

Markus Enders

## Kann die objektive Wahrheit des Christentums philosophisch begründet werden?

### 1. Einführung in die Fragestellung der folgenden Überlegungen

Die Frage, der sich die folgenden Überlegungen zu stellen versuchen, ist die nach der Möglichkeit einer philosophischen Begründung für die objektive Wahrheit des Christentums. Um uns dieser Frage nähern zu können, bedarf es einer vorgängigen Bestimmung dessen, was genau eine philosophische Begründung bedeuten soll. Daher soll zuerst diese Teilfrage gestellt und beantwortet werden: Was ist eine philosophische Begründung?

In Bezug auf diese in sich nicht weniger komplexe Teilfrage soll hier eine altehrwürdige Unterscheidung vorgenommen werden, die in der Philosophie eine lange Tradition besitzt: Nämlich die Unterscheidung zwischen so genannten Angemessenheits- oder Konvenienzgründen auf der einen und notwendigen, zwingend beweiskräftigen Gründen für das tatsächliche Bestehen eines Sachverhalts auf der anderen Seite. Wonach fragt also die Frage nach einer philosophischen Begründung für die objektive Wahrheit des Christentums, nach Plausibilitäts- und Wahrheitsgründen oder nach strengen Beweisgründen für die objektive Wahrheit des Christentums? Nun gibt es eine große Tradition fast schon vom Beginn des christlichen Denkens, spätestens jedoch von dem großen griechischen Kirchenvater Origenes an bis etwa zu Maurice Blondel, also in das letzte Jahrhundert hinein, eine Tradition, die glaubte, rein rationale und zudem notwendige, also streng beweisfähige Gründe für die objektive Wahrheit des Christentums gefunden und damit diese so bewiesen zu haben, dass ein rationaler Zweifel an ihr gar nicht mehr möglich sei. Einige klassische Namen, die zu dieser Tradition gehören, sind etwa nach dem genannten Origenes

auch Augustinus (in dessen Schrift *De vera religione*) sowie der Kappadozier Gregor von Nyssa, ferner Boethius, Eriugena, Anselm von Canterbury, Raimundus Lullus, Cusanus, Hegel, um nur wenige zu nennen. Dass in der Neuzeit vor allem nach Kants Widerlegungsversuch nicht nur der klassischen Gottesbeweise, sondern überhaupt der Möglichkeit einer beweisfähigen philosophischen Theologie für die theoretische Vernunft diese Versuche auf dem Feld der theoretischen Philosophie sehr viel seltener geworden sind und sich auf den von Kant ja nicht nur zugelassenen, sondern zugleich eröffneten Bereich der praktischen Philosophie hin verlagert haben, liegt auf der Hand. Sehr subtile Überlegungen hierzu hat etwa Maurice Blondel vorgelegt, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Eine Ausnahme von diesem allgemeinen Charakteristikum der philosophischen Theologie in der Neuzeit stellt etwa Edith Stein dar, der unter anderem vielleicht auch deshalb ein besonderes Interesse dieses Bandes gilt. Nach dem Gesagten könnte es den Anschein haben, als ob die hier gestellte Frage die nach der Beweiskraft der theoretischen Vernunft für Existenz und Essenz Gottes sei. Doch gefragt wird nach der objektiven Wahrheit des Christentums, nicht nach der eines Vernunftglaubens an ein göttliches Wesen. Deshalb darf bzw. sollte der erste Teil der Ausgangsfrage nur in seinem Bezug auf ihren zweiten Teil, also auf die objektive Wahrheit des Christentums, betrachtet werden. Was aber ist mit dieser objektiven Wahrheit genau gemeint?

## 2. Der absolute und universale Wahrheitsanspruch des Christentums

Das Christentum erhebt in seiner Eigenschaft als eine von insgesamt fünf Weltreligionen einen absoluten und universalen Wahrheitsanspruch für die Inhalte seines religiösen Glaubens, mit anderen Worten: Das lehramtlich definierte Christentum behauptet, dass die Inhalte seines religiösen Glaubens für alle Menschen unabhängig von Raum und Zeit, das heißt zu allen Zeiten und an allen Orten (mithin universal), wahr bzw. gültig und dass sie unabhängig von jeder menschlichen Meinung über

sie (und in diesem Sinne absolut bzw. schlechthin) wahr seien und folglich von allen Menschen, sofern sie ihnen bekannt sind, auch als gültig angenommen bzw. geglaubt werden sollten. Wie ist nun diese absolute<sup>1</sup> und universale Wahrheit des Christentums gemäß dem christlichen Selbstverständnis genauer zu bestimmen, in einem exklusivistischen, in einem pluralistischen oder in einem inklusivistischen Sinn? Denn es gibt sachlich überhaupt nur diese drei Möglichkeiten einer formalen Bestimmung jener absoluten und universalen Wahrheit, die vom

---

<sup>1</sup> In der wissenschaftlichen Literatur wird von einem ›Absolutheitsanspruch‹ des Christentums meist nicht in diesem formalen Sinne einer unabhängig (bzw. losgelöst) von jedem menschlichen Meinen gültigen Wahrheit gesprochen (die auch von den außerchristlichen Weltreligionen für ihre je eigenen Inhalte beansprucht wird); vielmehr wird der Absolutheitsanspruch des Christentums meist als ein Spezifikum der christlichen Religion verstanden, und zwar im Sinne entweder eines Exklusivitäts- (alleine der christliche Glaube sei inhaltlich wahr, jeder inhaltlich andere sei gänzlich unwahr) oder eines Superioritätsstandpunktes (der christliche Glaube sei inhaltlich allen anderen religiösen Überzeugungen, die teilweise echte Wahrheitsmomente einschließen, prinzipiell überlegen, weil unübertrefflich wahr) in Bezug auf den Wahrheitsgehalt der christlichen Religion. Vgl. hierzu ULRICH MANN, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1971; WALTER KASPER (Hg.), *Absolutheit des Christentums* (Quaestiones disputatae 79), Freiburg / Basel / Wien 1977 (mit zahlreicher Literatur, darin insbesondere der Beitrag von KARL LEHMANN, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, ebd., 13–38); REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh<sup>2</sup> 1993 (mit zahlreicher Literatur). Gegen einen christlichen Absolutheitsanspruch argumentiert REINHOLD BERNHARDT, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994; auf dieser Linie einer Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs liegt auch der Versuch einer sogenannten ›Deabsolutierung‹ der Christologie, den REINHOLD BERNHARDT, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: Michael von Brück / Jürgen Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (Quaestiones Disputatae 143), Freiburg / Basel / Wien 1993, 144–200, unternimmt. Seinen Thesen einer Deabsolutierung Gottes in seiner inkarnatorischen Selbstoffenbarung, einer Deabsolutierung neutestamentlicher Christologien durch das Christusereignis und dessen Geschichtlichkeit etc. liegt sowohl ein Kategorienfehler (nach Art einer μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος) zu Grunde, der die sachliche Exklusivität eines absoluten Wahrheitsanspruchs mit menschlicher Intoleranz und Feindseligkeit als einer sittlich schlechten Verhaltensweise verwechselt, als auch eine Trennung des historischen Jesus von der christlichen Verkündigung und Lehrentwicklung, die nicht nur dem katholischen Traditionsprinzip, sondern auch dem protestantischen Grundsatz der alleinigen Schriftautorität widerspricht.

Christentum für die zentralen besonderen Inhalte seines religiösen Glaubens beansprucht werden. Dabei wird bereits vorausgesetzt, was im Zusammenhang dieser Überlegungen nicht eigens nachgewiesen werden kann: dass es dieser absolute und universale Anspruch ist, der eine Religion erst zu einer Weltreligion werden lässt und daher nicht nur für das Christentum kennzeichnend, sondern grundsätzlich allen fünf Weltreligionen gemeinsam ist.<sup>2</sup>

### 3. Ist die religiöse Wahrheit des Christentums pluralistisch, exklusivistisch oder inklusivistisch zu verstehen ?

Wie ist die Wahrheit, die das Christentum für die Inhalte seines religiösen Glaubens für sich beansprucht, genau zu bestimmen? Als eine Wahrheit unter mehreren anderen gleichberechtigten religiösen Wahrheiten wie etwa der des Islams und des Judentums, um nur zwei der christlichen Religion besonders naheliegende religiöse Wahrheitsansprüche zu erwähnen? Ist also religiöse Wahrheit grundsätzlich pluralistisch? Aus christlicher Sicht kann die religiöse Wahrheit, die für den Menschen heilwirksam ist, nicht pluralistisch in dem Sinne sein, dass es mehrere verschiedene in gleichem Maße gültige und damit heilwirksame religiöse Wahrheiten geben könnte, dass etwa alle fünf Weltreligionen gleichermaßen wahr seien;<sup>3</sup> vielmehr beansprucht das

<sup>2</sup> Diese Annahme geht zurück auf BERNHARD UHDE, *Judentum: eine »ethnozentrische« Religion? Eine religionsgeschichtliche Überlegung*, in: Günter Biemer u.a. (Hg.): *Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden (= Lernprozeß Christen Juden II)*, Düsseldorf 1981, 192–200.

<sup>3</sup> Dieser religionspluralistische Standpunkt geht bekanntermaßen auf John Hicks religionsphilosophische Position zurück, der die faktisch erhobenen Wahrheitsansprüche von Religionen ignoriert, diese also nicht gemäß ihrem Selbstverständnis zur Kenntnis nimmt, sondern sie einem externen Maßstab, dem ihrer soteriologischen Effizienz einer Neuausrichtung des Menschen von einer selbstzentrierten zu einer wirklichkeits- gemeint ist gottzentrierten - Existenzweise hin unterwirft und die Religionen als grundsätzlich gleichberechtigte Heilswege versteht, vgl. u.a. JOHN HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; weitere prominente Vertreter dieses pluralistischen Standpunktes sind PAUL F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; WILFRED CANTWELL

Christentum für sich, dass seine religiösen Glaubensinhalte, allen voran die für sein Offenbarungs- und sein Gottesverständnis spezifischen und zentralen Lehrinhalte der Christologie und der Trinität, aber auch die exklusive Heilsmittlerschaft der Kirche, die unübertreffliche und damit endgültige Vollstufe von religiöser Wahrheit überhaupt darstellen und dass daher das Christentum ‚vera religio‘, die wahre Religion, sei. Dieser abso-

---

SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981; WILFRED CANTWELL SMITH, *Menschlicher Glaube. Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen*, in: Reinhold Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 156–174; am profiliertesten im deutschen Sprachraum wird der pluralistische Standpunkt gegenwärtig vertreten von PERRY SCHMIDT-LEUKEL, vgl. u.a., *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (Quaestiones disputatae 160)* Freiburg / Basel / Wien 1996, 11–49; PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), 307–334; PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005; auch Schmidt-Leukels differenziert ausgearbeiteter pluralistischer Position haftet das hermeneutische Defizit der mir bekannten religionspluralistischen Standpunkte an, den absoluten und universalen Wahrheitsanspruch des Christentums (sowie implizit auch der vier anderen Weltreligionen) zu ignorieren und daher das Christentum entgegen seinem ausdrücklichen und vielfach belegbaren Selbstverständnis (eine Religion mit einem absoluten und universalen Wahrheitsanspruch zu sein) einem metareligiösen, religionsphilosophisch oder religionstheologisch (bei Schmidt-Leukel ursprünglich im Anschluss an neohinduistische Entwürfe wie denjenigen von Vivekananda) konzipierten Wahrheitskriterium zu unterwerfen, an dessen Maßstab unter Voraussetzung seiner Gültigkeit die Gleichwertigkeit der beurteilten Religionen in der Tat abgelesen werden kann. Wenn – wie bei Schmidt-Leukel in Bezug auf das Christentum – diese Vorgehensweise mit dem Anspruch verbunden wird, damit auch das Selbstverständnis der miteinander verglichenen Religionen, insbesondere des Christentums, angemessen zu explizieren, ist sie falsch; davon zu unterscheiden ist die Frage, ob das religionspluralistische Urteil über den Wahrheitswert der als gleichberechtigt beurteilten Religionen objektiv wahr oder falsch ist; diese Frage kann mit zwingenden Beweisgründen meines Erachtens nicht mehr entschieden werden. Zu einer Kritik der pluralistischen Position Schmidt-Leukels von einem christlichen Standpunkt aus vgl. MICHAEL SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie. Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000), 125–150; MICHAEL SCHULZ, *Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?*, in: Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti (Hg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen (Sammlung Horizonte NF 35)*, Einsiedeln / Freiburg 2001, 113–153.

lute und universale Wahrheitsanspruch des Christentums wird bereits von den neutestamentlichen Schriften unzweideutig bezeugt: Wenn Jesus nach dem Johannes-Evangelium für sich in Anspruch nimmt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (Joh 14, 6), dann ist mit dieser Selbstprädikation Jesu der Anspruch erhoben und ausgesagt, die Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) und damit die Offenbarung des göttlichen Vaters selbst, in eigener Person, für die Menschen zu sein.<sup>4</sup> Wer daher Jesus sieht, sieht den göttlichen Vater, da er im Vater und der Vater in ihm ist (vgl. Joh 14, 9–11). Weil Jesus Christus der einziggeborene Sohn Gottes und als solcher Gott selbst ist, hat er den göttlichen Vater den Menschen vollkommen geoffenbart, die von sich aus, kraft ihres eigenen, natürlichen Vermögens Gott nicht sehen, das heißt nicht eine unmittelbare Anschauung Gottes erreichen bzw. in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott eintreten können (vgl. Joh 1, 18). Daher bekräftigt das Zweite Vatikanische Konzil:

