugnung der Of-
fenbarung bzw. Erkennbarkeit Gottes zu haben, wodurch letztlich nicht alle Reli-
gionen gleichermaßen ins Recht, sondern gleichermaßen ins Unrecht gesetzt wer-
den, der Pluralist sich aber als verkappter Exklusivist erweist, der allein die
Wahrheit kennt. Christliche Lehren über die Inkarnation Gottes in Jesus und die
allein heilskonstitutive Bedeutung seines Kreuzestodes bzw. stellvertretenden
Sühneleidens sind im Kern Jesu eigene Botschaft. Deren Wahrheit wurde von
Gott selbst durch die Auferweckung Jesu bestätigt und findet zusätzliche Plausi-
bilität durch die evidente Unfähigkeit des Menschen zu ethischer, noetischer und
religiöser Selbstrechtfertigung, sowie durch die Heilerfahrungen der Christen.
All dies macht den exklusiven christlichen Anspruch „hochwahrscheinlich“,
wenn freilich auch die letzte definitive Vergewisserung erst eschatologisch ein-
treten wird.

Was ich an Hempelmanns Argumentation teile, lässt sich klar auf seine aller-
letzte und seine allererste Prämisse begrenzen: In der Tat wird es definitive Ver-
gewisserungen erst eschatologisch geben, so dass unsere derzeitigen religiösen
Überzeugungen nicht Wissen, sondern tatsächlich Glaubensüberzeugungen sind.
Und selbstverständlich können kontradiktorische Behauptungen nicht zugleich
wahr sein, weil eine echte Kontradiktion - wie Hempelmann richtig ausführt -
keine Behauptung konstituiert (112, Anm. 1). Alle anderen Schritte halte ich ent-
weder für schlichtweg falsch oder für dermaßen verkürzt, dass sie in dieser Form
ebenfalls falsch sind: Die pluralistische Position beinhaltet nicht, dass 'Gott
selbst' nicht erkennbar ist, dass es echte Offenbarung nicht gibt und Geschichte
als Erkenntnis- und Offenbarungsquelle ausscheidet. Gott ist erkennbar und er-
fahrbar (auch in der Geschichte), aber ER/SIE/ES ist vom Menschen nur soweit
erfahrbar, wie es die menschlichen Möglichkeiten des Erkennens und Erfahrens
zulassen. Es gilt eben auch hier das erkenntnistheoretische Axiom des Thomas

von Aquin, dass das Erkannte im Erkennenden nach Maßgabe des Erkennenden ist.¹ Da aber Gott unendlich und der Mensch endlich ist, handelt es sich um echte, aber endliche Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Wirklichkeit, die in ihrer Unendlichkeit alles menschliche Erkennen übersteigt. Hempelmann scheint dieses religiöse Urmotiv nicht völlig abhanden gekommen zu sein, da er ebenfalls von der „Unsichtbarkeit“, „Unerreichbarkeit“ und „Unverfügbarkeit“ Gottes (123) spricht, auch wenn dies für seine exklusiven Ansprüche und seine Deutung der vermeintlich kontradiktorischen Wahrheitsbehauptungen der Religionen folgenlos bleibt. Gegen Hempelmanns vorschnelle Gleichsetzung einer bestimmten Inkarnationslehre und Sühnetod-Soteriologie mit dem Selbstverständnis des historischen Jesus und gegen seine einseitig negative Zeichnung der existentiellen Situation des Menschen, die nichtchristliche Heilserfahrungen einfach ignoriert, wären zahlreiche kritische Einwände vorzubringen, was hier jedoch aus Platzgründen unterbleibt.² Ich komme stattdessen zum Grundtenor seiner Argumentation zurück: Wenn vermeintlich nur eine einzige Religion bzw. eine sehr spezielle Subform derselben exklusiv die Wahrheit besitzen kann und diese Wahrheit durch religiöse Erfahrungen gestützt ist (Erscheinungen des Auferstandenen, Heilserfahrungen bestimmter Christen), warum sollte es dann nicht - wie seit langem von atheistischer Seite argumentiert wird - viel vernünftiger sein, davon auszugehen, dass alle Religionen falsch und all ihre zur Stützung des je eigenen Systems herangezogenen Erfahrungen trügerisch sind? In der Regel bleibt Exklusivisten gegenüber diesem Einwand nur die fideistische Flucht in die mehr oder weniger eingestandene Willkür eigener Entscheidung oder vermeintlicher göttlicher Erwählung. Hempelmann schlägt hierzu jedoch eine zunächst überraschend wirkende Alternative vor. Er plädiert dafür, „religiöse, spirituelle Mächte und Wirklichkeiten außerhalb Israels (und der christlichen Kirche)“ anzuerkennen (119). Was er hierüber ausführt, bleibt jedoch unklar und verwirrend. Mal werden diese Mächte als „Götter“, mal als „Völkerengel“ angesprochen. Der Monotheismus wird zwar bestritten, dennoch gibt es aber nur *einen* „Gott schlechthin“, den Schöpfer. Dieser hat sich vor Christus allein in Israel geoffenbart und den Völkern dieses Privileg vorenthalten, für diese jedoch die von ihm bevollmächtigten „Götter“ als seine „Mandatare“ eingesetzt. Allerdings sind diese Mandatare gefallen, so dass ihre Institution nicht mehr funktioniert (Hempelmann verrät nicht, wann dieser „Fall der Götter“ geschah). Im Prinzip (oder: vor diesem Fall?) konnten die Völker den wahren Gott, ohne ihn zu kennen, durch die Mandatare in

1 Vgl. hierzu auch meinen Beitrag: „Niemand hat Gott je gesehen“? Zu den anthropologischen Rahmenbedingungen der Gotteserfahrung bei Thomas von Aquin und John Hick, in: M. Thumer (Hg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (FS R. Heinzmann), Stuttgart 1998, 263-280.

2 Zur Diskussion der religionstheologischen Relevanz des Arguments der Auferweckung Jesu vgl. meine Studie: Theologie der Religionen, München-Neuried 1997, 542-562.

vorbildlicher Weise fürchten und verehren, doch in Realität (oder: *nach* ihrem Fall?) sind nichtchristliche Religionen bestenfalls legitimer Ausdruck der Suche nach Gott, im schlimmeren Fall jedoch Unglaube und Aufstand gegen Gott, in jedem Fall aber durch das Auftreten Jesu illegitim geworden, so dass es nun „eine legitime Anrufung des Namens des JHWH Zebaoth (...) an diesem Jesus vorbei ... nicht mehr geben“ kann (125). Dieses Szenario soll offensichtlich dem Umstand Rechnung tragen, dass eine gewisse Authentizität nichtchristlicher religiöser Erfahrung in ihren positiven wie negativen Seiten auch für einen Exklusivisten kaum mehr konsequent zu leugnen ist. Zu auffallend sind die Parallelen zum Christentum, zu sehr würde eine solche Leugnung den Glauben an die Authentizität auch der eigenen religiösen Erfahrungen untergraben. Eine positive Heilsbedeutung nichtchristlicher Religiosität kann andererseits jedoch nicht zugelassen werden, weil dies der exklusivistischen Grundthese widerspricht. So wird zum Wohle des Exklusivismus der Preis in Gestalt eines kruden Gottesbildes bezahlt, wonach Gott entweder sein Spiel mit dem Heil und Unheil der Menschen treibt oder aber nicht recht weiß, was er tut: Denn was soll die Einsetzung von „Göttern“ und „Mandataren“, die schließlich (oder: *sogleich*?) „fallen“ und zu Dämonen(?)³ werden, wenn doch der direktere Weg gewesen wäre, sich allen Völkern in heilstiftender Weise mitzuteilen? Doch auch die unmittelbare Selbstoffenbarung Gottes in und an Israel war scheinbar nicht heilsbegründend, musste hierzu nach Hempelmann doch erst der Kreuzestod Jesu geschehen. Kann es da für Hempelmann eigentlich überhaupt eine Heilsmöglichkeit des Nichtchristen geben?⁴ Wie wenig seine Theorien beanspruchen können, *die* biblische Sicht schlechthin zu repräsentieren, mag allein dadurch deutlich werden, dass ein Prophet wie Amos ein grundsätzliches Privileg Israels in Sachen göttliches Heilshandeln bestreitet (Amos 9,7), und dass für das Neue Testament Abraham selbstverständlich bereits in einer heilshaften Gottesbeziehung lebte (Gal 3,6; Lk 16,19ff), ohne dass hierfür irgendein Sühneopfer zu seiner Rechtfertigung nötig war, diese vielmehr allein darauf beruhte, dass er sein Vertrauen in Gott setzte und entsprechend lebte. Freilich lassen sich solche biblischen Traditionen weit weniger gut für die Begründung von Hempelmanns extremen exklusivistischen Ansprüchen heranziehen.

3 So deutlicher als Hempelmann: Burkhardt, Helmut, *Wiederkehr der Religiosität?*, Gießen 1990, 50f.

4 Ich frage Hempelmann, ob er der unter Evangelikalen weit verbreiteten Auffassung zustimmt: „Ohne Christus gibt es keine Erlösung. Und wir können ergänzen: Ohne den Verkündigten und von den Menschen angenommenen Christus gibt es keine Erlösung“ (Lanz, Eddy, *Ist der Gedanke, dass Heiden ohne Jesus ewig verloren gehen, mit dem Glauben an einen liebenden Gott vereinbar?*, in: A. Holzhausen (Hg.), *Mission unter Beschuss*, Neuhäusen-Stuttgart 1996, 64)?

Replik

Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell

Antwort auf G. Paul: Nietzsche und Russel als Autoritäten für die Jesusforschung?

(1) *Konsens*: Einig sind wir uns (1.1) in der Ablehnung eines Wahrheitspluralismus als unsinnig (127). Dies schließt logisch ein, dass die sich vielfältig in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander befindenden verschiedenen Religionen nicht alle zugleich wahr sein können. In der Tat (vgl. 129) wird ein orthodoxer, an seine normativen und autoritativen Glaubensüberlieferungen gebundener Muslime nicht die Identität Allahs mit dem dreieinigen Gott anerkennen können - genauso wenig wie ein Christ, der sich an die biblischen Offenbarung gebunden weiß und von ihnen her seine christliche Identität gewinnt. Eben darum stellt sich hier notwendigerweise die Wahrheitsfrage!

(1.2) Wenn man den Anspruch einer Offenbarungsreligion ernst nimmt, kann ein „außerreligiöses ethisches Kriterium“ in der Tat nicht „zum Prüfstein gültiger und akzeptabler Religion“ werden (128). Dies schließt logisch ein, dass bestimmte moderne, sich als human verstehende Postulate für den Dialog der Religionen nicht zur Norm für das werden dürfen, was eine Religion an Wahrheitsansprüchen vertreten darf und was nicht. Insbesondere darf ein - wie ich gezeigt habe - immer exklusiver Wahrheitsanspruch nicht deshalb nicht artikuliert werden, weil er womöglich zu Spannungen und Konflikten führen würde. Eben deshalb kann es kein Kantisches oder anderes Apriori geben, das die Artikulation religiöser Wahrheitsansprüche zensieren dürfte.

(2) *Missverständnisse*: (2.1) Ich bin nicht der Auffassung, dass die Wahrheitsansprüche der Religionen kompatibel sind, und sehe keinen Grund, sie als systemische, widerspruchsfrei konstituierte Ganzheit formulieren zu sollen (vgl. 128). Ganz im Gegenteil!

(2.2) Inwiefern inhumane Konsequenzen und Begleiterscheinungen des Evangeliums mit diesem selbst nicht vereinbar, aus diesem nicht herleitbar und darum in einem ökumenischen Sinne nicht evangelisch sind, habe ich bereits anderweitig gezeigt.¹

1 97; sowie vom Vf.: Gibt es ein Drittes jenseits von Intoleranz und Selbstaufgabe, in: EuS 8 (1997) 429-432.

(3) *Widerspruch*: (3.1) Ein Fachhistoriker wird F. Nietzsche und B. Russell (128) wohl kaum als Kronzeugen gegen eine suffiziente historische Rekonstruktion des Anspruches, speziell des Handelns und Redens Jesu akzeptieren. Die in der neutestamentlichen Wissenschaft lange Zeit herrschende maßlose historische Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit der Jesus-Traditionen ist lange revidiert.²

(3.2) Zur Frage des Konfliktes von Wundern mit „Naturgesetzen“ vgl. 96f.

(4) *Klärungsbedarf*: Ist die Offenbarung des christlichen Gottes „in entscheidender Hinsicht vollständig“? (128) P. behauptet die „prinzipielle Unvollständigkeit göttlicher Offenbarung“. Darum könne die „gleiche Gültigkeit“ der Religionen auch nicht ausgeschlossen werden. In der hier angesprochenen Frage gibt es Klärungsbedarf. Ich versuche Distinktionen:

(4.1) Die Offenbarung ist in sachlicher Hinsicht insofern vollständig, als sie inhaltlich nicht überbietbar ist (vgl. exemplarisch Kol 2,9: In Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig!).

4.2 „Nicht vollständig“ ist sie insofern, als eine universale, von jedermann eingesehene endliche, theologisch gesprochen: endzeitliche Bewahrheitung aussteht.

4.3 „Nicht vollständig“ ist sie ebenfalls insofern, als eine Begründung im Sinne eines *sicheren* Wissens, dessen sich der Mensch selbst versichern könnte, tatsächlich an den vor allem von H. Albert³ (i.A. an K. Popper) skizzierten Begründungsaporien scheitert.

4.4 Vollständig im Sinne von „in entscheidender Hinsicht“ suffizient ist Offenbarung aber insofern, als Gott selbst sich dem Menschen so *vergewissern* kann, dass er ihm näher ist, als er sich durch erkenntnistheoretische Anstrengungen selbst zu sein vermag (vgl. Gal 4,4: Nicht, dass ein Mensch Gott erkennt, sondern dass Gott einen Menschen „erkennt“ (d.h. sich auf ihn bezieht, ihn vor sich stellt und sich ihm erschließt), begründet die nicht überbietbare Gewissheit des Glaubens).

4.5 So unvollständig also die Objektivität des christlichen Glaubens ist, so vollständig ist seine Intersubjektivität. Seine Wahrheit ist für alle einsehbar, die

2 Dazu haben vor allem die Arbeiten von Martin Hengel, Peter Stuhlmacher (Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, Göttingen 1997) und Rainer Riesner (Jesus als Lehrer, Tübingen ²1984) und Otto Betz (Was wissen wir von Jesus, Wuppertal ³1999) beigetragen. Bereits lange vor dieser theologischen Selbstkorrektur haben Profanhistoriker wie Wolfgang Schadewaldt (vgl. Theologische Beiträge 13 (1982) 201-223) und Hugo Staudinger (Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Wuppertal/Zürich ⁷1995) die gängige historische Destruktion als unkritisch und methodisch nicht haltbar in Frage gestellt.

3 Vgl. seinen Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 11ff.

sich auf seine Axiomatik einlassen und erwarten, dass sich ihnen seine Wahrheit - im doppelten Sinne des Wortes - erschließt.⁴

Antwort an M. Bongardt: Erkennbarkeit eines nur bedingt wahrnehmbaren Gottes?

(1) *Konsens:* (1.1) Auch nach B. ist Mission in einem neutestamentlich gefüllten Sinn legitim und nötig. Denn Jesu Leben und Geschick kommt eine universale Bedeutung, eine Heilsbedeutung für alle Menschen zu (130). Darum zielt Mission auf die „glaubende Annahme des Evangeliums“ (131). Impliziert aber diese These der universalen Heilsbedeutung nicht ein kritisches Urteil über den Offenbarungs- und Heilsstatus des Adressaten, an den ich mich mit dem Evangelium wende? Wie aber ist dann christlicherseits ein solches Urteil zu begründen? Reicht dazu die Einsicht in die religiöse Produktivität der eigenen Tradition aus? Ist der für Mission notwendige Grad erkenntnistheoretischer Verbindlichkeit erreicht bzw. gegeben, wo Gott a priori das „Unbedingte“ und also „ungreifbar“ (133) bleibt? Unterminiert die von B. vertretene milde transzendente Form eines Agnostizismus und der daraus resultierende Relativismus nicht jede Legitimität von Mission?

Beruht die noetische Legitimität von Mission nicht darin, dass Gott selbst - historisch falsifizierbar - in der Geschichte gehandelt hat und dass der Gott, der in der Auferweckung Jesu Christi in Raum und Zeit den Tod überwunden hat, heute erfahrbar ist und uns persönlich begegnen will?

Sollte nicht einer transzendentalen, philosophisch ohnehin lange überholten Zensur von Offenbarungszeugnissen die biblischen Zeugnisse entgegengestellt werden, die deutlich machen: Im Widerfahrnis der Offenbarung, der Gottesbegegnung wird der Mensch entgrenzt; wird seine Bedingtheit gesprengt; wird seine Produktivität zu Rezeptivität; imponiert sich Gott und stiftet Selbstevidenz?

(1.2) Der Wahrheitsanspruch für die eigene Botschaft sollte nicht „allein im Verweis auf die ihm zugrundeliegende Offenbarung begründet“ sein (131). Genau aus diesem Grunde habe ich - im gegebenen Rahmen natürlich immer nur skizzenhaft - zunächst das Auftreten Jesu historisch rekonstruiert, mich mit Hilfe logischer und philosophischer Überlegungen zu anderen Religionen und Religions-theologien ins Verhältnis gesetzt und die Soteriologie des christlichen Glaubens auf die anthropologische Verfasstheit des Menschen bezogen. Grundsätzlich wird man für den missionarisch-apologetischen Diskurs einerseits eine gemeinsame Basis suchen müssen, andererseits aber auch auf die wirklichkeitserschließende her-

4 Vgl. zur Begründung H. Hempelmann, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal/Zürich ²1987, Teil F.

meneutische Kraft des christlichen Glaubens setzen und schließlich auch mit der Selbstevidenz des Evangeliums rechnen dürfen.

(1.3) Die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ist nicht grundsätzlich unerkennbar (131). Was für eine Bedeutung hat diese Aussage dann, wenn gleichzeitig weiterhin von der „unhintergehbaren Bedingtheit der Gestalt“ gesprochen wird, in der diese Wahrheit dem Menschen erscheint? Wenn Menschen in verschiedenen Religionen auf Grund ihres nicht rezeptiven, sondern produktiven Verstehens zu völlig unterschiedlichen und gegensätzlichen Erkenntnissen über „Gott“ kommen, inwiefern ist Gottes Wahrheit, Wesen und Wirklichkeit anders als „unerkennbar“?

(2) *Widerspruch*: (2.1) Sowohl gegen die These einer vor allem apokalyptisch motivierten und unterlegten eRTh als auch gegen die von B. perpetuierte Abwertung der Apokalyptik als Rand- und Außenseiterphänomen ist Widerspruch angebracht: Zum einen ist ein Apokalyptikbegriff schwer nachvollziehbar, der das Dtn wie zentrale Aussagen paulinischer Theologie und die Sühnetradition umfasst; zum anderen hat kein geringerer als Ernst Käsemann die Apokalyptik als Mutter biblischer und christlicher Theologie rehabilitiert. Missliebige, gleichwohl zentrale biblische Aussagezusammenhänge durch Qualifikation als apokalyptisch abzutun, ist weder hermeneutisch, noch religionsgeschichtlich, noch exegetisch sinnvoll.

(2.2) Es ist ein beliebtes, gleichwohl nicht besonders überzeugendes, vom Kundigen in jedem Fall durchschautes rhetorisches Mittel, eine Gegenposition dadurch zu diskreditieren, dass man von den so „vielen Argumenten“ spricht, die gegen sie sprechen, dass es schon gar nicht mehr lohnt, sie noch einmal aufzuführen (130). Es darf getrost offen bleiben, ob diese vernichtenden Argumente wirklich existieren oder ob sie nur behauptet werden: Sie liegen schlicht und einfach nicht vor! Reicht für B. und Sch.-L., der mir ebenfalls pauschal die Haltlosigkeit des exklusivistischen Standpunktes bescheinigt (135), schon die Erinnerung an die mangelnde *political correctness* der eRTh im gegenwärtig zur Herrschaft gebrachten Konzept eines Dialoges der Religionen, um sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung, wie sie G. Paul vorlegt, gar nicht mehr einlassen zu müssen?

Antwort auf P. Schmidt-Leukel: Wie normativ ist biblische Offenbarung?

(1) *Konsens*: „Gott ist erkennbar und erfahrbar (auch in der Geschichte)“ (133). Ich begrüße diese Feststellung von Sch.-L. Wie verhält sich aber die Aussage, „dass es echte Offenbarung“ gibt, dass Gott sich uns also selbst in seinem Wesen erschlossen hat; dass wir Menschen wissen dürfen, wie genau wir mit Gott dran sind und dass wir nicht bloß vor einer nicht zu überschauenden, nicht zu integrierenden, einander widersprechenden Fülle religiöser Auskünfte über Gott stehen, - zu der anderen, wir stünden vor bloß „endlichen Erfahrungseindrücken von einer

unendlichen Wirklichkeit“, „die in ihrer Unendlichkeit alles menschliche Erkennen übersteigt“ (134). Was gilt nun?

(2) *Missverständnisse*: (2.1) Die „nichtchristlichen Heilerfahrungen“ werden von mir nicht etwa ignoriert (134), sondern im Gegenteil in einem für einen exklusivistischen Ansatz ungewöhnlichen Umfang gewürdigt (vgl. 119ff).

(2.2) Die dann von Sch.-L. im Gegensatz zur vorangegangenen Kritik doch bei mir wahrgenommene Anerkennung der „Authentizität nichtchristlicher Erfahrung“ (135) dient nicht dem Zweck, religiöse Erfahrungen des christlichen Glaubens würdigen zu können (vgl. 133.135). Entgegen der letztlich doch unterstellten fideistischen Position ist *to euangelion* im Anschluss an Paulus und die von ihm als autoritativ zitierte Position (1 Kor 15,1ff) eine Nachricht von einem konkreten Handeln Gottes in Raum und Zeit und darum ein konkretes Wissen. Glaube an Christus impliziert also einen einem Nichtchristen nicht gänzlich kommunizierbaren, aber doch widerlegbaren und damit - nach Popper - der Zentralnorm von Wissenschaft genügenden Wahrheitsanspruch.

(3) *Widerspruch*: (3.1) Bei aller Verehrung für den Aquinaten wird man einer Interpretation seiner Noetik (133f) nicht folgen können, die Gott den Verständnissgrenzen des Menschen unterwirft, ihn zum bloßen Erkenntnisobjekt des Erkenntnisobjektes Mensch degradiert und nicht damit rechnet, dass Gott sich gerade im Vorgang der Offenbarung Erkenntnis stiftend gegenüber dem Menschen durchsetzt.

(3.2) Wenn mir die im Anschluss an das urchristliche Bekenntnis, speziell im Hinblick auf Apg 17,30 getroffene Feststellung, dass es „nun“, nach dem Auftreten und Offenbarwerden Jesu als des HERRN der Welt, eine legitime Anrufung des Namens des JHWH Zebaoth an Jesus vorbei nicht mehr geben kann, den Vorwurf eines „kruden Gottesbildes“ (135) einbringt, dann gebe ich diesen gerne an das Neue Testament weiter. Es ist schon schlimm, ja misslich, dass es noch nicht die pluralistische Religionstheologie vertreten hat, sondern so engstirnig beim partikularen Bekenntnis zu diesem Jesus aus Nazareth verharrte. Dass es nach Sch.-L. der „direktere Weg gewesen wäre, sich allen Völkern in heilstiftender Weise mitzuteilen“ (135), zeigt nur wiederum, wie kurzichtig dieser biblische Gott ist und wie notwendig es ist, diese Umständlichkeit dadurch zu korrigieren, dass man schlicht - auch gegen den Wortlaut des Neuen Testaments - unterstellt, genau diese direkte Offenbarung habe der eine Gott in allen Religionen geschenkt. Gegenüber dieser „Verbesserung“ der biblischen Tradition gilt es, eher nach dem Grund dieses „umständlichen“ Weges Gottes zu fragen und diesen in der durch die desaströse Gestalt dieser Welt gegebenen Notwendigkeit einer durch das Wort hindurch geschehenden personalen Begegnung mit dem lebendigen Gott zu identifizieren. *Darum* bitten wir an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott! (2 Kor 5,20)

(4) *Klärungsbedarf*: Dass es eine Heilsmöglichkeit für Nichtchristen gibt, kann man nur hoffen, aber doch angesichts der eindeutigen andersartigen Aussagen, die das Heil an die von Christus gewirkte Sühne, sprich Möglichkeit neuen Lebens binden, nicht lehren. Ob es, wie vielleicht Lk 18,9-14 nahe legt, für den eine Teilhabe an der Stiftung neuen Lebens gibt⁵, der vor Gott seine eigene Ungerechtigkeit und das Verwirktsein seines Lebens bekennt, muss man und darf man getrost der Gerechtigkeit Gottes überlassen.

5 Gegen Sch.-L. (135) ist es nach Paulus (Röm 4) auch bei Abraham nicht die eigene, sondern die fremde Gerechtigkeit, also die, die Christus durch seinen Sühnetod gestiftet hat, die rettet. Entgegen einem biblizistisch anmutenden Zitieren von Bibelstellen ist die theologische Struktur soteriologischer Zusammenhänge sorgfältig zu rekonstruieren.

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 verstehen 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 Vorangegangenem, 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 gelehnet - aber nochmals auf die Freiheit der Deutung hinterfragt. Dies gegen Balthasar, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. 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*, Darmstadt⁶1994, 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 Christusergebnis. 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, Mainz⁷1978, 301f.; Hünermann, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 364; Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 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 Altägypten, 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.

Probleme des Inklusivismus

Antwort auf Michael Bongardt

Gregor Paul, Karlsruhe

Ein gläubiger Christ, der sich nicht in logische Widersprüche verwickeln und allgemeiner oder gar allgemeingültiger menschlicher Erfahrung gerecht werden will, ist also zum Inklusivismus oder Pluralismus gezwungen. Dabei sind hermeneutische Prinzipien, wie sie Bongardt *formuliert*, freilich kaum brauchbar. „Verstehen ist inklusiv“ ist bestenfalls eine Metapher für: Verstehen bedeutet, Unbekanntes (soweit wie möglich und legitim) durch (einem selbst bereits) Bekanntes zu ersetzen. Solch ein Verstehen ist also, unmissverständlich ausgedrückt, gerade *nicht* inklusiv. Außerdem *muss* Verstandenes oft gegen Unverstandenes abgesetzt werden. Bei all dem bietet sich, nebenbei gesagt, keinerlei Anlass, Verstehen und Beherrschen durcheinander zu bringen. Lévinas' Bedenken sind letztendlich schlechte Rhetorik. Im übrigen kann Verstehen gar nicht umgreifend, alles einschließend oder holistisch sein. Solch ein Verstehen wäre keinem Menschen möglich. Verstehen als „ein Akt unserer Freiheit, die auf die Welt als ganze [!] ausgreifen kann und ausgreifen muss [!]“, ist im gekennzeichneten Sinn illusorisch.

Unabhängig davon gilt, dass, wie Bongardt treffend bemerkt, Erkenntnis nicht auf Vergleichen „unseres Denkens mit der ihm vorausliegenden Wirklichkeit“ beruht. Erkenntnis bleibt im Bereich dessen, was menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbedingungen unterworfen ist, und/oder im Bereich des Symbolischen. Anscheinend will Bongardt diese Einsicht für seinen Inklusivismus nutzen, wenn er (sofern ich ihn nicht missverstehe) behauptet, dass auch die Aufnahme göttlicher Offenbarung den Bedingungen menschlicher Subjektivität unterliegt. Anders als Bongardt schlussfolgert, impliziert dies jedoch nicht, dass sich diese Offenbarung deshalb „in vieldeutiger Gestalt“ zeigen müsse. Schon gar nicht, dass (ein christlicher) Gott nur so menschlicher Freiheit Rechnung tragen könne. In welcher Weise etwa, so lässt sich gegen Bongardt einwenden, beschränkt intersubjektive (‘objektive’) Naturerkenntnis die Freiheit des Menschen?

Wenn, wie Bongardt behauptet, „Jesus von Nazareth [...] Gottes letztgültige Selbstoffenbarung“ ist - und Bongardt sagt dies oder muss dergleichen sagen, um die Sonderstellung des Christentums zu sichern -, *dann* müsste diese Offenbarung (auch nach Bongardt) prinzipiell allen Menschen in übereinstimmender Weise zugänglich sein, mag es auch Unterschiede in der Art und insbesondere in der Zeit der Erkenntnis geben. Wie ich in meiner grundlegenden Skizze andeute, liefe der Inklusivismus damit faktisch auf einen - am Ende eines historischen Prozesses von allen bejahten - Exklusivismus hinaus. Oder aber die zitierte Formulierung ist an-

ders gemeint, als es der Wortsinn besagt. Die angesprochene „Selbstoffenbarung“ wäre dann nur für Christen letztgültig. Das wiederum setzte voraus, dass sie trotz ihrer Letztgültigkeit fragmentarisch, ungeschlossen und/oder perspektivisch orientiert wäre. Damit wiederum mündete Bongardts Ansatz in einen Pluralismus, eine Position, der zufolge alle (in bestimmten Sinn charakterisierbaren) religiösen Heilslehren gleichermaßen gültig wären.