---

<sup>4</sup> Vgl. Joh 14, 6 (nach KURT ALAND / EBERHARD NESTLE / ERWIN NESTLE (Hg.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1983): »ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή« (»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«); zur biblischen Bedeutung der Wahrheit als einer Selbstprädikation Jesu in Verbindung mit Joh 18, 37 vgl. HANS URS VON BALTHASAR, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 13: »Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit.« Er bezeugt nicht nur die Wahrheit, indem er die wahre Gesinnung des himmlischen Vaters den Menschen kundtut, sondern er ist sogar selbst die Wahrheit, indem er als der vom Vater zur Rettung der Welt Gesandte den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters den Menschen auslegt (Joh 1, 18) und offenbar macht. Als diese Offenbarkeit bzw. Un-verborgenheit, ἀ-λήθεια, des Vaters für die Menschen ist er daher in eigener Person die Wahrheit, vgl. VON BALTHASAR, *Theologik II*, 13 f.; vgl. hierzu auch den Beitrag von THOMAS BÖHM, *Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche*, in: Markus Enders / Jan Szaif (Hg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, 55: »Die ›Ich bin‹-Formulierungen des Johannesevangeliums dürften sich an alttestamentliche Redeweisen der Selbstvorstellung Gottes anschließen, etwa Ex 20, 2: ›Ich (bin) Jahwe, dein Gott, um die Hoheit Gottes auszudrücken. Die ›Ich bin‹-Worte nehmen somit die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3, 14) auf: In Jesus hat sich Gott selbst geoffenbart. Das Licht der Wahrheit Gottes strahlt in der Finsternis, d. h. im Kosmos. Jesus tritt selbst in den Augen des Johannesevangeliums an die Stelle der Tora, die jüdisch traditionell als Weg bezeichnet wird (Dtn 5, 32 f.; Ps 1, 6, Mk 12, 14). Als solcher ist er die Wahrheit im Sinne eines lichthaften, befreienden Wesens der Herrlichkeit Gottes (Joh 8, 32 mit 8, 54 f.). Ihn zu erkennen als den von Gott gesandten Sohn, ist ewiges Leben auf dem Weg des Glaubens.«

Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt [...]. Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6, 14 und Tit 2, 13).<sup>5</sup>

Diese Eigenschaft, der authentische und endgültige Mittler und Offenbarer des göttlichen Vaters zu sein, kommt einzig und allein Jesus Christus zu, wie das Neue Testament eindeutig bezeugt.<sup>6</sup> Die gekennzeichnete pluralistische Auffassung des absoluten und universalen Wahrheitsanspruches des Christentums ist daher mit dessen Selbstverständnis nicht vereinbar. Es bleiben folglich nur zwei weitere Interpretationsmöglichkeiten dieses Wahrheitsanspruches gemäß seinem Selbstverständnis übrig, die exklusivistische und eine sogenannte inklusivistische. Was ist damit genau gemeint?

---

<sup>5</sup> *Dei verbum*, 4, Übersetzung nach: KARL RAHNER / HERBERT VORGRIMLER (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg u.a. 26 1994, 369.

<sup>6</sup> Vgl. Mt 11, 27: »Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will«; 1 Tim 2, 4-6: »er [sc. Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle«; zum neutestamentlichen Befund des universalen und exklusiven Charakters des christlichen Wahrheitsanspruches vgl. GERHARD LOHFINK, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, in: Walter Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1977, 63-82; zu Augustins Verständnis des Christentums als der »wahren Religion« vgl. THEO KOBUSCH, *Das Christentum als die Religion der Wahrheit*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), 97-128; wenn Augustinus von dem Christentum als der »vera religio« spricht, dann verwendet er »religio« synonym mit »fides« bzw. »fides catholica«, vgl. hierzu ERNST FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36), Göttingen 1986, 69 ff.

#### 4. Das exklusivistische Verständnis der Wahrheit des christlichen Glaubens

Versteht man die Wahrheit der christlichen Religion in einem exklusivistischen Sinne, dann bedeutet dies, dass die ganze heilsrelevante religiöse Wahrheit ausschließlich in der Kirche und ihrem lehramtlich definierten Glauben gegeben ist, während alle anderen religiösen Glaubensüberzeugungen (mit Ausnahme des jüdischen Glaubens vor der Menschwerdung Jesu, der aber als ein inneres Moment der christlichen Glaubenswahrheit betrachtet wird) unwahr bzw. falsch sind und kein religiöses Heil vermitteln können. Schlagwortartig wird diese religionstheologische Position mit der auf den Kirchenvater Cyprian zurückgehenden Sentenz bezeichnet: »Extra Ecclesiam nulla salus est«, das heißt »außerhalb der Kirche gibt es kein (religiöses) Heil«<sup>7</sup>. Da sich die katholische Kirche diesen Glaubensgrundsatz zu eigen gemacht und ihn lehramtlich mehrfach definiert hat, ist es offenkundig, dass dieser exklusivistische Standpunkt auch die offizielle und amtliche religionstheologische Position der katholischen Kirche darstellt. Ein genauerer Blick auf die diesbezüglichen Lehrdokumente der katholischen Kirche zeigt allerdings, dass dieser exklusivistische Glaubensgrundsatz zwar lehramtlich (mehrfach) definiert, zugleich aber auch eine extrem oder radikal exklusivistische Position von der katholischen Kirche nicht approbiert, sondern lehramtlich sogar verworfen wurde. Daher soll im folgenden die genaue Gestalt der kirchlichen Auslegung des exklusivistischen Grundsatzes »außerhalb der Kirche gibt es kein Heil« durch eine Darstellung und Interpretation der diesbezüglichen offiziellen Lehrdokumente der katholischen Kirche in der gebotenen Kürze aufgezeigt werden.

---

<sup>7</sup> Vgl. Brief 73 an Jubaian, cap. 21, in: SEXTUS THASCIUS CAECILIUS CYPRIANUS, *Opera omnia. Pars II: Epistulae*, hg. Wilhelm Hartel (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/II), Wien 1871, repr. 1965, 795: »salus extra ecclesiam non est«.

## 5. Die kirchliche Auslegung des exklusivistischen Grundsatzes »Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil«

Erstmals wird der genannte exklusivistische Glaubensgrundsatz vom Vierten Laterankonzil aufgegriffen: »Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb derer überhaupt keiner gerettet wird, in der der Priester selbst zugleich das Opfer ist, Jesus Christus, [...]«. <sup>8</sup> Demnach kann kein Mensch, der nicht Mitglied der allgemeinen Kirche der Gläubigen ist, das religiöse Heil erlangen. Diese Aussage scheint im strengen Sinne des Wortes exklusivistisch gemeint zu sein; und sie wird von der Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* Papst Pius' IX. vom 10. 8. 1864 bestätigt, wenn diese sagt:

Wiederum müssen wir den äußerst schweren Irrtum erwähnen und tadeln, in dem sich bedauerlicherweise manche Katholiken befinden, die meinen, Menschen, die in Irrtümern leben und dem wahren Glauben und der katholischen Einheit ferne stehen, könnten zum ewigen Leben gelangen. Dies widerspricht freilich der katholischen Lehre in höchstem Maße. (DH 2865)

Anschließend scheint jedoch im Gefolge der diesbezüglichen Lehrauffassung des Thomas von Aquin (vgl. *Summa theologiae* I-II, 89, 6) die universale Gültigkeit dieses exklusivistischen Glaubensgrundsatzes »extra Ecclesiam nulla salus est« insofern wieder eingeschränkt zu werden, als von seiner normierenden Verbindlichkeit die Personengruppe der Unwissenden und nach dem natürlichen Sittengesetz gewissenhaft Lebenden ausdrücklich ausgenommen wird:

Uns und Euch ist bekannt, daß diejenigen, die an unüberwindlicher Unkenntnis in bezug auf unsere heiligste Religion leiden und die, indem sie das natürliche Gesetz und seine Gebote, die von Gott in die

---

<sup>8</sup> HEINRICH DENZINGER / PETER HÜNERMANN (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg u.a. <sup>38</sup>1999 (im Folgenden DH), 802.

Herzen aller eingemeißelt wurden, gewissenhaft beachten und bereit sind, Gott zu gehorchen, ein sittlich gutes und rechtes Leben führen, durch das Wirken der Kraft des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade das ewige Leben erlangen können, da Gott, der die Gesinnungen, Herzen, Gedanken und Eigenschaften aller völlig durchschaut, erforscht und erkennt, in seiner höchsten Güte und Milde keineswegs duldet, daß irgendjemand mit ewigen Strafen bestraft werde, der nicht die Strafwürdigkeit einer wilentlichen Schuld besitzt. (DH 2866)

Begründet wird diese Ausnahme mit der »höchsten Güte und Milde«, das heißt mit der Barmherzigkeit Gottes, die darin zugleich als vollkommen gerecht gekennzeichnet wird. Um allerdings diese Einschränkung als eine Ausnahme, die die Regel einer universellen Gültigkeit des exklusivistischen Dogmas nicht außer Kraft setzt, sondern bestätigt, zu verdeutlichen, wird dieses Dogma anschließend noch einmal eigens bestätigt:

Aber wohlbekannt ist auch der katholische Lehrsatz, daß nämlich niemand außerhalb der katholischen Kirche gerettet werden kann und daß diejenigen, die der Autorität und den Definitionen derselben Kirche trotziger widerstehen und von der Einheit dieser Kirche und vom Römischen Bischof, dem Nachfolger des Petrus, dem vom Erlöser die Wache über den Weinberg übertragen wurde, hartnäckig getrennt sind, das ewige Heil nicht erlangen können. (DH 2867)

Wie lässt sich die erläuterte Ausnahme mit der universalen Gültigkeit des Glaubensgrundsatzes »extra Ecclesiam nulla salus est« widerspruchsfrei vereinbaren?<sup>9</sup> Denn dieses Dogma legt die Zu-

---

<sup>9</sup> Auf den Anschein des gekennzeichneten Widerspruchs ist in aller Deutlichkeit auch WALTER KERN in *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck / Wien / München 1980, 88–112 (»Außerhalb der Kirche kein Heil«), aufmerksam geworden, vgl. ebd. 99 f.: »Das scheint nun doch ein Paradebeispiel dafür, daß es eine Ergänzungsbedürftigkeit – um nicht zu sagen Widersprüchlichkeit – lehramtlicher Aussagen gibt, die eben nur in dieser gegensätzlich scheinenden Komplexität wirklich gelten. Das ist doch interessant, das steht nun

gehörigkeit zur katholischen Kirche als Ausschlusskriterium für den Heilserwerb fest. Die gegenüber der katholischen Kirche unverschuldet Unwissenden gehören nominell aber nicht der katholischen Kirche an, sonst wären sie im Regelfall nicht unwissend in Bezug auf ihre Glaubenslehre. Folglich lässt sich dieser Widerspruch nur durch die Annahme einer uneigentlichen, einer nicht nominellen Mitgliedschaft in der katholischen Kirche auflösen. Es muss daher eine gleichsam implizite bzw., um mit Karl Rahner zu sprechen, anonyme Zugehörigkeit von Menschen zur katholischen Kirche geben können.<sup>10</sup> Davon bleibt unberührt, dass ein ausdrücklicher Widerspruch gegen die Autorität und die lehramtlichen Definitionen der katholischen Kirche gemäß ihrem Selbstverständnis eine vom ewigen Heil ausschließende Wirkung besitzt.

Weil das kirchliche Lehramt die besagte Ausnahme von dem exklusivistischen Dogma zugelassen hat, hat es konsequenterweise auch die extrem bzw. radikal rigoristische Deutung des exklusivistischen Dogmas von Seiten einiger Mitglieder des »St. Benedict's Center« und des »Boston College« in einem Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston am 8. August 1949 abgelehnt und verurteilt. Ein Exponent dieser Rigoristen, der Jesuit Leonhard Feeney, wurde 1953 sogar exkommuniziert. Der diesbezügliche Brief des Hl. Offiziums hält zunächst ausdrücklich an dem exklusivistischen Glaubensgrundsatz »außerhalb der Kirche gibt es kein Heil« als einer, wörtlich, »unfehlbaren Aussage« fest<sup>11</sup> und erklärt dann, wie dieses Dogma zu verstehen ist:

Dieses Dogma ist jedoch in dem Sinne zu verstehen,  
in dem es die Kirche selbst versteht. Unser Erlöser

---

beides im Denzinger drin: »Extra Ecclesiam nulla salus« und auch »Extra Ecclesiam gratia«. Das ist nicht ein gelegentlicher Lapsus, das liegt in der Linie einer großen Entwicklung«.

<sup>10</sup> Aus insbesondere diesem Sachgrund hat KARL RAHNER ein Modell gestufter Formen einer Mitgliedschaft in der katholischen Kirche entworfen, vgl. *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«*, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*. Bd. 10: *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, hg. Josef Heiselbetz / Albert Raffelt, Freiburg / Basel / Wien 2003, 3-71.