Bongardts Kriterien sozusagen legitimer Religion - (1) „menschliche Formung“ (Rezeption gemäß den [allgemein]menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbedingungen), (2) „Objektivitätserweis“, (3) Ethizität und insbesondere Achtung menschlicher Freiheit und (4) „Götzenkritik“ (als Kritik an einer Verehrung des Bedingten statt einer Verehrung des Unbedingten, Gottes) - *sprechen danach eher gegen einen Inklusivismus als für ihn.*

Außerdem ist, wie ich ausgeführt habe, solch ein Kriterienkatalog an sich problematisch. Wo kommt er her? Von Gott? Warum? Warum sollte sich Gott ihm unterwerfen? Oder hat sich Gott selbst an ihm orientiert? Bestand er vor und/oder 'außerhalb' Gottes? Wozu dann Religionen und Gottesglaube? Um 'Heil' zu erlangen? Brauchen wir 'Heil'?

Von den Gefahren eines alles verstehenden Inklusivismus

Antwort auf Michael Bongardt

Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell

Nietzsche wird das Bonmot zugeschrieben, es sei eine Unverschämtheit, verstanden zu werden. In diesem Sinne ist Vorsicht angebracht vor einer Position, die alles andere versteht und meint, eine transzendentalphilosophische Reflexion setze sie in die Lage, quasi einen Gottesstandpunkt über allem einzunehmen, universale Strukturen wahrzunehmen und darum alles auf einen allgemeingültigen Begriff bringen zu können, der im Grunde nur der eigene, individuelle ist.

1. Der transzendente Ansatz als Prokrustesbett

Im Anschluß an E. Cassirer (144ff) behauptet B. die „unaufhebbare Vieldeutigkeit alles Begegnenden“, die im Anschluss an I. Kant (145) darin begründet ist, dass Verstehen kein rezeptiver, sondern ein produktiver Akt ist. Die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Horizonte und Perspektiven ist damit ebenso erklärt - durch Rückführung auf ein anthropologisches, erkenntnistheoretisches Apriori - wie sie irreduzibel ist. Diese Bestimmung führt aber zu verschiedenen Rückfragen: Bedeutet diese transzendente Bestimmung nicht einen Reduktionismus, der mit einem kontingenten, geschichtlichen Manifestwerden von Mächten/Göttern/spirituellen Kräften als Ursache der verschiedenen empirischen Religionen nicht mehr rechnet bzw. nicht mehr rechnen muss? Ist Religion hier *nichts anderes als* ein Ergebnis eines produktiven Verstehens des seine Welt zu ordnenden Subjektes?

Bedeutet die Behauptung einer „unaufhebbaren Vieldeutigkeit alles Begegnenden“ (144) nicht einen kontradiktorischen Widerspruch mindestens zur christlichen Religion und ihrem Anspruch, Gott sei in Jesus Christus unverwechselbar und eindeutig geworden? Wird hier der transzendente Ansatz, der seine integrative Kraft nur entfaltet, wenn die Religionen bloß vieldeutige, aufeinander irreduzible Gestalten des einen Unbedingten sind, nicht ein Prokrustesbett, das eben die Artikulation von Offenbarungsansprüchen a priori abschneidet?

Wie sehr der transzendente Ansatz zur Schere im Kopf wird, zeigt sich dann, wenn B. um scheinbar universal zu argumentieren, behaupten muss, *jenes Unbedingte - Gott - bleibe (!) ungreifbar* (152) und sich mit dieser These in einen unaufhebbaren Widerspruch zum christlichen Glauben wie auch zu anderen Religionen setzt, die exakt das Gegenteil behaupten. Diese Behauptungen mögen falsch sein und können natürlich bestritten werden. Aber mit einer solchen universale Gültigkeit beanspruchenden Unterstellung wird man dem empirischen Selbst-

verständnis der Religionen wie ihrem theoretischen Wahrheitsanspruch nicht gerecht.

Um etwas universal für alle Gültiges zu behaupten, muss dieses notwendig diffus sein. Jede Definition und Konkretion stünde der behaupteten Universalität im Wege. Die Behauptung der Unbestimmbarkeit Gottes als den Unbegreifbaren, der allen unseren Erkenntnisbemühungen entzogen bleibt, ist aber eine inhaltliche Setzung von größtem Gewicht. Vertreter von Offenbarungsreligionen werden ihr - anders als Vertreter einer fernöstlichen Spiritualität - nie zustimmen können, ohne ihr Proprium aufzugeben.

Verdanken sich die vielerlei, nicht aufeinander reduzierbaren Verstehenshorizonte nicht bloß einem weiteren Horizont, der als Meta-Position über allen anderen etabliert wird und geschickterweise der Relativierung aller anderen entnommen ist?

Wird hier nicht qua Methode durch den transzendentalen Ansatz bereits eine bestimmte inhaltliche theologische Position etabliert und durch den dem Anspruch nach nicht hinterfragbaren transzendentalen Ansatz mit einem Erkenntnis- und Geltungsprivileg versehen?

Wie entgeht B. einer totalen Beliebigkeit der Wahrheit, die in das Belieben des seine Welt im Sinne Nietzsches „interpretierenden“ Subjektes gestellt ist? Kann die von B.¹ formulierte exklusiv kohärenztheoretische Antwort befriedigen? Kann man aus dem Wahrheitsbegriff alle kognitiven Elemente und externen Bezugnahmen ausschließen?

Gibt es wirklich keine externen Bezüge, Hinweise oder Kriterien für das, was als Wahrheit behauptet werden darf? Ist dann nicht jede - auch religiöse - Aussage beliebig? Warum etwa wird dann Jesus Christus die Bedeutung zugeschrieben, „Gottes letztgültige Selbstoffenbarung darzustellen“ (146)? Hat eine solche - von B. doch offenbar geteilte Position - keinerlei Anhalt an der Realität? Wenn sie ohne einen solchen Grund ist, ist sie als Aussage, für die Menschen bis heute in den Tod gehen, entweder *nonsense* oder im besten Fall so etwas wie religiöse Poesie.

Ist - religiöses und anderes - Verstehen exklusiv produktiv oder nicht auch rezeptiv-verarbeitend? Ist jede Religion nur Ausdruck purer hermeneutischer Subjektivität und Aktivität? Gab und gibt es nicht auch geschichtliche Prozesse und konkrete Vorgänge, die im Gegenteil dem Denken/Erkennen/Verstehen des Einzelnen *ihre* Gesetze aufzwingen?²

1 „Die innere Konsistenz sowie die Fähigkeit, alles Begegnende in das Verstehen aufzunehmen, gelten forthin als Beleg seiner (des Verstehens) Objektivität und Wahrheit“ (145).

2 Das urchristliche Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *kyrios* ist historisch als Ergebnis religiöser Produktivität nicht nachvollziehbar, wohl aber als Resultat der Reflexion der Ereignisse: Der allem Anschein nach von Gott selbst Verfluchte ist von Gott - von wem sonst - zu neuem Leben gebracht. Die Osterereignisse zwingen zu einer relecture des Kreuzes und seiner Bedeutung im Sinne von Gal 3,3 und im Licht von Jes 52,13-53,12.

Die trotz der eingeräumten empirischen Verschiedenheit behauptete „Gleichheit“ der Religionen ist logische Konsequenz der transzendentalen Betrachtungsweise, lässt aber fragen, wie die angestrebte *Anerkennung* anderer Religionen gelingen kann, wenn deren - ihnen Identität gebende - konkrete Unterschiedlichkeit nur kontingente, nicht ins Gewicht fallende Ausprägung des vorgegebenen immer Gleichen ist, das dann auch a priori - vor aller empirischen Wahrnehmung - die „strukturelle Vergleichbarkeit“ (146) aller Religionen annehmen lässt.

II. Anerkennung oder Vereinnahmung des Anderen?

Die Unbedingtheit, mit der der Glaubende sich „bekennt, angenommen und gefordert weiß“, ergeht „nicht anders denn in bedingter, vieldeutiger Gestalt“ (149). Die Wahrnehmung der Vielfalt der Glaubensweisen, in der Menschen sich zu Jesus verhalten oder ihn auch ablehnen, eröffnet ihm „einen Weg, auch andere Gestalten gläubigen Vertrauens, religiösen Bekenntnisses als mögliche, vielleicht sogar ebenso angemessene Offenbarungsgestalten anzuerkennen“ (150). B. wendet sich freilich gegen eine „pauschale Anerkennung“ und nennt „Kriterien, die die Anerkennungswürdigkeit konkreter Religionen“ (150) begründen. Hier ergeben sich wiederum eine Reihe von Rückfragen:

(1) Glaube begreift notwendig individuell. Aber bedeutet das, dass Christen notwendig ins Leere greifen, wenn sie ihren Glauben, Gott, zu begreifen suchen? Gibt es nicht einen tragenden Konsens des Begreifens und Verstehens, der im Begriffen- und Erkenntwerden durch den dreieinigen Gott seinen Grund hat und der Christen immer wieder dazu geholfen hat, das unterscheidend und entscheidend Christliche zu formulieren, ja zu definieren und zu bekennen?

(2) Ist die im Kern rationalistische Begrifflichkeit geeignet, dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zu genügen? Wer sich für sein Denken an den biblischen Zeugnissen orientiert, entdeckt dort, dass das Geschichtliche nicht das bloß Bedingte ist, das in absolutem Gegensatz zum Unbedingten steht, das es nicht fassen kann und das ihm immer äußerlich bleibt. Die Inkarnation lehrt vielmehr die Kondeszendenz des dreieinigen Gottes als Vorgang zu erfassen, in dem die Wahrheit in der Geschichte eine von dieser nicht mehr ablösbare Gestalt gewinnt. Wahrheit und Geschichte, Wort und Fleisch, Gott und Mensch, das Absolute und das Konkrete gehen im Grobraster eines offenbarungsfremden rationalistischen Denkens nicht auf.

(3) Ist es stringent, von der Vielzahl der Reaktionen auf Christus / das Evangelium etc. auf die Vieldeutigkeit des Ereignisses selbst zurückzuschließen? Sind die Weisen des Verhaltens zum Christus-Ereignis - von Anerkennung bis hin zu Abwehr - als solche gleich gültig? Wenn dem so wäre, vergleichgültigt man dann nicht - wiederum in eklatantem Widerspruch zum Selbstverständnis der meisten Religionen - das Gottesverhältnis des Menschen?

(4) Gibt es nicht fundamentale Differenzen zwischen christlichen und anderen Weisen des Glaubens? Wird nicht einfach schon terminologisch vorausgesetzt, was doch wohl erst zu beweisen wäre, aber wohl schwerlich zu zeigen ist, dass es sich in anderen Religionen (Weltanschauungen/Philosophien) um „andere Gestalten gläubigen [!] Vertrauens“ handelt? *Gläubig* in welchem Sinne? Im christlichen Sinne oder im Sinne einer anthropologischen Anlage?

(5) Dass es sich „vielleicht sogar“ um „ebenso angemessene Offenbarungsgestalten“ handelt, führt zur Frage nach den Kriterien und zur Antwort von B. Er will sie durch eine „transzendente Analyse“ gewinnen. Dem naheliegenden Einwand, dass sich auch dieses Verfahren einer bestimmten, also bedingten Tradition verdankt, die kaum universale Geltung für sich beanspruchen kann, begegnet B. mit der zirkulären Argumentation, es dürfe „doch vermutet werden“, „dass [...], wer [...] religiöses Verstehen zu verstehen sucht, schließlich auf die gleichen Begründungszusammenhänge stößt.“ (151) Als Antwort auf die Frage, ob man denn die universale Geltung des transzendentalen Ansatzes (und seiner Kriterien) voraussetzen dürfe, erhält man die Antwort: Man dürfe sie getrost voraussetzen.

(6) Ausgerechnet ein Theorieentwurf, der das Recht des Anderssein-Dürfens anderer Religionen betont und sich für ihre gleiche Gültigkeit („Wahrheit“) einsetzt,

- weiß a priori, was der andere sagt und will; weiß, dass alle letztlich dasselbe sagen, meinen und wollen

- weiß a priori, vor aller konkreten Begegnung und Auseinandersetzung, dass es in allem und jedem religiösen Phänomen nur um ein- und dasselbe eine gehen kann: das eigene, transzendente religiöse Apriori,

- beansprucht für sich ein Erkenntnis- und Gültigkeitsprivileg, indem er allen anderen Positionen aus der übergeordneten Warte einer Meta-Position seine Wahrheitskriterien diktiert, unter denen sie auf Anerkennung hoffen dürfen - wenn sie sich seinem Diktat unterordnen. Alle religiösen Positionen sind bloß bedingte Gestalten menschlichen Verstehens - nur die eine Position nicht, die unbedingt gültig ist, mindestens unbedingte Gültigkeit für sich beansprucht, indem sie sich zum Vormund aller anderen macht und ihnen einen bloß bedingten Status zuweist.

Exklusivistische und atheistische Religionstheorie sind in ihrer Anerkennung des konfrontativen Charakters der Konkurrenz religiöser Wahrheitsansprüche oder auch ihrer Bestreitung redlicher als eine Position, die die Anerkennung der gleichen Gültigkeit aller suggeriert, ihre Wahrheitsansprüche darüber aber vergleichsgültig, ihr je spezifisches Profil bestreitet und sich qua transzendentaler Argumentation einen Richter-, ja „Gottesstandpunkt“ (R. Rorty) über allen anderen anmaßt.

Antwort auf Michael Bongardt

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Meines Erachtens hat Michael Bongardt in seinen Ausführungen die erkenntnistheoretische Basis für eine christliche Theologie der Religionen treffend formuliert: Er betont den interpretierenden Charakter allen Verstehens, die produktive, statt rein rezeptive Rolle des menschlichen Geistes, der aktiv das uns Begegnende begrifflich zu erfassen und in ein weitgespanntes Netz von systemischen Beziehungen einzuordnen versucht. Er verweist auf die nichtsdestotrotz unausweichlich bleibende Ambivalenz alles Begegnenden und die diesem korrelierende Freiheit in der Wahl der zuzuordnenden Bedeutung. Schließlich führt Bongardt zutreffend aus, dass all dies auch für das glaubende bzw. religiöse Verstehen der Wirklichkeit gilt, da die Selbstoffenbarung Gottes den Menschen nicht unter Umgehung seiner kognitiven Struktur erreichen kann, sondern nur innerhalb derselben: Auch Gott - obwohl selber unbedingte - kann sich nach Bongardt dem Menschen „nicht anders denn in bedingter, vieldeutiger Gestalt zeigen“ (149). Er akzeptiert damit die für jede pluralistische Religionstheologie zwingend erforderliche Unterscheidung zwischen Gott in seinem unendlichen An-sich-Sein, das jegliches menschliche Fassungsvermögen übersteigt („so ungreifbar jenes Unbedingte bleibt und bleiben muss...“ 152), und der Manifestation Gottes in der endlichen, bedingten Form menschlichen Erfahrens und Verstehens („so notwendig es nur in bedingter Gestalt sich zeigen und vom Menschen verehrt werden kann“ 152). Denn unter dieser Voraussetzung ist es prinzipiell denkbar, dass sich die Differenzen und vermeintlichen Widersprüche zwischen den verschiedenen religiösen Bekenntnissen „nur auf der Ebene der je bedingten Gestalten des Unbedingten bewegen“ (154) und daher letztendlich als kompatibel deutbar sind.

In diesen Grundzügen decken sich Bongardts Ausführungen mit zentralen epistemologischen Positionen, wie sie John Hick zur Explikation seiner pluralistischen Religionstheologie herangezogen hat.¹ Aber welche Konsequenzen zieht Bongardt selbst? Vertritt er einen *religionstheologischen* Inklusivismus, wie der Untertitel seiner Ausführungen erwarten lässt? Zum einen spricht Bongardt vom „notwendig inklusiven Charakter allen Verstehens“ (153) und meint damit, wenn ich richtig sehe, dass Verstehen immer die Struktur des *Einordnens* von Begegnendem in den bisherigen Verstehenshorizont besitzt, selbst wenn dabei „Neuordnungen“ (142f) dieses Horizonts erforderlich werden. Doch nach diesem Sinn von „Inklusivismus“ ist - wie Bongardt zutreffend betont - *alles* Verstehen bzw. Interpretieren inklusiv. Das heißt, durch einen „Inklusivismus“ in diesem Sinn wird die religionstheologisch

1 Vgl. Hick, John, Religion, München 1996, 85-320.

entscheidende Fragestellung und Diskursebene, die es mit den *verschiedenen* theologischen Interpretationsmöglichkeiten der begegnenden Pluralität von Religionen zu tun hat (und ebenso mit der Frage, ob - und falls ja welche - „Neuordnungen“ hierbei erforderlich werden), gar nicht berührt. Bleiben doch innerhalb dessen, was Bongardt ganz allgemein als inklusive Struktur allen Verstehens bezeichnet, nach wie vor *alle drei* religionstheologischen Optionen möglich. Das heißt, wenn den Ausgangspunkt des theologischen Verstehens bzw. Deutens religiöser Pluralität der Glaube an „Gottes letztgültige Selbstoffenbarung“ in und durch Jesus von Nazareth (146) darstellt, dann bleibt zunächst noch völlig offen, ob dieser Glaube impliziert, dass die Ansprüche anderer Religionen auf heilshafte Transzendenzerkenntnis bzw. Offenbarung allesamt falsch sein müssen (Exklusivismus), oder ob sie von inferiorer, prinzipiell überwundener, weil überbotener Qualität sind (Inklusivismus) oder aber von gleichwertiger, das heißt auf ihre Weise gleichfalls angemessener und letztgültiger Gestalt (Pluralismus). Es scheint deutlich zu sein, dass Bongardt eine exklusivistische Position ablehnt (vgl. 148). Ob er jedoch eine inklusivistische oder aber eine pluralistische Position in diesem *spezifischen religions-theologischen* Sinn befürwortet, bleibt schillernd, und es wäre wünschenswert, wenn er hier Klarheit schaffen könnte. Nach Bongardt muss der „Glaube ..., dass sich in Christus Gott als er selbst geoffenbart hat, ... nicht einmal ausschließen, dass andere Offenbarungsgestalten gleich angemessen sind wie die christliche“ (154). Dies dürfte zumindest bedeuten, dass Bongardt den Vertretern dieses Standpunktes nicht - wie so viele andere Theologen - den Verrat ihres Christseins bescheinigt.² Bongardt benennt Kriterien, an denen seines Erachtens die Offenbarungsansprüche des Christentums und anderer Religionen auf ihre mögliche Angemessenheit hin zu überprüfen sind. Ich stelle ihm daher ganz konkret die Frage, ob nicht, seiner Kenntnis nach, die Ansprüche auf heilshafte Transzendenzerkenntnis zumindest einiger anderer religiöser Traditionen, diesen Kriterien in gleicher Weise entsprechen (bzw. oft auch nicht entsprochen haben) wie das Christentum, und ob Menschen in anderen religiösen Traditionen unter deren Einfluss nicht grundsätzlich ähnlich gut wie im Christentum zur Verwirklichung einer „für den Menschen entschiedene(n) Liebe“ (154) bewegt worden sind, getragen von und transparent für die heilschaffende Präsenz der transzendenten Wirklichkeit selbst - soweit dies eben mit unseren begrenzten Mitteln innerhalb wie außerhalb des Christentums erkennbar ist.

2 Vgl. hierzu jüngst: Schulz, Michael, Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie, in: MThZ 51 (2000) 125-150.

Haltungsfragen

Die entschiedene Bescheidenheit als christliche Dialogposition. Replik

Michael Bongardt, Jerusalem

Von Tag zu Tag sinkt die Chance, von der Wirklichkeit und Lebendigkeit fremder Religionen unberührt zu bleiben. Und im gleichen Maße wächst die Spannung, die durch die Wahrnehmung der anderen entsteht. Diese Spannung wird in der Diskussion zwischen den Autoren dieses Zeitschriftenbandes erneut deutlich: Sie baut sich auf zwischen der Bestimmtheit und dem Wahrheitsanspruch des eigenen Bekenntnisses und der Anforderung, die anderen in angemessener Weise ernstzunehmen und anzuerkennen. In diesem Spannungsfeld kommt alles darauf an, in eine Haltung zu finden, die religiös lebbar und theologisch bzw. philosophisch verantwortbar ist. Die im Hintergrund meiner hier vorgetragenen Argumente und Optionen stehende Haltung möchte ich in dem folgenden Schluss-Statement weiter zu begründen - und so auf die Anfragen meiner Diskussionspartner zu antworten suchen.¹

Entschiedene Bescheidenheit. Schon in dieser Benennung wird deutlich, worin sich die von mir favorisierte Haltung von den anderen hier ins Gespräch gebrachten unterscheidet. Während der exklusivistische Ansatz den Wahrheitsanspruch fremder Religionen schlichtweg bestreitet, die pluralistische Option die Bestimmtheit des je eigenen Bekenntnisses stark ausblendet² und die atheistische Position sich dem genannten Spannungsfeld prinzipiell entzieht, will die „entschiedene Bescheidenheit“ eines „wechselseitigen Inklusivismus“ diese Spannung aushalten und deren Pole weitestmöglich zusammenbinden. Dass sie deshalb selbst spannungsgeladener ist als die anderen, wurde in den Antworten auf meine Ausgangsthese völlig richtig gesehen und soll in ihrer folgenden Erklärung noch deutlicher werden.

1. Ihre Entschiedenheit gründet in der Überzeugungskraft der Offenbarungsgestalt, auf die sie antwortet. In christlicher Perspektive - und nur in ihr kann ich hier sprechen, während sich ihre Rezipierbarkeit durch andere Religionen erst im Dialog erweisen kann und muss - heißt das: Leben und Geschick Jesu von Nazareth, die mir im kirchlich entfaltenen und überlieferten Bekenntnis begegnen, glaube ich als Selbstoffenbarung Gottes. Ich baue darauf, dass sich Gott

- 1 Aus Platzgründen werde ich im folgenden die aufgenommenen Argumente meiner Gesprächspartner lediglich durch Seitenhinweise im laufenden Text kennzeichnen.
- 2 Dass ich diesbezüglich bei Schmidt-Leukel einen beachtenswerten Unterschied etwa zu J. Hick entdeckt zu haben glaube, lässt sich meiner Antwort auf seine Ausführungen entnehmen.

in dieser befreienden wie fordernden Gestalt als der zeigt, der er ist und für die Welt sein will.³ Wenngleich sich erst einem solchen Bekenntnis der Offenbarungscharakter von Person und Geschichte Jesu erschließt, ist es weder ein rein produktiver Akt - denn es versteht sich als Antwort auf zuvorkommend Begegnendes - noch subjektivistisch - denn es stellt sich in kritischer Anerkennung in die kirchliche Tradition, ohne die es nicht möglich wäre (157f.). Weil und insoweit Glaubende ihr ganzes Leben als Antwort auf jene sie unbedingt angehende Offenbarungsgestalt verstehen, wird auch ihre gesamte Erfahrung, ihr Verstehen alles in der Welt Begegnenden in diese Perspektive eingertückt - nicht zuletzt die Wahrnehmung der anderen Religionen. Den leitenden Anspruch, die Welt als Ganze in der eigenen Perspektive verstehen zu können, faktisch einlösen zu wollen, wäre allerdings in der Tat Hybris - und doch wird, was Kant als notwendige, weil regulative Idee der Vernunft bezeichnete,⁴ den Glaubenden in ganz eigener Weise eine kaum verzichtbare Hoffnung sein: Dass nichts in der Welt dem Glauben an die unbedingte Liebe Gottes endgültig widerstehen und ihn damit jeder Glaubwürdigkeit berauben wird (155.157.160). Und ein letztes noch: Wenn und weil die Entschiedenheit des Glaubens sich in der angedeuteten Weise einer Begegnung verdankt, werden ihr Nützlichkeits erwägungen fern liegen; glücklicherweise, denn solche würden dem Projektionsvorwurf gegen jede religiöse Haltung unwiderruflich Tor und Tür öffnen (156).

2. In die m.E. angemessene, ja geforderte Bescheidenheit sieht sich ein derart entschiedener Glaube eingewiesen, sobald er nach den Möglichkeitsbedingungen seiner konkreten Gestalt fragt. Ob durch den eigenen Glauben erschütternde Widerfahrnisse, ob durch die Einsicht in die erheblichen Veränderungen der Glaubensgestalt im Verlauf der je eigenen Tradition oder eben durch die Begegnung mit fremden Religionen und ihren Wahrheitsansprüchen: Wodurch die fragende Rückwendung auf sich selbst angestoßen wird, spielt keine entscheidende Rolle. Dass sie aber, wenn nicht schon in der Glaubensgeschichte der einzelnen, dann jedenfalls im historischen Entwicklungsgang konkreter Religionen früher oder später aufbricht, scheint mir in der Tat notwendig.⁵ Und ein Blick auf die Geschichte der Religionen unterstützt diese These spätestens dann, wenn man auch auf die nicht selten gewaltsam unterdrückten Keime solch selbstkritischer

3 Auf die fundamentaltheologische Verantwortung dieses Glaubens kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie hat in der „demonstratio christiana“ nicht nur dessen anthropologische Relevanz, sondern selbstverständlich auch die Angemessenheit seiner Deutung der Geschichte Jesu von Nazareth zu erweisen.

4 Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 323, B 379f.

5 Vgl. dazu die Einsichten in die „Dialektik des mythischen Bewusstseins“ bei E. Cassirer, Philosophie II, 262-286. Dass Cassirer mit diesen erkenntnistheoretischen Thesen keinem naiven Fortschrittsoptimismus das Wort redet, wird spätestens klar, wenn man seine hell-sichtige Analyse der Revitalisierung des Mythos innerhalb des Faschismus berücksichtigt. Vgl. E. Cassirer, Der Mythos des Staates, Zürich 1949, 360-388.

Aufklärung achtet.⁶ Sicher aber wurde und wird diese wiederum in sehr unterschiedlichen Gestalten geleistet. Deshalb kann und soll es bei der Aufmerksamkeit für diese selbstreflexive Bewegung nicht darum gehen, eine bestimmte ihrer Formen, etwa die westeuropäische Transzendentalphilosophie in ihren nicht selten subjektivistischen Ausformungen, zu einer Metatheorie, einem „Gottesstandpunkt“ zu erheben (157). Meine religionstheologisch relevante These ist weit behutsamer: Sie behauptet lediglich, dass jene stets irgendwann einsetzende Selbstreflexion zu der Einsicht in die kulturelle und historische Bedingtheit des eigenen Verstehens, Denkens und Glaubens führen wird. Diese Einsicht aber hat, sobald man sich ihr ernsthaft stellt, weitreichende Folgen, von denen nur zwei hier noch genannt seien.

a) Zum einen wird es nicht mehr möglich sein zu behaupten, die in den einzelnen Religionen als zentral angesehenen Offenbarungsgestalten der transzendenten Wirklichkeit seien der Bedingtheit enthoben, in der Menschen auf sie antworten. Eine solche Behauptung übersieht das unauflösbare Ineinanderfallen von göttlichem Wort und menschlicher Antwort: Wird dieses Wort für den Menschen doch immer erst hörbar in den menschlichen Antworten, die es nie ausschöpfen. Dabei ist nicht aus-, sondern eingeschlossen, dass sich Menschen von diesem unter den zahllosen Bedingungen ihrer Antwort vernommenen Wort unbedingt gemeint und gefordert wissen.⁷

b) Zum anderen hat die genannte Einsicht Konsequenzen für die so heftig diskutierte Frage nach den Kriterien, an denen die Anerkennungswürdigkeit von Religionen geprüft werden kann (128.156.160). Weil der Hinweis auf bestimmte geoffenbarte Gebote oder Gottesprädikate - wegen ihrer ebenfalls bedingten Gestalt - nicht auf umfassende Anerkennung rechnen kann, ist auch hier größere Bescheidenheit gefordert: Universal einzufordern ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Verantwortung des jeweiligen Verstehens und Glaubens vor dessen eigenen Möglichkeitsbedingungen, d.h. der in ihm transzendental vorausgesetzten Freiheit und logischen Geschlossenheit. Diese Verantwortung ist in der Tat der Religion, dem Glauben zunächst extern, weil sie begründungslogisch nicht auf das Bekenntnis zu einer transzendenten Wirklichkeit angewiesen ist. Doch gleichwohl kann sie auch theologisch eingefordert werden, sobald die menschliche Vernunft und Freiheit als wesentlicher Gehalt des göttlichen Schöp-

6 Um diesbezüglich einen Blick über die beredete Kirchen- und Christentumsgeschichte hinaus zu wagen, sei etwa hingewiesen auf die Mutaziliten im frühen Islam. Diese rationalistisch-aufklärerische Bewegung fand nach schneller Blüte nicht zuletzt deshalb ein ebenso schnelles Ende, weil die Unterdrückung durch die herrschenden Kreise eine Klärung der internen Konflikte verhinderte. Vgl. dazu Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. n. H.*, Bd. IV, Berlin / New York 1997, 1-737.