<sup>11</sup> Vgl. DH 3866: »[...] Unter dem aber, was die Kirche immer verkündet hat und zu verkünden niemals aufhören wird, ist auch jene unfehlbare Aussage enthalten, durch die wir belehrt werden, daß »außerhalb der Kirche kein Heil ist«.

hat nämlich nicht privaten Beurteilungen übertragen, das zu erklären, was in der Hinterlassenschaft des Glaubens enthalten ist, sondern dem kirchlichen Lehramt. Und zwar lehrt die Kirche zunächst, daß es sich bei dieser Sache um ein strenges *Gebot* Jesu Christi handelt. Er selbst hat nämlich mit ausdrücklichen Worten seinen Aposteln auferlegt, sie sollten alle Völker lehren, alles zu beachten, was er selbst geboten hatte. Unter den Geboten Christi aber nimmt jenes die nicht geringste Stelle ein, durch das wir geheißt werden, in der Taufe dem mystischen Leibe Christi, der die Kirche ist, einverleibt zu werden und Christus und seinem Stellvertreter, durch den er selbst auf der Erde in sichtbarer Weise die Kirche leitet, anzuhängen. Daher wird niemand gerettet werden, der, obwohl er weiß, daß die Kirche von Christus göttlicherseits gegründet wurde, es dennoch ablehnt, sich der Kirche zu unterwerfen oder dem Römischen Bischof, dem Stellvertreter Christi auf Erden, den Gehorsam verweigert. (DH 3866 f.)

Dieser Text bestätigt uneingeschränkt den Aussagegehalt und die Aussageintention von DH 2867. Anschließend formuliert er den Anspruch auf eine exklusive Heilsmittlerschaft der Kirche und führt ihn auf Jesus Christus selbst zurück, indem er ausführt: »Der Erlöser veranlaßte aber nicht nur in einem Gebot, daß alle Völker in die Kirche eintreten sollte'n, sondern bestimmte auch, daß die Kirche das *Mittel* zum Heil sei, ohne das niemand in das Reich der himmlischen Herrlichkeit eintreten kann.« (DH 3868) Bedeutsam für unsere Frage nach dem genauen Sinngehalt des von der Kirche definierten »exklusivistischen Dogmas« ist der folgende Passus dieses Lehrschriftens, der die exklusive Heilsmittlerschaft der Kirche auch für diejenigen behauptet, die selbst keine nominellen Kirchenmitglieder sind, sondern nur ihrem Wunsch oder Verlangen nach zur Kirche gehören. Um diesen Sachverhalt ganz unmissverständlich zu explizieren, fügt das Lehrschreiben hinzu:

Dasselbe [sc. die Zuwendung ihrer Heilmittel an Personen, die sie zu erlangen wünschen und danach ver-

langen] aber muss auf seine Weise von der Kirche gesagt werden, insofern sie die allgemeine Hilfe zum Heil ist. Damit einer nämlich das ewige Heil erlangt, wird nicht immer erfordert, daß er tatsächlich der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern mindestens das wird verlangt, daß er ebendieser durch Wunsch und Verlangen anhängt. (DH 3870)

Diese Zugehörigkeit »auf Wunsch und Verlangen« wird im Folgenden weiter präzisiert:

Dieser Wunsch muß jedoch nicht immer ausdrücklich sein, wie es bei den Katechumenen der Fall ist, sondern wenn der Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den einschlußweisen Wunsch an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, daß sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig <sei>. (DH 3870)

Die aus DH 2866 bereits bekannte Bedingung der unüberwindlichen und daher entschuldbaren Unkenntnis des christlichen Glaubens als das negative Kriterium des Ausnahmefalls von der Regel des exklusivistischen Dogmas wird wieder aufgegriffen und nun mit dem positiven Kriterium eines zumindest impliziten Wunsches und Verlangens nach einer Zugehörigkeit zur Kirche verbunden. Einen solchen impliziten Wunsch sieht der Text bereits in der seelischen Disposition einer freiwilligen Unterordnung des menschlichen Willens unter den Willen Gottes gegeben. Dementsprechend unterscheidet dieses Lehrschreiben nachfolgend unter Berufung auf die Kirchenenzyklika *Mystici corporis* Papst Pius' XII. zwischen zwei Formen einer kirchlichen Mitgliedschaft, der ausdrücklichen oder nominellen und der als minderwertig beurteilten implizit-intentionalen Mitgliedschaft, die nur dem Wunsch nach bestehe.<sup>12</sup> Damit aber sei sowohl die Annahme abgelehnt, nach der ausschließlich die nominelle Zugehörigkeit zur Kirche heilswirksam sei als auch die Behauptung,

---

<sup>12</sup> Vgl. DH 3871.

daß die Menschen in jeder Religion in gleicher Weise gerettet werden könnten.<sup>13</sup> Schließlich wird der implizite Wunsch nach einem Eintritt in die Kirche, der sein Subjekt zu einem Mitglied der Kirche im weiteren Sinne und damit zu einem Empfänger des kirchlich vermittelten Heils macht, noch einmal präzisiert: Dieser Wunsch müsse von einer vollkommenen Liebe geformt und mit einem übernatürlichen Glauben verbunden sein.<sup>14</sup>

Fassen wir zusammen: Die exklusive Heilsmittlerschaft der Kirche ist und bleibt katholisches Dogma; und dennoch wird von der katholischen Kirche zugleich auch eine Teilnahme von Personen am allein von der Kirche vermittelten Heil angenommen, die nicht nominelle Mitglieder dieser Kirche sind. Diese Teilnahme am kirchlich vermittelten Heil kann auf Grund der Exklusivität der Heilsmittlerschaft der Kirche nur in einer gleichsam impliziten oder anonymen Zugehörigkeit zur Kirche bestehen, die nur dann gegeben ist, wenn von diesen Personen die folgende Bedingungen erfüllt werden: Diese Personen müssen entweder nichts von der Kirche wissen (das negative Kriterium der unverschuldeten Unwissenheit), aber einen durch ihren Gehorsam gegen die in ihrem natürlichen Gewissen zu ihnen sprechenden göttlichen Gebote vorbildlichen Lebenswandel aufweisen (die sittliche Bedingung); oder sie müssen zumindest den impliziten Wunsch und das implizite Verlangen nach einer auch nominellen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in sich tragen (das positive Kriterium des Wunsches nach einer Mitgliedschaft in der Kirche) und durch ihren vorbildlichen Lebenswandel auf Grund ihres Gehorsams gegen das natürliche Sittengesetz und den Willen Gottes sowie durch das Gnadengeschenk der Liebe und des Glaubens ausgezeichnet sein (die sittliche Bedingung). Dabei wird dieses positive Kriterium bereits als von der dispositionellen bzw. habituellen Bereitschaft einer Person zur Unterordnung des eigenen Willens unter den erkannten Gotteswillen erfüllt betrachtet. Dieses positive Kriterium einschließlich seiner erklärenden Bestimmung und unter

---

<sup>13</sup> Vgl. DH 3872.

<sup>14</sup> Vgl. DH 3872: »Auch darf man nicht meinen, jeder beliebige Wunsch, in die Kirche einzutreten, genüge, damit ein Mensch gerettet werde. Es wird nämlich verlangt, daß der Wunsch, mit dem sich einer der Kirche zuwendet, durch *vollkommene Liebe* geformt werde; der *inbegriffene Wunsch* kann auch keine Wirkung haben, wenn der Mensch keinen übernatürlichen Glauben hat.«

Voraussetzung einer Erfüllung der genannten sittlichen Bedingung aber ist von großer Bedeutung für das lehramtlich beurteilte Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Denn es besagt, dass alle religiös lebenden Menschen, die ihren eigenen Willen dem von ihnen erkannten höheren Gotteswillen freiwillig zu unterwerfen und an ihn anzugleichen bereit sind und dies auch gewohnheitsmäßig tun, als der Kirche im weiteren Sinne zugehörig und infolgedessen auch als (wenn auch in deutlich geringerem Maße) Empfänger des kirchlich vermittelten Heils zu betrachten sind, so dass solche Menschen auch das ewige Heil erlangen können. Mit dieser Maßgabe aber ist die Möglichkeit einer inklusivistischen Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche und vielen nichtchristlichen Religionen lehramtlich begründet.

## 6. Die positive Heilsbedeutsamkeit nichtchristlicher Religionen nach dem christlichen Interpretationsmodell der »praeparatio evangelica«

Nun sind aber auch schon in der frühchristlichen Kirche und dann in der weiteren Christentumsgeschichte zahlreiche Versuche unternommen worden, das Verhältnis der eigenen christlichen Religion und ihrer Wahrheit zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen, insbesondere zum Judentum, aber auch zur heidnisch-antiken Weisheit, so zu bestimmen, dass diesen nichtchristlichen Religionen und geistigen Strömungen eine positive Relevanz im Hinblick auf das von Christus und seiner Kirche exklusiv vermittelte religiöse Heil zukommt. Die geschichtlich und sachlich wichtigste einer solchen positiven Wertung auch nichtchristlicher Religionen ist nach dem Modell einer so genannten »praeparatio Evangelii« oder »praeparatio evangelica« vorgenommen worden. Was ist darunter zu verstehen?

Bereits in der frühen christlichen Kirche ist die Überzeugung formuliert worden, dass das Judentum als die Religion Jesu Christi und dass die heidnisch-antike Weisheit der Griechen, teilweise auch der Römer, – denken wir nur an die christlichen Interpretationen der Ethik Senecas oder an die vierte Ekloge Vergils mit ihrer Messiasankündigung in ihrer christlichen Deu-

tung – , dass also diese beiden großen Ströme religiösen und weisheitlichen Denkens der vorchristlichen Antike einen vorbereitenden Charakter besaßen für das endgültige, weil unübertreffliche Heilsereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Dieses Deutungsmodell der positiven Heilsrelevanz außerchristlicher Religionen geht davon aus, dass ohne die Vorbereitung der Juden durch die göttliche Offenbarung im Alten Bund und ohne die Vorbereitung der Heiden durch die ihnen von Gott geschenkte Weisheit als das menschliche Wissen um die schlechthin unübertreffliche Vollkommenheit des göttlichen Seins das Kommen Jesu Christi bei den Menschen seiner Zeit gar nicht hätte verstanden werden und Zustimmung finden können. Dieses Interpretationsmodell der »praeparatio evangelica«, also der erzieherischen Vorbereitung des Evangeliums durch die alttestamentliche göttliche Offenbarung gegenüber dem Volk Israel und durch die letztlich ebenfalls gottgegebene Weisheit der griechisch-römischen Antike vertraten christliche Theologen wie Justin der Märtyrer<sup>15</sup> und Irenäus von Lyon<sup>16</sup> mit ihrer Lehre von den verstreuten Samenkörnern des göttlichen Logos sowie Eusebius von Caesarea, auf den auch die Namensgebung einer »praeparatio evangelica« zurückgeht. Schließlich müssten hier aus der griechischsprachigen Tradition des frühchristlichen Denkens auch bedeutende Theologen wie Origenes sowie im 4. Jahrhundert Gregor von Nyssa und Basilius von Cäsarea sowie aus der lateinischen Tradition der Patristik vor allem Marius Viktorinus und Augustinus genannt werden, die die Bedeutung der spätantiken neuplatonischen Philosophie eines Plotin und eines Porphyrios für das Selbstverständnis der christlichen Religion, insbesondere für die begriffliche Durchdringung der Christologie sowie der christlichen Trinitätslehre, entdeckt und für ihre theologischen Absichten transformiert haben.

---

<sup>15</sup> Vgl. JUSTINUS MARTYR, *Apologia pro christianis*, hg. Miroslav Markovich (Patristische Texte und Studien 38), Berlin / New York 1994, 2 apol. 6, 1-3; 13, 2-6; hierzu vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*, hg. Institut d'Études Oecuméniques (Ökumenische Wegzeichen 8) Fribourg 2001, 41-45; HORST BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie 3), Paderborn 1996, 43-51.

<sup>16</sup> Vgl. *Adversus Haereses*, IV, 28, 2.

## 7. Die Herausforderung der Wahrheitsansprüche außerchristlicher Weltreligionen für den Wahrheitsanspruch der christlichen Religion und die Antwort des Zweiten Vatikanischen Konzils

Diese von religiös sowie der Weltweisheit gegenüber geistig aufgeschlossenen christlichen Theologen vertretene Verhältnisbestimmung des Christentums zu außerchristlichen Religionen und geistigen Traditionen offenbarte allerdings nach dem geschichtlichen Aufkommen des Islams eine grundlegende Schwäche. Denn für das Verständnis der eigenen christlichen Offenbarung schien diese neue Weltreligion des Islams nicht mehr notwendig zu sein und für den Bestand und die Ausbreitung des Christentums ist der Islam bis auf den heutigen Tag die allergrößte Herausforderung. Mit dem Interpretationsmodell der »*praeparatio evangelica*« war daher die Entstehung des Islams aus christlicher Sicht nicht mehr verständlich zu machen. Warum hat die göttliche Vorsehung das Aufkommen dieser so geschichtsmächtigen und durchsetzungsfähigen Weltreligion dann überhaupt zugelassen? Nach dem Islam wurden im Laufe der Neuzeit zwei weitere Weltreligionen, nämlich der Hinduismus und der Buddhismus, mit ihren schier unendlich zahlreichen Erscheinungsformen, im westlichen Abendland bekannt. Auch diese beiden Weltreligionen stellen theoretisch eine Herausforderung für das christliche Wahrheitsverständnis dar, erheben sie doch, wie auch der Islam und das Judentum, einen universalen und absoluten Anspruch für die Kerninhalte ihres je eigenen religiösen Glaubens.

Auf die Herausforderung dieser vier außerchristlichen Weltreligionen mit ihren je eigenen absoluten und universalen Wahrheitsansprüchen musste das Christentum reagieren, musste es das Verhältnis seiner religiösen Wahrheit zu der dieser Religionen neu überdenken und bestimmen. Über die Geschichte dieses Besinnungsprozesses und die einzelnen innerkirchlichen und innerkonziliaren Schritte, die zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils führten, sowie zur Entstehungsgeschichte und Konstitution dieses vergleichsweise kurzen, aber inhaltsreichen Textes liegt inzwischen ein ausgezeichnete theo-

logischer Kommentar von Roman A. Siebenrock vor, auf den hier ausdrücklich verwiesen sei.<sup>17</sup> Die grundsätzliche Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird im zweiten Kapitel von *Nostra aetate* wie folgt formuliert:

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen [gemeint sind die nichtchristlichen] Religionen [unmittelbar zuvor werden der Hinduismus und der Buddhismus direkt angesprochen – M. E.] wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.<sup>18</sup>

Mit der Formulierung »Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet«, bezieht sich der Konzilstext auf die in Joh 1, 9 (»Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt«) auf Christus angewandte (absolute) Metapher des wahren Lichtes sowie auf »Wahrheit« als Selbstaussage Jesu Christi nach Joh 14, 6. Das inhaltliche Wahrheitskriterium für die Beurteilung des Wahrheitsgehaltes nichtchristlicher Religionen ist demnach für die katholische Kirche die Person Jesu Christi gemäß ihrem kirchlichen und lehramtlich definierten Verständnis, dessen Reichtum und Tiefe innergeschichtlich unausschöpflich bleibt.<sup>19</sup> Bemerkenswert an diesem Passus ist nicht die Tatsache, dass sich die Kirche zu der in Christus verwirklichten Fülle der Wahrheit bekennt, sondern der Umstand, dass sie Wahrheits-

<sup>17</sup> Vgl. ROMAN A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg u.a. 2005, 592–693.

<sup>18</sup> *Nostra aetate*, 2. Übersetzung nach: RAHNER / VORGRIMLER, *Konzilskompendium*, 356.

<sup>19</sup> Hierzu vgl. auch SIEBENROCK, *Kommentar zu Nostra aetate*, 657: »Denn nicht die Kirche ist die Norm des Dialogs, sondern Christus. Deshalb kann der Kirche in der Form des Dialogs mit allen Menschen guten Willens eine neue Erfahrung der Fülle Christi geschenkt werden. Damit ist eine Handlungsorientierung angezielt, die darauf beruht, dass ein Strahl jener Wahrheit, die im Bekenntnis zu Christus in Fülle da ist, überall zu finden ist.«

elemente, in diesem Konzilstext metaphorisch »Strahle der Wahrheit« genannt, auch in nichtchristlichen Religionen sieht und anerkennt. Da die Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet, aber mit Christus selbst identisch ist, können diese von dem Konzilstext gewürdigten Wahrheitselemente in nichtchristlichen Religionen gemäß dem Verständnis dieses Textes nur als in der Wahrheitsfülle und -totalität Jesu Christi im dreifachen Hegelschen Sinne von *conservatio*, *negatio* und *elevatio* aufgehobene Momente verstanden werden. Damit aber hat das katholische Lehramt zumindest indirekt und implizit zu einem inklusivistischen Verständnis des Wahrheitsgehalts nichtchristlicher Religionen aus der Perspektive des christlichen, insbesondere katholischen Glaubens aufgefordert.

## 8. Zur Begriffsbestimmung eines religiösen Inklusivismus

Was aber ist unter einer Inklusion religiöser Wahrheiten in einer bestimmten anderen religiösen Wahrheit genauer zu verstehen? Einer inklusivistischen Position im Bereich des Religionsvergleichs zufolge besitzen verschiedene religiöse Glaubensüberzeugungen einen unterschiedlich hohen Wahrheitsgehalt. Unter der Voraussetzung, dass die je eigene religiöse Glaubensüberzeugung den höchsten, weil unübertrefflich großen Wahrheitsgehalt besitzt, werden andere religiöse Überzeugungen als integrale Momente des eigenen religiösen Selbstverständnisses, der eigenen religiösen Glaubensüberzeugung aufgefasst. So sind etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, vom Standpunkt des Islams aus das Judentum und das Christentum in ihrem jeweils wahren religiösen Kern echte prophetische Offenbarungsreligionen, die nur bei ihrer Verbreitung jeweils eine Verfälschung erfahren hätten, das Judentum durch den angeblich unabrahamitischen Erwählungsgedanken, das Christentum durch die angeblich dem Selbstverständnis Jesu Christi widersprechende Vergöttlichung seiner Person und durch die sich daraus ergebende Trinitätslehre. Ziehe man diese jeweiligen Irrtümer der beiden anderen westlichen monotheistischen Weltreligionen ab, dann enthalte der Islam die Wahrheit dieser beiden von ihren angebli-

chen Irrtümern gereinigten Religionen als Momente seines eigenen religiösen Glaubens in sich, die durch die Wiederherstellung des reinen Urmonotheismus Abrahams im und durch den Islam vollendet worden seien. Der Islam ist aber nur ein mögliches Beispiel für ein inklusivistisches Verständnis der Wahrheit anderer, in diesem Fall der beiden anderen monotheistischen Religionen. Doch nicht nur der Islam, sondern auch das Christentum kann seine eigene religiöse Wahrheit ebenfalls inklusivistisch verstehen. *Nostra aetate*, das oben erwähnte Konzilsdokument des Zweiten Vaticanums zum Verhältnis des Christentums zu den außerchristlichen Religionen, macht, wie bereits ausgeführt, einen Schritt in diese Richtung, wenn es Heilselemente auch in außerchristlichen Religionen ausdrücklich anerkennt. Einen vollen Religionsinklusivismus lehrt das Zweite Vatikanische Konzil zwar noch nicht: denn es behauptet nicht *expressis verbis* (sondern nur implizit), dass und (weder explizit noch implizit) inwiefern der Wahrheitsgehalt anderer Religionen im Christentum voll enthalten ist, sondern nur, dass es echte heilstiftende Elemente auch in anderen Religionen gibt. In dieser von *Nostra aetate* nahegelegten Richtung sollen im Folgenden einige Schritte weitergegangen werden, indem ein Versuch unternommen wird zu zeigen, dass und inwiefern ein inklusivistisches Verständnis der religiösen Wahrheit zumindest der vier außerchristlichen Weltreligionen vom Standpunkt des Christentums aus möglich ist.

Abschließend sollen aus dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den vier außerchristlichen Weltreligionen einige Aspekte zu den Möglichkeiten und Grenzen des interreligiösen Gesprächs des Christentums mit den anderen Weltreligionen formuliert werden.

## 9. Der vorausgesetzte Begriff von Religion

Um das Eingeschlossen- oder Enthaltensein des Wahrheitsgehalts anderer Religionen im Kerninhalt des Christentums auch nur andeuten zu können – denn mehr kann im Rahmen dieser Überlegungen unmöglich geleistet werden –, sollte zunächst auf die basale Gemeinsamkeit anderer Religionen mit dem Chri-

stentum aufmerksam gemacht werden, die in dem schlichten Umstand besteht, dass auch sie eine Religion darstellen. Doch was heißt dies überhaupt, eine Religion und was bedeutet es folglich, religiös zu sein?

Auf diese Frage kann hier nur eine vorläufige und umrisshafte Antwort versucht werden:<sup>20</sup> Religion ist ein spezifisch menschliches Phänomen – denn bei Tieren lässt sich Religion zumindest nicht zweifelsfrei und damit nicht eindeutig feststellen; als ein anthropologisches Phänomen aber dürfte Religion den Grund ihrer Entstehung zumindest auch in dem umfassenden Mangel an zeitfreier, nicht übergänglicher und in diesem Sinne anwesender Gegenwart besitzen, der alles raumzeitliche Leben und daher auch das irdische Dasein des Menschen unweigerlich betrifft und verzehrt. Wir alle sind vergänglich und übergänglich, vom sicheren Tod als dem ständigen Begleiter unseres Daseins bedroht. Uns fehlt hier auf Erden eine bleibend anwesende, zeitfreie Gegenwart und damit eine beständige Erfahrung einer Gottunmittelbarkeit. Dieser Mangel an einer nicht-vergänglichen Gegenwart aber dürfte jenes allgemeine Charakteristikum allen raumzeitlichen Menschseins darstellen, in dem zumindest ein maßgeblicher Entstehungsgrund von Religion im irdischen Menschen überhaupt liegt. Ist dieser Mangel für die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam sowohl Grund der daher schon seinshaft-kreatürlichen als auch, und zwar im Juden- und im Christentum, Ausdruck der willentlich-sittlichen, mithin selbstverschuldeten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, so ist dieser Mangel für die beiden östlichen Weltreligionen des Hinduismus und des Buddhismus nur Ausdruck unserer selbstverursachten Erlösungsbedürftigkeit. Hat in der allgemeinen Über-

---

<sup>20</sup> Die im Folgenden angedeutete Begriffsbestimmung von Grund, Inhalt und (lebendiger) Praxis von »Religion« geht zurück auf BERNHARD UHDE, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Freiburg 1982, 9–49, sowie auf BERNHARD UHDE, »Fiat mihi secundum verbum tuum«. *Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 87–89; vom Verf. wurde sie erstmals aufgenommen in: *Ist »Religion« wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*, in: Markus Enders / Holger Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundlagen*, Freiburg / München 2004, 68, 85–87.

gänglichkeit der raum-zeitlichen, der irdischen Erscheinungsform des Menschseins Religion zwar einen wichtigen Grund ihrer Entstehung, so liegt ihre Heils- und Glücksfunktion für den Menschen erst in einer ihr daher eigentümlichen Voraussetzung einer Instanz, die diesen Mangel zu tilgen vermag. Den Mangel an reiner, nicht übergänglicher Gegenwart aber vermag nur eine Wirklichkeit zu tilgen, die selbst reine Gegenwart, mithin vollkommene Einheit ist. Für die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen ist diese Voraussetzung in ihrem jeweiligen Gottesglauben verwahrt, im Hinduismus in der Annahme der Existenz eines *Brahman* genannten Einen; im geschichtlich ältesten Buddhismus, dem so genannten Theravada-Buddhismus, sowie etwa auch im Zen-Buddhismus in der Annahme des *Nibbana* bzw. einer vollkommenen Leere, die genau genommen nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des Heils- oder Erlösungszustands benennt. Ist für Religion zumindest auf ihrer höchsten, in den Weltreligionen realisierten Stufe die Voraussetzung einer vollkommenen Einheit zur Tilgung unseres umfassenden Mangels an anwesender Gegenwart charakteristisch, so entfaltet Religion ihre Lebendigkeit in einer Praxis, die explizit oder, wie im Hinayana-Buddhismus, nur implizit die lebenslange und alle Lebensvollzüge umgreifende Beachtung der Herrschaft dieses absoluten Prinzips einübt. Daher ist die Aufgabe des selbstbezogenen Eigenwillens des Menschen als seiner expliziten oder auch nur impliziten Übereignung an jenes einfache Prinzip, welches allein unseren Mangel an anwesender Gegenwart zu tilgen, uns zu erlösen vermag, für jede Form weltreligiöser Religionspraxis maßgeblich und damit gleichsam ein Prinzip der Weltreligionen.<sup>21</sup> Von hier aus könnte und müsste unter der oben entfalteten christlichen Voraussetzung, dass der Inbegriff bzw. die unübertreffliche Fülle religiöser Heilswahrheit in der Person Jesu Christi verwirklicht ist, der Wahrheitsgehalt der außerchristlichen Weltreligionen als deren implizite Teilhabe an der Person Jesu Christi verstanden und daher jeweils christologisch gedeut-

---

<sup>21</sup> Hierzu vgl. ausführlich UHDE, *Die Zurücknahme des menschlichen Willens*; insb. 87–89.

tet werden.<sup>22</sup> Die Durchführung eines solchen Unternehmens fällt in den Kompetenzbereich einer christlichen Theologie der Weltreligionen. Hier jedoch soll im Folgenden der religionsphilosophische Versuch einer inklusivistischen Verhältnisbestimmung der absoluten und universalen Wahrheit des Christentums gegenüber dem Wahrheitsgehalt der vier außerchristlichen Weltreligionen unternommen werden, der im Unterschied zu einem religionstheologischen Ansatz vom Selbstverständnis dieser Religionen ausgeht.

## 10. Die Prinzipien der vier außerchristlichen Weltreligionen als im Prinzip des Christentums aufgehobene Momente

Unter dieser hier nur ganz knapp dargestellten Voraussetzung kann in einem nächsten Schritt gefragt werden, inwiefern der von allen fünf genannten Weltreligionen erhobene absolute und universale Wahrheitsanspruch gänzlich nur im Christentum und in den anderen Weltreligionen nur teilweise, aber so realisiert ist, dass sich deren jeweiliges prinzipielles Selbstverständnis als ein Moment des Prinzips des Christentums aufzeigen lässt.