7 Dass Bedingtes eine Gestalt des Unbedingten sein und deshalb unbedingt einfordern kann, ist die wohl entscheidende Spannung in jedem religiösen Weltverstehen. Ein perspektivisches Offenbarungsbekenntnis ist deshalb keineswegs notwendig unvollständig (128f).

ferwillens geglaubt werden. Ein solcher Glaube kann zwar nicht beweisen, muss aber darauf setzen, dass Gott sich und seiner Schöpfung treu - und in diesem Sinne selbst „moralisch“ und „vernünftig“ - bleibt. Denn andernfalls wäre Gott nicht vertrauenswürdig und der Glaube an ihn weder sinnvoll noch verantwortbar.

Es wäre lohnend, der hier nun ansichtig werdenden Verschränkung der „Bescheidenheit“ und der „Entschiedenheit“ des Glaubens weiter nachzugehen. Weil dazu an dieser Stelle kein Raum ist, sei ein letztes Mal nach den religionstheologischen Konsequenzen jener „entschiedenen Bescheidenheit“, die in der „notwendig bedingten Offenbarungsgestalt des Unbedingten“ gründet, gefragt.

Dass und wie sie dem Christusbekenntnis Wege öffnet, andere Religionen auch in ihrer möglichen Heilsbedeutsamkeit anzuerkennen, dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Fordert sie aber nicht sogar die Anerkennung, dass andere gelebte Religionen faktisch eine gleich angemessene Antwort auf die göttliche Wirklichkeit darstellen (162)? Die Bescheidenheit im Blick auf die Grenzen des eigenen Erkennens und Urteilens verlangt es m.E., die Antwort auf diese Frage einem Anderen und einer anderen Situation zu überlassen. Doch die Entschiedenheit des christlichen Glaubens eröffnet und fordert die Hoffnung, dass diese Frage einmal - in uns vermutlich noch unvorstellbarer Weise - mit „Ja“ beantwortet werden wird.⁸

8 Die von H. U. v. Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern o.J., 42-50, so eindrücklich dargelegte „Pflicht, für alle zu hoffen“ kann nicht anders, als die Nichtchristen einzuschließen.

Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

1. Die Aufgabe

Die primäre Aufgabe einer „Theologie der Religionen“ ist nach meinem Verständnis keine praktische, sondern eine theoretische. Das heißt, es geht in ihr nicht an erster Stelle darum, eine bestimmte Art und Weise interreligiöser Konvivenz - sei diese nun freundlicher oder feindlicher Natur - zu thematisieren, sondern um eine theoretische Deutung anderer Religionen und ihrer Heilsansprüche vom christlichen Standpunkt aus. Unbestritten ist freilich, dass trotz des primär theoretischen Charakters dieser Aufgabe, die jeweilige Deutung der nichtchristlichen Religionen gewichtige Konsequenzen für die praktischen Fragen des interreligiösen Umgangs besitzt.¹ Insofern „Theologie“ als wissenschaftliche Disziplin betrieben wird (was keineswegs immer und keineswegs zwangsläufig der Fall ist), muss bei der Entwicklung einer solchen Deutung nach (geistes-)wissenschaftlichen Maßstäben verfahren werden. Dies beinhaltet m.E. nicht so etwas wie eine (letztlich ohnehin fiktive) Voraussetzungslosigkeit, beinhaltet aber sehr wohl, dass Voraussetzungen - auch die entsprechenden Glaubensvoraussetzungen - einer kritischen Überprüfung und gegebenenfalls auch einer notwendigen Korrektur nicht entzogen werden dürfen.

Nach William Christian besteht die religiöse Grundüberzeugung in der Annahme, dass es etwas gibt, das wichtiger ist als alles andere im Universum.² Worum es sich bei diesem „etwas“ handelt, lässt Christian bewusst offen. Für die sogenannten säkularen Religionen oder „Pseudo-Religionen“ (P. Tillich) mag dieses „etwas“ eine innerweltliche Wirklichkeit, ein politisches Ideal, ein Volk, eine Rasse usw. sein. In den großen traditionellen Weltreligionen wird dieses „etwas“ jedoch als eine Wirklichkeit betrachtet, die alle endlichen und begrenzten Wirklichkeiten übersteigt, die *unendlich* bzw. *unbegrenzt* und in diesem Sinne „transzendent“ ist. In der religiösen Grundüberzeugung fließen drei Arten von Überzeugungen (Existenzurteile, Werturteile, Handlungsanweisungen) zusammen. Das heißt, in vielen Religionen findet sich (1) die Überzeugung, dass eine solche transzendente Wirklichkeit tatsächlich existiert, (2) dass diese den höchsten Wert bzw. das höchste Gut für den Menschen bildet, und (3) dass sich richti-

1 So besteht z.B. allein bei einer pluralistischen Position nicht mehr der implizite und/oder explizite Wunsch, alle anderen Religionen sollten idealerweise durch die eigene ersetzt werden.

2 Vgl. Christian, William, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, 60.84ff.243ff.

ges Verhalten an der Existenz und höchsten Werthhaftigkeit dieser Wirklichkeit zu orientieren hat. Hebt man dabei den soteriologischen Aspekt hervor, dann besteht das Heil des Menschen ganz allgemein darin, in der richtigen Haltung gegenüber der transzendenten Wirklichkeit zu leben. Mit anderen Worten, viele Religionen erheben auf die eine oder andere Weise den Anspruch, die heilshafte Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit zu vermitteln. Daraus resultiert für sie die Herausforderung, wechselseitig zu ihren jeweiligen Heilsansprüchen Stellung zu nehmen. Die Kernfrage einer christlichen Theologie der Religionen lautet daher meines Erachtens, wie angesichts des christlichen Heilsanspruchs die Heilsansprüche anderer Religionen einzuschätzen sind und was dies umgekehrt für die Selbsteinschätzung des Christentums bedeutet.

2. Religionstheologischer Pluralismus

Auf die so bestimmte Kernfrage einer Theologie der Religionen sind logisch gesehen nur vier Antworten möglich:

- (1) Die *naturalistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *keiner* Religion vermittelt (weil es keine transzendente Wirklichkeit gibt).
- (2) Die *exklusivistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird *nur von einer einzigen* Religion vermittelt (naturgemäß von der eigenen).
- (3) Die *inklusive* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *mehreren* Religionen vermittelt, aber *nur von einer einzigen in einem alle anderen überbietenden Höchstmaß*.
- (4) Die *pluralistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *mehreren* Religionen vermittelt, *auch im gleichen Höchstmaß*.

Die logische Vollständigkeit dieser Einteilung ergibt sich aus ihrem formal einheitlichen und streng disjunktiven Charakter: Das heißt, die ausschlaggebende Eigenschaft („Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis“) ist im Hinblick auf die Religionen entweder überhaupt nicht gegeben oder gegeben. Wenn sie gegeben ist, dann entweder nur einmal oder mehrmals. Wenn sie mehrmals gegeben ist, dann entweder mit einer singulären Höchstform oder ohne sie.

Gemäß dieser Definition besteht die pluralistische Position in der christlichen Theologie der Religionen somit in der Auffassung, dass die Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis (bzw. heilshafter Offenbarung) im Christentum der Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis in anderen Religionen nicht in singulärer Weise überlegen, sondern in einigen Fällen (nicht notwendig in allen!) gleichwertig ist.

Eine pluralistische Position in der Theologie der Religionen ist in den letzten Jahrzehnten von einer ganzen Reihe christlicher Theologen entwickelt und

vertreten worden.³ Analoge Versuche finden sich auch in nichtchristlichen Religionen.⁴ Ich will im folgenden nicht auf das Spektrum dieser Positionen eingehen, sondern skizzieren, was mir selbst als die plausibelste Konzeption bzw. Hypothese erscheint.⁵ Denn im strengen Sinn beweisen lässt sich die pluralistische Deutung der religiösen Vielfalt natürlich nicht. Ein gewichtiges Argument zu ihren Gunsten besteht allerdings darin, dass ihren logisch möglichen Alternativen - wie mir scheint - einige unbehebbar Defizite anhaften.

3. Kritik der alternativen Positionen

Die naturalistische Position scheidet als christlich-theologische Position aus, da sie die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit bestreitet und daher im kontradiktorischen Gegensatz zur logischen Basis des christlichen Glaubens steht. Somit kommen für die christliche Theologie allein die exklusivistische, die inklusivistische und die pluralistische Position in Frage. Die pluralistische Position empfiehlt sich vor allem deshalb, weil sie gewisse systemimmanente Defizite der exklusivistischen und der inklusivistischen Position überwindet: Der Exklusivismus vermag weder dem Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung zu tragen, noch dem Umstand, dass sich in den nichtchristlichen Religionen zahlreiche Parallelen zu dem finden, was im Christentum als Zeichen wahrer und heilshafter Gottesbeziehung gilt. Der Inklusivismus vermeidet diese beiden Defizite, vermag jedoch der religiösen Vielfalt keinen genuinen Wert zuzuerkennen, und - gravierender - widerspricht anscheinend dem empirischen Befund. Denn wenn die vom Christentum vermittelte heilshafte Offenbarung wirklich allen anderen überlegen wäre, dann müssten auch die Zeichen heilshafter Gottesbeziehung - gemäß christlicher Kriterien (die „Frucht des Heiligen Geistes“, vgl. Gal 5,22f) - im Umkreis dieser singulär überlegenen Offenbarung, also in der christlichen Kirche bzw. den Kirchen, quantitativ und qualitativ deutlicher ausgeprägt sein als

- 3 Z.B. W.C. Smith, J. Hick, R. Panikkar, S. Samartha, A. Pieris, L. de Silva, G. Kaufman, L. Gilkey, T. Driver, A. Race, R. Haight, C. Gillis, K. Ward, P. Byrne, P. Knitter, R. Radford-Ruether, L. Swidler, D. Eck, W. Ariarajah und andere.
- 4 Es handelt sich um Versuche, vom Standpunkt einer nichtchristlichen Religion aus die Gleichwertigkeit anderer Religionen zu begründen. Z.B. im Hinduismus bei: Vivekananda, S. Radhakrishnan, R. Tagore, M. Gandhi, A. Sharma; im Buddhismus bei: Buddhādāsa, M. Abe, M. Pallis; im Islam bei: H. Askari, S.H. Nasr; im Judentum bei: D. Cohn-Sherbok.
- 5 Die Nähe meiner eigenen Position zu der von John Hick - wenn auch nicht in allen Punkten - dürfte dabei unübersehbar sein. In deutscher Sprache ist von ihm greifbar: Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; ders., *Gott und seine vielen Namen*, neu bearb. Aufl., Frankfurt 2000.

in allen anderen Religionen.⁶ Eine unvoreingenommene Betrachtung der Religionsgeschichte liefert hierfür jedoch keinen Anhaltspunkt. Vielmehr scheinen sich - zumindest in den großen religiösen Traditionen - Gutes und Böses, Heiliges und Unheiliges insgesamt in etwa die Waage zu halten.⁷

Während also der Naturalismus die religiöse Erfahrung der Menschheit in ihrer Gesamtheit als eine bunte Mischung aus Projektion, Illusion und Betrug erklärt und folglich impliziert, dass die Menschheit in ihrer überwältigenden Mehrheit an einer tiefsitzenden Störung ihrer Wirklichkeitswahrnehmung leidet, billigt die pluralistische Position der religiösen Erfahrung der Menschheit grundsätzlich einen Wahrheitskern zu, beschränkt diesen aber - anders als der Exklusivismus - nicht willkürlich auf die eigene Tradition, und schlägt - anders als der Inklusivismus - eine positive Deutung der Vielfalt und Werthaftigkeit religiöser Erfahrung vor, ohne dabei unkritischer Indifferenz zu verfallen. Die Grundvoraussetzungen dieser Position sind nun durch zehn Thesen kurz vorzustellen.

4. Zehn Thesen zur pluralistischen Religionstheologie

These I: Die transzendente Wirklichkeit ist metaphysisch als notwendig ungreifbar und unbeschreibbar zu bestimmen.

Die pluralistische Position setzt voraus, dass es eine transzendente Wirklichkeit gibt, deren Wirklichkeit metaphysisch dann korrekt bestimmt ist, wenn sie, in einem gewissen Sinn, als notwendig unbestimmbar bestimmt ist. Das heißt, als eine un-endliche bzw. un-begrenzte Wirklichkeit übersteigt sie zwangsläufig alle endlichen Bestimmungen und Begrenzungen und übersteigt daher eigentlich alle Bestimmungen, insofern solche Bestimmungen den logischen Charakter der Einordnung in ein größeres Ganzes tragen. Karl Rahner hat dies treffend ausgedrückt:

„... der Horizont (kann) nicht im Horizont selbst gegeben sein ... Die Grenze, die allem seine 'Definition' gibt, lässt sich nicht wiederum durch eine noch weiter entfernt liegende Grenze bestimmen. Die unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen kann, lässt sich nicht noch einmal einfangen. So wird aber dieses namenlose und unabgrenzbare ... Woraufhin der Transzendenz zum absolut Unverfügbaren. Es entzieht sich nicht nur

6 Wenn - wie beispielsweise die Internationale Theologenkommission in Nr. 85 ihres Dokuments „Das Christentum und die Religionen“ (30.9.1996) und Papst Johannes Paul II in seiner Ansprache vom 28.1.2000 vor der Glaubenskongregation ausführen - sich nur in der Kirche die „Fülle der Heilmittel“ findet, dann müsste sich doch demnach auch nur in ihr die Fülle der Zeichen heilshaften Lebens finden.

7 Vgl. die detaillierte Ausführung dieser Kritik in meiner Studie: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997, 99-235.

physisch, sondern auch logisch jeder Verfügung von Seiten des endlichen Subjekts. ... Und darum ist dieses Woraufhin der Transzendenz Geheimnis.“⁸

Bündig formuliert findet sich diese Auffassung auch bei Anselm von Canterbury. Wenn Gott dasjenige ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann - so Anselm im 15. Kapitel des *Proslogion* - muss Gott notwendig größer sein als alles, was gedacht werden kann. Daraus ergeben sich paradox wirkende, aber logisch stringente Positionen: Eine letzte transzendente Wirklichkeit ist metaphysisch richtig bestimmt, wenn sie als das bestimmt ist, was notwendig alle Bestimmungen übersteigt. Sie ist richtig erkannt, wenn erkannt wird, dass sie notwendig alles Erkennen übersteigt. Sie ist richtig beschrieben, wenn man sagt, dass sie notwendig unbeschreibbar ist.

Diese Positionen lassen sich in der christlichen Tradition überreich belegen und finden sich bei allen Kirchenvätern von Rang. Auch in den anderen großen Religionen sind sie nicht minder weit verbreitet. Zwei Beispiele mögen hier zur Illustration genügen.⁹

Nach *Al-Ghazâlî*

„[kennt] kein anderer das Wesen Gottes, außer Gott selbst. Jedes Erkannte befindet sich im Machtbereich des Erkennenden und wird in irgendeiner Weise von ihm beherrscht. Dies aber steht im Widerspruch zu (Gottes) Majestät und Größe.“¹⁰

Nach *Shankara*

„kann [das Brahman] nicht erfasst werden, da es transzendent ist. Es kann nicht umschlossen werden, da es alles umschließt. ... Brahman ist nicht zu bestimmen. Es ist jenseits des Fassungsvermögens von Denken und Rede...“¹¹

Zwar finden sich in den Religionen zahlreiche unterschiedliche personale und impersonale Bilder und Vorstellungen hinsichtlich der transzendenten Wirklichkeit. Doch in der zentralen Frage ihrer korrekten metaphysischen Bestimmung trifft man unter den reflektierteren Aussagen der großen religiösen Traditionen eine breite Übereinstimmung an. In ihnen allen äußert sich das Bewusstsein dafür, dass die transzendente Wirklichkeit in ihrem unendlichen Wesen alles menschliche Begreifen und Beschreiben übersteigt, auch die Vorstellungen der eigenen Tradition. Das Verhältnis der konkreten personalen und impersonalen Transzendenzvorstellungen zur apophatischen Bestimmung von Transzendenz bedarf daher der genaueren Klärung. In *These V* wird hierzu ein Vorschlag unterbreitet.

8 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1976, 72f.

9 Für weitere Beispiele aus der christlichen und der nichtchristlichen Tradition, vgl. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen 369.

10 Al-Ghazâlî, Die Nische der Lichte (*Miškât al-anwâr*), Hamburg 1987, 23.

11 Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung (*Vivekachûdâmani*), in: Shankara, Die Erkenntnis der Wahrheit, Düsseldorf 1990, 121.

These II: Die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit verheißt Hoffnung über die Grenzen der Welt hinaus.

Gegenüber der apophatischen Bestimmung der transzendenten Wirklichkeit ist wiederholt der Einwand geäußert worden, dass die Behauptung einer letztlich unbegreiflichen und unbeschreibbaren Realität diese jeder existentiellen Relevanz beraube, ja sogar in die Nähe des Atheismus bzw. Naturalismus gerate.¹² Der Einwand übersieht jedoch, dass es nicht irgendein „ineffables X“ (K. Yandell) ist, das hier postuliert wird, sondern dass es um die zwangsläufige Ineffabilität einer unendlichen bzw. unbegrenzten Wirklichkeit geht. Es handelt sich - wie Hick formuliert - um eine „Wirklichkeit, die alles andere transzendiert, aber selber von nichts anderem transzendiert wird.“¹³ Wenn es eine solche Wirklichkeit, die die Endlichkeit des Universums unendlich übersteigt, gibt, dann wird dadurch die Limitation des Universums auf seine eigene Endlichkeit gesprengt. Mit anderen Worten, dann gibt es eine Hoffnung, die über das hinausgeht, was die Endlichkeit des Universums für sich genommen erhoffen lässt. Die Existenz der transzendenten Wirklichkeit bildet daher in allen großen Religionen den Grund für einen „kosmischen Optimismus“ (J. Hick) und für die individuelle Heilserwartung.¹⁴ Die Vergänglichkeit des Universums sowie die Sterblichkeit eines jeden Einzelnen, die ungezählten Leiden, Ungerechtigkeiten und vermeintlichen Absurditäten des Daseins müssen nicht mehr das letzte Wort bilden, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die über all diese Begrenztheiten hinausgeht.

These III: Dem Menschen ist aufgrund der Struktur seines Geistes die transzendenten Wirklichkeit immer schon offenbar.

Eine bedeutsame Linie neuzeitlicher Religionsphilosophie (Descartes, Schleiermacher, Rahner, u.a.) hat darauf aufmerksam gemacht, dass mit der Erkenntnis des Endlichen als Endlichem dem menschlichen Geist auf transzendente Weise der Gedanke des Unendlichen gegenwärtig ist. Das heißt, mit der Erkenntnis der Endlichkeit als solcher ist notwendig die Idee des Unendlichen verknüpft. Wenn die transzendenten Wirklichkeit metaphysisch korrekt als eine unendliche Wirklichkeit zu bestimmen ist, dann lässt sich diese Besonderheit des menschlichen Geistes als eine Grundvertrautheit des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit verstehen, oder - wie es Karl Rahner formuliert hat - als eine transzendente Offenbarung im Sinne einer Selbstmitteilung Gottes an den Geist des Menschen. Freilich verbleibt diese Offenbarung im Modus der Ambivalenz. Denn

12 Die klassische Belegstelle für diesen Einwand findet sich im 4. Kapitel von David Humes „Dialoge über natürliche Religion“. Im Kontext der Diskussion über die pluralistische Religionstheologie wurde der Einwand geäußert bei G. Loughlin, Ph. Barnes und K. Yandell. Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 420.

13 Hick, John, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, London 1993, 164.

14 Vgl. J. Hick, *Religion* 34-84.

es lässt sich nicht beweisen, dass der dem Menschen unvermeidlich gegenwärtigen Idee des Unendlichen tatsächlich die Existenz einer unendlichen Wirklichkeit entspricht. Vielmehr bleibt es grundsätzlich ein Akt des Glaubens, von der tatsächlichen Existenz einer solchen Wirklichkeit auszugehen. Der Naturalismus kann und wird demgegenüber die Idee des Unendlichen als eine Fiktion auffassen.

These IV: Die Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit erreicht den Menschen in Gestalt religiöser Erfahrung.

Die Interpretation des unendlichen Horizonts aller Erkenntnis des Endlichen als das Offenbarsein einer transzendenten Wirklichkeit vollzieht sich in der Regel nicht erst in einem nachträglichen Akt abstrahierender Reflexion, sondern im Modus der religiösen Erfahrung. Es handelt sich dabei - mit Schleiermacher - um die „Anschauung des Unendlichen am Endlichen“. Das heißt, in der religiösen Erfahrung werden endliche Erfahrungseindrücke gedeutet als Erfahrungseindrücke, die, mittelbar oder unmittelbar, von einer an sich unendlichen Wirklichkeit zeugen. Deutung und Erfahrung stehen dabei nicht in Spannung zueinander, denn Erfahrung besitzt vermutlich immer die Struktur einer interpretierenden Wahrnehmung. Wir erfahren etwas, indem wir es - deutend - als dieses oder jenes erfahren.

These V: Positiv beschreibende Aussagen über die transzendente Wirklichkeit sind als Aussagen über unterschiedliche Erfahrungen mit der transzendenten Wirklichkeit zu deuten.

Erfahrung geschieht nicht in der Weise, dass sich die Erfahrungsobjekte unserem Geist als einer „tabula rasa“ einprägen. Die Art, wie uns die Erfahrungsobjekte affizieren, ist vielmehr in mehrfacher Hinsicht durch die Ausgangsbedingungen unserer Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten konditioniert. Neben den sinnlichen und eventuell übersinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten, fällt dabei eine besondere Rolle den in der Erfahrung wirksamen Interpretationsrastern zu. Denn diese sind sowohl von der sozio-kulturellen und historischen Situation des erfahrenden Subjekts abhängig als auch von eher individuell-psychologischen Faktoren. Wer was wie erfährt, hängt nicht nur davon ab, welche begrifflichen Interpretamente überhaupt zur Verfügung stehen, sondern auch von höchst individuellen Faktoren wie Alter, Geschlecht, charakterlicher Disposition, bisherigen Erfahrungen, usw. Wie William James in seiner Studie zur „Vielfalt religiöser Erfahrung“ nahegelegt hat, resultiert aus der individuellen und kulturellen Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Erfahrungsobjekte zwangsläufig eine Vielfalt und Verschiedenartigkeit der religiösen Erfahrung.

Angesichts dieser epistemologischen Überlegungen und angesichts dessen, was in *These I* über die notwendige Unbeschreibbarkeit der transzendenten Wirklichkeit gesagt wurde, legt es sich nahe, die zahlreichen unterschiedlichen

Bilder und Vorstellungen, die sich in den Religionen über die transzendente Wirklichkeit finden, nicht unmittelbar als Beschreibungen dieser Wirklichkeit selbst zu deuten, sondern als Aussagen über die unterschiedlichen Manifestationen dieser Wirklichkeit in der menschlichen Erfahrung.¹⁵ Wenn daher in einigen Religionen die transzendente Wirklichkeit mit unterschiedlichen impersonalen Vorstellungen belegt wird, in anderen wiederum mit unterschiedlichen Personen identifiziert und im Christentum gar als eine dreipersonale Wirklichkeit bezeichnet wird, dann ist keineswegs von vornherein klar, dass es sich hierbei um einander unmittelbar widersprechende Behauptungen über denselben Gegenstand handelt. Vielmehr legt es sich nahe, dass sich diese Aussagen auf jeweils unterschiedliche Gegenstände beziehen, nämlich auf historisch gewachsene und wandelbare Niederschläge unterschiedlicher individueller und kollektiver Erfahrungseindrücke, die die Menschheit von derselben transzendenten Wirklichkeit gewonnen hat.

These VI: Heil besteht in der Befreiung von Selbstbezogenheit hin zur Offenheit für die transzendente Wirklichkeit und die Mitwelt.

Wenn die pluralistische Hypothese von einer Gleichwertigkeit der von den großen Religionen vermittelten heilshaften Transzendenzerkenntnis ausgeht, dann hängt die Behauptung dieser Gleichwertigkeit an zwei Aspekten. Zum einen ist es erforderlich, dass in diesen Religionen die transzendente Wirklichkeit nicht verendlicht wird, indem man sie mit bestimmten menschlichen Vorstellungen schlichtweg identifiziert und gar behauptet, die volle Wahrheit über sie zu kennen, sondern dass man sich der je größeren Fülle dieser Wirklichkeit und ihres alles menschliche Begreifen übersteigenden Wesens bewusst bleibt oder zumindest immer wieder bewusst wird. Zum anderen muss die jeweils behauptete Transzendenzerkenntnis auf erkennbare Weise den „kosmischen Optimismus“ stützen und in der Lage sein, dem Menschen eine heilsame Orientierung zu geben. Was dabei als „heilhaft“ gilt, darf nicht im Widerspruch zu grundlegenden christlichen Kriterien stehen. John Hick hat die heilsame Orientierung treffend beschrieben als eine „Transformation des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit“¹⁶ ..., eine Transformation, die sich im Rahmen der Bedingungen dieser Welt in Mitleid (*karunā*) oder Liebe (*agapē*) manifestiert.¹⁷

Es ist unschwer erkennbar, dass sich diese Formel der Sache nach mit dem deckt, was Jesus als die beiden zentralen Merkmale eines Lebens unter der Got-

15 Dieser Ansatz ist in der modernen Theologie seit Schleiermacher weit verbreitet. Ein Beispiel für eine besonders exakte Begründung dieser Hermeneutik bietet: Stace, Walter, *Zeit und Ewigkeit*, Frankfurt a.M. 1997, 65-86.

16 Gemeint ist die *transzendente Wirklichkeit*, für die Hick als Namen „the Real“ verwendet.

17 J. Hick, *Religion*, 182.

tesherrschaft und damit eines heilshaften Lebens benennt: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Die Anwendung der gerade genannten Kriterien in der Beurteilung der Heilsansprüche nichtchristlicher Religionen macht zugleich deutlich, dass die pluralistische Position nichts mit einem relativistischen Indifferentismus gemein hat. Zudem sind die Kriterien scharf genug, um auch als religionstheologischer Pluralist bestimmte Heilsansprüche - wie etwa den eines „Heil Hitler“ - eindeutig ablehnen zu können.

These VII: Religionen können den Heilsprozess fördern und behindern.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, dass jeder Mensch grundsätzlich dieselbe Heilchance besitzt. Denn die transzendente Wirklichkeit ist jedem Menschen offenbar und jeder ist durch sie aus der „Verkrümmung in sich selbst“ (Luther) herausgerufen. Die Heilsrelevanz der Religionen besteht darin, diesen Prozess zu fördern und zu immer größerer Intensität zu führen.¹⁸ Mit Josef Ratzinger gilt:

„... nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbsterstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“¹⁹

Indem sich Menschen in die heilshafte Umwandlung einbeziehen lassen, geht von ihrem Leben eine herausfordernde und motivierende Wirkung auf andere Menschen aus. Dies findet seinen Niederschlag in den lebendigen religiösen Traditionen. Diese verdanken ihre Entstehung häufig besonders herausragenden Beispielen solcher heilshafte lebender Menschen und deren nachhaltiger Wirkung auf andere.

These VIII: Jesus Christus ist heilsrepräsentativ, aber nicht in einem universalen Sinn heilskonstitutiv.

Die christliche Tradition lebt von jenen Menschen, deren heilshafte Transzendenzbeziehung nachhaltig geprägt ist vom Gottesverhältnis Jesu. Was Jesus als das Leben unter der Gottesherrschaft verkündet hat, ist in seinem eigenen Leben bis hin zu seinem Tod Wirklichkeit geworden. Er selbst verkörpert das von ihm verkündete „Reich Gottes“. Ursache des Heils im strengen und universalen Sinn ist jedoch - entsprechend der Verkündigung Jesu - allein die transzendente Wirklichkeit selbst, die in ihrem Verhältnis zum Menschen authentisch als barmherziger, liebender Vater erfahren werden kann. Aus diesem und aus mehreren anderen

18 Für eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht der Religionen vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Wie ist das Wirken Gottes in den Religionen zu denken?*, in: US 53 (1998) 98-108.