### 10.1 Die Besonderheit religiöser Prinzipien<sup>23</sup>

Doch wenn hier von einem Prinzip des Christentums sowie der außerchristlichen Weltreligionen die Rede ist: Was ist mit »Prinzipien von Weltreligionen« eigentlich gemeint? Im Unterschied zu den Prinzipien des natürlichen Verstandes wie etwa

---

<sup>22</sup> Hierzu liegt bereits ein erster Versuch vor von HANS WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

<sup>23</sup> Es sei hier ausdrücklich darauf verwiesen, dass die Annahme von Prinzipien der Weltreligionen in der hier entfaltenen Bedeutung dieses Wortes, deren jeweilige Bestimmung (mit Ausnahme des buddhistischen Prinzips, bei dem der Verf. eine abweichende Position vertritt, und einer geringfügigen Differenz in der Bestimmung des islamischen Prinzips) und im Wesentlichen auch deren Verhältnisbestimmung zueinander auf den Freiburger Religionshistoriker Bernhard Uhde zurückgeht, der als erster diese Prinzipien der fünf Weltreligionen in seinen Lehrveranstaltungen dargelegt und beschrieben hat.

dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, das heißt dem so genannten Kontradiktionsprinzip,<sup>24</sup> oder dem Satz vom zureichenden Grund, um nur zwei Beispiele zu nennen, sind religiöse Prinzipien nicht selbstevident und damit auch nicht unbezweifelbar sicher bzw. gewiss, sondern hinsichtlich ihrer Gültigkeit der Zustimmung des menschlichen Willens bedürftig. Daher gilt von ihnen auch nicht, was Aristoteles eigens als ein Merkmal des Kontradiktionsprinzips aufweist,<sup>25</sup> dass nämlich der Einwand gegen dieses Prinzip es als gültig bereits voraussetzen, dieses Prinzip also bereits in Anspruch nehmen muss, um überhaupt etwas Mögliches behaupten zu können (das Merkmal der Notwendigkeit der Voraussetzung seiner Gültigkeit selbst für den Versuch seiner Bestreitung). Denn religiöse Prinzipien sind nur insoweit und insofern gültig, als sie anerkannt werden. Fehlt den religiösen Prinzipien auch die Selbstevidenz der natürlichen Verstandesprinzipien, so sind sie doch beschreib- und wissbar; mit den Prinzipien der natürlichen Verstandeserkenntnis ist ihnen gemeinsam, dass sie nicht von einem ursprünglicheren und insofern höheren Grundsatz ableitbar sind und dass sie für ihren jeweiligen Gültigkeitsbereich, das heißt im Falle der religiösen Prinzipien für alle anderen Lehren und Glaubenssätze innerhalb der jeweiligen Weltreligion, einen begründenden Charakter besitzen.

Was aber sind die Prinzipien der fünf Weltreligionen und inwiefern können die Prinzipien der vier außerchristlichen Weltreligionen als im dreifachen Hegelschen Sinne von Bewahrung, Erhöhung und Verneinung (*conservatio, elevatio* und *negatio*) aufgehobene Momente des christlichen Prinzips verstanden werden?

---

<sup>24</sup> Die vier Merkmale des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch (täuschungsfreie Sicherheit, vollkommene Erkennbarkeit bzw. Selbstevidenz, voraussetzungslose Gültigkeit für alle Urteile des natürlichen Verstandes und die Notwendigkeit der Voraussetzung seiner Gültigkeit selbst für den Versuch seiner Bestreitung) werden von Aristoteles im einzelnen aufgewiesen in *Metaphysik IV*, 1005, b 6–34.

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik IV*, 1005, b 35–1006, a 28.

## 10.2 Das (religiöse) Prinzip des Buddhismus:

Es gibt keine Vielheit (real bestimmter Substanzen)  
und ob es eine (absolute) Einheit gibt, bleibt offen

Beginnen wir mit jener Weltreligion, deren Prinzip sachlich bzw. begrifflich am weitesten vom christlichen entfernt ist, dem Buddhismus; die religionsgeschichtlichen Hintergründe der folgenden, notgedrungen relativ abstrakten Überlegungen können hier leider auch nicht annähernd entfaltet werden.<sup>26</sup> Nach der Lehrpredigt des Siddharta Gautama, des geschichtlichen Buddha, gibt es so genannte Vier Edle Wahrheiten, deren Kenntnis den Menschen zur Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten führt, von dem sich der Hindu wie auch der Buddhist durch seine jeweilige Religion Erlösung erhofft und verspricht. Diese Vier Edlen Wahrheiten sind in ihrer Systematisierung durch den geschichtlich ältesten, der Lehrpredigt Buddhas am nächsten stehenden Buddhismus: erstens die Wahrheit vom Leiden, dass nämlich alles menschliche Dasein, mithin alles, was dem Kreislauf von Werden und Vergehen unterliegt, leidvoll und unerlöst ist; dies manifestiert sich in den drei grundlegenden Leidensformen des Leidens aus Schmerz, des Leidens auf Grund von Veränderung oder Vergänglichkeit und des Leidens, das aus den so genannten Persönlichkeitsbestandteilen erwächst. Unter den so genannten Persönlichkeitsbestandteilen bzw., in besserer Übersetzung, den Aneignungsgruppen – den so genannten *skandhas*, die in dem auf sie gerichteten Begehren des Menschen wurzeln und die in ihrer Gesamtheit den Menschen konstituieren – sind zu verstehen: erstens der aus den vier Elementen gebildete Körper des Menschen; zweitens seine Empfindungen, das heißt seine sinnlichen Reize oder Eindrücke; drittens die Vorstellungsbilder des sinnlich Wahrgenommenen, viertens Geistesregungen, die zu einem selbstbezogenen, eigennützigem und deshalb *Karma* produzierenden Handeln provozieren; und

---

<sup>26</sup> Für die religionsgeschichtlichen Hintergründe der folgenden Überlegungen zum Buddhismus wird exemplarisch auf die folgenden Darstellungen verwiesen: HANS WOLFGANG SCHUMANN, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976; EDWARD CONZE, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart u.a. 1981; KARL-HEINZ GOLZIO, *Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus*, Düsseldorf 1998; HELLMUTH HECKER (Hg.), *Reden Gotama Buddhas aus der Mittleren Sammlung*, übertragen von Karl Eugen Neumann, München / Zürich 1987.

schließlich fünftens das Bewusstsein als das Bewusstwerden des sinnlich Aufgefassten. Das Leiden des Menschen entsteht nun aus seiner geistigen Identifikation mit diesen fünf Aneignungsgruppen, weil diese übergänglich bzw. unbeständig und deshalb leidvoll bzw. leidbringend sind. Ist der Mensch aber nichts anderes als diese fünf Gruppen, dann teilt er selbst das Schicksal alles Erscheinenden, dann ist sein ganzes Sein übergänglich und identitätslos, dann ist er ohne ein zeitlos-ewiges Selbst, ist er *anatta* (ohne Selbst). So sind Nicht-Selbst-Sein, das heißt Identitätslosigkeit, Übergänglichkeit und Leidhaftigkeit die drei grundlegenden Merkmale des Menschen wie auch der ganzen Welt der erscheinenden Vielheit. Nach theravada-buddhistischer Auffassung nehme also nicht ich wahr, wenn ich wahrnehme; nur die Sprache mit ihrer illusionserzeugenden Kraft suggeriert mir, dass es einen identisch bleibenden Träger meiner Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge gäbe. Diese *Anatta*-Lehre ist aber nach buddhistischer Auffassung kein Selbstzweck, keine Metaphysik, die eine Erkenntnis der Wirklichkeit um ihrer selbst willen sucht, sondern sie will Heilslehre sein. Denn die Annahme der Identitätslosigkeit alles Erscheinenden ist bereits der entscheidende Ansatz- und Ausgangspunkt für die so genannte zweite Edle Wahrheit, die Wahrheit von der Ursache des Leidens, deren Kenntnis zur dritten Edlen Wahrheit der Entstehung des Leidens und diese wiederum zum Wissen von dem Weg zur Aufhebung des Leidens (die vierte Edle Wahrheit) und damit zur Erlösung führt. Wissenswert ist daher nach buddhistischer Überzeugung etwas nur, insofern es der Aufhebung allen Leidens und damit der Erlösung dient. Die dritte Edle Wahrheit sieht vor allem in der Gier (nach Angenehmem, nach dem Werden, das heißt nach weiteren wiedergeburtlichen Daseinsformen, und nach der eigenen Vernichtung) den Grund für die Entstehung des Leidens. Die Gier, das heißt die durch den Eigenwillen freigesetzte Begierde nach Lust, genauer nach als angenehm Vorgestelltem, ist ihrerseits das zentrale Glied einer insgesamt zwölfgliedrigen so genannten Reihe oder Kette des Entstehens neuer karmischer Existenzen in Abhängigkeit. *Karma* (Sanskrit) bzw. *kamma* (Pali) aber ist die Frucht von durch die »Gier«, das heißt durch den selbstbezogenen Eigenwillen, motivierten Handlungen, die nach hinduistischer Auffassung zu einer Wiedergeburt bzw. Wiederverkörper-

rung des identischen Trägers dieser Handlungen führt und damit den Kreislauf der Wiedergeburten in Gang hält. Nach der buddhistischen *Anatta*-Lehre kann es zwar keine Wiedereinkleidung eines identischen Trägers karmischer Handlungen geben, wohl aber kann es zur Entstehung einer wenn auch gänzlich neuen, empirischen Person durch das produzierte *Karma* kommen. Die mit der Unkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten einsetzende zwölfgliedrige Reihe des konditionalen Entstehens neuer karmischer Existenzen ist nach buddhistischer Überzeugung selbst die Verlaufsform eines leidvollen, weil unerlösten menschlichen Daseins auf Erden. Wenn aber die Unwissenheit der Vier Edlen Wahrheiten und die aus ihr mittelbar folgende Gier das leidvolle, unerlöste menschliche Dasein allererst hervorbringen, dann muss ihre Aufhebung auch zur Aufhebung des Leidens führen und damit den Weg zur Erlösung freimachen. Dieser so genannte Achtfache Weg der rechten Ansicht, des rechten Entschlusses, der rechten Rede, des rechten Verhaltens, des rechten Lebens, der rechten Anstrengung, der rechten Achtsamkeit sowie der rechten Meditation, der keine Stufenordnung darstellt, weil alle acht Regeln auf Grund ihrer konditionalen Wechselwirkung miteinander gleichzeitig gepflegt werden müssen, um auch nur eine von ihnen erfüllen zu können, dieser Achtfache Weg also führt zum *Nibbana* (Sanskrit *Nirvana*) als dem Ziel der Erlösung. Wer in das *Nibbana* als dem Verloschen-, Verweht- und Aufgehobensein alles Erscheinenden eingegangen ist, ist erlöst, denn er ist damit zugleich vom leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten befreit; es ist dies aber zumindest für die strengen Schulen im so genannten Hinayana-Buddhismus eine Erlösung ohne Erlösten und eine Befreiung ohne Befreiten, weil von dem Erlösten durch sein Eingehen in das Verlöschen von allem nichts mehr übrig bleibt.

Worin liegt nun aber das Prinzip der buddhistischen Religion, das diese von allen anderen Weltreligionen signifikant unterscheidet? Es kann nicht in der Annahme eines Geburtenkreislaufes (des so genannten *Karmasamsara*) als solchen liegen, denn dies hat der Buddhismus mit den hinduistischen Schulen gemeinsam, weil vom älteren Hinduismus übernommen. Es liegt vielmehr einerseits in der oben genannten *Anatta*-Lehre, das heißt in der Annahme, dass alles vielheitlich Erscheinende substanz- und damit identitätslos sei. Und es liegt im nichttheisti-

schen Hinayana-Buddhismus, insbesondere im Theravada- und im Zen-Buddhismus, zum zweiten in der Annahme des *Nibbana* als des Verwehens alles Erscheinenden bzw. als dessen vollkommener Leere, die genau genommen nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des erst durch sie erreichten Heils- und Erlösungszustands bezeichnet. Denn die für uns unzugängliche, weil über uns erhabene Seite des *Nibbana*, die unsere Übergänglichkeit heilen und uns aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann, muss, um genau diese Heilsfunktion für uns ausüben zu können, auch im Buddhismus letztlich etwas vollkommen Einfaches sein, und zwar gemäß der im Pali-Kanon durchaus auch vertretenen Bedeutung von *dhamma*, der Heilslehre, im Hinblick auf ihren höchsten Bezugspunkt, nämlich das *Nibbana*, als das Absolute.<sup>27</sup> Es muss also auch für den geschichtlichen Ursprungskern des Buddhismus, das heißt für den so genannten Theravada-Buddhismus, sowie für den Zen-Buddhismus unbeschadet seiner bewussten diesbezüglichen Urteilsenthaltung letztlich doch etwas absolut Einfaches geben, analog dem von den drei westlichen monotheistischen Offenbarungsreligionen angenommenen Gott, auch wenn dieses Absolute nach buddhistischer Überzeugung weder gedacht noch behauptet werden könne; denn der Versuch hierzu bringe den Menschen wieder von seinem Heilsweg ab. Zwar wird das *Nibbana* als der buddhistisch angenommene Erlösungszustand in traditionellen Bildern weder als etwas vollkommen Einfaches noch als etwas in sich Vielheitliches beschrieben, sondern als die Aufhebung alles Erscheinenden wie etwa das erloschene Feuer, von dem nach seinem Verlöschen niemand sagen kann, wohin es gegangen ist; und doch verwahrt das buddhistische Verständnis des *dhamma*, das heißt der Heils- oder Erlösungslehre, die Möglichkeit einer impliziten Voraussetzung des Gegebenseins einer absoluten Einheit in sich; denn das *Nibbana*, verstanden als das Verlöschen bzw. als die Leere alles Erscheinenden, bringt *expressis verbis* nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des dadurch erst erreichten Heils- oder Erlösungszustands zum Ausdruck, über den bewusst keine Aussage mehr getroffen wird. Es wird also vom Buddhismus

---

<sup>27</sup> Vgl. hierzu MAGDALENE GEIGER / WILHELM GEIGER, *Pali-Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München 1920, 6 f.

weder gesagt, dass es eine absolute Einheit gäbe, noch auch, dass es sie nicht gäbe; wohl aber, dass die Welt der erscheinenden Vielheit substanz- und damit ich- und identitätslos sei und daher als solche, nämlich als Vielheit real bestimmter Substanzen, gar nicht existiere. Der Buddhismus verneint mit Bedacht die Vielheit real bestimmter Substanzen, weil diese Annahme zur Bildung des Ich-Bewusstseins und mit ihm eines eigenen, selbstbezogenen Willens seines Trägers und damit genau zu dem führe, was den Menschen von seinem Heil entfernt. Fasst man nun diese beiden buddhistischen Kerninhalte zusammen, so ergibt sich der folgende Gehalt als das Prinzip des Buddhismus:

Es gibt gar keine Vielheit real bestimmter Substanzen und darüber, ob es eine absolute Einheit gibt, soll man nicht urteilen; denn ein solches Urteil würde wiederum dazu führen, dass der Mensch sich an diesem intentionalen Gegenstand festhalten, ihm gleichsam anhaften und folglich mit seinem Eigenwillen genau das hervorbringen würde, wovon er gerade erlöst werden müsse. Die bloße Annahme eines Gegebenseins einer absoluten Einheit, mit anderen Worten: der religiöse (monotheistische) Gottesglaube ist daher nach Auffassung des Hinayana-Buddhismus kontraproduktiv für die Heils- und Erlösungssuche des Menschen. Die hinayana-buddhistischen Schulen enthalten sich also jeglichen Urteils über eine absolute Einheit, weil sie jeden menschlichen Vollzug der angenommenen Heilsrelevanz für den Menschen unterordnen. Fassen wir das Prinzip des Buddhismus schließlich noch etwas formelhafter: Es gibt keine Vielheit (real bestimmter Substanzen) und ob es eine absolute Einheit gibt, muss offenbleiben.