19 Ratzinger, Josef, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 356.

Gründen²⁰ sind daher alle Theorien abzulehnen, die eine Heilsmöglichkeit erst durch Jesus oder durch seinen Tod oder durch eine dadurch hervorgebrachte Umstimmung oder Versöhnung Gottes usw. konstituiert sehen wollen. Jesus konstituiert nicht das Heil, sondern er repräsentiert es (S. Ogden). Allerdings repräsentiert er es auf eine solch eindrückliche Weise, dass er dadurch zum Mittler und prägenden Faktor der heilshaften Gottesbeziehung ungezählter Menschen werden konnte. Und gemäß der pluralistischen Hypothese bezeugen andere Religionen auf analoge, aber je eigene Weise gleichwertige Repräsentationen und Vermittlungen heilshafter Transzendenzerkenntnis.

These IX: Inkarnation ist eine Aussage über die reale Wirksamkeit Gottes im und durch den Menschen Jesus.

Mit hoher Übereinstimmung hat die historisch-kritische Exegese gezeigt, dass Jesus „sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden“ hat.²¹ Ganz unabhängig von religionstheologischen Fragen stellt es daher ein großes theologisches Problem dar, in welchem Sinn die traditionelle christliche Behauptung der Inkarnation Gottes in Jesus sowie die chaledonensische Bestimmung, wonach Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, verstehbar und rational vertretbar sind. Mit Roger Haight²² und anderen plädiere ich dafür, die Inkarnationsbehauptung so zu deuten, dass es einerseits wirklich Gott bzw. die transzendente Wirklichkeit ist, die im und durch das Leben Jesu wirksam war, dass aber andererseits das Medium dieser Wirksamkeit ein echter Mensch war, dessen wirkliches Menschsein dadurch nicht aufgehoben, sondern geradezu erfüllt wird. Das heißt, jeder Mensch ist grundsätzlich offen für Gott und kann und sollte daher zu einem Medium Gottes in der Welt werden. Die pluralistische Religionstheologie erfordert daher keineswegs eine Preisgabe des Inkarnationsglaubens in dem gerade genannten Sinn. Vielmehr erfordert sie das, was sich ohnehin bei einem solchen Inkarnationsverständnis nahe legt und in der abschließenden These ausgedrückt ist.

20 Vgl. hierzu die durchschlagende Kritik in Schleiermachers Glaubenslehre (Der christliche Glaube § 104). Auch Rahner bietet gute Argumente dafür, dass das „Kreuzesereignis ... Folge, nicht Ursache für den grundlosen Heilswillen Gottes“ ist, meint jedoch trotzdem an dem Wort „Ursache“ festhalten zu müssen, wenn auch in einem Sinn, der sich „sonst nicht findet und unter die übrigen bekannten Vorstellungen von Ursächlichkeit nicht zu subsumieren ist“ (Rahner, Karl, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: ders., Schriften zur Theologie 12, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 251-282, hier 261 und 267). Ich ziele es vor, Begriffe in dem Sinn zu verwenden, den sie nun einmal haben.

21 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 415.

22 Haight, Roger, Jesus. Symbol of God, Maryknoll 1999, bes. 262.

These X: Inkarnation im Sinn von These IX ist nicht auf Jesus beschränkt.

Wenn es dem Wesen des Menschen nicht widerspricht, sondern entspricht, durch gelebte Gottoffenheit zum Mittler seiner Gegenwart zu werden, dann ist nicht mehr auszuschließen, sondern sogar eher naheliegend, dass mehrere Menschen dies in ähnlicher Intensität realisiert haben wie Jesus. Christen sind daher nicht genötigt, die Wirksamkeit Gottes durch Jesus von vornherein als singular überlegen zu behaupten. Folglich hat kein geringerer als John Macquarrie geurteilt,

„dass Inkarnation keine Singularität oder Anomalie in der Weltgeschichte darstellt, sondern ein beständiges Charakteristikum von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung ist. Es gibt, so könnte man sagen, Grade der Inkarnation. Christen glauben, dass sich in Jesus Christus eine Inkarnation des göttlichen Logos ereignet hat, die unseren menschlichen Bedürfnissen entspricht. Aber sie sollten nicht bestreiten, dass in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen derselbe Logos in anderen auserwählten Menschen gegenwärtig gewesen ist.“²³

Denn, um nochmals John Hick zu zitieren:

„Wir sprechen so nicht mehr länger von einem Schnittpunkt zwischen Göttlichem und Menschlichem, der per definitionem nur in diesem einzigen Fall gegeben wäre, sondern von einem, der in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen in jeder menschlichen Offenheit für und Antwort auf die göttliche Initiative gegeben ist.“²⁴

23 Macquarrie, John, *The Mediators*, London 1995, 149; vgl. ders., *Jesus Christ in Modern Thought*, London ³1993, 346.

24 J. Hick, *Disputed Questions* 54.

Probleme des Pluralismus

Antwort auf Perry Schmidt-Leukel

Gregor Paul, Karlsruhe

Der Pluralismus, die Überzeugung, dass alle (in bestimmtem Sinn zu charakterisierende) religiösen Heilslehren in jeder relevanten Hinsicht gleichermaßen gültig und gleichwertig seien, ist meines Erachtens die einzige theologische Position, bei der eine logisch konsistente Form zumindest denkbar erscheint: dann nämlich, wenn man (wie Schmidt-Leukel es mit seiner ersten These auch tut) von der prinzipiellen Unvollständigkeit und/oder Perspektivität religiöser Erfahrung *und* einer Rekonstruierbarkeit aller religiösen Heilslehren als logisch konsistenter Klasse von Doktrinen ausgeht. (Auch letztere Annahme macht Schmidt-Leukel anscheinend.) Außerdem trägt der Pluralismus dem Allgemeingültigkeitsanspruch der Religionen Rechnung.

Es sei daran erinnert, dass ein Pluralismus schon aus logischen Gründen unhaltbar wäre, wenn sich die (in ihm einbezogenen) religiösen Heilslehren in relevanter Hinsicht *und* in unauflösbarer Weise widersprächen. Angesichts der Geschichte der Religionen und der immer noch anhaltenden religiösen Zwistigkeiten mag man der Ansicht sein, dass solche Widersprüche ein Faktum sind. Ist diese Ansicht treffend, so ergäbe sich ein starkes Argument gegen die Annahme der Existenz eines guten Gottes und damit ein Argument für einen entsprechenden Atheismus.

Doch selbst ein Pluralismus, wie ihn Schmidt-Leukel vertritt, wirft Probleme auf, die eine atheistische Position plausibler erscheinen lassen. Schmidt-Leukel betont zunächst, dass es um eine theoretische Theologie gehe bzw. gehen sollte. Aber bestimmte Theologien haben nun einmal bestimmte praktische Implikationen. Und diese Implikationen können in bestimmter Hinsicht zu logischen Inkonsistenzen oder zumindest performativen oder pragmatischen (Selbst) widersprüchen führen. So haben ja auch bestimmte christliche Theologien zu dem logischen Schluss beigetragen, dass Menschen um ihres Heiles willen (bzw. aus recht verstandener Nächstenliebe heraus) zu quälen und zu töten seien. Diese 'Einsicht' aber ist mit dem Konzept eines guten Gottes unvereinbar, was wiederum theoretische Konsequenzen nach sich zieht. Außerdem ist sie epistemologisch fragwürdig. Generell gesagt, dürfte es keine Theologien geben, die nicht zu praktischen Implikationen führten, und keine Klasse solcher Implikationen, die nicht ihrerseits wieder theoretische Signifikanz besäße.

Einige der weiteren Probleme eines Pluralismus, wie ihn Schmidt-Leukel entwirft, habe ich in meiner grundlegenden Skizze angesprochen. Sie lassen sich

vielleicht allesamt unter folgender Frage subsumieren: *Welche religiösen Heilslehren sollen als gleichermaßen gültig und gleichwertig gelten? Was sind die Kriterien für die Auswahl?* Denn auch Schmidt-Leukel ist ja nicht der Meinung, dass alle Doktrinen, die von ihren Anhängern als Religionen bezeichnet werden, gleichermaßen gültig und gleichwertig sind. Ist, wie ich erneut frage, die Erkenntnis, die ein Blinder beim Betasten eines Elefantenkopfes gewinnt, nicht wertvoller, als die, die ein Anderer beim Betasten der Hinterbeine entwickelt?

Schmidt-Leukel formuliert als These III: „Dem Menschen ist aufgrund der Struktur seines Geistes die transzendente Wirklichkeit [Gott] immer schon [wenn auch prinzipiell unvollständig] offenbar“. Doch wenn die übereinstimmende Erfahrung dieser Offenbarung nicht weiter reicht als z.B. bis zu Ideen eines „Unendlichen“, dann dürfte sie kaum Kriterien für die Auswahl 'legitimer' Heilslehren liefern. Unabhängig von solchen Ideen bleibt, wie Schmidt-Leukel selbst einräumt, die entscheidende Frage offen: die Frage nämlich, ob ein Unendliches überhaupt *existiert*. Wie Schmidt-Leukel ebenfalls zugibt, läuft letztlich alles darauf hinaus, ob man an solch eine Existenz *glauben* sollte oder nicht. Dass sie eventuell Hoffnung verheiße und Heil ermögliche, wie es Schmidt-Leukel in seinen Thesen II und VI anspricht, liefert ebenfalls keine hinreichenden Kriterien 'legitimer' Heilslehren. Auch die faktisch höchst unterschiedlichen, angeblichen göttlichen Offenbarungen sind kaum als Quelle eines gemeinsamen Kriterienkataloges geeignet. Erneut liegt eher die Annahme nahe, dass die Kriterien für die 'Legitimität', 'Akzeptabilität' und 'Gültigkeit' religiöser Heilslehren *außerreligiöse und dabei primär ethische und logische Maßstäbe* sind.

Ist der Gott der Pluralisten also ein Unendliches, das außerreligiösen Prinzipien der Logik und Ethik unterworfen ist? Dann stellte sich ein weiteres Mal die Frage: Wo kommen sie her? Gibt es etwa neben dem behaupteten Gott Platonische Ideen? Führen solche Konsequenzen nicht auf theoretische Inkonsistenzen?

Besonders These VIII exemplifiziert ein weiteres grundlegendes Problem pluralistischer Theologie. Wenn „Jesus Christus [...] nicht in einem universalen Sinn heilskonstitutiv“, sondern nur „heilsrepräsentativ“ sein soll, dann ist dies zwar eine unvermeidliche Konsequenz eines in sich konsistenten Pluralismus. Aber es ist ganz einfach eine Position, die nur wenige überzeugte römische Katholiken als christlich betrachten (könnten). Außerdem verlöre damit der römische Katholizismus für viele seiner Anhänger signifikant an Heilsrelevanz: Er wäre in der Tat nur ein Weg unter anderen. Dürfte ich dann nicht heute Katholik und morgen Muslim sein? Worin läge die *sachliche* Notwendigkeit, Christ zu bleiben? Entsprechendes würde gelten, wenn man Allah und Mohammed im Sinne einer pluralistischen muslimischen Theologie verstünde.

Noch aus einem anderen Grund muss eine Auffassung, der zufolge Jesus Christus 'nur' heilsrepräsentativ sein soll, vielen Christen sozusagen unbefriedigend erscheinen. Die Erfahrung, die seit Jahrhunderten und in den unterschiedlich-

sten Kulturen als religiöse Erfahrung gilt, läßt den Schluss zu, dass (zumindest das Bewusstsein der) Heilsrelevanz im Allgemeinen an höchst spezifische Glaubensartikel gebunden ist. Falls es sich dabei um irgendwie gültige Erfahrung handelt, so ergäbe sich ein Argument gegen den Pluralismus; denn es würden nicht zu beseitigende unvereinbare Ausschließlichkeitsansprüche ins Spiel kommen. Falls es sich nicht um gültige Erfahrung handelt, so müßte sie - um Schmidt-Leukels Worte über Naturalismus, Atheismus und deren Infragestellung religiöser Erfahrung zu zitieren - „tiefsitzende Störungen der Wirklichkeitswahrnehmung [...] der überwältigenden Mehrheit [der Menschheit]“ indizieren. Dies wiederum wäre kaum mit dem Konzept eines Gottes vereinbar, der die Menschen mit Vernunft begabt haben soll oder der sich gar 'wünscht', dass sie der Vernunft folgen.

Da alle möglichen theologischen Positionen - Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus - in inakzeptabler, prinzipiell unauflösbarer Weise problematisch sind, ist es plausibler, die Existenz eines guten Gottes zu bestreiten, als an ihn zu glauben. Selbst die Existenz eines bösen oder doch verspielten und ungerechten Gottes erscheint aus logischer und/oder empirischer Sicht wahrscheinlicher als die Existenz eines guten Gottes. Doch spricht auch wenig dafür, dass es einen bösen Gott gibt. Sonst müsste man z.B. die Regularitäten des Universums und des menschlichen Lebens als Fallen, Tricks, Willkür oder Täuschungen erklären. Solche Erklärungen wären so überflüssig wie beliebig. Außerdem setzten sie voraus, was sie beweisen sollen.

Ist die pluralistische Religionstheologie christlich?

Antwort auf Perry Schmidt-Leukel

Heinzpeter Hempelmann, Bad Liebenzell

I. Fundamentaltheologische Vorüberlegungen

Sch.-L. postuliert, dass „Glaubensvoraussetzungen ... einer kritischen Überprüfung und gegebenenfalls auch einer kritischen Korrektur nicht entzogen werden dürfen“ (167). Diese in Th 9 und 10 in massiver Weise umgesetzte Forderung (Jesus ist nicht mehr exklusiver Ort der Inkarnation, sondern bloß noch herausgehobenes Beispiel einer solchen; jeder Mensch kann wie Jesus zum Medium Gottes in der Welt werden; Jesus ist nicht in Person das Reich Gottes, er verkörpert es nur) lässt schon hier fragen, (1) was denn die - dem Anspruch nach übergeordneten - Kriterien sind, an denen christlicher Glaube gemessen wird (Bekämen die dann nicht axiomatischen Rang und würden dadurch zu den eigentlich grundlegenden Voraussetzungen?), (2) ob es nicht dem Charakter von (Glaubens-)Voraussetzungen, die per se einen axiomatischen Rang haben (Aristoteles), widerspricht, sie selber in Frage zu stellen, (3) ob diese Forderung nicht völlig abstrakt ist, eben deshalb, weil Glaube seinem Wesen nach eine Bindung darstellt, die man nicht reflexiv aufheben kann (vgl. 1 Kor 9,16; Jer 20,7), schließlich (4) ob es denn nicht intellektuell redlicher ist, den christlichen Standpunkt als solchen aufzugeben, wenn man die ihn auszeichnenden Voraussetzungen (bzw. mindestens Teile davon) offenbar nicht mehr teilen kann. So wenig es - wie jeder Kundige weiß - „die“ historisch-kritische Forschung gibt, so wenig es einen Konsens - gar über Fragen der Christologie - in ihr gibt, so wenig es stimmt, dass es gar einen Konsens darüber gibt, dass Jesus sich als bloßen Mensch behauptet habe¹, so sehr halte ich es mit Paulus (vgl. 1 Kor 15,20-28) für richtig, christlichen Glauben preiszugeben, wenn man die ihn ausmachenden Überzeugungen nicht mehr teilen kann, und auf eine Uminterpretation, die unter demselben Etikett einen ganz anderen Inhalt verkauft, zu verzichten.

1 Ich verweise neben den Arbeiten von Martin Hengel auf Peter Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur bibl. Theologie*, Göttingen 1975; ders., *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen ²1986; ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, auf die Forschungen von R. Riesner (v.a. *Jesus als Lehrer*, Tübingen ³1988).

II. Zur Kritik an der exklusivistischen Religionstheologie (eRTh)

Dass sich „in den nichtchristlichen Religionen zahlreiche Parallelen zu dem finden, was im Christentum als Zeichen wahrer und heilshafter Gottesbeziehung gilt“ (169), ist sachlich nicht zutreffend. Nach Jesus, Paulus und Johannes ist es allein der Glaube an bzw. das Bekenntnis zu dem „Herrn Jesus (Christus)“, das den Menschen rettet.

Entgegen der Aussage von Sch.-L. trägt „auch der Exklusivismus dem Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung“ (169), aber er macht es sich - dem Anspruch nach im Anschluss und in Übereinstimmung mit den biblischen Zeugnissen - nicht ganz so einfach wie eine pluralistische Religionstheologie (pLRTh). Die gesamte Bibel ist voll von Erzählungen davon, wie der lebendige Gott versucht, den verlorenen Menschen zu erreichen. Dass die empirisch gegebenen Religionen den Weg zu Gott nicht ebnen, sondern verbauen, ist dabei die im Gegensatz zur pLRTh stehende Grundvoraussetzung des Alten und Neuen Testaments.

ERTH beschränkt religiöse Wahrheit nicht „willkürlich auf die eigene Tradition“ (123), sieht sich vielmehr nicht in der Lage, willkürlich die sie tragende Offenbarung und das sie bindende Evangelium als mehr oder minder unverbindliche, bloße „Tradition“ zu begreifen.

III. Pluralistische als christliche Religionstheologie?

Der Kern der pLRTh besteht in einem *Wahrheitspluralismus*: Heilshafte Transzendenzerkenntnis, metatheoretisch religiöse Wahrheit, gibt es - „im gleichen Höchstmaß“ - nicht nur in einer, sondern in mehreren Religionen. Nicht nur der christliche Glaube ist wahr, sondern auch andere religiöse Aussagensysteme sind wahr. Das gilt selbst dann, wenn diese Aussagensysteme sich widersprechen bzw. zu widersprechen scheinen. Diese Position ist weder christlich verantwortbar noch religionsgeschichtlich stimmig, weder in sich logisch noch auf Grund ihrer elitären Argumentationsstruktur moralisch vertretbar:

(a) Sie entspricht nicht religiösem Selbstverständnis, sondern bevormundet dieses. Religiöse Wahrheitsansprüche sind immer absolut und darum exklusiv (C.H. Ratschow), weil der Gott, den sie je für sich artikulieren, absolute Bedeutung hat, eben „Gott“ ist. Dies ist nicht nur, aber selbstverständlich auch Kennzeichen des christlichen Wahrheitsanspruches. Die Duldung alternativer, noch dazu im Gegensatz zum eigenen Glauben stehender religiöser Wahrheitsansprüche bedeutete die Anerkennung anderer Götter und damit den Abfall vom eigenen Gott. PIRTh verlangt darum Udenkbares und verhält sich völlig abstrakt.

(b) Christlicher Gottesglaube ist im Kern polemisch und exklusiv, ja exkludierend. Die Wahrheit und d.h. Verlässlichkeit anderer religiöser Orientierungen

wird nicht aus Unwissenheit oder Kleingeisterei ausgeschlossen, sondern im Angesicht anderer Religionen und in Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit. Um des Heiles, der Rettung der Menschen willen wird darauf insistiert: Du darfst/sollst keine anderen Götter haben neben mir (Ex 20,3). Es ist in keinem andern das Heil, es ist auch unter dem Himmel kein anderer Name den Menschen gegeben, in dem sie sollen errettet werden, außer dem Namen Jesus. (Apg 4,12) Man wird darüber spekulieren können, inwieweit es in anderen Kulturen und Religionen, ja Philosophien eine Anschauung oder sogar ein offenbartes Wissen von diesem in der Bibel bezeugten Gott gibt. Aber *neben* diesem Gott kann es per definitionem keinen anderen Gott geben, sonst wäre dieser Gott nicht Gott.

(c) Schon rein logisch kann im exklusiven und darum exkludierenden Charakter einer religiösen (Wahrheits-)Behauptung kein Makel liegen, da Wahrheitsansprüche immer exklusiv sind. Insofern sie überhaupt etwas positiv - als gegeben - behaupten, schließen sie zugleich alle anderen Alternativen aus. Die pluralistische Position, diese verschiedenen Alternativen könnten nebeneinander gelten, ist logisch nicht rekonstruierbar. Sie ist nur unter der einen Voraussetzung denkbar, dass alle faktisch dasselbe sagen oder dass eben keine „etwas“ sagt.

(d) Rein aussagenlogisch kann es nur verschiedene Wahrheitsansprüche, nicht aber Wahrheiten nebeneinander geben. Wird zugestanden, dass mehrere Religionen nebeneinander nicht nur Wahrheitsansprüche vertreten, die miteinander konkurrieren, sondern Wahrheiten darstellen, die koexistieren, dann ist dies darum nur um den Preis möglich, dass diese Religionen nichts behaupten oder - logisch - dasselbe sagen. Handelt es sich um Aussagesysteme, die zueinander in einem kontradiktorischen Widerspruch stehen², dann können sie nur dann - wie von pLRTh behauptet - alle wahr sein, wenn man entweder ihren Aussage- und Behauptungscharakter bestreitet³, oder aber die Vereinbarkeit wird dadurch erreicht, dass der Behauptungscharakter nicht bestritten, die Reichweite der Aussagen aber so weit zurückgenommen wird, dass keine Widersprüche mehr entstehen können. Entweder beziehen sich Aussagen nicht mehr auf denselben Gegenstand⁴,

2 Wie z.B. die muslimische Bestreitung von Kreuz und Auferstehung Jesu als blasphemisch und das christliche Bekenntnis zu Kreuz und Auferweckung Jesu als den zentralen Heilsereignissen oder die hinduistische Bestreitung der Erkennbarkeit und Behauptung der Unbegreifbarkeit der Wahrheit Gottes einerseits und die christliche Überzeugung, in Jesus Christus habe sich Gott uns persönlich offenbart und sein Angesicht gezeigt.

3 Das geschieht bei Sch.-L., wenn er - etwa unter Bezug auf Schleiermacher - Offenbarungen extrem individualisiert und subjektiviert und letztlich als Resultat der jeweiligen Bedingungen interpretiert, unter denen ein religiöses Subjekt seine jeweilige Erfahrung substantiiert, oder wenn - bei L. Swidler - Bekenntnisse als bloße Sprache der Liebe begriffen, damit aber kognitiv entleert werden.

4 In klassischer Weise geschieht das bei Sch.-L. dort, wo er bestreitet, dass es sich bei den unterschiedlichen religiösen Aussagen „um einander unmittelbar widersprechende Behauptungen über *denselben* Gegenstand handelt. Vielmehr legt es sich nahe, dass sich diese Aussagen auf jeweils *unterschiedliche* Gegenstände beziehen, nämlich auf historisch

oder es handelt sich nur noch um verschiedene Perspektiven auf dasselbe, die einander ja auch nicht ins Gehege kommen können⁵. Kantisch gesprochen: das „Ding an sich“, mit Sch.-L. gesprochen: die transzendente Wirklichkeit, ist dann nicht erkennbar. - Die Nachteile dieser Lösung liegen „lediglich“ darin, dass man einen religiösen Agnostizismus vertreten muss, der einem religiösen Naturalismus letztlich schutzlos und wie man sieht ohne Argumente (s.o.) gegenübersteht, und dass diese Position sich in einen diametralen Widerspruch setzt zu den Offenbarungsreligionen, mindestens zu Judentum und Christentum.

(e) Während die pIRTh unvereinbar ist mit dem Kern christlichen Glaubens und daher als integrierende Theologie der Religionen nicht in Frage kommen kann, werden Religionen und Philosophien, deren agnostisches Grunddogma eine Strukturanalogie zum transzendentalen Ansatz aufweist, natürlich legitimiert. Eine sich christlich nennende pIRTh, die von der Unerkennbarkeit, Unbegreifbarkeit und Unbeschreibbarkeit Gottes ausgeht und in den biblischen Offenbarungszeugnissen bis hin zur Inkarnation Jesu nichts als kontingente „Vorstellungen der eigenen Tradition“ (171) sieht, die sich dem metaphysischen Grunddogma und angeblichen Konsens der Religionen über die Unerkennbarkeit Gottes unterwerfen müssen, kann nur die Unwahrheit und Unhaltbarkeit eines christlichen Glaubens erklären, der bekennt: Jesus ist der *kyrios*, der einzige Herr und Gott⁶. Zugleich fördert sie einen (Neo-)Hinduismus und Buddhismus als wahre Religion, von dem christliche Religion in ihrer Unduldsamkeit und ihrem verwerflichen Exklusivismus noch lernen kann.

(f) Die behauptete Egalität⁷ und damit von Vertretern der pIRTh beanspruchte, nicht mehr überbietbare religiöse Toleranz erweisen sich als substanzlos, verkehren sich vielmehr entgegen der eigenen Intention in ihr Gegenteil: Die Gleichheit aller religiösen Wahrheiten kann ja nur behauptet werden um den Preis (a) einer weitgehenden Rücknahme religiöser Erkenntnisansprüche, (b) der Verneinung des offenbarungstheologischen Kerns etwa von Judentum und christlichem Glauben und schließlich (c) der Etablierung einer elitären Position genau der Religionen, die den eigenen agnostischen Standpunkt teilen: Unbefriedigend, mehr oder weniger wahr oder was hier dasselbe ist: unwahr sind ja nur die Aussagen der anderen, nicht aber die eigene transzendente Position, deren Kategorien als

gewachsene und wandelbare Niederschläge unterschiedlicher individueller und kollektiver *Erfahrungseindrücke*“ (174; Hervorhebungen von mir). Die unterschiedlichen, gegensätzlichen Aussagen können sich gar nicht mehr widersprechen, weil sie sich nicht auf denselben Gegenstand beziehen!

5 Das ist dann der Fall, wenn von vornherein feststeht, dass Gott, die „transzendente Realität“ unbegreifbar und unbeschreibbar ist (so Th 1). Dann ist per se alles uneigentlich und unangemessen, was Religionen aussagen und kann sich schon aus diesem Grunde nicht widersprechen.

6 Vgl. explizit S.175f.

7 Mehrere Religionen haben die heilshafte Transzendenzerkenntnis „im gleichen Höchstmaß“ (168).

zeitlos wahr und über alle Einflüsse erhaben, als quasi göttlich vorausgesetzt werden. Die pIRTh ist damit die eigentliche neue Metareligion. Sie weiß apriori, unabhängig und vor aller empirischen, faktischen Religion, was man von Gott wissen kann und welchen Rang religiöse Offenbarungen und Erfahrungen beanspruchen können. Ihre absolute Geltung zehrt von der Relativierung aller anderen, - solange, wie diese das nicht durchschauen und sich die Beanspruchung eines solchen göttlichen Erkenntnisprivilegs gefallen lassen.

Veraltete Grenzen?

Eine Neuvermessung der religionstheologischen Landschaft als Vorschlag an Perry Schmidt-Leukel

Michael Bongardt, Jerusalem

Die Aufgabe, der sich Perry Schmidt-Leukel selbst verpflichtet sieht und die er auch denen ins Stammbaum schreibt, die in der Religionstheologie andere Wege gehen, ist klar: Es geht darum, die Vielfalt religiöser Verstehens- und Handlungsweisen kennenzulernen, sie zu achten sowie ihre mögliche Heilsrelevanz zu erkennen und anzuerkennen. Aus, wenn ich richtig sehe, drei Quellen wird die hohe Motivation gespeist, mit der Schmidt-Leukel sich diesem Unternehmen widmet. Da ist zunächst die Faszination von der Vielfalt religiöser Wirklichkeitswahrnehmung und ihrer „Früchte“ (169f); da ist zum Zweiten die philosophisch-erkenntniskritische Einsicht in die spezifische Bedingtheit, d.h. auch Begrenztheit menschlicher Rede zu und von Gott (170-174); und da ist schließlich die religiöse Überzeugung, dass Gott das Heil aller Menschen will: eine Überzeugung, die sich - wie schon der Glaube an eine göttliche, transzendente Wirklichkeit - nicht einer zwingenden Logik, sondern einer Entscheidung verdankt (169). Dass und warum Schmidt-Leukel diese drei Motive in einer pluralistischen Option am umfassendsten aufgenommen und weitergeführt sieht, wird in dem hier vorliegenden Text ein weiteres Mal deutlich.

Dass die genannte, von der pluralistischen Religionstheologie so nachhaltig ins theologische Bewusstsein gehobene Aufgabe auch mir Verpflichtung ist, dürfte aus dem schon Geschriebenen erkennbar sein. Eine ähnliche Nähe erkenne ich im Blick auf die Motive unserer jeweiligen Arbeit. So kann kaum noch verwundern, was bei einer Lektüre beider Texte schnell auffällt: dass auch die Wege der Argumentation über weite Strecken parallel laufen, mitunter gar deckungsgleich sind.

Dennoch führten diese beiden einander so nahen Wege bisher stets zu zwei offenbar verschiedenen Zielen: zum Plädoyer für eine pluralistische Religionstheologie bei Schmidt-Leukel, zur These vom notwendigen Inklusivismus jeden (auch religiösen) Verstehens mit dem daraus folgenden theologischen Konzept eines „wechselseitigen Inklusivismus“ bei mir. Schmidt-Leukels nun vorliegender Text rückt diese beiden Zielperspektiven in eine neue - oder zumindest von mir bisher so nicht wahrgenommene - Nähe zueinander. Deshalb soll das Augenmerk im Folgenden auch nicht auf einer erneuten Abgrenzung, sondern auf den Möglichkeiten zum Brückenschlag liegen, die hier sichtbar werden.