### 10.3 Das (religiöse) Prinzip des Hinduismus:

Es gibt (überhaupt) nur eine absolute Einheit  
und keine Vielheit (real bestimmter Substanzen)

Die hier geschichtlich ursprüngliche Lehre<sup>28</sup> ist die von dem schier unaufhörlichen Rad bzw. Kreislauf der Wiedergeburten,

---

<sup>28</sup> Vgl. hierzu ROBERT C. ZAEHNER, *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, Aus dem Englischen übertragen von Gerald Frodl, München 1986, insbesondere 20–63; HEINRICH ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt am

dessen grauenerzeugender, nahezu alles verzehrender Macht der religiöse Mensch zu entrinnen sucht. Der geschichtliche Kern der hinduistischen Religion liegt in dem heiligen Wissen der Veden, genauer in den so genannten Upanishaden vor, deren Monismus in der *Advaita*-Lehre (das heißt der Lehre von der Nicht-Zweiheit) des späteren so genannten Vedanta eines gewissen Shankara reformuliert worden ist. Danach gibt es ein absolut einfaches Ur-Eines, jenseits von Raum und Zeit, im Sanskrit *Brahman* genannt (das von Brahma innerhalb der Götter-Trias von Brahma, Vishnu und Shiva unterschieden werden muss), welches die Wirkursache des Universums ist und mit dem die menschliche Seele, *Atman* genannt, in ihrem tiefsten, eigentlichen Sein identisch ist. Solange die menschliche Seele jedoch sich noch ein individuelles, nur ihr eigentümliches Sein zuerkennt, solange sie noch ihr eigentümliche Wirkungen hervorbringt, solange sie also noch glaubt, in Raum und Zeit verflochten zu sein, mit anderen Worten: solange sie ihr wahres Sein nicht kennt, ist sie unerlöst, wird sie als der identisch bleibende Handlungsträger und damit Produzent von *Karma* wiedergeboren und ist sie folglich auch an den Kreislauf der Wiedergeburten gefesselt. Erst wenn die Seele ihre eigene Identität mit dem *Brahman* erkennt, wird sie durch diese ihre Erkenntnis vom *Karmasamsara*, das heißt vom Kreislauf der Wiedergeburt, erlöst; denn mit der Erkenntnis ihrer Identität mit der vollkommen einfachen Einheit des Ur-Einen sieht sie ein, dass sie von der Vergeltungskausalität des Geburtenkreislaufes gar nicht betroffen ist, ja mehr noch: dass die raumzeitliche Welt der erscheinenden Vielheit, in der sich der Kreislauf der Wiedergeburten vollzieht, selbst gar nicht real, sondern *Maya*, das heißt Einbildung und täuschende Vorstellung ist; denn verschieden von dem und außerhalb des Ur-Einen könne es nichts geben, weil das Eine nicht gegen etwas anderes begrenzt sein könne. Es gibt also in Wahrheit, so die monistische Quintessenz der Lehre von der Nicht-Zweiheit von *Brahman* und *Atman*, überhaupt nur absolute Einheit und nicht Vielheit.

Während das Prinzip der buddhistischen Religion das Gegebensein von Einheit offen lässt und die reale Existenz von Vielheit verneint, hat das religiöse Prinzip des Hinduismus zum Inhalt, dass es in Wahrheit überhaupt nur Einheit, nämlich *Brahman*, das allumfassende Eine, nicht aber Vielheit gäbe.

#### 10.4 Zwischenbemerkung zur Abfolge der Prinzipien der Weltreligionen

Die reale Existenz von Vielheit wird auf der Ebene der Weltreligionen nur von dem Schöpfungsglauben der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen, das heißt vom Judentum, vom Christentum und vom Islam, angenommen. Bevor deren jeweiliges religiöses Prinzip beschrieben werden soll, sei eine kurze Vorbemerkung gestattet: Die hier konstruierte logische bzw. genauer urteiltheoretische Abfolge der Prinzipien der Weltreligionen stimmt nicht mit der chronologischen Abfolge des Entstehens dieser Religionen in der Menschheitsgeschichte überein; dies gilt bereits für den Anfang der hier vorgenommenen Reihung: Denn zeitlich liegt der geschichtliche Kern des Hinduismus bekanntermaßen vor der Entstehung des Buddhismus, der sich aus der vedischen Tradition heraus entwickelt und sich von dieser gleichsam emanzipiert hat. In der hier vorgenommenen Reihenfolge steht jedoch der Buddhismus und nicht der Hinduismus am Anfang, und dies aus gutem Grund: Denn das unentschiedene Urteil in Bezug auf die Existenz eines absolut einfachen Prinzips stellt in der logischen Abfolge der Weltreligionen das größte Extrem bzw. den radikalsten Unterschied zum prinzipiellen Selbstverständnis des Christentums dar, auf das hin in unserem Versuch die außerchristlichen Weltreligionen sachlich geordnet werden. Der sachlich ausschlaggebende Grund für diese Abfolge kann an deren Anfang allerdings noch nicht hinreichend sichtbar werden.

Dass die chronologische Reihenfolge der fünf Weltreligionen aus der Sicht des Christentums nicht mit ihrer hier betrachteten logischen Abfolge übereinstimmt, dies zeigt sich auch an der dritten Position der von uns angenommenen Reihenfolge, nämlich daran, dass an dieser Stelle der Islam steht, der in chronologischer Ordnung die letzte der fünf Weltreligionen darstellt.

### 10.5 Das Prinzip der islamischen Religion:

Die (absolute) Einheit Gottes und der Koran  
als ihre uns geoffenbarte Rede über sich

Betrachten wir das Prinzip der islamischen Religion etwas genauer: Nach islamischem Selbstverständnis hat Gott den Koran durch den Propheten Mohammed den Menschen geoffenbart, um den reinen Urmonotheismus Abrahams nach dessen Verfälschungen durch die jüdische und durch die christliche Religion wiederherzustellen. Denn das Judentum habe durch seinen Erwählungsgedanken die Universalität des göttlichen Heilswillens und damit die Vollkommenheit Gottes eingeschränkt, während das Christentum aus islamischer Sicht einen Menschen, Jesus Christus, zu Unrecht vergöttlicht, damit die Absolutheit Gottes preisgegeben und zudem durch seinen Trinitätsglauben den Monotheismus suspendiert habe. Diese beiden Verfälschungen des reinen Urmonotheismus Abrahams gehen nach islamischer Sicht aber nicht auf Gott als den Urheber dieser beiden prophetischen Offenbarungsreligionen, sondern auf die geschichtliche Verbreitung des echten, guten Kerns beider göttlicher Offenbarungen im Judentum und im Christentum zurück, einmal auf den mosaischen Erwählungsgedanken, zum zweiten auf die paulinische Divinisierung der Person Jesu Christi. Diese Verfälschungen der ursprünglich echten prophetischen Offenbarungsbotschaften des Judentums sowie der Person Jesu Christi habe Gott durch seine Offenbarung des Korans in der islamischen Religion korrigiert, indem er die Universalität seines Heilswillens und seine absolute Erhabenheit über alles Menschliche und menschlich Vorstellbare wieder ins Bewusstsein der religiösen Menschheit gerückt habe. Der Koran aber ist nach gemeinislamischem Verständnis das uns geoffenbarte präexistente, das heißt von Ewigkeit her schon bestehende, Wort Gottes zu unserem Heil, ist eine der Menschheit bekannt gemachte ewige Rede Gottes, in der Gott seinen Willen und seine Weisungen den Menschen um ihres Heiles willen kundtut. Der Koran als der Offenbarungsinhalt im Islam ist daher eine Prädikation, eine Aussage des Einzig-Einen, das heißt des wesenhaft einfachen und daher einzigen Gottes. Dies also, eine absolute Einheit, die zu uns um unseres Heiles willen spricht, ist daher das Prinzip der islamischen Religion.

### 10.6 Das Prinzip der jüdischen Religion:

Die (absolute) Einheit Gottes und ihre  
uns geoffenbarte Selbstbetrachtung in der Thora

Setzen wir unsere Beschreibung der Prinzipien der Weltreligionen mit der in unserer Abfolge letzten außerchristlichen Weltreligion, dem Judentum, fort, dessen prinzipielle Selbstvergewisserung sich in der rabbinischen Formationsphase seiner Geschichte vollzog.

Nach rabbinischer Überzeugung reflektiert der eine und einzige Gott seinen Heilswillen für uns, die Menschen, in der daher bereits präexistenten, also immer schon bei Gott raum- und zeitfrei anwesenden Thora, die deshalb von den Rabbinern auch als das Schöpfungsinstrument Gottes aufgefasst wird. Gott betrachtet demnach von Ewigkeit her seinen eigenen Willen in der Thora wie in einem Spiegel, um ihn seinem auserwählten Volk in der Geschichte in Gestalt eines Buches, als die wir die schriftliche Thora kennen, bekannt zu machen. Die – aus dem gleichen Grund wie im Islam der Koran – präexistente Thora ist aber nicht mit Gott identisch, ist nicht mit ihm wesensgleich. Als der, bildlich gesprochen, Spiegel seiner Selbstbetrachtung ist die Thora daher die von Gott konstituierte, aber nicht selbst göttliche, nicht ihm wesensgleiche Reflexionsform Gottes. Sie wird von Gott konstituiert, ist also von seiner seinserhaltenden Wirkmacht abhängig. In der den Menschen geoffenbarten schriftlichen Thora zeigt und verbirgt sich daher zugleich der ganze Schöpfungsplan Gottes, der von Ewigkeit her schon bei Gott und durch Gott besteht. Das Prinzip des Judentums ist daher nichts anderes als eine wie im Islam absolute einfache und deshalb einzige Gottheit, die ihren Heilswillen in der und als die Thora reflektiert. Worin besteht dann aber der prinzipielle Unterschied zwischen dem islamisch verstandenen Koran und der jüdisch-rabbinisch aufgefassten Thora und damit zwischen den Prinzipien des Islams und des Judentums? Während im Islam der Koran lediglich die präexistente und uns geoffenbarte Rede Gottes darstellt, steht die jüdische Thora nach jüdischem Selbstverständnis der Gottheit noch näher: Sie ist gleichsam die Reflexionsform der göttlichen Selbstbetrachtung, ist das von Gott über sich selbst Gewusste; auf Grund der unendlichen Erhabenheit Gottes und seines Wissens können wir Menschen daher

nach jüdischem Verständnis die Sinntiefe der schriftlichen Thora nicht hinreichend verstehen oder gar ausschöpfen. Als die Reflexionsform Gottes muss die Thora nach jüdischer Überzeugung lebendig, das heißt selbstbewegt, sein. Die letztliche Unbegreiflichkeit für die Menschen ist allerdings auch ein Kennzeichen des Korans nach islamischem Glauben, und zwar auf Grund der Unbegreiflichkeit des Subjekts dieser Rede, nämlich Gottes, für uns. Und dennoch bleibt dieser prinzipielle Unterschied zwischen den Prinzipien dieser beiden Weltreligionen: Der Koran ist die Prädikation Gottes, das heißt seine präexistente und durch die prophetische Offenbarung Mohammeds den Menschen kundgegebene Rede zu unserem Heil; im Unterschied hierzu ist der Gottesbezug der Thora noch enger und unmittelbarer als der des Korans; denn die Thora ist nach jüdischem Selbstverständnis die Reflexionsform Gottes, das heißt seine uns in Form eines Buches geoffenbarte Selbstbetrachtung vor aller Zeit.

Wenn dem aber so ist, drängt sich sogleich die Frage auf, worin sich dann noch die Stellung der Thora im Judentum von der der Person Jesu Christi im Christentum unterscheidet.

### 10.7 Das Prinzip des Christentums:

Die trinitarische Einheit Gottes und ihre  
Selbstoffenbarung in Jesus Christus

Kommen wir zum Prinzip des Christentums. Worin besteht dieses? Gemeinsam mit dem Islam und dem Judentum hat das Christentum die religiöse Überzeugung von der Existenz sowie der kreativen, das heißt schöpferisch hervorbringenden, der konstitutiven, das heißt erhaltenden, und alles finalursächlich vollendenden, das heißt zu sich zurückführenden, Wirkweise eines wesenhaft einfachen, folglich einzigen Gottes. Die Weise seiner Offenbarung für uns zu unserem Heil ist jedoch eine gegenüber dem Islam und dem Judentum verschiedene: Denn nach christlichem Glauben ist Gott selbst in diese von ihm geschaffene Welt gekommen, präziser gesagt: Das nach christlichem Verständnis von Gott Geoffenbarte ist zugleich er selbst, ist genauer die zweite göttliche Person; denn in der einen Person Jesu Christi sind nach christlichem Verständnis zwei Naturen,

die göttliche und die menschliche, miteinander ungetrennt und unvermischt verbunden. Wie also lässt sich die Offenbarungsgestalt im Christentum formal bestimmen? Sie hat den formalen Charakter der Selbstreflexion, für welche die Wesensgleichheit beider Seiten dieses Reflexionsverhältnisses charakteristisch ist. Denn der göttliche Vater als der sich im göttlichen Sohn Offenbarende sieht, das heißt erkennt, und liebt sich selbst im Sohn und als der Sohn; und umgekehrt erkennt und liebt sich der Sohn selbst im Vater, so dass beide Seiten dieses Reflexionsverhältnisses sowohl vollkommen selbstbewegt als auch wesensidentisch sind. Der beiden, Vater und Sohn, ja nicht äußerliche, sondern immanente wechselseitige Erkenntnis- und Willens- bzw. Liebesbezug aufeinander muss folglich ebenfalls mit ihnen wesensidentisch und damit gleichermaßen göttlich sein, so dass Gott, wenn er in ein selbstreflexives Verhältnis zu sich tritt, notwendigerweise trinitarisch, das heißt dreifaltig, sein muss.

Eine selbstreflexive Offenbarungsgestalt und die von ihr implizierte trinitarische Einheit Gottes ist daher das Prinzip des Christentums.

### 10.8 Die sachlogische Reihenfolge der Prinzipien der fünf Weltreligionen

Nach diesem notgedrungen eiligen und deshalb höchst wahrscheinlich mehr Fragen aufwerfenden und offen lassenden als sie beantwortenden Durchgang durch die Prinzipien der fünf Weltreligionen sollen diese zunächst rekapituliert werden, um dann das Kriterium für ihre sachlogische Abfolge zu bestimmen. Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass die Prinzipien der fünf Weltreligionen nur deren prinzipielles Selbstverständnis zum Ausdruck bringen, das heißt diese so bestimmen, wie diese sich selbst grundsätzlich verstehen.

Wir hatten gesehen: Die prinzipielle inhaltliche Bestimmung des Buddhismus liegt in der Annahme, es gebe keine Vielheit substantiell bestimmter Wesenheiten und die Frage, ob es eine absolute Einheit gebe, müsse offenbleiben und solle aus Heilsgründen nicht einmal gestellt werden. Das Prinzip des Hinduismus liegt in der monistischen Annahme, es gebe überhaupt nur, das heißt ausschließlich, eine absolute, mithin vollkommen

einfache Einheit und folglich gar keine Vielheit. Die prinzipielle Bestimmung des Islam als der dritten von uns in Bezug auf ihr Prinzip beschriebenen Weltreligion liegt in der Annahme, dass eine absolute Einheit im Koran zu uns spricht, also in der geoffenbarten Rede oder Prädikation einer absoluten Einheit. Das inhaltliche Prinzip des Judentums liegt in der Annahme, dass eine absolute Einheit in der Thora sich selbst betrachtet und uns diese seine Selbstbetrachtung oder Reflexionsform durch Offenbarung bekannt macht, kurz: in der geoffenbarten Reflexion einer absoluten Einheit. Schließlich liegt das inhaltliche Prinzip des Christentums in der uns bekannt gemachten, das heißt geoffenbarten Selbstreflexion einer in sich trinitarischen, absoluten Einheit.

Wie verhalten sich nun diese Prinzipien zueinander, lässt sich eine innere bzw. sachliche Reihenfolge zwischen ihnen feststellen und, wenn ja, worin liegt diese begründet? Allen fünf Prinzipien ist gemeinsam, dass sie den Charakter eines Urteils über das Gegebensein von absoluter Einheit und realer Vielheit besitzen oder zumindest ein solches Urteil implizieren und dass sie, sofern sie ein Gegebensein beider Größen (von Einheit und Vielheit) annehmen, diese dadurch in ein Verhältnis zueinander setzen, dass sie die Erscheinungsweise der absoluten Einheit in der Welt der erscheinenden Vielheit bzw. genauer für das menschliche Bewusstsein zu bestimmen suchen. Mit anderen Worten: Diese fünf Prinzipien der fünf Weltreligionen können als verschiedene Urteile über das Gegebensein und das Verhältnis zwischen einer absoluten Einheit und realer Vielheit verstanden und beschrieben werden. Dabei werden alle inhaltlichen Möglichkeiten, wie man religiös sowohl über das Gegebensein von absoluter Einheit und realer Vielheit als auch unter Voraussetzung ihres Gegebenseins über die Manifestationsweise einer absoluten Einheit für ein vielheitliches, endliches Bewusstsein überhaupt nur urteilen kann, durch diese fünf Prinzipien der fünf Weltreligionen vollständig repräsentiert. Darin liegt der sachliche Grund dafür, dass es keine weiteren Weltreligionen, etwa eine sechste oder siebte Weltreligion, mehr geben kann. Denn die Möglichkeiten, wie im religiösen Urteil über Einheit und Vielheit geurteilt werden kann, sind mit diesen fünf Positionen inhaltlich ausgeschöpft. Mit Bedacht wird hier von einem religiösen Urteil gesprochen. Denn für den rein theoretischen

schen Verstand sind mit diesen fünf Urteilen über Einheit und Vielheit noch nicht alle inhaltlich möglichen Urteile über das Gegebensein und den Zusammenhang von Einheit und Vielheit ausgeschöpft; theoretisch ist es durchaus möglich, zu behaupten, dass es weder absolute Einheit noch reale Vielheit gebe oder auch, dass es keine absolute Einheit, wohl aber reale Vielheit gebe. Doch beide theoretisch möglichen Urteile wären inhaltlich keine religiösen Urteile mehr, sondern Urteile der rein weltlichen, sozusagen der säkularen Vernunft. Und zwar deshalb, weil nach unserem oben kurz angedeuteten Verständnis von Religion die zumindest implizite Annahme des Gegebenseins einer absoluten Einheit, die unseren, das heißt den menschlichen, Mangel an anwesender Gegenwart tilgen könnte, zum Inhalt von Religion gehört – zumindest in ihrer Hochform, auf der Ebene der fünf Weltreligionen. Es sei hier nur am Rande angemerkt, dass die Negation einer absoluten Einheit unter Bejahung einer Vielheit real bestimmter Substanzen der Position der klassischen neuzeitlichen Religionskritik entspricht, während die Negation sowohl einer vollkommenen Einheit als auch einer Vielheit substantiell bestimmter Wesenheiten ein Urteil darstellt, das einer radikalen postmodernen Position wie derjenigen Michel Foucaults zumindest nahekommt.

Kehren wir zurück zu den Prinzipien der fünf Weltreligionen: Hier stellt das Prinzip des Buddhismus die erste religiös mögliche Position zu der Frage nach dem Gegebensein und dem Verhältnis von Einheit und Vielheit dar. Denn die aus Rücksicht auf den Erfolg der menschlichen Heilssuche vorgenommene buddhistische Urteilsenthaltung über das Gegebensein einer absoluten Einheit schließt die Annahme ihres Gegebenseins keineswegs aus; zudem hatten wir gesehen, dass das buddhistische *Nirvana* (Sanskrit) bzw. *Nibbana* (Pali) genau genommen nur die Vollendung der subjektiven Aneignungsbedingungen des erst durch sie erreichten Heils- und Erlösungszustands bezeichnet. Denn die für uns unzugängliche, weil über uns erhabene Seite des *Nibbana*, die unsere Übergänglichkeit heilen und uns aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann, muss, um genau diese Heilsfunktion für uns ausüben zu können, auch im Buddhismus letztlich etwas vollkommen Einfaches sein, und zwar gemäß der im Pali-Kanon, wie wir sahen, durchaus auch vertretenen Bedeutung von *dhamma*, der Heilslehre, im Hinblick

auf ihren höchsten Bezugspunkt, nämlich das *Nibbana*, als das Absolute. Es dürfte also auch vom geschichtlichen Ursprungskern des Buddhismus, dem so genannten Theravada-Buddhismus, sowie vom Zen-Buddhismus unbeschadet ihrer bewussten diesbezüglichen Urteilsenthaltung implizit doch etwas absolut Einfaches als gegeben angenommen werden, auch wenn dieses Absolute nach buddhistischer Überzeugung weder gedacht noch als gegeben behauptet werden könne. Denn nur ein vollkommen Einfaches und daher zeitfrei Gegenwärtiges kann den Menschen vom Rad der Wiedergeburt und damit von seiner übergänglichen Existenzweise befreien. Mit anderen Worten: Die implizite, nicht jedoch explizite Voraussetzung einer absoluten Einheit und die explizite Verneinung einer substantiell bestimmten Vielheit im Buddhismus stellt das sachlich erste religiös mögliche Urteil über das Gegebensein und die Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit dar. Denn die gleichsam atheistische Behauptung, dass es keine absolute Einheit, wohl aber Vielheit gebe, ist nach dem hier vorausgesetzten Religionsbegriff genausowenig eine religiöse Annahme wie die theoretisch ebenfalls mögliche Behauptung, es gebe weder Einheit noch Vielheit.

Das sachlich nächstmögliche religiöse Urteil über das Gegebensein von Einheit und Vielheit fällt das religiöse Prinzip des Hinduismus mit seiner im Unterschied zum Buddhismus nicht bloß impliziten, sondern auch expliziten Annahme, dass es eine absolute Einheit gebe, nicht jedoch eine von ihr substantiell verschiedene Vielheit. Während in Bezug auf die Vielheit die *Anatta*-Lehre des Buddhismus und die *Maya*-Lehre des Hinduismus im Ergebnis, nicht jedoch im Ausgangspunkt, zur gleichen Annahme kommen, bleibt die Gemeinsamkeit ihres Urteils in Bezug auf das Gegebensein einer absoluten Einheit strikt implizit. Bei beiden östlichen Weltreligionen entfällt mit ihrer Annahme der Nicht-Existenz von Vielheit natürlich auch die Aufgabe einer Verhältnisbestimmung zwischen Einheit und Vielheit. Das Prinzip des Buddhismus und dasjenige des Hinduismus stellen daher genau jene beiden hochreligiösen Prinzipien dar, die bei Verneinung des Gegebenseins realer Vielheit überhaupt nur möglich sind.

Wenn jedoch das wirkliche Sein nicht nur einer absoluten Einheit, sondern auch von realer Vielheit angenommen wird,

dann sind nur drei Weisen möglich, wie eine absolute Einheit sich selbst dem in der Welt realer Vielheit existierenden Menschen bekannt machen, sich ihm offenbaren kann: Indem sie über sich selbst und ihren Heilswillen für die Menschen spricht und dem Menschen diese ihre zeitfreie Rede zur Kenntnis gibt, wie der Islam annimmt; zweitens indem sie sich selbst betrachtet und diese ihre zeitfreie Reflexionsform dem Menschen bekannt macht, wie vom Judentum angenommen; drittens, indem sie selbst in die Welt der erscheinenden Vielheit hervortritt, das heißt durch Selbstreflexion, wie es das Christentum bekennt. Nun schließt aber die selbstreflexive Offenbarungsgestalt einer absoluten Einheit sachlich bzw. begrifflich ihre reflexive und prädikative Erscheinungsform in sich ein: Denn wenn Gott sich selbst den Menschen in dieser Welt gezeigt hat, wie vom Christentum angenommen wird, dann kann dies uns nur verständlich werden, wenn er selbst spricht, das heißt durch Prädikation, und indem er uns den Inhalt seiner eigenen Reflexion bekannt macht, uns also durch Gnade teilhaben lässt an seiner ewigen Selbstbetrachtung. Mit anderen Worten: Die Selbstreflexion der absoluten Einheit Gottes in Jesus Christus als das religiöse Prinzip des Christentums enthält die Reflexion und die Prädikation Gottes und damit die Prinzipien der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen des Judentums und des Islams als im dreifachen Hegelschen Sinne aufgehobene Momente seiner selbst in sich. Die Prinzipien von Judentum und Islam sind demnach im Prinzip des Christentums erstens sowohl in ihrer unmittelbaren Bedeutung negiert (*negatio*); sie werden zweitens aber auch im christlichen Prinzip bewahrt (*conservatio*), indem sie drittens in ihm auf eine höhere Ebene gehoben sind (*elevatio*). Denn wenn der genuine Sinn von Offenbarung darin besteht, dass die erhabene Einheit Gottes den Menschen so nahe wie möglich kommt, um ihnen in einer möglichst unmittelbaren Anwesenheit bei sich das für sie größtmögliche Heil zu schenken, ist im Christentum die Vollendungsstufe von Offenbarung und damit die größtmögliche Nähe von Einheit und Vielheit erreicht. Dann aber sind die beiden anderen Offenbarungsgestalten des Judentums und des Islams defizitäre Vorformen dieser, der christlichen, Offenbarung; dabei steht das Prinzip des Judentums dem christlichen Prinzip näher als das des Islams, weil einem selbstreflexiven Verhältnis zwischen dem Offenbarer

und dem Geoffenbarten ein reflexives Verhältnis zwischen beidem ähnlicher ist als ein prädikatives.