Beide dafür wichtigen Ansatzpunkte finden sich in These VI (174f). In ihr geht es um die Kriterien, anhand derer geprüft werden soll, ob eine bestimmte Religion als Heilsweg, eventuell sogar als ein dem eigenen gleichwertiger Heilsweg anerkannt werden kann. Schmidt-Leukel nennt zwei solche Maßstäbe: In einer anerkennungswürdigen Religion darf die transzendente Wirklichkeit „nicht verendlicht“ und in ihr muss eine „heilshafte Orientierung“ eröffnet werden, die er mit Verweis auf Hicks „Transformation von der Selbstbezogenheit zur Offenheit“ erläutert. Vor allem hinsichtlich des ersten Kriteriums wird m.E. deutlicher als in früheren Veröffentlichungen Schmidt-Leukels, dass es sich einer philosophischen Reflexion, nicht einfach nur dem Konsens der „großen Religionen“ verdankt: Nur wenn alle religiöse Rede, sogar die Rede von einer Selbstbestimmung Gottes, noch einmal das Wissen erkennen lässt, wie unangemessen ihre Begrenztheit ihrem Gegenstand ist, kann sie als logisch konsistent gelten. Erst aufgrund seiner philosophischen Begründung kommt diesem Maßstab ein wirklich kriteriologischer Charakter zu. Erlaubt es doch allein eine jenem Konsens „externe“ Argumentation, auch Außenstehende auf sie zu verpflichten. Nichts spricht dagegen, auf einem analogen Weg - z.B. mittels einer Reflexion auf die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Freiheit - auch die Geltung des „Transformationskriteriums“ so zu begründen, dass seine Gültigkeit nicht mehr als letztlich zufälliges Ergebnis konvergierender Entwicklungslinien der nach-axialen Religionen erscheint. Eine solche Arbeit wäre möglich als weiterführende Präzisierung der pluralistischen Option.

In merkwürdiger Spannung zu einer solch philosophischen, auf universale Verpflichtung zielenden Geltungsreflexion steht nun aber Schmidt-Leukels theologische Forderung: „Was dabei als ‚heilshafte‘ gilt, darf nicht im Widerspruch zu grundlegenden christlichen [sic!] Kriterien stehen“ (174). Werden hier nicht die Seiten vertauscht? Wird so nicht plötzlich das zu Messende zum Maßstab? In der Tat liegt hier eine argumentative Wende vor, die aber m.E. für eine Religion und ihre Weise des Verstehens und Handelns nicht nur typisch, sondern unverzichtbar ist. Denn - ungeachtet und gerade in aller Bedingtheit seines konkreten Bekenntnisses - weiß ein religiöser, glaubender Mensch sich von Gott unbedingt angesprochen und gefordert. Diese Gewissheit, die ja stets auch auf einer (Selbst-)Täuschung beruhen könnte, gilt es immer wieder bei sich und bei den Anderen kritisch zu prüfen und verantworten. Dazu sind jene Kriterien nötig, die zur Begründung ihrer Geltung nicht auf die eigene religiöse Überzeugung angewiesen sind. Doch ein auf diese Weise verantworteter Standpunkt kann und wird die Welt, zu der auch die fremden Religionen gehören, nicht mit anderen als den eigenen Augen sehen. So werden Glaubende entschieden am je eigenen Bekenntnis festhalten, weil dieses die Gestalt ist, in der sich ihnen das Unbedingte zeigt, in der Gott sich ihnen offenbart. Sie werden andere Religionen beziehen auf diese Gestalt, der sie sich verpflichtet wissen. Dabei wird auch das Eigene

sich wandeln, hoffentlich öffnen und weiten - Schmidt-Leukel deutet solche Wandlungen etwa der christologischen Tradition an (129f). Gleichzeitig aber gibt die Bescheidenheit, die aus dem Wissen um die Bedingtheit des eigenen Bekenntnisses wächst, den Raum frei für die Anderen; den Raum, in dem diese aus ihrer ebenfalls verantworteten wie eigenen Perspektive die Welt und deren Religionen betrachten, ihren möglicherweise ebenso angemessenen Weg zum Heil suchen.

In der Option für einen solchen „wechselseitigen Inklusivismus“ sehe ich alle wesentlichen Motive des sogenannten „Pluralismus“ in einer Weise aufgenommen, die nicht nur der philosophischen Einsicht, sondern auch der Eigenart religiösen Verstehens und Verhaltens gerecht wird. Ob die überkommenen, hier nochmals verwendeten Begriffe, mit denen Positionen markiert werden sollten, den Blick darauf verstellen, wie nah die Zielpunkte der beiden Argumentationen mittlerweile einander sind? Sollte man dann Klassifizierungen, die ihren Dienst getan haben, nicht hinter sich lassen?

Replik

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Gregor Paul und Heinzpeter Hempelmann sehen klar, dass eine theologische Anerkennung der soteriologischen Gleichwertigkeit anderer Religionen nur möglich ist, wenn sich das Problem der einander scheinbar kontradiktorisch widersprechenden Glaubensaussagen befriedigend lösen lässt. Die Wiedergabe (und dementsprechende Kritik) meiner diesbezüglichen Vorschläge bei Paul und Hempelmann ist jedoch missverständlich. Eine pluralistische Position muss nicht - wie Paul schreibt - von einer „Rekonstruierbarkeit *aller* religiösen Heilslehren als logisch konsistenter Klasse von Doktrinen“ (178; meine Hervorhebung) ausgehen. Vielmehr bin ich, wie Paul an anderer Stelle richtig schreibt (vgl. 179), der Meinung, dass keineswegs alle als religiös qualifizierten Doktrinen gleichermaßen gültig sind (ich wüsste auch nicht, wer anderes behaupten wollte). Es geht allein um die gleichwertige Artikulation bzw. Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis. Das heißt nicht, dass pauschal und unbesehen, einfach alle Heilsansprüche anzuerkennen wären, sondern nur, dass es außerhalb des Christentums Heilsansprüche gibt, die sich aus christlicher Sicht aufgrund bestimmter Kriterien als gleichwertig anerkennen lassen. Die von Paul und Bongardt aufgeworfene Frage nach der Begründbarkeit dieser Kriterien ist wichtig, aber für die Durchführbarkeit der Pluralistischen These sekundär. Von ausschlaggebender Bedeutung ist, dass sich die Aussagen der als gleichwertig betrachteten Heilsansprüche hinsichtlich der *transzendenten Wirklichkeit* und der *richtigen Haltung* zu dieser Wirklichkeit als logisch kompatibel zu den entsprechenden christlichen Auffassungen deuten lassen. Die hermeneutischen Voraussetzungen dazu habe ich vor allem in meinen Thesen I, V und VI expliziert. Dies impliziert nicht, wie Hempelmann meint, „dass alle faktisch dasselbe sagen oder dass eben keine ‘etwas’ sagt“ (183). Religiöse Aussagen können zugleich gehaltvoll, unterschiedlich und Ausdruck gleichermaßen heilshafter Erfahrungen bzw. Haltungen sein. Und sie können dabei trotzdem logisch kompatibel sein, da Unterschiedlichkeit allein noch nicht kontradiktorische Gegensätzlichkeit impliziert.

Für die Stimmigkeit der pluralistischen These ist auch nicht erforderlich, dass ihre Interpretation der entsprechenden religiösen Doktrinen von *allen* Anhängern der jeweiligen religiösen Traditionen faktisch geteilt wird (wie Paul anscheinend nahelegt, vgl. 178). Es gibt vermutlich keine einzige religiöse Tradition, deren jeweilige Lehren von all ihren Anhängern auf jeweils dieselbe Weise interpretiert worden wären. Vielmehr besitzen die großen religiösen Traditionen einen hermeneutischen Interpretationsspielraum, der ihnen Variationen und Veränderungen sowohl im Verständnis als auch in der Gewichtung ihrer Lehren er-

laubt. Solches ist auch zweifellos erforderlich, wenn ein rationaler Umgang mit religiösen Glaubensinhalten möglich sein und bleiben soll. In diesem Sinne schlage ich vor, die in allen großen religiösen Traditionen anzutreffende Einsicht in die notwendige Unbegreiflichkeit und Überbegrifflichkeit einer unendlichen, wahrhaft transzendenten Wirklichkeit für das Problem der unterschiedlichen konkreten religiösen Bilder und Vorstellungen von dieser Wirklichkeit bzw. für deren Deutung heranzuziehen. Demnach ist die transzendente Wirklichkeit wörtlich verstanden weder eine männliche („Vater“), noch eine weibliche („Mutter“), noch eine geschlechtslose Person, noch dreipersonal, noch impersonal (dharma \approx Gesetz; tao \approx Weg, Harmonie; shakti \approx kreative Energie; etc.). Dennoch kann sich eine unendliche Wirklichkeit dem endlichen Bewusstsein des Menschen offenbaren. Dadurch kommt es zu endlichen Erfahrungseindrücken von einer unendlichen Wirklichkeit, die sich realisieren und artikulieren als Erfahrung des himmlischen Vaters, der großen Mutter, des absoluten „Du“, des Grundes aller Wirklichkeit, der in konkreten Menschen Gestalt annimmt und in unseren Herzen wirkt, des alles tragenden Gesetzes, des Weges ewiger Harmonie, der alldurchdringenden schöpferischen Energie, etc.

Hempelmann bestreitet, dass eine solche Interpretation und die darauf zurückgreifende pluralistische Religionstheologie sich noch zurecht als „christlich“ verstehen dürfen. Wenn ich richtig sehe, bietet er dafür zwei Argumente: Zum einen liefern die christologischen Implikationen pluralistischer Religionstheologie auf eine Revision christlicher Kernannahmen hinaus (vgl. 181), zum anderen seien religiöse Wahrheitsansprüche „immer absolut und darum exklusiv“ (182). Die christologischen Probleme bestehen jedoch unabhängig von ihren Konsequenzen für die Religionstheologie. An dem historischen Befund, dass die christliche Inkarnationsbehauptung Jesus nicht zitiert, sondern ihn aus der Erfahrung seiner Jünger heraus interpretiert, ändert auch Hempelmann nichts. Und er wird vermutlich die heftige Reaktion Jesu auf die Anrede als „guter Meister“ - „Warum nennst Du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen“ (Mk 10,18) - wohl kaum als einen Irrtum Jesu über sich selbst verstehen wollen, den die Kirche später korrigiert habe. Ebenso wenig wie Jesus sich als Inkarnation Gottes präsentierte, hat er einen trinitarischen Gott verkündet. Auch hier sind die dogmengeschichtlichen Befunde zur Entstehung des Trinitätsdogmas zwar im Detail der Rekonstruktion strittig, aber in ihrer Grundaussage von hoher historischer Eindeutigkeit.¹ Dies alles besagt freilich nicht, dass Inkarnationsaussage und Trinitätslehre schon deshalb falsch sein müssten, weil es sich um nachträgliche Interpretamente handelt. Aber als solche sind sie legitimer- und notwendigerweise Gegenstand weiterer Überprüfung, so dass gegebenenfalls auch neue Deutungen

1 Vgl. beispielsweise die nüchternen historischen Befunde bei R. Hübner, *Heis Theos Iesusus Christus*, in: *MThZ* 47 (1996) 325-344, oder bei K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen?*, Mainz, Luzern 1999.

dieser Interpretamente erforderlich werden. Wenn Hempelmann damit die Grenzen des Christentums überschritten sieht, so zieht er diese Grenzen sehr, sehr eng und in jedem Fall völlig anders als Jesus selbst, dem es ohnehin nicht um Christentümer, sondern um ein Leben unter der Gottesherrschaft ging. Dasselbe gilt, wenn Hempelmann behauptet, „nach Jesus, Paulus und Johannes“ rette den Menschen „allein der Glaube an bzw. das Bekenntnis zu dem ‘Herrn Jesus (Christus)‘“, weshalb es außerhalb des Christentums keine Zeichen heilshafter Gottesbeziehung geben könne (vgl. 182). Der neutestamentliche Befund, so wird man doch sagen müssen, ist diesbezüglich zumindest ambivalent. Unbestritten gibt es Schriftstellen wie Mt 10,32, Röm 10,9, 1 Joh 4,2f u. 15 etc., an die Hempelmann vermutlich denkt. Aber es finden sich eben auch ganz andere Aussagen wie etwa in der großen Gerichtsrede Jesu (Mt 25,31-46), wo die „Gesegneten des Vaters“ jene sind, die Jesus nicht kannten, aber ihrem Nächsten dienten; oder etwa das Wort Jesu, wonach man den wahren vom falschen Propheten anhand der Früchte seines Wirkens unterscheide (Mt 7,15-23) und die Frucht der Falschpropheten nach Mt 24,11f im „Erkalten der Liebe“ besteht; oder die Aussage des Paulus, dass die „Frucht des Geistes ... Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Zutrauen, Sanftmut, Enthaltbarkeit“ (Gal 5,22f) ist; oder die Spitzenaussage von Johannes, wonach „jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkennt“ (1 Joh 4,7). Will Hempelmann bestreiten, dass es bei Nichtchristen echte Liebe gibt (aber hat nicht Jesus selbst im Gleichnis vom barmherzigen Samariter das, was echte Liebe ist, quasi am Beispiel eines Nichtchristen erläutert)? Will Hempelmann bestreiten, dass nichtchristliche Religionen um die spirituelle Bedeutung solcher Liebe wissen und diese bezeugen (dann kennt er sie nicht!)? Oder will er die Bedeutung dieser Heilszeichen negieren und das Christentum bzw. das heilshafte Leben unter der Gottesherrschaft auf einen Bekenntnisformalismus reduzieren, gegen die Worte dessen, der hier bekannt werden soll (Mt 7,21; 21,28ff)?

Wie aber steht es um Hempelmanns zweites Argument? Stimmt es, dass religiöse Wahrheitsansprüche „immer absolut und darum exklusiv“ sind? Historisch stimmt es insofern schon nicht, als religiöse Absolutheitsansprüche vielfach nicht nur exklusiv, sondern auch inklusiv vorgebracht wurden (auch im Christentum, z.B. in der Logos-Theologie vieler Kirchenväter). Richtig ist jedoch, dass pluralistische Konzeptionen bisher in der Religionsgeschichte nur selten und eher andeutungsweise (z.B. in diversen mystischen Traditionen, eventuell auch bei den Nestorianern in China) anzutreffen waren. Der Grund hierfür dürfte darin bestehen, dass die Absolutheit der transzendenten Wirklichkeit vielfach auf den Modus ihrer Erfahrung übertragen wurde. Doch zwischen beidem lässt sich unterscheiden. Wir haben den „Schatz in irdenen Gefäßen“, und die Gefäße sind als solche keineswegs absolut. Da, wie es Al-Junaid einst formuliert hat, das Wasser immer die Farbe des Gefäßes annimmt, sind solche Verabsolutierungen der endlichen und partikularen Medien ebenso verständlich wie prinzipiell durchschaubar

und überwindbar. Auf diesem Weg wird eine konsistente Interpretation der religiösen Erfahrung der Menschheit möglich, der gegenüber weder die atheistische Totalbestreitung ihrer Gültigkeit, noch ihre exklusivistische Reduktion auf die Grenzen der eigenen (Sub-)Gemeinschaft als die plausibleren Deutungen erscheinen dürften. Eine „neue Metareligion“ (185) ist damit insofern nicht etabliert, als pluralistische Religionstheologen in ihren jeweiligen religiösen Traditionen jene doktrinären Voraussetzungen betonen, die es der jeweiligen Religion erlauben, sich der Unterscheidung zwischen der Unbedingtheit transzendenter Wirklichkeit und der Bedingtheit ihrer konkreten Wahrnehmung und Repräsentation bewusst zu bleiben. Pluralistische Religionstheologen stellen sich dadurch nicht gegen oder über alle Religionen, sondern ziehen in ihren Religionsgemeinschaften die religionstheologischen Konsequenzen aus dem, was in den jeweiligen Traditionen an grundlegender Einsicht bereits gegeben war, aber zumeist noch nicht hinsichtlich dieser Konsequenzen bedacht wurde.²

Michael Bongardt konstatiert mit Recht bezüglich seiner und meiner Argumentation eine auffallende Nähe. Doch das sollte nicht über den Unterschied hinwegtäuschen, der sachlich zwischen jenen Religionstheologien besteht, die eine singuläre Superiorität ihrer eigenen Religion bzw. der dieser zugrundeliegenden Offenbarung behaupten, und solchen, die von unterschiedlichen, aber prinzipiell gleichrangigen Offenbarungen ausgehen. In diesem Sinn ist so etwas wie ein „wechselseitiger Inklusivismus“ logisch ausgeschlossen. Ebenso wenig wie bei zwei Schwestern nicht jede ein Jahr älter als die andere sein kann, kann nicht bei zwei Religionen jede der sie begründenden Offenbarungen in derselben objektiven Hinsicht der anderen überlegen sein. Insofern Religionen jedoch gegeneinander eine solche Überlegenheit behaupten, stellt „wechselseitiger Inklusivismus“ (eine Formel, die auch Michael von Brück, Reinhold Bernhardt u.a. verwenden) keine Lösung, sondern eine Beschreibung des religionstheologischen Problems dar. Wenn Bongardt aber unter „Inklusivismus“ etwas ganz anderes verstehen will, etwas, das das „Wissen um die Bedingtheit des eigenen Bekenntnisses“ und damit die Möglichkeit einschließt, in anderen religiösen Perspektiven einen

- 2 Insofern ist es zwar folgerichtig, aber erschütternd, dass die Glaubenskongregation der Röm.-Kath. Kirche in ihrem jüngsten Dokument „Dominus Jesus“ zur Abwehr pluralistischer Religionstheologien zweitausend Jahre Einsicht christlicher Theologie in die wesentliche Geheimnishaftigkeit Gottes marginalisiert. Während nahezu alle Kirchenväter die Begrenztheit menschlicher Sprache vor dem unendlichen Wesen Gottes bezeugen, wird hier behauptet: „Die Wahrheit über Gott wird durch ihre Aussage in menschlicher Sprache nicht (...) eingegrenzt. Sie bleibt vielmehr einzigartig, ganz und vollständig ...“ (Nr. 6). Der Gegensatz, in den sich die Glaubenskongregation damit zur theologischen Tradition und deren philosophischer Leistungen begibt, ist freilich so eklatant und der Anspruch auf uneingegrenzte und vollständige Gotteserkenntnis so maßlos, dass man wohl getrost hoffen darf, solchen Neuerungen werde keine große Zukunft beschieden sein.

„ebenso angemessenen Weg zum Heil“ (188) entdecken zu können, dann mag Bongardt in diesem Sinn von „wechselseitigem Inklusivismus“ sprechen. Der Sache nach ist dies aber nichts anderes als das, was ich nach den von mir vorgeschlagenen Definitionen als „Pluralismus“ bezeichne. Über Namen sollten wir uns jedoch nicht streiten, erst recht dann nicht, wenn eine Einigkeit in der Sache greifbar erscheint.

Relativität - Prozess - Gott

Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung

Hans-Joachim Sander, Würzburg/Salzburg

Die Auseinandersetzung um die pluralistische Religionstheorie, der dieses Heft gewidmet ist, hat einen weiteren Horizont als die konkrete Argumentation der Theologie der Religionen bei John Hick, Paul Knitter und ihren anderen Vertretern. Es ist das Verhältnis von Pluralität und Relativierung. Vor allem das Lehramt der katholischen Kirche hat sich in neueren Erklärungen dieser Frage angenommen. Damit kommt es seiner Aufgabe im Kontext der Weltkirche nach, gesamtheitlichen Aspekten theologischer Theoriebildung Aufmerksamkeit zu schenken, dort Problembewusstsein für mögliche Verdunkelungen der Glaubenswahrheit zu schärfen und tatsächlichen Irrwegen im theologischen Sprechen entgegenzutreten. Speziell die Glaubenskongregation hat sich in ihrem Amt, diese Gefahren aufzuspüren und aufzulösen, den Diskurs um die Relativierung der Glaubenswahrheit zu eigen gemacht. In ihrer jüngsten Erklärung *Dominus Jesus* führt sie ihn auf zwei zunächst ganz unterschiedliche Problembereiche hin, dem Dialog der Religionen und dem ökumenischen Gespräch der verschiedenen christlichen Gemeinschaften.¹ Beide Bereiche sind von der Realität eines Pluralismus bestimmt, eben die vielen Religionen mit jeweils eigenen Wahrheitsansprüchen und die vielen christlichen Denominationen mit jeweils eigenen Kirchenverständnissen. Um einzelne Aussagen von *Dominus Jesus* sind in den letzten Wochen manche Auseinandersetzungen entbrannt, und es wurden manche erläuternde Erklärungen im publizistischen Bereich abgegeben, die hier nicht zur Debatte stehen. Ich möchte stattdessen das strukturelle theologische Anliegen aufgreifen, das sich in dieser Kombination von religiösem und ökumenischem Dialog zeigt. Es ist die Relativismusproblematik, die durch den Pluralismus im religiösen und ekklesialen Bereich gegeben ist und die von *Dominus Jesus* auch in genereller Weise angesprochen wird: „Die immer währende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“²

Diese Problematik ist nicht auf die Theologie der Religionen oder die ökumenische Theologie beschränkt. Sie ist eine formale Herausforderung ersten

1 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000.

2 Ebd., Nr. 4, S. 5.

Ranges. Vor ihr steht jede Theologie, die bei pluralen Gegebenheiten ansetzt. Ich möchte mich ihr im Hinblick auf eine Theologie stellen, für die ich selbst eingetreten bin, eine Prozesstheologie im Gefolge der Prozessphilosophie von Alfred N. Whitehead. Diese vertritt einen pluralen kosmologischen Ansatz, der sich schon in der Polarität von *Prozess und Realität* zeigt, wie Whitehead sein Hauptwerk betitelt hat. Sie muss sich also fragen lassen, ob in ihrer Art, Pluralität zu denken, ein Relativismus steckt, der einer katholisch-theologischen Rezeption im Wege steht.³ Dieser Frage möchte ich in drei Schritten nachgehen. Zunächst und als materialer Schwerpunkt des Artikels gilt es zu erheben, in welchen philosophischen Positionen Whiteheads mögliche Relativismusprobleme liegen und wie er sie zu lösen sucht. Dann ist zweitens zu bestimmen, wie Theologie sich dazu positionieren kann. Und drittens ist zu klären, welches theologische Sprechen über Pluralität damit nach meiner Auffassung möglich wird.

Ich werde mich dabei bemühen, die sehr formale Sprache der Whitehead-schen Prozessphilosophie - die ersten hundert Seiten von *Process and Reality* bestehen nur aus mathematisch gedachten Begriffsdefinitionen - zu verflüssigen und mit wenigen Ausnahmen die genaue und technisch anmutende Ausdrucksweise vermeiden. Dabei werden unweigerlich terminologische Unschärfen entstehen; aber das angeschnittene Problem ist keine Sache nur für Spezialisten, sondern eine Signatur heutiger Zeit.⁴ Diese Auseinandersetzung ist deshalb keine Nischenangelegenheit wissenschaftlicher Experten, und auch keine simple Selbstrechtfertigung eines theologischen Ansatzes, sondern dreht sich implizit um den möglichen oder unmöglichen Ort von Kirche in der pluralen Welt von heute. Eine Sprache für diesen Ort zu finden, gehört zu den Aufgaben der Theologie.

- 3 Diese Frage stellt die Glaubenskongregation auch unmissverständlich. So führt sie als eine der Wurzeln für die Relativierung an: „der Eklektizismus jener, die in der theologischen Forschung Ideen übernehmen, die aus unterschiedlichen philosophischen und religiösen Strömungen stammen, ohne sich um deren Logik und systematischen Zusammenhang sowie deren Vereinbarkeit mit der christlichen Wahrheit zu kümmern“ (ebd., Nr. 4, S. 6). Eklektizismus ist ein Vorwurf, den kein wissenschaftlich arbeitender Theologe gerne auf sich zieht und den jeder schon allein vor sich selbst entkräften muss.
- 4 Ich beschränke mich im Folgenden auf Whiteheads Hauptwerk *Process and Reality*. Wer die Prozessphilosophie im Licht des hauptsächlichen Werkes des späten Whitehead *Adventures of Ideas* verfolgen will, ziehe die jüngst erschienene breite Studie heran: Faber, Roland, *Prozesstheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000. Wer an der einzelnen Auseinandersetzung mit der Terminologie von *Process and Reality* interessiert ist, sei auf meine Dissertation verwiesen: Sander, Hans-Joachim, *Natur und Schöpfung - die Realität im Prozess*, Frankfurt 1991.

1. Die Relativität von Prozessen - Whiteheads Kosmologie im Zeichen Gottes

Das Kernproblem in Sachen Relativismus lässt sich mit einem Satz aus Whiteheads *Process and Reality* namhaft machen: „It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God.“ (PR 348/528/d 621)⁵ Er gehört zu den sog. Antithesen im abschließenden Teil des Buches, das die technische Terminologie der vorherigen vier zugunsten allgemeinverständlicher Ausdrucksweise verlässt. Sie sind berühmt und auch in der theologischen Rezeption sehr beachtet worden. Hier liegt in der Regel der Grund, warum andere theologische Ansätze die Auseinandersetzung mit dieser Sprache für Gottes Präsenz in der Welt ablehnen.⁶ Sie erscheinen ja auch wie die direkte Leugnung der unabhängigen Stellung Gottes gegenüber der Welt und eine Auflösung göttlicher Allmacht zugunsten einer immanenten Schöpfungsmacht weltlicher Realitäten.

Um diesen Satz, die anderen Antithesen und die gesamte Prozessmetaphysik einschätzen zu können, muss man sich den Ausgangspunkt des Whiteheadschen Denkens vor Augen führen: die Relativitätstheorien Albert Einsteins, die spezielle wie die allgemeine. Sie bedeuten eine Revolution im Begreifen der Realität. Whitehead hat sich intensiv damit auseinandergesetzt, während er den quantentheoretischen Durchbruch nicht mehr reflektiert; die Unschärferelation Heisenbergs wird erst bekannt, nachdem die Grundzüge seiner Philosophie bereits feststanden. Whitehead hat in seiner Phase als theoretischer Physiker sowohl eine eigene mathematische Formulierung relativistischer Physik vorgelegt,⁷ wie auch in seiner philosophischen Phase nach einer Metaphysik gesucht, die an die neuen Erkenntnisse heranreichte. Einsteins spezielle Relativitätstheorie erbrachte einen entscheidenden Durchbruch, weil sie erklären konnte, warum ein Lichtstrahl, der im 90-Grad-Winkel auf die Erde trifft (also 'von der Seite'), nicht schneller als

- 5 Whitehead, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Corrected Edition, edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978; dt. Ausgabe: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1979. - Aus Gründen der Einfachheit werden die Zitate aus *Process and Reality* mit 'PR' direkt ausgewiesen. Die erste Seitenangabe ist die der genannten kritischen Edition, die zweite die Originaledition bei Macmillan 1929, die mit 'd' gekennzeichnete die der deutschen Edition.
- 6 Vgl. nur die so unterschiedlichen Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 91, der eine natürliche Theologie für unmöglich hält; Küng, Hans, *Existiert Gott?* München 1978, 210, der indirekt den Vorwurf des Pantheismus erhebt; Scheffczyk, Leo, *Prozeßtheismus und christlicher Gottesglauben*, in: *MThZ* 35 (1984) 81-104, bes. 104, der in dem, was er den Prozesstheismus nennt, die Veränderlichkeit Gottes propagiert sieht. Die Schwierigkeiten von Pannenberg, Wolfhart, *Atom, Duration, Form: Difficulties with Process Philosophy*, in: *Process Studies* 14(1985) 21-30 sind anderer Art; sie zielen auf den atomistischen Gehalt der Whiteheadschen Organismusphilosophie.
- 7 Vgl. Whitehead, Alfred N., *The Principle of Relativity with applications to Physical Science*, Cambridge 1922.

das Licht gemessen wird, dem die Erde im 180-Grad-Winkel (also 'von vorn') entgegenfliegt. Diese Merkwürdigkeit ist eine Tatsache; sie ist messbar und mit der Newtonsche Physik nicht zu fassen.⁸ Einsteins Theorie löste das Problem; sie basiert auf dem Gedanken, dass die Geschwindigkeit des Lichtes - wie aller elektromagnetischen Wellen - für alle Beobachter stets gleich bleibt. Allerdings musste man dafür zwei Ideen aufgeben: die des Äthers und die der absoluten Zeit. Das erste ist unproblematisch, weil keine 'Trägersubstanz' des Lichts nachweisbar ist. Das zweite ist jedoch ein ungewohnter Gedanke: Wenn die Lichtgeschwindigkeit stets für alle Beobachter gleich bleibt, dann hat strenggenommen jeder in dem ihm eigenen System eine eigene, von den anderen in Bewegung befindlichen Systemen unabhängige Zeit. Es gibt keine gemeinsame absolute Zeit; jedes hat seine eigene Zeit, abhängig von der jeweiligen Geschwindigkeit. Solange man sich wie die Erdbewohner mit relativ kleinen Geschwindigkeiten bewegt, ist das kein Problem und auch nicht wahrnehmbar. Aber wenn man sich in die Nähe der Lichtgeschwindigkeit begibt, dann wird die Zeit messbar gedehnt.⁹ Die Realität besteht nicht aus der Absolutheit von jeweils Raum und Zeit, sondern aus einer nicht aufzuspaltenden Relationalität von Raum und Zeit; wir leben nicht in drei Dimensionen, sondern in vier - Länge, Breite, Höhe, Zeit. Diese Dimensionen können höchstens mit Lichtgeschwindigkeit bewältigt werden; diese kann dann zugleich benutzt werden, um das tatsächliche Maß der Gesamtenergie zu bestimmen, die in einem System besteht. Das ist die berühmte Gleichung Einsteins: $e = m \times c^2$. Wenn man weiterhin die Einsichten der Newtonschen Physik über die Gravitation auf diese Grundsätze anwendet, dann ergibt sich ein ebenfalls ungewohnter Gedanke, die allgemeine Relativitätstheorie. Für Lichtgeschwindigkeit ist hohe Energie nötig, sie ist also mit hoher Energie beeinflussbar; wenn Raum und Zeit miteinander verwoben sind, dann ist die Gravitation massereicher Raumkörper ein Faktor, der auf die Lichtausbreitung wirkt. Die Raumzeit ist nicht gleichförmig ausgebildet, sondern hat 'Dellen', die durch Gravitation verursacht werden. Diese hat Auswirkungen auf den Lichtkegel, den eine sich

- 8 Die Erde ist ein System, das mit ziemlich hoher Geschwindigkeit durch den Raum jagt, etwa 30 km/sec. Wenn es einen Äther gibt, der zwischen Erde und Sonne schwebt, dann müsste man die Differenz von 30 km/sec gut messen können, die zwischen der Lichtwelle, die der Erde in gerader Linie entgegenkommt, und jener Lichtwelle besteht, die im rechten Winkel auftritt. Zwei Amerikaner, Albert Michelson und Edward Morley, konnten dazu ein Experiment erstellen. Zu ihrer völligen Verblüffung besteht kein Unterschied für die Geschwindigkeit des Lichtes, ob es von vorn, im rechten Winkel oder sonst woher eintrifft. Es hat immer die gleiche Geschwindigkeit - ziemlich genau 300000 km/sec. Einsteins genialer Griff war es, statt des Äther den relativistischen Gedanken einzuführen.
- 9 Das ergibt das berühmte Zwillingsparadoxon der speziellen Relativitätstheorie. Die eine der Zwillinge fliegt mit sehr hoher Geschwindigkeit weg und beim Wiedersehen nach einigen Jahren haben sie zwar noch den gleichen Geburtstag, aber nicht mehr das gleiche Alter; die schneller geflogene Schwester ist jünger, weil die Zeit durch die hohe Geschwindigkeit gedehnt worden ist und von der anderen aus gesehen langsam verging.

ausbreitende Lichtwelle als Raum ausbildet. Er wird auf die anziehende Kraft hin geneigt. Das Universum ist gekrümmt, entweder wie eine Kugel, also positiv, oder wie ein Sattel, also negativ, je danach, ob die Gravitation der kosmischen Gesamtmasse die Raumzeit irgendwann sich wieder zusammenziehen lässt oder ob die Geschwindigkeit der sich ausdehnenden Raumzeit größer ist als diese Gravitation. Es gibt folglich keine Gleichmäßigkeit der Ausdehnung. Gravitation ist die Krümmung der Raumzeit; die Größe dieser Krümmung ist ein Maß für ihre Kraft. Es sind also theoretisch Stellen denkbar, an denen eine genügend starke Gravitation die Raumzeit zu einer geschlossenen krümmt und auf einen Punkt schrumpft. Das ist bei den sagenumwobenen Schwarzen Löchern der Fall.

So weit - zwangsläufig vergrößert - die beiden Relativitätstheorien. Auf ihren Aussagen versuchte Whitehead eine Philosophie zu entwickeln: „I shall always adopt the relativity view“ (PR 66/102/d 137). Seine Metaphysik ist ein allgemeines Begriffssystem, das diesen Einsichten gerecht wird. Es muss notwendigerweise plural angesetzt werden; denn die Relativitätstheorien haben eine weitreichende erkenntnistheoretische Implikation: Es gibt die vielen, miteinander in einer natürlich nicht aufzulösenden Relationalität stehenden Ausgangspunkte, das Universum zu betrachten. Es gibt in der Raumzeit nicht den einen, vor allen anderen vorzuziehenden Koordinatenpunkt; wohl aber gibt es viele mögliche Fixpunkte, um die Realität des Universums zu erfassen. Diese Fixpunkte stehen für sich und in einer raumzeitlichen Differenz zueinander, aber sie können jeweils voneinander her entwickelt werden. Das ist Sache der Kosmologie, und Whitehead schreibt mit PR einen *Essay in Cosmology*. Er fußt auf einem Prinzip der Relativität: „That the potentiality for being an element in a real concrescence of many entities into one actuality is the one general metaphysical character attaching to all entities, actual and non-actual; and that every item in its universe is involved in each concrescence. In other words, it belongs to the nature of a ‘being’ that it is a potential for every ‘becoming’. This is the ‘principle of relativity’.“ (PR 22/33/d 64f) Was immer ist, kann alles andere beeinflussen und von allem anderen her beschrieben werden.

Ist das ein Relativismus? So sehr und so wenig wie die Einsteinschen Relativitätstheorien. Es wird jeder Punkt in der Realität relativiert; er kann nicht von sich her beschrieben werden, ohne dass das, was ihm als Außen gegenübersteht, in diese Beschreibung eingeht. Es gibt im Universum nicht die solitäre Realität irgendeines Punktes, die aus der Raumzeit ausbricht. Das gilt sogar für die Schwarzen Löcher; sie lassen sich nur beschreiben oder finden durch die Auswirkungen, die ihre Gravitation auf die Krümmung der näheren kosmischen Umgebung hat. Diese Relativität ermöglicht aber zugleich den Gedanken, dass das, was immer ist, zur Gesamtbetrachtung der Realität taugt. Was jeweils partikular vorhanden ist, ist ein Bezugspunkt zu allem, was im Universum gegeben ist. Die Relativität ist keine Relativierung, sondern die Basis einer Integralität, die eben

nicht der Relationalität von allem widerspricht, sondern mit der Relativitätstheorie das Machtspiel zwischen Absolutem und Relativem überwindet. Universalität und Partikularität stellen hier keinen Gegensatz mehr dar, sondern einen Kontrast, den der Prozessbegriff erfasst.

In diese gedankliche Konstellation gehört ein Begriff hinein, der gerade für Theologen anstößig ist und Pantheismus-Verdacht aufkommen lässt: der Begriff der *causa sui*. Er steht bei Spinoza Pate für eine Gott-Welt-Betrachtung, die von der einen, alles umfassenden Substanz ausgeht und die Gott mit der Welt identifiziert. Bei Whitehead ist das anders. Er verwahrt sich zum einen generell gegen den Substanzbegriff und begreift die Realität nicht von der einen, allem übergeordneten Einheit, sondern durch die Pluralität der jeweiligen Knotenpunkte des Relationengeflechts der Realität. Jeder dieser Knotenpunkte steht damit dem Rest von Realität eigenständig gegenüber, und diese Eigenständigkeit wird mit *causa sui* bezeichnet. „To be *causa sui* means that the process of concrescence is its own reason for the decision in respect to the qualitative clothing of feelings.“ (PR 88/135/d 175) In der Relativität aller möglichen Ausgangspunkte gibt es nicht das Einerlei jeder Betrachtungsweise; vielmehr wird mit jedem dieser Punkte die Universalität der Relationen in einer speziellen Partikularität präsentiert. Die *causa-sui*-Kategorie wird von Whitehead deshalb auf jeden solchen Ausgangspunkt angewendet, auf alle, wie er es nennt, *actual entities*, worunter auch Gott zählt. Ist das ein Relativismus? Das wäre dann der Fall, wenn man wie Spinoza nur eine Substanz annimmt, die *causa sui* ist. Das wäre die Relativierung Gottes durch die Realität einer alles umfassenden *causa sui*, die Gott die Schöpfermacht nimmt, sie in die Realität hineinlegt und selbst eine übergeordnete, gottgleiche Realität darstellt. Whitehead diskutiert das im Vorspann von PR (6f/10f/d 38) und lehnt trotz der terminologischen Nähe Spinozas Monismus ab. Statt dessen besteht er auf der Relativitätslogik seiner Philosophie, die durch die nicht aufzuhebende Pluralität der universalen Konstellation gewährleistet ist. Es gibt nicht die eine alles umfassende Substanz, sondern die Solidarität der vielen Ausgangspunkte: „The coherence which the system seeks to preserve, is the discovery that the process, or concrescence, of any one actual entity involves the other actual entities among its components. In this way the obvious solidarity of the world receives its explanation.“ (PR 7/10/d 38).

Mit dieser Abkehr vom Pantheismus stellt sich aber ein anderes Relativismusproblem. Ist Gott einer von vielen möglichen Ausgangspunkten, auf den man zum Begreifen der Realität problemlos verzichten kann? Danach sieht es zunächst aus, wird doch die metaphysische Basiskategorie dieser Ausgangspunkte, *actual entity*, auf Gott wie jede der die universale Relativität der Realität präsentierenden Partikularitäten angewendet. Gott ist hier kein Ausnahmefall der Meta-

physik, sondern ein signifikanter Ort, um ihre Aussagen zu erfassen.¹⁰ Von ihm her kann Realität begriffen werden, wie es etwa der christliche Glaube mit dem Bekenntnis zum Schöpfer der sichtbaren und der unsichtbaren Welt tut. Aber jedes *actual entity* taugt als potenzielle Ausgangsbasis. Insofern bleibt ein pluraler Rahmen bestehen.

Ist das ein Relativismus? Das wäre dann der Fall, wenn Gott ein *actual entity* unter anderen wäre, das in die anderen *actual entities* eingehen kann oder nicht, je nach Verwirklichungsstrategie der jeweiligen *causa sui*. Whiteheads Antwort auf dieses Relativismusproblem besteht darin, dass Gott kein zufälliges, sondern ein notwendiges *actual entity* ist, um Realität zu begreifen. Gott ist kein Zugabe-Thema, sondern die unverzichtbare Repräsentanz seiner Metaphysik. Es gibt kein *actual entity*, dessen Werden nicht von Gott angestoßen wäre. Das ist der Gedanke des *initial conceptual aim*, mit dem Gott auf der Basis der Ideen (*eternal objects* genannt), deren Gesamtheit nur ihm zur Verfügung steht, den Prozess der anderen *actual entities* (auch *actual occasions* genannt) bestimmt: „Thus the primary phase is a hybrid physical feeling of God, in respect to God’s conceptual feeling which is immediately relevant to the universe ‘given’ for that concrescence. [...] This conceptual feeling is the initial conceptual aim referred to in the preceding statement. In this sense, God can be termed the creator of each temporal actual entity.“ (PR 225/343/d 411; vgl. auch PR 108/164/d 209). Gerade weil Gott selbst als *actual entity* begriffen werden kann, ist die Pluralität der möglichen Ausgangspunkte für Realität kein Gegensatz zu seiner Schöpfer-Stellung. Wird er nicht als *actual entity* bestimmt, entsteht ein Machtkampf, der Gott relativiert. Dagegen wird hier eine relativistische Sprache für seine Schöpfungskraft geboten; diese Sprache ermöglicht es, Schöpfung streng von Gott her zu begreifen und nicht von der Natur her.¹¹ Gott schafft, indem er eine Wirklichkeit zur *causa sui* führt. Sein Handeln und ihr Selbstvollzug sind Pole im Werden dieser Wirklichkeit. Gott schafft, indem er einen Prozess der eigenständigen Verwirklichung einrichtet. Er steht folglich am Ursprung des pluralen Zugangs zur Realität. Gott und Pluralität sind in dieser Metaphysik kein Gegensatz, sondern gehören zusammen und intensivieren sich wechselseitig. Das wird dann von den berühmten drei ‘Naturen Gottes’ (primordial, consequent, superjective nature), den Merkmalsbestimmungen des speziellen *actual entity* Gott, im Einzelnen weiter ausgefaltet.¹²

10 „In the first place, God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification.“ (PR 343/521/d 613)

11 Das ist der Kerngedanke meiner Dissertation; zu dieser für die Prozesstheologie quer liegende These vgl. auch Lewis Fords Rezension in *Process Studies* 26 (1997) 330-332.

12 Sie stellen kein direktes Relativismus-Problem dar, weil Whitehead hier eine Ausnahme in seinem kosmologischen System einführt und Gottes *concrecence* gerade in entgegengesetzter Logik zum Thema macht. Das *actual entity* Gott ist mit Beginn seiner *concrecence* vollständig; keine andere Macht kann ihm ein ‘initial conceptual aim’ vorgeben. Weder

Jedes actual entity ist ein Prozess, der von seinem inneren Zusammenwachsen oder seinen äußeren Bezügen beschrieben werden kann; beide Perspektiven zeigen die Neuheit an, die es selbst bedeutet. Mit jeder Wirklichkeit wird ein Prozess in der Realität wirksam, der die Realität umgestaltet. Das, was Realität universal und partikular ist, wird in dem greifbar, wie diese Universalität oder jene Partikularität zu dem wird, was sie ist. Das ist das Prinzip des Prozesses, das am strengsten die Einsteinschen Relativitätstheorien in die Metaphysik einführt: „That *how* an actual entity *becomes* constitutes *what* that actual entity *is*, so that the two descriptions of an actual entity are not independent. Its ‘being’ is constituted by its ‘becoming’. This is the ‘principle of process’.“ (PR 23/34f/d 66) Der Grundgedanke der vorrelativistischen Metaphysik ist das Sein; die metaphysische Aufgabe bestand darin, dieses Sein in der Realität des Seienden zu erfassen. Relativistisch gesehen muss man von der Geschwindigkeit elektromagnetischer Wellen, von den vier Dimensionen der Raumzeit und von einer durch Gravitationsbezüge pluralen, gekrümmten Realität als gedankliche Eckwerte ausgehen; die Vorhandenheit des Seienden ergibt kein Bild, das die physikalischen Daten des Universums aufnehmen kann. Entsprechend verändert sich die metaphysische Aufgabenstellung; das Werden rückt an die Stelle des Seins. Denn alles, was ist, wird in relativistischen Bezügen über die Verhältnisse zu dem, was anderes ist, zu dem gestaltet, was es selbst wird. Das Prozessprinzip besteht nun daraus, die universale Aussagefähigkeit der vorrelativistischen Metaphysik im neuen relativistischen Rahmen zu erhalten; aus diesem Grund lehnt Whitehead Metaphysik nicht nur nicht ab, sondern betreibt sie offensiv in einer philosophischen Epoche, die diesen Diskurs eigentlich schon aufgegeben hatte. Das Prozessprinzip führt zu Konsequenzen im Bereich der Basiskategorien. Der Seinsgedanke wird mit der Substanzkategorie bearbeitet, der Werdensgedanke mit der Kategorie der *creativity*. Das ist bei Whitehead die ‘Category of the Ultimate’, die folgende Aussage trifft: „The many become one, and are increased by one. In their natures, entities are disjunctively ‘many’ in process of passage into conjunctive unity. This Category of the Ultimate replaces Aristotle’s category of ‘primary substance’.“ (PR 21/32/d 63)

Damit aber stellt sich ein weiteres, oft behandeltes Relativismusproblem. Ist nun Kreativität die ultimative Macht im Universum oder ist es Gott? Nicht zuletzt Philosophen, die in der katholischen Tradition metaphysischen Denkens stehen

lässt sich daher das ‘perishing’ auf Gott anwenden noch verfolgt sein Werden ein Ziel, das er nicht schon selbst ist. Gott wird vielmehr intensiviert von seiner consequent nature her, also von seinen Weltbezügen; sie fordern Gott zu Reaktionen heraus, aber bringen ihn nicht dazu, überhaupt erst Gott zu sein. Sie können auch nicht sein ‘Verschwinden’ präsentieren. Wegen des Augenmerks dieses Artikels auf die Relativierungsgefahr kann daher das Thema der drei Naturen Gottes zurückstehen; für die spezielle Auseinandersetzung vgl. man Sander, Natur a.a.O., 75-113.

wie Jan van der Veken und André Cloots, haben diese Frage gestellt.¹³ Ihre Lösung besteht darin, dass eine Revision des whiteheadschen Denkens mit einer Hartshornschen Perspektive vorgeschlagen und Gott zu einer Art qualifizierender Größe gegenüber der Kreativität wird. Das Ziel dieser Vorschläge ist die Auflösung des genannten Machtkampfes. Das kann man nur unterstützen und bejahen, aber der Revisions-Weg ist meines Erachtens nicht nötig. Man muss allerdings eine Differenz beachten, deren Bedeutung in der Logik der Sprache und der Grammatik der Zeichen herausgearbeitet wurde, nämlich die Differenz zwischen Begriff und Gegenstand, wie Gottlob Frege es nennt, oder zwischen The First und The Third, wie Charles S. Peirce es nennt.¹⁴ Whitehead war von Haus aus Mathematiker¹⁵, für ihn war der Unterschied zwischen der Realität, über deren Wirklichkeit physikalische Daten zu erheben sind, und dem Begriff dieser Realität, der in Theorien vorliegt, ein tägliches Brot. Deshalb unterscheidet er auch streng zwischen actual entities und eternal objects (vgl. PR 22,33/d 64). Gott und *creativity* gehören ganz unterschiedlichen Bereichen an, die nicht nur im Denken nicht miteinander zu vermischen sind, sondern überhaupt erst in ihrer Gegenüberstellung eine wahrheitsfähige Darstellung von Realität möglich machen. *Creativity* ist eine Kategorie, und zwar die Basiskategorie aller weiteren Kategorien, Gott ist dagegen eine Wirklichkeit, und zwar die Basiswirklichkeit aller weiteren Wirklichkeiten. Gott ist eine Tatsache, Kreativität ein Begriff, um Tatsachen zu beschreiben; Gott ist eine Firstness, *creativity* gehört zur Thirdness. Wenn man *creativity* als die ultimative Macht über die Realität begreift, dann folgt man einem platonischen Denkansatz und läßt sich die idealistischen Probleme auf. Im platonischen Rahmen würde eine *category of the ultimate* eine Relativierung der Macht Gottes bedeuten. Aber bei aller Hochschätzung Platons steht Whitehead gerade nicht in dieser Tradition. Er betreibt, wie die Eröffnungssätze von PR selbst sagen, eine „speculative philosophy“, also ein allgemeinstes Begriffssystem, „in terms of which every element of our experience can be interpreted.“ (PR 3/4/d 31) Es geht um Erfahrung von Realität. Realität aber wird nicht durch Kategorien erfahren, sondern beschrieben. Aber sie wird von Wirklichkeiten aufge-

- 13 Vgl. die Dissertation von Cloots, André, Von Creativiteit naar Allesomvaatendheid. De vraag naar het ultieme in de proces-filosofie van Alfred North Whitehead en Charles Hartshorne, Leuven 1978, sowie die Kurzpräsentation der These ders., The Poet of the World. The Affirmation of God in Whitehead's Philosophy, in: Louvain Studies 7 (1978) 91-101. Für Jan Van der Veken vgl. seinen Beitrag: Kreativität als allgemeine Aktivität, in: Rapp, Friedrich/Wiehl, Reiner (Hg.), Whiteheads Metaphysik der Kreativität, Freiburg 1986, 197-206.
- 14 Frege, Gottlob, Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. und eingel. von Günther Patzig, Göttingen 1980, 66-80; Peirce, Charles S., Semiotische Schriften I, Frankfurt 1986, 431-462.
- 15 Er hatte einen Forschungsschwerpunkt auf deren Grundlagen, vgl. die zusammen mit seinem Schüler Bertrand Russell erstellten *Principia Mathematica*, Cambridge 1927.

spannt, die eine Macht in der Erfahrung sind. Wegen dieser Differenz in den Fundamentalbereichen kann es keine Machtauseinandersetzung zwischen Gott und *creativity* geben; eine Relativierung Gottes ist daher weder angestrebt noch ausgesagt. *Creativity* ist eben keine schöpferische Macht, sondern ein Begriff, um die Macht des Erschaffens zu benennen. Sie ist „the universal of universals“ und „the principle of novelty“ (PR 21/30f/d 62), aber sie erzeugt nicht die Universalien und realisiert nicht die Neuheit. Das geschieht hingegen mit einem actual entity, und zwar Gott; er erzeugt die Universalien, das ist seine primordial nature, und realisiert die Neuheiten, indem er die Neuheit der anderen actual entities anstößt, das ist seine superjective nature. Die allgemeinste Kategorie, um diesen universalen Vorgang in jeder partikularen Realität zu beschreiben, ist *creativity*. Diese Kategorie muss daher eine plurale Aussagefähigkeit und einen vereinheitlichenden Sinn besitzen; das ist ihre schon zitierte Definition „The many become one, and are increased by one.“ (s.o.) Auch hier an diesem neuralgischen Punkt der Prozessmetaphysik wird der Relativismus vermieden, indem eine Pluralität bearbeitet wird.

Es bleibt dann aber schließlich noch ein Relativismusproblem, das vom Prozessbegriff her naheliegt und von der *creativity*-Kategorie benannt zu werden scheint: Ist Gott von der Zeit bestimmt, weil seine Wirklichkeit mit ‘process’ beschrieben und seine Macht der Neuheit erst durch die vielen im Zeitverlauf die Realität aufspannenden Wirklichkeiten dargestellt wird? Steht nicht hinter diesem Ansatz letztlich eine Verzeitlichung Gottes, so dass ein ewiger, von der Macht einer alles zermalmenden Zeit unberührter Schöpfer gar nicht denkbar ist? Das ist eine in der theologischen Whitehead-Rezeption oft unterschätzte Frage. Aber die Antwort darauf ist entscheidend für den theologischen Gebrauch der Prozessmetaphysik. Whitehead erarbeitet eine Metaphysik, welche die Einsichten der Einsteinschen Relativitätstheorien achtet. Diese bedeuten den prinzipiellen Abschied von der absoluten Zeit. Zeit ist eine Ebene, nämlich die der vierten Dimension; sie wird von Gravitation verzerrt und von Geschwindigkeit gedehnt. Es wäre die direkte Leugnung der relativistischen Einsichten, wenn die Prozessmetaphysik gerade die Zeit als die Absolutheit schlechthin wieder installieren würde. Es muss also einen entscheidenden Unterschied zwischen ‘process’ und ‘time’ geben, wenn das relativistische Niveau gehalten werden soll. Das hält Whitehead mit einem einfachen, aber sehr folgenreichen Gedanken: *process* bestimmt *time*, nicht Zeit den Prozess. Ein *actual entity* gehört nicht zum Zeitablauf, vielmehr entsteht die Zeit erst durch die Verknüpfung von *actual entities*. Whitehead unterscheidet streng zwischen ‘becoming’ und ‘change’. Ein Prozess *wird* (becoming), aber er stellt keine Veränderung (change) dar. Die Pluralität der Prozesse spannt Zeit auf, ohne dass ein Prozess selbst Zeit verkörpert. Zeit gehört zur Natur des Universums, die mit Physik begriffen wird. Prozess gehört dagegen zu den Sprachformen, die dieses Begreifen des Universums ermöglichen; das erfolgt

nicht durch Physik, sondern mit Metaphysik. Man darf sich daher nicht von der Wachstums-Sprache über die Prozess-Metaphysik täuschen lassen; sie benennt keine Verzeitlichung, sondern die Bedingungen der Möglichkeit der Zeit. Die terminologischen Eckwerte sind in eine transtemporale Linie gesetzt: „The actual entity is seen as a process; there is a growth from phase to phase ... This genetic passage from phase to phase is not in physical time: the exactly converse point of view expresses the relationship of concrescence to physical time. It can be put shortly by saying, that physical time expresses some features of the growth, but *not* the growth of the features.“ (PR 283/433f/d 513) Zeit wird von Prozessen erzeugt und in Veränderungen gemessen. Erst eine Pluralität von Prozessen ergibt das, was Zeit genannt werden kann. ‘Change’ kann daher nicht auf ein actual entity angewendet werden: „Actual entities perish, but do not change; they are what they are.“ (PR 35/52/d 86) Vielmehr gilt: „The fundamental meaning of the notion of ‘change’ is ‘the difference between actual occasions comprised in some determinate event’.“ (PR 73/114/d 150). Der Unterschied von change und becoming muss vor allem im Falle Gottes beachtet werden. Indem Gott als Wirklichkeit zu anderen Wirklichkeiten innere Beziehungen unterhält, verändert er die Welt, aber er verändert sich selbst nicht. Deshalb wird Gott gleich an der ersten Stelle, an der Whitehead in PR noch ganz unterterminologisch auf ihn zu sprechen kommt, als „non-temporal“ (PR 7/11/d 38) bestimmt. Gottes Prozess wird die ewige Wirklichkeit, die Gott ist.¹⁶ Das ist eine paradoxe Formulierung, weil die herkömmliche Sprache Werden stets als Verändern ausdrückt. In der Differenz von *process* und *time* hat die Prozessmetaphysik jedoch eine ihrer bedeutendsten Einsichten. Ohne sie wäre dem Relativismus in Sachen Gott Tür und Tor geöffnet.

Nun, auf Grundlage der bisherigen Relativismus-Debatte, kann die Antithese behandelt werden, die ich zu Anfang dieses Kapitels zitiert habe. „It is as true to say that God creates the World, as that the World creates God“; der erste Teil ist sicher kein Problem für eine theologische Rezeption, wohl eher für eine physikalische. Aber das ist hier nicht das Thema. Es geht um Relativierung. Meine Auffassung ist die, dass der zweite Teil des Satzes durchaus eine Relativierung bedeutet. Aber es ist nicht eine Relativierung Gottes, sondern eine Relativierung der Welt. Denn in welchem Sinn erschafft die Welt Gott? ‘Welt’ bedeutet - relativistisch betrachtet - vierdimensionale Realität und zwar in ihrer Gesamtheit; sie steht für den Kosmos. Der Prozessbegriff ist zwangsläufig auf sie nicht anwendbar, sie wird vielmehr von den Vernetzungen der Prozesse realisiert. Von der Welt kann daher nicht das ausgesagt werden, was zum Prozess gehört: die Neuheit, die er in die Realität einführt. Realitäten erschaffen keine Neuheiten,

16 Diesen relativistischen Kontext des Prozessgedankens vermisste ich in der Kritik, die Lüke, Ulrich, ‘Als Anfang schuf Gott ...’ - Biotheologie. Zeit-Evolution-Hominisation, Paderborn 1997, 104f gegenüber meiner Position äußert.

sondern werden von neuen Wirklichkeiten erzeugt, die zueinander Relationen darstellen. Gott kann also nicht die Neuheit der Welt sein; in diesem Sinn kann hier nicht von 'erschaffen' die Rede sein. Gleichwohl besagt der obige Satz, dass Gott das ist, was 'geschaffen wird', wenn Realität in ihrer Gesamtheit zum Thema wird. 'Geschaffen wird' (creating) steht hier für das Thema, das erzeugt wird, wenn man sich der Realität insgesamt stellt. Gott ist dieses Thema. Versucht man die Welt, also die Realität insgesamt zu begreifen, dann steht man vor der Gottesfrage. In diesem Sinn bedeutet diese Antithese eine Relativierung der Welt. 'Welt' ist nicht in sich selbst fassbar und wird erst benennbar von dem, was ihr gegenübersteht, eben Gott. Die Grundlage, um die Realität zu begreifen, muss ein Prozess sein; sie ist selbst kein Prozess, also muss ein anderer Prozess diese Grundlage sein. Gott ist ein *actual entity*, also ein Prozess; er ist der Prozess, der allein tauglich ist, die Realität insgesamt, also die Welt, zu begreifen.¹⁷ Umgekehrt wird der erste Teil des Satzes - „God creates the World“ - begreifbar von dem her, was die Welt darstellt, nämlich eine plurale Realität. Ohne diese Welt kann von der Welt her nicht gesagt werden, dass er Schöpfer ist. Ohne die Welt können Menschen nicht von Gott sagen, dass er der Schöpfer ist. In diesem Sinn handelt es sich bei der angeführten Antithese um keine Relativierung Gottes. Er enthält eine Aussage, die sich ähnlich im Großen Glaubensbekenntnis findet; es spricht Gott nicht einfach als Gott an, sondern als den Schöpfer von Himmel und Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt.