Alle drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Christentum, Judentum und Islam aber setzen das religiöse Prinzip einer expliziten Annahme des Gegebenseins einer absoluten Einheit und damit das religiöse Prinzip des Hinduismus sachlich voraus. Dieses hinduistische Prinzip aber setzt die (wenn auch nur implizite) Annahme der Möglichkeit eines solchen Prinzips im Buddhismus voraus bzw. schließt diese Möglichkeit notwendigerweise ein, während das Prinzip des Buddhismus dasjenige des Hinduismus nicht in sich enthält. Denn die Möglichkeit wird von der Wirklichkeit umfasst, nicht jedoch umgekehrt. So ergibt sich eine sachlogische Abfolge der Prinzipien der fünf Weltreligionen, bei der jedes dieser Prinzipien alle anderen ihm vorausgehenden Prinzipien als innere Momente seiner selbst umfasst und im dreifachen Hegelschen Sinne dieses Wortes aufhebt: Zuerst das buddhistische Prinzip der Voraussetzung der Möglichkeit eines absolut einfachen Prinzips, jedoch ohne Behauptung seiner Wirklichkeit, bei gleichzeitiger Verneinung einer substantiell bestimmten Vielheit. Dann die hinduistische Annahme nicht nur der Möglichkeit, sondern mehr noch der Wirklichkeit einer absoluten Einheit, ebenfalls unter Bestreitung der Existenz realer Vielheit. Drittens das islamische Prinzip der Behauptung des Gegebenseins sowohl von absoluter Einheit als auch, und darin geht der Islam über den Hinduismus hinaus, einer von dieser kreativ, konstitutiv und finalursächlich abhängigen, realen, substantiell bestimmten Vielheit und die Bestimmung der Offenbarungsgestalt dieser absoluten Einheit für das geschöpfliche Bewusstsein als zeitfreie Rede, als ewige Prädikation. Viertens das jüdische Prinzip der Annahme des Gegebenseins einer absoluten Einheit, ferner einer von dieser konstituierten Vielheit sowie der Offenbarung dieser Einheit für das vielheitliche Bewusstsein des Menschen in Gestalt ihrer ewigen Selbstbetrachtung, das heißt ihrer Reflexionsform, die wiederum das Sprechen dieser Einheit über sich zu den Menschen sachlich voraussetzt. Denn diese kann ihre Selbstbetrachtung den Menschen nur in gesprochener bzw. geschriebener Form mitteilen. Schließlich das christliche Prinzip der Voraussetzung einer absoluten Einheit, einer von dieser kreativ, konstitutiv und finalursächlich bestimmten Vielheit und die Annah-

me, dass die absolute Einheit sich selbst in die Welt der erscheinenden Vielheit begibt, sich also selbst, in eigener Person, dem Menschen als dem einzigen Offenbarungsempfänger bekannt macht, um ihn durch die Offenbarung ihres eigenen inneren, trinitarischen Lebens in eine möglichst unmittelbare, unübertrefflich vollkommene Anwesenheit bei sich selbst zu führen und darin zu vollenden. Jedes dieser fünf Prinzipien einer Weltreligion setzt also die ihm sachlich, nicht chronologisch, vorausgehenden Prinzipien der anderen Weltreligionen voraus und hebt sie in dem genannten dreifachen Hegelschen Sinne in sich auf. Das Prinzip des Christentums aber schließt die Prinzipien aller anderen Weltreligionen in sich ein.

Dieser Versuch einer philosophischen, das heißt rationalen, Plausibilisierung des absoluten und universalen Wahrheitsanspruchs des Christentums durch den Aufweis, dass und inwiefern die Prinzipien der vier außerchristlichen Weltreligionen im Prinzip des Christentums enthalten und aufgehoben sind, beansprucht für sich nicht, den Charakter eines gültigen Beweises der objektiven Wahrheit der christlichen Religion, sondern lediglich den eines rationalen Konvenienzarguments zu besitzen, welches einen Sachgrund für die größere Wahrscheinlichkeit und den höheren Wahrheitsgehalt, genauer für die unübertreffliche Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber den vier anderen Weltreligionen benennt und darlegt.

## 11. Das Christentum als die Vollendungsstufe der fünf Weltreligionen – Möglichkeiten und Grenzen des interreligiösen Gesprächs

Was ist nun der eigentliche Sachgrund dafür, dass das Christentum die höchste und zugleich die unübertreffliche Vollendungsstufe der fünf Weltreligionen darstellt, indem es diese als begriffliche Momente seines eigenen Prinzips in sich enthält und zugleich überhöht?

Worin sonst könnte dieser Grund liegen als in der Binnenstruktur des Offenbarungssubjektes, das heißt des christlich geglaubten Gottes, seiner trinitarischen Gestalt? Denn unter Wahrung seines Gottseins, seiner absoluten Einheit, kann Gott

in diese Welt der erscheinenden Vielheit überhaupt nur dann selbst, gleichsam in eigener Person, hervortreten, wenn er in sich selbst relational und folglich trinitarisch bestimmt ist. Daher gilt: Nur weil Gott in sich dreifaltig ist, kann er selbst zu uns kommen. Und folglich gilt auch der Umkehrschluss: Wenn er selbst in Jesus Christus zu uns gekommen ist, dann muss er in sich trinitarisch sein. Um dies zu erkennen, hat die frühe christliche Theologie verständlicherweise mehrere Jahrhunderte gebraucht. Gott muss aber nicht selbst zu uns kommen, weil er in sich trinitarisch ist. Vielmehr ist es eine Offenbarung seiner unübertrefflichen Liebe und vollkommenen Barmherzigkeit, dass er für uns, um unseres Heiles willen, sich selbst durch die Inkarnation und die Passion freiwillig erniedrigt und entäußert hat. Weil also die christlich geglaubte Einheit Gottes eine trinitarische ist und weil diese Einheit nach christlicher Glaubensüberzeugung selbst in unsere Welt hervorgetreten ist, kann das religiöse Prinzip des Christentums die Prinzipien der vier anderen Weltreligionen in sich enthalten und vollenden.

Erst ein solches inklusivistisches Verständnis des Wahrheitsgehalts der christlichen Religion macht ein interreligiöses Gespräch mit den vier anderen Weltreligionen für einen von der absoluten und universalen Wahrheit der eigenen Religion überzeugten Christen sinnvoll und fruchtbar. Denn ein solches Gespräch soll ja nicht primär, wie eingangs schon festgestellt, den Charakter einer intellektuellen Missionierung religiös Andersdenkender oder -gläubiger besitzen. Es lebt vielmehr von der Überzeugung, dass die religiös jeweils andere Seite bei diesem Gespräch echte Heilselemente enthält, die es zu entdecken und anzuerkennen gilt. Darüber hinaus sollte es für einen bekennenden Christen von der Annahme getragen sein, dass sich die wesentlichen Inhalte der außerchristlichen Weltreligionen in den Kern des eigenen christlichen Selbstverständnisses integrieren lassen. Dieser Kern aber muss für einen »prinzipientreuen« Christen die Person Jesu Christi als der unübertreffliche Inhalt der Selbstoffenbarung eines in sich dreifaltigen Gottes an die Menschen sein. Demnach sind in Christus die zentralen Inhalte, das heißt die Prinzipien, der anderen Weltreligionen im erläuterten dreifachen Sinne dieses Wortes aufgehoben. Der Gottmensch Jesus Christus und mit ihm der trinitarische Gott ist daher in christlicher Deutung gleichsam der Inbegriff aller fünf

Weltreligionen. Diese Überzeugung markiert zugleich die prinzipielle Grenze eines christlichen Gesprächs mit den außerchristlichen Religionen, die von christlicher Seite nicht überschritten oder aufgegeben werden darf, wenn der absolute und universale Wahrheitsanspruch der eigenen christlichen Religion gewahrt bleiben soll.

## 12. Die normative Bedeutung der Prinzipien für die menschliche Lebenspraxis in den Weltreligionen

Die Prinzipien der Weltreligionen aber begründen zugleich den Kern der jeweiligen religiösen Lebenspraxis. So gibt etwa, um nur auf die drei monotheistischen Weltreligionen zu schauen, die Offenbarungsgestalt einer absoluten Einheit die Weise vor, wie die Menschen als die Offenbarungsempfänger in eine möglichst unmittelbare Anwesenheit bei dieser absoluten Einheit als dem Offenbarungssubjekt gelangen und darin ihr Heil und ihre Erlösung finden können, wenn sie dies wollen: Denn der normative Kern religiöser monotheistischer Lebenspraxis besteht gleichsam in der spiegelbildlichen Umkehrung des Offenbarungsvorgangs, nämlich in der menschlichen Nachahmung des Geoffenbarten. Deshalb muss im Judentum die Kenntnis der Thora und die Observanz des in ihr sich manifestierenden Gotteswillens, muss im Islam die Kenntnis des Korans und die daraus resultierende Beachtung des in ihm geoffenbarten Gotteswillens und deshalb muss im Christentum die *imitatio Christi*, das heißt die Nachfolge des Gekreuzigten, das die menschliche Lebenspraxis normativ bestimmende Prinzip sein. Weil also Gott selbst in Jesus Christus zu uns gekommen ist, müssen wir, wenn wir Christen sein wollen, uns in unserem Leben einzig und allein darum bemühen, ihm nachzufolgen, das heißt ihm so ähnlich wie möglich zu werden. Wir können dies aber in der begründeten Hoffnung tun, dadurch einen Weg zu beschreiten, der uns in die größtmögliche Anwesenheit bei Gott selbst führt, in die ein Mensch unter Wahrung seines geschöpflichen Seins überhaupt nur gelangen kann, weil uns darin Gott selbst in seiner gottmenschlichen Gestalt vorausgegangen ist.

## Literaturangaben

- ALAND, Kurt / NESTLE, Eberhard / NESTLE, Erwin (Hg.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1983.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
- BERNHARDT, Reinhold, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh<sup>2</sup>1993.
- , *Deabsolutierung der Christologie?*, in: Michael von Brück / Jürgen Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (Quaestiones Disputatae 143)*, Freiburg / Basel / Wien 1993, 144–200.
- , *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994.
- BÖHM, Thomas, *Das Wahrheitsverständnis in Bibel und Früher Kirche*, in: Markus Enders / Jan Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, 49–64.
- BÜRKLE, Horst, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie 3)*, Paderborn 1996.
- CONZE, Edward, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart u.a.<sup>7</sup>1981.
- CYPRIANUS, SEXTUS THASCIUS CAECILIUS, *Opera omnia. Pars II: Epistulae*, hg. Wilhelm Hartel (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/II*), Wien 1871, repr. 1965.
- DENZINGER, Heinrich / HÜNERMANN, Peter (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg u.a.<sup>38</sup>1999.
- ENDERS, Markus, *Ist »Religion« wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff*, in: Markus Enders / Holger Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg / München 2004, 68, 85–87.
- FEIL, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36)*, Göttingen 1986.
- GEIGER, Magdalene / GEIGER, Wilhelm, *Pali-Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München 1920.
- GLASENAPP, Helmut von, *Indische Geisteswelt. Band I: Glaube und Weisheit der Hindus*, Hanau 1986.
- GOLZIO, Karl-Heinz, *Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus*, Düsseldorf<sup>2</sup>1998.
- HECKER, Hellmuth (Hg.), *Reden Gotama Buddhas aus der Mittleren Sammlung*, übertragen von Karl Eugen Neumann, München / Zürich 1987.
- HICK, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*, hg. Institut d'Études Oecuméniques (Ökumenische Wegzeichen 8) Fribourg 2001, 41–45
- JUSTINUS MARTYR, *Apologia pro christianis*, hg. Miroslav Markovich (*Patristische Texte und Studien 38*), Berlin / New York 1994.

- KASPER, Walter (Hg.), *Absolutheit des Christentums* (Quaestiones disputatae 79), Freiburg / Basel / Wien 1977.
- KERN, Walter, *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck / Wien / München 1980, 88–112.
- KNITTER, Paul F., *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988.
- KOBUSCH, Theo, *Das Christentum als die Religion der Wahrheit*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), 97–128.
- LEHMANN, Karl, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: Walter Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg Freiburg / Basel / Wien 1977, 13–38.
- LOHFINK, Gerhard, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, in: Walter Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1977, 63–82.
- MANN, Ulrich, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1971.
- RAHNER, Karl, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«*, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*. Bd. 10: *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, hg. Josef Heiselbetz / Albert Raffelt, Freiburg / Basel / Wien 2003, 3–71.
- , / VORGRIMLER, Herbert (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg u.a. <sup>26</sup>1994.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Quaestiones disputatae 160) Freiburg / Basel / Wien 1996, 11–49.
- , *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), 307–334.
- , *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- SCHULZ, Michael, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie. Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000), 125–150.
- , *Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?*, in: Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti (Hg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen* (Sammlung Horizonte NF 35), Einsiedeln / Freiburg 2001, 113–153.
- SCHUMANN, Hans Wolfgang, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976.
- SCHWAGER, Raymund, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (Quaestiones disputatae 160) Freiburg / Basel / Wien 1996.
- SIEBENROCK, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg u.a. 2005, 592–693.
- SMITH, Wilfred Cantwell, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981.

- , *Menschlicher Glaube. Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen*, in: Reinhold Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 156–174.
- UHDE, Bernhard, *Judentum: eine »ethnozentrische« Religion? Eine religionsgeschichtliche Überlegung*, in: Günter Biemer u.a. (Hg.): *Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden (= Lernprozeß Christen Juden II)*, Düsseldorf 1981, 192–200.
- , *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion*, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Freiburg 1982.
- , »*Fiat mihi secundum verbum tuum*«. *Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 87–89.
- WALDENFELS, Hans, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.
- ZAEHNER, Robert C., *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, Aus dem Englischen übertragen von Gerald Frodl, München 1986.
- ZIMMER, Heinrich, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt am Main <sup>6</sup>1988.