Ist das nun eine wohlfeile theologische Argumentation, nur um vom Relativismus-Verdacht abzulenken? Wird hier Whiteheads Prozessmetaphysik nicht auf den Kopf gestellt? Das wäre dann der Fall, wenn in beiden Teilen der zitierten Antithese die verwendeten Termini die gleiche Bedeutung hätten. Dann könnte eine solche Interpretation von 'die Welt erschafft Gott' nicht aufrechterhalten werden. Aber eine Gleichheit von 'creating' im ersten und zweiten Teil des Satzes wird von Whitehead gerade nicht ausgesagt. Vielmehr heißt es zu den Antithesen: „In each antithesis there is a shift of meaning which converts the opposition into a contrast.“ (PR 348/528/d 621) Entscheidend ist dieses 'shift of meaning'; es handelt sich im zweiten Teil einer Antithese jeweils um einen Bedeutungswechsel. Das 'creating' von der Welt auf Gott hin kann nicht das gleiche besagen, wie das Erschaffen beim Erschaffen der Welt durch Gott. In ihrem ersten Teil beschreibt die Antithese die Schöpfung von der Einheit Gottes auf die Vielheit der Realität, im zweiten Teil von der Vielheit der Welt auf das eine Thema,

17 In diesem Sinn verstehe ich auch Whiteheads Bemerkung über „the Apotheosis of the World“ (PR 348/529/d 622) in der mystisch geschriebenen Schlusspassage von PR. Es handelt sich auch nicht um eine Ineinsetzung von Gott und Himmel, wie Welker, Michael, Universalität Gottes und Relativität der Welt, Neukirchen-Vluyn ²1988, 131 konstatiert. Vielmehr hat die Bemerkung mit dem Wechsel von der Wirklichkeits- auf die Darstellungsebene zu tun und erschließt sich über die superjective nature Gottes.

das sie überhaupt benennen kann, eben Gott. Deshalb vertrete ich auch gegenüber den Antithesen die Position, dass in der Prozessmetaphysik Whiteheads ein Relativismus-Problem durch die Bearbeitung von Pluralität gelöst wird.

Soweit die Diskussion der Whiteheadschen Prozessmetaphysik; sie ist damit nicht erschöpfend geleistet, aber die signifikanten neuralgischen Punkte für ihre Rezeption in der katholischen Theologie sind angesprochen. Wie ist diese Metaphysik nun theologisch zu gewichten?

2. Gotteslehre im Zeichen des Prozesses - ein Sprachproblem für die Theologie

Wenn ein Theologe vor philosophischen Texten steht, die das Gottesthema behandeln, aber nicht aus der eigenen Tradition, sondern aus dem Außen des in der Kirche bewährten Diskurses über die Wahrheit des Glaubens stammen, dann muss er sich entscheiden, ob eine starke oder eine schwache Interpretation verfolgt wird. Die starke besteht darin, dass man sich soweit wie möglich auf die Sprache dieser Texte einlässt, sich nicht im Verhältnis zur eigenen Tradition von ungewohnten Terminologien oder widerborstigen Anschauungen abschrecken lässt und die eigentlichen Ziele dieses Diskurses nicht aus den Augen verliert. Wie aus dem ersten Abschnitt zu ersehen ist, bemühe ich mich um eine starke Interpretation. Aber das dient nicht einer Whitehead-Apologie. Es geht um die Darstellung der Wahrheit des Glaubens, nicht um ein Bekenntnis zu einem philosophischen Ansatz. Die Frage ist, ob diese Darstellung jene Auseinandersetzung mit einer ungewohnten metaphysischen und bisweilen widerspenstigen philosophischen Position nötig hat.

Zu diesem Problemkreis gibt es eine wichtige und für die theologische Arbeit insgesamt hilfreiche Stellungnahme des Lehramtes der Kirche, die Enzyklika *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II.¹⁸ Sie ist der Bedeutung von Philosophie für die Durchdringung des Glaubens gewidmet und enthält einen ganzen Katalog von Perspektiven für den theologischen Umgang mit philosophischen Positionen. Die Theologie, die sich durch das doppelte Prinzip von *auditus fidei* und *intellectus fidei* konstituiert, wird direkt auf Philosophie als einen Diskurs im Außen des Glaubens verwiesen: „Was die Vorbereitung auf einen korrekten *auditus fidei* betrifft, so leistet die Philosophie der Theologie ihren eigentlichen Beitrag dann, wenn sie die Struktur der Erkenntnis und der persönlichen Mitteilung sowie besonders die vielfältigen Formen und Funktionen der Sprache betrachtet und bedenkt.“ (FR 65) Hier wird eine sehr wichtige Aussage getroffen: Theologie ist für das *Sprachproblem des Glaubens* auf die Auseinandersetzung

18 Johannes Paul II., Enzyklika über das Verhältnis von Glaube und Vernunft *Fides et Ratio* vom 14. September 1998 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998, die Zitate werden im folgenden mit FR und Angabe der Nummer angeführt.

mit Philosophie verwiesen. Es geht nicht um die Übernahme philosophischer Anschauungen, es geht um die Sprache des Glaubens; denn in dieser Sprache wird seine Wahrheit präsentierbar. Die Enzyklika klagt diesen Wahrheitsbezug beständig von den Theologen ein und spezifiziert ihn überzeugend auf die einzelnen theologischen Fächer hin (FR 65ff). Von der Dogmatik wird erwartet, dass sie das Geheimnis des dreieinigen Gottes und des Heilsplanes auslegt „mit Hilfe von Ausdrücken und Begriffen [...], die aus der Urteilskraft heraus formuliert und allgemein mitteilbar sind.“ (FR 66) Es gibt keine Privatsprache des Glaubens, die eine losgelöste Sprache der Theologie nach sich zöge. Einen besonderen Nachdruck legt der Papst deshalb auf die allgemeine gedankliche Tauglichkeit theologischer Ansätze. Deshalb empfiehlt er dringend den Kontakt mit jenem geistigen Unternehmen, das auf der fundamentalsten Ebene des Denkens angesiedelt ist: „Erforderlich ist eine Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite; sie muss imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen. [...] Ich spreche hier nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung. Ich möchte nur bekräftigen, dass die Wirklichkeit und die Wahrheit das Tatsächliche und Empirische übersteigen.“ (FR 83)

Whiteheads Prozessphilosophie ist eine Metaphysik. Sie ist ungewohnt, weil sie in einem relativistischen Rahmen steht. Aber sie kann Theologie zu einer Sprache befähigen, um die Wahrheit des Glaubens in diesem Rahmen darzustellen. Die zuvor diskutierten Lösungen des Relativismusproblems enthalten entsprechend Positionen, mit denen Theologie angesichts pluraler Realitäten arbeiten kann. Das gehört zu dem vom Papst geforderten „metaphysischen Horizont“ der Theologie, ohne den „es nicht gelingen würde, über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten“ (FR 83). Es geht nicht um die Übernahme metaphysischer Positionen, sondern um die Befähigung, die partikuläre christliche Glaubenserfahrung als eine universale Weisheit für die Menschen zu präsentieren. Es bleibt also eine Differenz zwischen Philosophie und Theologie; der Ort, um den es der Theologie geht, ist die Sprache, die für die Wahrheit des Glaubens zu finden ist.

Was das konkret bedeutet, kann man an einem bisherigen theologischen Rezeptionshemmnis der Prozessmetaphysik Whiteheads deutlich machen. Wenn Gott als *actual entity* gedacht wird, dann ist eine Grundeinsicht des christlichen Glaubens zunächst verdeckt, nämlich die Personalität Gottes. Sie gehört in Gestalt der Trinitätslehre und der Zwei-Naturen-Lehre Christi zum übernatürlichen Bereich der Offenbarung. Gleichwohl möchte ein Theologe natürlich über eine philosophische Sprache verfügen, die diesen Einsichten gerecht werden kann. Das hat die us-amerikanische Prozesstheologie dazu geführt, von Whiteheads Gottesbegriff des *actual entity* abzurücken und unter dem Einfluss von Charles

Hartshorne von Gott als einer *society* von actual entities auszugehen. Gott ist dann ein *social being*, das eine *all-inclusiveness* zur Realität charakterisiert und entsprechend jeweils konkret als personales Gegenüber ansprechbar wird.¹⁹ Ich widerspreche dieser Transformation, weil mir der theologische Preis zu hoch ist. Denn damit stellt sich das oben besprochene Veränderungsproblem in Sachen Gott massiv, und die prinzipielle Differenz des Prozesses zur Zeit löst sich auf. Wenn man die *creatio-ex-nihilo*-Lehre aufrechterhalten will, wie ich es tue, dann verbietet sich dieser *society*-Gedanke auf Gott hin.²⁰ Aber wie steht es dann um Gottes Personalität?

Hier hilft zum einen ein methodisches Grundprinzip Whiteheads und zum anderen die angesprochene Enzyklika des Papstes. Whitehead warnt seine Rezipienten, einem Fehler nicht zu verfallen (vgl. PR 7f/11/d 39), den er in seiner Wissenschaftsgeschichte oft konstatiert: der *fallacy of misplaced concreteness*. Er besteht aus dem Irrtum „of mistaking the abstract for the concrete“²¹. Whiteheads Gottesbegriff ist metaphysischer Natur; er stellt ein begriffliches Tableau bereit, die Konkretheit Gottes zu denken. Aber man darf diese Abstraktion nicht schon für die Konkretheit halten. Theologie hat es mit dieser Konkretheit zu tun. Für sie stellt sich nicht die Frage, ob der metaphysische Gottesbegriff bereits personale Züge trägt, sondern ob sein begrifflicher Zugriff es ermöglicht, die konkrete Personalität Gottes zur Sprache zu bringen. In dieser Weise lässt sich sogar der äußerst formale Whiteheadsche Personbegriff verwenden, der eben nicht mit dem actual entity gekoppelt ist, sondern nur von einem in einer bestimmten Weise geordneten Nexus von actual entities, der *society*, ausgesagt wird.²² Ich verzichte auf die Diskussion der genauen Definitionen und beschränke mich hier auf den Gedanken. Gott ist, so die trinitarische Wahrheit des Glaubens, ein einziger Gott in drei Personen, eine „wesensgleiche Dreifaltigkeit [...] die in drei Personen angebetet wird“ (DH 421). Die Personalität Gottes ist folglich sowohl ein Relationenbegriff wie eine in sich plurale Größe. Das Gott-Welt-Verhältnis ist in dieser Glaubensaussage präsent, ohne das Inkarnationsmysterium ist die Personalität Gottes nicht zu benennen. Der Schnittpunkt von Gott und Welt in der Person Jesu Christi ist folglich der Schlüssel zu Gott und dem innertrinitarischen Geschehen; ein solcher Schnitt heißt - formal gesehen! - bei Whitehead personale Ordnung. Es läge daher im Bereich des Möglichen, die Trinität Gottes mit dem prozessme-

19 Für die wichtigsten Entwürfe vgl. die gute Darstellung von Claus, Ina, Intensität und Kontrast, Münster 1993, bes. 61-192; für meine Auseinandersetzung vgl. Sander, Natur a.a.O., 81-88. Friedrich Rapp und Maria-Sibylla Lotter führen einen philosophischen Diskurs um die personal ausgedünnten Positionen Whiteheads (in: Holzhey, Helmut/Rust, Alois/Wiehl, Reiner (Hg.), Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads, Frankfurt 1990, 143-197).

20 Vgl. Sander, Natur a.a.O. 231ff.

21 Whitehead, Alfred North, Science in the Modern World, New York 1967, 51.

22 Vgl. dazu Sander, Natur a.a.O. 106-109.

taphysischen Tableau zu buchstabieren. Das kann aber nur als Perspektive geäußert werden, die abstrakten Probleme sprengen hier den Rahmen.

In *Fides et Ratio* unterscheidet der Papst zwischen dem philosophischen Wissen und der theologischen Weisheit. Das ist eine Basisperspektive für das Verhältnis von Theologie zu Philosophie und ist gerade für die Rezeption der Prozessmetaphysik einschlägig. Das philosophische Wissen zielt auf die Erkenntnis der Realität, die theologische Weisheit dagegen auf das Leben in dieser Realität, das vor Gott und vor der Vernunft mit der Wahrheit des Glaubens bestehen kann. Es handelt sich also nicht einfach um das gleiche Projekt, aber sie sind innerlich verbunden: „Die engen Bande zwischen der theologischen Weisheit und dem philosophischen Wissen ist einer der ursprünglichsten Schätze christlicher Tradition bei der Vertiefung der geoffenbarten Wahrheit. Darum fordere ich sie [= die Theologen] auf, die metaphysische Dimension der Wahrheit wiederzugewinnen und besser herauszustellen, um so in einen kritischen und anspruchsvollen Dialog einzutreten sowohl mit dem philosophischen Denken unserer Zeit wie auch mit der gesamten philosophischen Tradition, ob sie nun im Einklang mit dem Wort Gottes oder aber im Gegensatz zu ihm steht.“ (FR 105) Nicht ob eine philosophische Position sperrig ist, ist also das Kriterium der Rezeption, sondern ob sie für die Darstellung der Glaubenswahrheit hilfreich ist. Diese Darstellung hat eine pastorale Dimension; sie konstituiert sich im Kontext der Welt von heute. Die aber hat *de facto* einen pluralen Charakter, wie ihn die Glaubenskongregation im Hinblick auf die Religionen und christlichen Gemeinschaften mit kirchlichem Selbstanspruch feststellt. Das rechtfertigt keinen Relativismus *de iure* (s.o.). Aber die Pluralität ist ein prinzipielles Problem, um die Wahrheit des einen Gottes mit der Kirche darzustellen. Deshalb als letzter Schritt:

3. Der eine Gott und die plurale Welt - ein Prozessproblem von Kirche und Theologie

Die plurale Welt, in der Menschen heute in personaler, gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht leben, macht die Evangelisierung nicht gerade leichter, die der Kirche von Christus auf alle Völker und jeden Menschen hin aufgetragen ist. Der Anspruch der einen wahren Kirche, des einen wahren Glaubens, des einen wahren Gottes hat es darin schwer, sich Gehör zu verschaffen. Wenn es die vielen Religionen gibt, wie kann dann eine partikuläre religiöse Tradition wie die christliche einen universalen Anspruch vertreten? Wenn es die vielen ekklesialen Gemeinschaften gibt, wie kann man dann von der einen wahren Kirche Jesu Christi überzeugen? Ich kann diesen Fragen hier nicht wie andernorts material

nachgehen,²³ aber möchte auf das formale Grundproblem hinweisen, das sich hier zeigt. In der Regel wird zwischen Universalität und Partikularität ein Gegensatz aufgemacht und in einer sich plural verstehenden Welt dann die Universalität in Zweifel gezogen. Das ist das prinzipielle Problem, das die Glaubenskongregation angeht und vor dessen relativistischer Lösung sie zu Recht mit *Dominus Jesus* warnt. Ich wollte mit den vorherigen Kapiteln zeigen, dass die Prozessmetaphysik dem Relativismus entgeht. Das allein wäre nur eine defensive Argumentation. Deshalb möchte ich abschließend einen offensiven Ausblick geben. Whiteheads Prozessmetaphysik folgt nämlich einer Grammatik, die gerade den Gegensatz von Universalität und Partikularität überwindet, und zwar in ihrem Grundgedanken des Prozesses. Er ist eine taugliche allgemeine begriffliche Basis, um das Problem der Pluralität theologisch zu bearbeiten.

Der heutige Papst hat dieses Problem bereits sehr früh gesehen und angesprochen. Der Erzbischof von Krakau Karol Wojtyła war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Vertreter der polnischen Bischöfe für die Arbeit am Schema XIII, der späteren Pastoralconstitution. Als das Schema erstmals in der dritten Sessio in der Aula besprochen wurde, stimmte er am 21.10.1964 dem Text grundsätzlich zu, übte an ihm aber auch eine bemerkenswerte Kritik: „Auch wenn es wahr ist zu sagen, daß die ‘Welt’, in der die Kirche existiert, eine ist, gibt es - im Hinblick auf die Lebensbedingungen menschlichen Lebens - nichtsdestoweniger nicht eine, sondern viele ‘Welten’, in denen die gegenwärtige Kirche lebt und arbeitet, zu denen sie auch etwas im Schema XIII sagen möchte. Diese Pluralität von ‘Welten’ in der einen Welt wird im Schema weder genügend zum Ausdruck gebracht noch erfaßt. Und möglicherweise gibt es heute mehr ‘Welten’, die im Text nicht vorzuliegen scheinen, als solche, die sich in ihm zu finden scheinen.“²⁴ In seinen Pastoralreisen demonstriert Karol Wojtyła als Johannes Paul II. eindrucksvoll die Fähigkeit, sich auf die unterschiedlichsten humanen Realitäten einzustellen, die diese pluralen Welten verkörpern, ohne dass dabei der universale Anspruch der Botschaft Christi preisgegeben würde.²⁵ Er zeigt, dass Kirche mit Pluralität evangelisatorisch arbeiten kann, ohne Glaubenswahrheiten zu relativie-

- 23 Zur pluralistischen Religionstheorie vgl. meine Positionierung Sander, Hans-Joachim, Die Differenz der Religionen - Glauben im Pluralismus des Heiligen. Der Religionsdisput von Yamaguchi und die pluralistische Religionstheorie von John Hick, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de science missionnaire 54 (1998), 3-22; zum ökumenischen Problem vgl. Sander, Hans-Joachim, Glauben im Format 2000 - ein ökumenisches Ohnmachtsproblem. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache der Kirchen, in: ThPQ 148 (2000), 58-68.
- 24 Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. A cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II. volumen III, pars V, Rom 1993, 299 (Übers. vom Verf.).
- 25 Man nehme nur die Autorität, die er sich damit bei dem britischen Intellektuellen Timothy Garton Ash erworben hat (vgl. Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas, München 1990, 43-59, sowie: Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa, München 1999, 373-379).

ren. Das geschieht, weil diese Pastoralreisen Prozesse darstellen. Damit möchte ich Johannes Paul II. nicht als Prozesstheologen vereinnahmen; er ist es nicht.²⁶ Aber er zeigt, dass der Kontakt mit den Problemen der Menschen, zu denen er mit dem Evangelium Christi geht, eine neue Wirklichkeit unter ihnen entstehen lässt.

Das entspricht genau der Grammatik, die in der Prozessmetaphysik abstrakt bestimmt worden ist. Die Relativität der konkreten Lebenssorgen von Menschen an die eigene Botschaft heranzulassen, ist die Konstitution eines Ortes, an dem die Bedeutung der universalen Botschaft Gottes für alle Beteiligten zum Tragen kommt. Von dieser Erfahrung ihrer eigenen Botschaft wird die Kirche erneuert und die Zerrissenheit der pluralen Welt verändert. Hier kann die Sprache des Glaubens gefunden werden, die in der neuen Herausforderung der pluralen Welt von heute bestehen kann. Kirche, die sich auf die unterschiedlichen Realitäten bezieht, die es in der Welt von heute gibt, bleibt allerdings nicht einfach bei der eigenen Realität stehen, sondern setzt eigene, neue Zeichen, die die Welt verändern können. Das ist das Wesen der Pastoral, wie sie von *Gaudium et spes* gelehrt worden ist; diese Pastoral ist ein Prozess. Sie ist nicht einfach der Gang des Evangeliums von der Kirche in die Welt hinein, sondern jener Prozess, in dem einerseits für die Kirche durch die solidarische Auseinandersetzung mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute eine neue Wirklichkeit ihrer selbst und andererseits für die Menschen durch die Konfrontation mit Zuspruch und Anspruch Gottes eine neue Wirklichkeit ihrer selbst entsteht. Diese Wirklichkeit ist jeweils ein Ort, die Wahrheit Gottes partikular zu benennen und universal zu erfahren. Es ist ein Prozess, in dem das Leben erneuert und die Welt humaner wird. Whiteheads Diktion für einen solchen Prozess ist die von Gott als „poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness.“ (PR 346/526/d 618) Eine Kirche, die die Sprache für diese Poesie zu sprechen lernt, muss die Pluralität der heutigen Welt nicht fürchten; denn diese Sprache lässt keinen Raum für Relativierungen Gottes, vielmehr eröffnet sie die erneute Entdeckung seiner Wirklichkeit.

Von dieser ist gesagt worden: „immer bist Du der Wirkende, immer der Ruhende, bist der Sammelnde und nichts Bedürfende, bist der Tragende, Erfüllende, Schirmende über allem, bist der Erschaffende, Nährende und Vollendende, bist Suchender, obgleich doch nichts Dir mangelt“; abgesehen vom rhetorischen Stil könnten diese Sätze dem Prozessdenken entstammen, aber sie reichen dem Hl. Augustinus zur Ehre.²⁷ Ein Durchbruch, wie ihn seine Sprache des Glaubens angesichts der personalen Realität der Menschen bedeutet, wäre für Kirche und

26 Er begreift sich selbst in der Tradition eines phänomenologisch arbeitenden Personalismus, vgl. Pope John Paul II., Gift and mystery. On the fiftieth anniversary of my priestly ordination, New York 1996, 94.

27 Augustinus, Confessiones. Lateinisch und deutsch. Übers. v. Joseph Bernhart, München 1980, 17.

Theologie angesichts der pluralen Realität der Welt von heute ein großer Gewinn. Eine Theologie, die mit der Prozessmetaphysik Whiteheads arbeitet, kann ihren Beitrag dazu leisten, dass der Durchbruch zu dieser Sprache gelingt.

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Formen und Motive; Bd. 2: Personen und Figuren, hg. v. HEINRICH SCHMIDINGER in Verbindung mit Gottfried Bachl, Johann Holzner, Karl-Josef Kuschel, Magda Motté und Walter Weiss, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1999, zus. 1248 p., Gb. 128,- DM; ISBN 3-7867-2171-8

Trotz des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses ist die Bibel mit ihrem breiten Spektrum an Geschichten, Stoffen, Formen und Motiven für die Literatur bis in die Gegenwart herauf ein Text von zentraler Bedeutung geblieben. Im Zentrum des theologischen wie auch literaturwissenschaftlichen Interesses stehen im besonderen Maße, wie die große Zahl an Publikationen zeigt, die vielfältigen intertextuellen Bezüge zwischen Bibel und moderner Literatur bzw. Gegenwartsliteratur. Ungeachtet der Fülle an Sekundärliteratur fehlte bislang eine Untersuchung, die das Thema in seiner ganzen Breite abdeckt und über allgemeine Themenstellungen und Detailanalysen zu einzelnen Schriftstellerinnen und Schriftstellern bzw. zu bestimmten biblischen Figuren, Gattungen, Stoffen und Motiven hinausreicht. Das von Heinrich Schmidinger in Verbindung mit Gottfried Bachl, Johann Holzner, Karl-Josef Kuschel, Magda Motté und Walter Weiss herausgegebene zweibändige Werk füllt diese Forschungslücke nun in beeindruckender Weise.

Natürlich kommt auch dieses interdisziplinär angelegte Projekt angesichts des schier unüberschaubaren Untersuchungsgegenstandes nicht ohne Eingrenzungen aus, wie Schmidinger in seinem Vorwort auch näher ausführt und problematisiert. Und natürlich wäre es wünschenswert gewesen, den Kontext zur nicht-deutschsprachigen Literatur herzustellen und den Untersuchungszeitraum auszuweiten, zumal neben biblischen und religiösen Bezügen auch literarische Intertextualitäten eine entscheidende Rolle spielen (vgl. dazu ausführlicher Cornelius Hell, 2,317ff). Dass der Fokus der Studie auf der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts liegt, wird hier auch nicht apodiktisch, sondern lediglich im Sinne einer Schwerpunktsetzung verstanden, die auf Querverweise nicht verzichtet.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert, denen sich die einzelnen Beiträge zuordnen: Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Bibel und Literatur und gibt einen Überblick über Rezeptionsformen der Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts sowie über die markantesten deutschsprachigen Bibelübersetzungen dieses Untersuchungszeitraums. Der zweite Teil konzentriert sich auf einen von der Sekundärliteratur bislang stark vernachlässigten Aspekt, nämlich den Einfluss der Bibel auf Gattungen und Formen. Die Teile drei und vier widmen sich dann den weitaus besser erforschten Stoffen und Motiven einerseits und den Figuren andererseits.

Die Inhaltsgliederung folgt theologischen Gesichtspunkten und versucht, möglichst viele Aspekte des Themas zu erfassen. Manche Differenzierung mag wohl als problematisch erscheinen (etwa wenn die Rezeption des jüdischen und des christlichen Gottes getrennt wird; vgl. auch Cornelius Hell, 2,307ff) oder zu

zwangsläufigen Überschneidungen führen (etwa zwischen den Untersuchungen zum „Motiv des Prophetischen“ und zur „Prophetie aus vorexilischer und exilischer Zeit“; vgl. Schmidinger, 1,10). Andererseits eröffnen sich dadurch auch Möglichkeiten, *ein* Thema mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zu behandeln. (Ähnliches gilt auch für die mehrfache Behandlung oder Erwähnung eines Werks.) Die meisten Beiträge werden von der Literaturwissenschaft dominiert, was insofern Sinn macht, als es an der Fragestellung vorbeigeht, Literatur als bloßen ‘Steinbruch’ für theologische Fragestellungen zu benutzen. Dennoch kommt der interdisziplinäre Ansatz meiner Ansicht nach nicht zu kurz, zumal alle Beiträge sich eingehend mit der Bibel und ihren Auslegungstraditionen beschäftigen. Dies ist auch unbedingt notwendig, um die literarische Rezeption adäquat untersuchen zu können. Vorbildlich geschieht dies etwa in Armin A. Wallas’ Artikel „Gesetz - Weisung - Weisheit“, in dem er die Vielschichtigkeit des Begriffs ‘Tora’ ausführlich darstellt und diese seinen Textinterpretationen (u.a. der Türhüterlegende aus Franz Kafkas Roman „Der Proceß“, Thomas Manns Mose-Novelle „Das Gesetz“ und Nelly Sachs’ Mysterienspiel „Eli“) zugrundelegt (1,318-357).

Das fundamentale Spezifikum der Bibel als literarischer Text und als religiöse Offenbarung wird in den beiden ersten, gleichsam komplementär angelegten Aufsätzen diskutiert. Der Theologe Gottfried Bachl widmet seine anregenden Überlegungen der „Bibel als Literaturerlebnis“ und versucht einen von theologischen Interpretationstraditionen unverstellten Blick auf das ‘Buch der Bücher’ zu werfen. Seine Lesart zeigt einen Text von hoher ästhetischer Komplexität und markiert dennoch die grundlegende Differenz zu anderen literarischen Werken. Die Autorität der Bibel ist es auch, die der Germanist Wolfgang Frühwald in seinen anschließenden Ausführungen aufgreift, indem er an ausgewählten Beispielen zeigt, wo die Literatur der Religion den „heiligen Text“ zurückzugeben versucht und wo die Bibel als „bevorzugter Referenztext“ (1,40) der deutschen Literatur über einen beliebig einsetzbaren Zitatenschatz bei weitem hinausreicht. Der Artikel von Birgit Lermen gibt einen ersten Überblick über die verschiedenen Rezeptionsformen der Bibel, von der Paraphrasierung angefangen über die Aktualisierung, Verfremdung und Umdeutung bis zu Parodierung, Transfiguration und freier dichterischer Gestaltung. Damit wird zum einen eine Grundlage für nachfolgende Kapitel gelegt, zum anderen aber auch die Frage nach dem „Wert ästhetischer Literatur für den Umgang mit der Bibel“ (1,87) aufgeworfen, eine Fragestellung, die wieder auf das Verhältnis von Literatur und Religion abzielt. Dies ist auch die thematische Verbindung zu Josef Kopperschmidts Analyse markanter Bibelübersetzungen, die einer Übersetzungskritik das Wort redet, die den „Existenzbedingungen der Bibel“ in einem modernen gesellschaftlichen Kontext Rechnung trägt (1,114).

Drei Beiträge beschäftigen sich ausführlich mit dem Einfluss der Bibel auf literarische Gattungen und Formen: Renate Langer untersucht diesen Traditionszusammenhang am Beispiel der Parabel und der mit ihr verwandten Gattungen,

Cornelius Hell und Wolfgang Wiesmüller dokumentieren die große literarische Wirkung der Psalmen auf die Lyrik des 20. Jahrhunderts, und Stefan Bodo Würfel zeigt das Weiterleben der Verkündigung als literarische Form und ihre unterschiedlichen (politischen) Funktionalisierungen. Gerade Langers differenzierte Ausführungen zeigen sehr deutlich am Beispiel Kafkas und Brechts, wie im Rückgriff auf Formen aus der jüdischen und christlichen Tradition zugleich auch ein Bruch mit dieser Tradition erfolgte (1,115-157).

Die Bandbreite der Stoffe und Motive, die im dritten Teil behandelt werden, ist vielfältig und reicht von der Erschaffung der Welt (Johann Holzner) über das Motiv des Prophetischen (Sigrid Mühlberger) und Verkündigungstexten (Erich Garhammer) bis zu Theodizeemotiven (Regina Ammicht Quinn). Darüber hinaus beschäftigt sich Johann Holzner mit dem „Ebenbild Gottes“ und seinen literarischen Paraphrasen, die zwischen „Apotheose“ und „Auslöschung“ changieren. Georg Langenhorst geht in seinem Artikel auf den Komplex Sünde und Schuld ein, festgemacht an den Metaphern „Babylon“ und „Sodom und Gomorra“. Karl-Josef Kuschel wirft einige Schlaglichter auf das Böse und Teuflische, dem sich die Literatur des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck großer geschichtlicher Katastrophen zu stellen hatte, während Michael Braun den Motivkomplex von Exil und Exodus untersucht. Clemens Sedmak geht in seinem Artikel dem Messianischen nach und trägt der Vielgestaltigkeit des Motivs und den Bruchlinien in der Rezeption Rechnung. Beate Gritsch und Heinrich Schmidinger beleuchten die literarische Auseinandersetzung mit Geburt und Kindheit Jesu unter den drei Gesichtspunkten: Zerstörung der Idylle, Betlehem und Stalingrad sowie Weihnachten heute? Hans-Rüdiger Schwab betritt mit seinen Überlegungen zum religiösen Wunder in der Literatur des 20. Jahrhunderts Neuland, Cornelius Hell widmet sich dem zentralen Brot-und-Wein-Motiv, Erich Joosz zeigt die Wirkmächtigkeit der Figur des Engels auf, und Karl-Josef Kuschel analysiert die Rezeptionsvarianten der jüdisch-christlichen Apokalypse-Tradition. Die Frage der Darstellbarkeit von Erlösung nach der Shoah, die im Zentrum von Josef P. Mautners lesenswertem Artikel steht, benennt *die* Zäsur, die für die Geschichte der literarischen Bibelrezeption von eminenter Bedeutung ist - und *die* sich wie ein 'roter' Faden durch die Studie zieht (1,453-477).

Der vierte Teil der Studie ist schließlich den Personen und Figuren gewidmet, die in aller Kürze aufgelistet seien: *Altes Testament*: Der Gott Israels (Armin A. Wallas), das Volk Israel (Armin A. Wallas), Adam und Eva (Franz W. Niehl), Kain und Abel (Magda Motté), Noach (Franz W. Niehl), Abraham und Isaak (Peter Tschuggnall), Jakob und Josef (Walter Weiss), Mose (Alfred Bodenheimer), die Richter (Susanne Gillmayr-Bucher), Israels Könige (Georg Langenhorst), Prophetie aus vorexilischer und exilischer Zeit (Josef M. Oesch), Frauen des Alten Testaments (Magda Motté), Ijob (Georg Langenhorst), Tobias-Daniel-Jona (Erika Schuster); *Neues Testament*: Der christliche Gott (Cornelius Hell), Jesus (Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst), Johannes der Täufer (Beate Gritsch), Maria

(Karl-Josef Kuschel), die Apostel Johannes, Petrus und Paulus (Georg Langenhorst), Maria von Magdala und die anderen Frauen des Neuen Testaments (Magda Motté), Lazarus (Jacob Kremer), Gestalten der Passionsgeschichte (Georg Langenhorst), Gleichnis-Variationen sowie der Antichrist (beide Peter Tschuggnall).

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass sich die Verbindung von „allgemeiner Aussage und Arbeit am Detail“ (1,8) als zielführend erweist und einer lexikalischen Titelaufzählung entschieden vorzuziehen ist. Darüberhinaus enthalten viele der Artikel ausführliche Literaturangaben, z.T. sogar Forschungsberichte, die weiterführendes Arbeiten erleichtern. Vor das Problem der Auswahl sahen sich angesichts der Fülle von Primärtexten alle Beiträgerinnen und Beiträger gestellt, in Betracht zu ziehen war zudem die heterogene Forschungslage. Sehr gut bearbeiteten Gebieten stehen 'weiße Flecken' gegenüber, die noch weiterer eingehender Studien bedürfen (vgl. Schwab: Das religiöse Wunder, Kuschel: Das Böse und das Teuflische). Teilweise wurde auch der Weg eingeschlagen, Forschungslücken zu füllen und auf bereits aufgearbeitete Themen nur zu verweisen (z.B. Kuschel/Langenhorst: Jesus; Motté: Frauen des Alten Testaments). So verständlich diese Vorgangsweise auch sein mag, so bedauerlich ist es dennoch, zu so bedeutenden biblischen Frauengestalten wie Judit und Ester in einer Studie dieses Umfangs nur bibliographische Angaben vorzufinden. Zudem wäre für den Gebrauch der Studie, die wohl vornehmlich als Handbuch und Nachschlagewerk benützt werden wird, neben dem Verzeichnis der Bibelstellen und der ausführlichen Bibliographie eine Auflistung der behandelten Primärliteratur von großem Nutzen. Vielleicht lässt sich diese Anregung bei den nächsten Auflagen erfüllen - diesem hervorragenden Standardwerk wären viele zu wünschen!

Ulrike Tanzer

SCHOTTROFF, Luise/WACKER, Marie Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung. Unter Mitarb. v. Claudia Janssen u. Beate Wehn, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2. korr. Aufl. 1999, 832 p., Gb. 125,- DM; ISBN 3-579-00391-7.

In der 2. korrigierten Auflage liegt seit 1999 das „Kompendium Feministische Bibelauslegung“ vor. „Als dezidiert feministisches Projekt will es die frauenzentrierte exegetische Arbeit an der Bibel sichtbar machen.“ (XIII). Insgesamt 59 Autorinnen, vorwiegend aus Deutschland (aber auch 14 Autorinnen aus Asien, Nord- und Lateinamerika und vier europäischen Ländern), die fast alle einer der großen christlichen Kirchen angehören, kommentieren die biblischen Schriften beider Testamente, und darüber hinaus auch apokryphe und außerbiblische Texte, wie beispielsweise das Testament Hiobs, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Theklageschichte oder das Evangelium nach Maria. Überhaupt nimmt im Vorwort der Verfasserinnen die Kanonfrage einen breiten Raum ein, da sie für die christ-

lich-feministische Theologie von großer Bedeutung sei, zeigt sie sich doch „verflochten mit der Geschichte der Unsichtbarmachung und Ausschaltung von Frauen aus kirchlichen und Entscheidungs- bzw. Leitungsfunktionen.“ (XIV). Wie ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis- (alle biblischen, apokryphen und außerbiblischen Schriften beider Testamente sind ohne Unterbrechung aneinandergereiht) und auch auf das Vorwort zeigt, geht es den Herausgeberinnen darum, auf das Problem des Verhältnisses von Judentum und Christentum hinzuweisen. Die gängige Unterscheidung in Altes und Neues Testament wird in Frage gestellt, da sie als anti-jüdisch abwertend verstehbar sei. Alternativen dazu werden diskutiert (XV). Auch die rechte Schreibung des Gottesnamens ist ein Thema. Den Autorinnen wurden jedoch in keinen der genannten Fragen „Mehrheitsentscheidungen“ aufgezwungen. Es geht ihnen vielmehr um das Aufzeigen von Fragestellungen, denen sich feministische Forschung verpflichtet fühlt. Gleichwohl betonen die Herausgeberinnen des Kompendiums bei aller „gewollten methodischen und feministisch-hermeneutischen Pluralität im einzelnen“ ihre gemeinsame Option gegen christlichen Antijudaismus, westlichen Kolonialismus, alle Formen von Rassismus und Frauenverachtung (XIII).

Die Tatsache, dass dieses Kompendium auf die Forschungsarbeit ausschließlich weiblicher Autorinnen zurückgreifen kann sowie die Fülle der angegebenen Bibliografien aus dem feministischen Bereich zeigen, dass feministische Theologie auch im deutschsprachigen Raum - in den USA sind bereits 1992 und 1994 zwei feministische Kompendien erschienen - mittlerweile ein ausgereiftes und reiches Repertoire zu bieten hat. (Wer mehr über die einzelnen Autorinnen, die von postgraduierten bis habilitierten Wissenschaftlerinnen reichen, wissen möchte, kann sich im Anhang informieren. Neben einem AutorInnenregister enthält der Anhang auch ein Frauen-(Namen-) Register, das alle Frauennamen, Frauengestalten und Göttinnen-Namen und weiblich personifizierte Städte/Länder auflistet.)

Das Vorwort der Herausgeberinnen fasst sich über die Voraussetzungen feministischer Hermeneutik kurz. Die einzelnen Kommentare lassen jedoch einiges über den Ansatz der Autorinnen erfahren. Sie lösen das ein, was sich das Projekt Kompendium feministischer Bibelauslegung zu zeigen vorgenommen hat, dass nämlich feministische Theologie sich längst nicht mehr nur mit Frauentexten aus der Bibel oder mit „Lieblingsthemen“ beschäftigt, sondern dass sich ihre Analysen auf die Bibel insgesamt beziehen. Die sehr unterschiedlichen 75 Beiträge legen in der Tat den Widerspruch zwischen wertneutraler wissenschaftlicher Forschung und engagierter Wissenschaft, zwischen universalistisch-objektivistischem Vorverständnis von akademischer Theologie und der kritischen Parteilichkeit der Befreiungstheologien, frei, wie E. Schüssler Fiorenza in „Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel“, 1988, dies grundsätzlich für feministische Hermeneutik gefordert hat.

Die Lektüre dieses Kompendiums kann auch die Kritiker der feministischen Theologie davon überzeugen, dass feministische Wissenschaft nicht auf Gefühl

und Subjektivität zu beschränken ist, sondern selbstverständlich das historisch-kritische Instrumentarium anwendet. Allerdings reflektiert die feministische Hermeneutik dabei auch, das hat Annette Noller in einem Aufsatz zum Thema festgestellt, die Relation zwischen dem Subjekt und seinem gesellschaftlichen und politischen Status. Parteilichkeit, Interesse und emanzipatorische Praxis sind leitende Fragerichtungen.

Das liest sich dann im Einzelnen so, beispielsweise im Kommentar zu Genesis 1-11, dass die Verknüpfung von Sündenfall und Frau, als „Produkt einer tendenziösen Interpretation, die von der christlichen Tradition, besonders von asketischen Kreisen, übernommen und weiter ausgebaut wurde“, entlarvt wird (3). Die feministische Theologie, das lässt sich auch an vielen anderen Stellen des Kompendiums beobachten, richtet ihr Augenmerk verstärkt auf die Rezeptionsgeschichte biblischer Themen und Gestalten und weist nach, wie androzentrisch und frauenfeindlich diese oft ist. Das Kompendium zeigt ebenfalls auf, wie entschlossen feministische Theologie gegen traditionelle Auslegungsmuster und dogmatische Lehrmeinungen auftritt. Im Kommentar zum Römerbrief zum Beispiel werden nicht nur die relevanten Passagen aus Kapitel 16 historisch unter die Lupe genommen, was hinreichend bekannt ist, sondern der Brief als Ganzes wird via feministischer Lektüre aus dem Gefängnis der Tradition, die den Brief von ihren einengenden und abstrakten Auffassungen über Sünde, Gnade, Glauben, Erwählung her liest und entwickelt, befreit (559f). Statt dessen entschlüsselt die mexikanische Autorin den Römerbrief von der Thematik des „Ausschlusses“ her. So darf auch das Thema von der Erwählung nicht unter dem Blickwinkel von „erwählen-ausschließen“ gesehen werden. „Die marginalisierten Völker wie auch die Frauen aller Rassen weisen die Theologie der Erwählung zurück.“ (569) Dagegen wird die Bedeutung des Erbarmens Gottes, der niemanden ausschließen will, betont. Mit gleicher Klarheit wird der Gedanke der Opfertheologie abgewiesen, weil die Metapher des Opfers nach den Mustern einer patriarchalen Gesellschaft ausgearbeitet worden und den Werten ähnlich sei, die die patriarchale Gesellschaft von Frauen fordert: Opfer, Leiden, Selbstverleugnung und freiwilliges Sichfügen. Da die Rechtfertigung im Römerbrief ihre Wurzeln in der freien Solidarität Gottes mit den Ausgeschlossenen der Geschichte habe, könne dieser rechtfertigende Gott nicht gleichzeitig das Blutvergießen des Ausgeschlossenen par excellence wollen (565).

Der kritische Blick zurück auf alte Auslegungstraditionen und der mutige Blick nach vorne zu neuen Verständnismustern ist ein durchgängiges Merkmal aller Beiträge in diesem 832 Seiten zählenden Buch, das eine große Zahl überraschender Sichtweisen bietet und dessen Lektüre sehr zu empfehlen ist.

WEBER, Helmut, Spezielle Moraltheologie. Grundfragen des christlichen Lebens. Styria, Graz/Wien/Köln, 1999, 430 p., Gb. DM 54,-; ISBN 3-222-12744-1

Nach seiner (1991 im selben Verlag erschienenen) „Allgemeinen Moraltheologie“ hat der Vf. (Emeritus für Moraltheologie in Trier) nun sein Handbuch vervollständigt, das sich somit in die Reihe neuerer Handbücher (Günthör, Peschke, Römelt) einfügt. Die Zielsetzung des Buches angesichts der heutigen Situation wird in der Einführung beschrieben: Die Betonung des eigenen Gewissens und die Frage nach der Autorität, die Vielfalt der Situationen, die Spezialkenntnisse, die zur Beantwortung bestimmter Fragen (etwa der Medizinethik) erforderlich sind (19f). Es gibt Inhalte von bleibender und von wechselnder Bedeutung; es sind fundamentale anthropologische Situationen anzusprechen sowie komplizierte Detailfragen (21f). Eine Beschränkung der Inhalte ist unumgänglich. W. verzichtet auf alle Gebiete, die man der Sozialethik zuordnen könnte (Eigentum, Wirtschaft, Ökologie) und konzentriert sich auf drei Gebiete: 1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit (33-64); 2. Leib und Leben (65-260); 3. Geschlechtlichkeit und Ehe (261-410).

Für die Behandlung dieser Fragen richtet W. nach eigener Erläuterung (24-28) den Blick auf folgende 4 Elemente: 1. Die faktische Realität, die Dimensionen des Problems; 2. Das heute anzutreffende Meinungsbild (u.U. im Kontrast zur Tradition); 3. Die biblischen Aussagen; 4. Weisungen und Normen. Was die Einzelurteile betrifft, unterscheidet W. eine „doktrinaire Kasuistik“ von einer „didaktisch-katechetischen Kasuistik“, die konkrete Fälle als *Illustration* für die Anwendung von ethischen Normen versteht (31).

Solchem Programm entsprechend behandelt W. im Kapitel über die Wahrhaftigkeit die sachlichen und terminologischen Schwierigkeiten, heutige Tendenzen (etwa Wegfall von Höflichkeitsfloskeln, offenerer demokratischer Lebensstil), biblische Aussagen, Einzelfragen wie üble Nachrede, Verleumdung, Wahrheit am Krankenbett, Eid. Die wichtige Thematik „Medien und Wahrheit“ wird nur in zwei allgemeinen Bemerkungen angerissen; eine „erschöpfende Behandlung“ war nach Auskunft des Autors (59 Anm. 63) „nicht intendiert“.

Verwunderlich ist die Versicherung im Vorwort (16):

„Eine Eigenart dieser Darstellung, die sie mit manchen anderen auch heutigen *teilt*, ist das Bleiben im Strom der katholischen Überlieferung. Der Autor möchte bekennen, daß er sich dabei nicht hat verbiegen müssen oder gegen seine Überzeugung geschrieben hat.“

Rechnet der Autor schon mit einem gegenteiligen Verdacht? Wenn ja, von welcher Seite? Von Kollegen oder ehemaligen Studenten, die es schon anders gehört haben oder etwa von Seiten des Lehramts? Zu fragen wäre gleichwohl, warum man sich freiwillig ein solches (möglicherweise kontraproduktives) „Bekenntnis“ auferlegt, das freilich ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Situation der Moraltheologie wirft. Dem gegenteiligen Verdacht wäre aber doch am ehesten mit der Qualität der vorgetragenen Argumente in strittigen Fragen beizukommen.

Dazu gehören vor allem die „intrinsic mala“. Im 1. Kapitel sagt W. über die Lüge (48),

„daß sie im allgemeinen *praktisch* den Grad einer ‚in sich schlechten‘ Handlung (intrinsic mala) erreicht. Das bedeutet, dass legitime Ausnahmen nicht völlig unmöglich sind, aber äußerst selten sein dürften. Grund dafür kann dabei nie ein größerer Nutzen sein, sondern allein die Verhinderung - eines sonst größeren Übels.“

In der Fußnote (49) spricht W. von einer begrenzten Pflicht zum Sagen der Wahrheit. Wird hier nicht lediglich der *Terminus* ‚intrinsic mala‘ positiv aufgenommen? Schließlich ist für den Papst in *Veritatis Splendor* (82.90) ein Kennzeichen solcher Handlungen, dass sie *ausnahmslos* verboten sind. Die Mehrdeutigkeit dieses *Terminus* (die sich auch in *VS* zeigt) macht es möglich, dass er für unterschiedliche Überzeugungen steht. Das „Bleiben im Strom“ scheint somit gewisse Differenzierungen nicht auszuschließen.

Im 2. Kapitel finden sich neben einer Grundlegung des Tötungsverbots Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch, zur künstlichen Reproduktion, Gentechnik, Organverpflanzung, Todesstrafe, Krieg, Selbsttötung und Euthanasie. Den medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch hält W. als „singulären Fall“ (124) für gerechtfertigt, da es sonst nirgendwo eine solche enge Symbiose zwischen zwei Leben gibt. Gegen die homologe künstliche Insemination scheint W. trotz *Donum Vitae* keine Bedenken zu haben; in den anderen Fragen der Reproduktion teilt er den Standpunkt dieses Dokuments. Wie immer werden aber die gegenwärtige Lage sowie Argumente und Gegenargumente sachlich referiert. Den Anforderungen eines Handbuchs zu solider Information wird W.s Werk somit zweifellos gerecht.

Im Abschnitt über den Krieg fehlt eine Überlegung zur Problematik humanitärer Interventionen. Zu undifferenziert erfolgt bisweilen der Hinweis auf das „spontane Empfinden“ (92). Natürlich kann dieses ein „Argument in nuce“ darstellen. Aber dieses Argument kann richtig oder falsch sein. Der Ethiker hätte solches jedenfalls nach Möglichkeit zu analysieren (was freilich nicht immer leicht ist). Der Hinweis auf das spontane Empfinden ist also durchaus relevant, stellt aber nur eine vorläufige Auskunft dar. Die ethologischen Aussagen von Konrad Lorenz zur Aggressionshemmung, auf die W. rekurriert (239), werden neuerdings als widerlegt betrachtet (vgl. etwa M. Brumlik, Das Programm einer anthropologischen Basis universalistischer Moral, in: W. Lütterfeld/Th. Mohr [Hg.] *eine Welt - eine Moral?* Darmstadt 1997, 19-35, hier 24f).

Im Kapitel „Geschlechtlichkeit und Ehe“ behandelt W. u.a. die folgenden Einzelprobleme: Sexuelles Verhalten außerhalb der Ehe, Familienplanung, Unauflöslichkeit. Bemerkenswert ist, dass W. (wie wohl die meisten Moralthologen) in letzterem Zusammenhang keine Überlegung zur Annullierung von Ehen bringt. Eine ethische Reflexion auf diese Praxis wäre aber durchaus angebracht. Zur Empfängnisverhütung meint W., die Methode der Zeitwahl habe durch neuere Überlegungen (von *Familiaris Consortio*) an Plausibilität gewonnen. In diesem Zusam-

menhang wäre an sich genauer auf den von Weber vertretenen „teleologischen Personalismus“ einzugehen (vgl. dazu Webers Allgemeine Moral 148-169). Bezüglich der päpstlichen Äußerungen wäre hier auch der Lubliner Hintergrund zu erwähnen (vgl. dazu Maria Fuchsloch, Metaethik und theologische Ethik. Der Personalismus als Versuch einer auf Erfahrung begründeten Ethik, St. Ottilien 1988).

Insgesamt ist W.s Handbuch als gelungen zu betrachten. Es bietet eine verständliche und (soweit das im Rahmen eines Handbuches möglich ist) umfassende Übersicht über die behandelten Themen. Für Studenten und andere Interessenten wird es hilfreich sein. Ein Mangel: W. stützt sich im Wesentlichen auf deutschsprachige Literatur. Diese Beschränkung ist heute vor allem im Rahmen medizinischer Ethik problematisch. So wäre etwa in der Frage des Lebensbeginns das Standardwerk des australischen Moraltheologen Norman Ford zu berücksichtigen (Norman M. Ford, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1991). Zur Geschichte der Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs wäre zu verweisen auf John Connery, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*, Loyola University Press 1977.

Werner Wolbert

RISSE, Günter/SONNEMANS, Heino/THES, Burkhard (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für Hans WALDENFELS, Bonifatius Paderborn 1996, 1118 p. Gb 148,- DM; ISBN 3-87088-914-4

79 Personen aus dem Freundes- und SchülerInnenKreis (4 Frauen) haben mit ihren Beiträgen in einem voluminösen Sammelband den em. Bonner Professor für Fundamentaltheologie, Religionstheologie und -philosophie anlässlich seines 65. Geburtstages geehrt. Die vielfältigen behandelten Themen sind kein notwendiges Zugeständnis an eine derart große Versammlung von AutorInnen, sondern die meisten erhalten ihre Einheit durch

das Programm, für das Hans Waldenfels steht. Nach der Öffnung der Fenster zur Welt hat er als junger Konzilsteilnehmer konsequent Intentionen des 2. Vaticanums verfolgt und seit seinem Studium in Japan die Religionen und Kontextualität der Theologie in den Mittelpunkt seines Schaffens gestellt. So spiegelt diese Festschrift die daraus resultierende Pluralität der Theologien. Das Umschlagbild symbolisiert diese vielfältigen Wege.

Insbesondere in den ersten drei Kapiteln finden sich viele grundlegende Beiträge, die eine Standortbestimmung der jeweiligen Disziplin anhand zentraler Diskussionen vornehmen. Im 1. Kapitel zur Fundamentaltheologie wird die Disziplin anhand der Begriffe Kontext, Religion und Pluralität zum

Thema. Das 2. religionstheologische Kapitel versammelt unterschiedliche Plädoyers für eine angemessene Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen. Als prominentester Autor skizziert der em. Wiener Erzbischof Kardinal Franz König die Religions- theologie als unausweichliche Aufgabe heutiger Theologie. Darüber hinaus werden spezielle Fragen zum Judentum, Islam und Buddhismus verhandelt. Das 3. Kapitel dokumentiert, wie nach schweren Zeiten die Missionswissenschaft wieder Fuß fasst, vgl. die Artikel von Mariano Delgado und Giancarlo Collet. Konkrete Beispiele sind Lateinamerika und Asien, hier Indien, Japan und China gewidmet. Der vierte und letzte religionsphilosophische Teil unter dem Titel „Weltgestaltung“ befasst sich mit Ethik und gegenwärtigen religiös-kulturellen Kontexten.

Die über 400 Titel zählende Publikationsliste des Geehrten dokumentiert den inneren sachlichen Grund der in diesem Band bezeugten Tragweite und Fruchtbarkeit seines bisweilen pionierhaften Arbeitens.

Ulrich Winkler

SUNDERMEIER, THEO, Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch (Theologische Bücherei 96), Ed. Chr. Kaiser, Gütersloh 1999, 272 p., Kt. 49,80 DM, ISBN: 3-579-02636-4

Der renommierte Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler legt ein überschaubares Lehrbuch vor, das

sich die Bereitstellung einer religionswissenschaftlichen Theorie als Basis für eine Begegnung und Theologie der Religionen und für eine theologisch-systematische Weiterführung zur Aufgabe gesetzt hat. Damit unterstreicht Sundermeier sein langjähriges Anliegen der Integration einer religionswissenschaftlichen Ausbildung in das Theologiestudium. Entgegen dem in der Theologie immer noch verbreiteten (Höher)Entwicklungsmodell von Religionen basiert Sundermeiers Theorie auf zwei Grundunterscheidungen, (1.) von primären Religionen - die als Grunderfahrung ein bleibendes Konstitutivum jeder Religion sind und sich nach S. als religionswissenschaftliche Basis für einen Religionsdialog anbieten (Rehabilitation der Stammesreligionen!) - und sekundären Religionen, die zudem komplexe kulturelle Erfahrungen integriert haben (Weltreligionen). (2.) Die andere tragende Differenzierung ordnet die Religionen dem Typus der Erlösung (des Individuums aus der Welt) und der (weltzuwandten gemeinschaftlichen) Versöhnung zu. (Diskussionsbedarf sehe ich hinsichtlich der konfessionellen Anwendung der letzten Unterscheidung 59ff.)

So läuft auch der Duktus des Buches nach der Darlegung des Ansatzes (1. Kapitel) und der wesentlichen Elemente von Religion (2. Kapitel) hinaus auf eine Theorie der Begegnung der Religionen (3. Kapitel: Synkretismus, Inkulturation, Toleranz, interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik) und der Religionswissenschaft mit der Theologie (4. Kapitel).

Ein trefflicher Einstieg für TheologInnen in die Religionswissenschaft, verständlich und ansprechend geschrieben.

Ulrich Winkler

GORDIJN, Bert / HAVE, Henk ten (Hg.), Medizinethik und Kultur. Grenzen medizinischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden (Medizin und Philosophie - Beiträge aus der Forschung 5), Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 2000, 507 p., kart. DM 98,-; ISBN 3-7728-2028-X

Unterschiede in wichtigen medizinethischen Fragen zwischen verschiedenen europäischen Ländern sind unübersehbar, wie etwa in der Euthanasieregelung in den Niederlanden deutlich wird. Unterschiede zwischen zwei Nachbarländern, nämlich Deutschland und den Niederlanden, sind im Rahmen eines Gemeinschaftsprojekts der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und der Katholischen Universität Nijmegen untersucht worden, wie im vorliegenden Band dokumentiert. Dabei werden drei Themenkreise behandelt. Zunächst geht es um die relevanten Normen und Werte im Bereich Reanimieren, Schmerzbekämpfung und Sterbehilfe, die fachliche und öffentliche Debatte darüber sowie die

jeweilige Praxis. Der zweite Teil sucht nach Erklärungen für die Übereinstimmungen und Unterschiede, die im dritten Teil einer ethischen Bewertung unterzogen werden.

Der Band bietet viele nützliche Informationen z.B. zur jeweiligen Rechtslage, aber etwa auch über die Desiderate in der Schmerzbekämpfung, ein Thema, das im Rahmen der Euthanasiedebatte von höchster Bedeutung ist und noch mehr Aufmerksamkeit verdient. Die historischen Beiträge machen den deutsch(sprachigen) Leser vertraut mit der niederländischen Mentalität in der Diskussion und Beurteilung der anstehenden Fragen. Bedenklich scheint mir dabei besonders, dass die Kriterien Selbstbestimmung und Erlösung von unerträglichem Leiden offensichtlich beide als hinreichende Kriterien verstanden werden. Das geht soweit, dass einer der Autoren auch dem Tötungsverlangen einer Frau, die ihre beiden Söhne verloren hat, stattgeben möchte (489f). Lehnt man die Tötung auf Verlangen ab, sind natürlich die Alternativen wichtig. Beachtung verdient hier etwa G. Maios Beitrag über die deutsche Diskussion zur Reanimation.

Die deutsch-niederländische Ko-Produktion ist ein informatives und lesenswertes Buch.

Werner Wolbert

SaThZ 1 (1997) Heft 1

Raymund SCHWAGER: Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL: Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER: Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS: Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER: Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Heinrich SCHMIDINGER: Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL: Was tut die Theologie?; Walter RABERGER: Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER: »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER: Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY: Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute;

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem, Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik, Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“

SaThZ 3 (1999), Heft 1

David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRAUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

SaThZ 3 (1999), Heft 2

John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus; Dieter WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars Reuter Sterbehilfe und Subjektivität. Moralthologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis

-----X-----X-----X-----X-----
Absender:

.....
.....
.....
.....

Bitte
ausreichend
frankieren

Bestellung:

- Abonnement der Salzburger Theologischen Zeitschrift (jährl. 100,- ÖS/14,- DM + Porto)

frühere Hefte

- Heft 1/1997 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 1/1998 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 2/1998 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 2/1999 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)
- Heft 1/2000 (70,- ÖS/10,- DM + Porto)

Salzburger Theologische Zeitschrift
c/o Fr. Astrid Widmayer

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

.....
Datum

.....
Unterschrift

