

stood by Islam and how the Son-ship of Jesus can be understood in relation to this. He concludes by suggesting that a consideration of pre-chalcedonian christologies can be helpful for us today in re-expressing the mystery of Christ.

In this work, Geffré has produced a theology which is both methodologically relevant for today and considers with clarity and intelligence some of the most pressing questions on the contemporary theological agenda. It would be churlish not to welcome this helpful synthesis of his varied and challenging work. A. J. CARROLL S. J.

BONGARDT, MICHAEL, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; Band 2). Regensburg: Pustet 2000. 348 S., ISBN 3-7917-1694-8.

Die Veröffentlichung geht auf die von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommene Habilitationsschrift des Verf. zurück. Bongardt (= B.) will mit ihr Kriterien entwickeln, anhand derer die „Verantwortbarkeit“ einer Religion „vor dem Forum der menschlichen Vernunft“ ausgewiesen und zugleich die „Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung und Freilassung verschiedener Bekenntnisse eröffnet“ werden kann (61; 214; 237 u. a.); er will so der Herausforderung durch die „pluralistische Religionstheologie“ begegnen, die, wie er meint, aus der Einsicht in die „Weisheit und Tiefe“ der nichtchristlichen Religionen und dem „Erschrecken angesichts der Greuel christlicher Missions- und Machtgeschichte“ hervorgegangen ist (26; 266).

B.s Untersuchung ist in drei Hauptkap. gegliedert: Im ersten geht es um die Klärung des Offenbarungsbegriffs im Blick auf Anfragen der kantischen und nachkantischen Philosophie. Das zweite, weitaus umfangreichste, untersucht die „Philosophie der symbolischen Formen“ E. Cassirers (= C.) auf ihre Eignung als Orientierungshilfe in einem Dialog der Religionen, in dem der Anspruch nichtchristlicher Religionen, gleichfalls einzigartige Offenbarung Gottes zu sein, nicht von vornherein relativiert wird (17; 25). Das letzte Kap. zeigt, wie die gewonnene Erkenntnis für die Diskussion mit der pluralistischen Religionstheologie (J. Hick u. a.) kritisch fruchtbar werden kann. B.s Arbeit zeichnet sich durch gute Kenntnis des Werks C.s sowie der einschlägigen philosophischen und theologischen Literatur, durch Stringenz der Argumentation aus.

Im Zentrum steht die „Grundthese [...], daß das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Selbstoffenbarung Gottes eine symbolische Form im Sinne C.s darstellt“. Indem die Jünger Jesus die Bedeutung zusprechen, er sei der Sohn Gottes, verbinden sie ein sinnliches Zeichen – die leibliche Gestalt Jesu – mit einer geistigen Bedeutung; insofern unterscheidet sich ihr Glaube „strukturell nicht von allen anderen Erkenntnis- und Versteheungsakten“ (71; 96). Die Grundstruktur menschlichen Verstehens ist durch die „Unmöglichkeit [...], eine Wirklichkeit außerhalb jeder Deutung zu erfassen“, gekennzeichnet (122). Auch das Hören einer Offenbarung und die menschliche Antwort auf sie ist immer ein Akt der Deutung eines an sich mehrdeutigen sinnlichen Faktums (289). Mit C. folgert B.: „Die Frage, was denn der wahrgenommene Gegenstand ‚in Wirklichkeit‘ sei, um an dieser Wirklichkeit die vorgelegten Deutungen zu messen, ist müßig, weil keine der möglichen Antworten den Bereich der Deutungen verlassen könnte“ (72). Ihren konzentrierten Ausdruck findet diese „stets vorauszusetzende Verbindung von Zeichen und Bedeutung“ in C.s Begriff der „symbolischen Prägnanz“. Die „Korrelation“ von „Leben und Idee“, nicht ihr „Gegenüber“, ist das im menschlichen Bewußtsein „primär-Gewisse und primär-Gegebene“. Wir haben es hier, wie C. sagt, mit einem „echten ‚Apriori‘“, einem „wesenmäßig Erstem“ zu tun, das im „Wesen des Bewußtseins“ gründet, in dem die „Grundfunktion des Bedeutens selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist“.

Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich eine Welt zu schaffen, sich ihrer bewußt zu sein und sich so selbst zu erfahren (142), kennzeichnet seine Subjektivität. Zu Recht stellt B. fest, daß die Bestimmung, die Hegel dem Verhältnis von Geist und Subjektivität gab, nicht die C.s ist. Eine „historisch-genetische“ Erklärung aber bliebe hinter dem hier sich stellenden Problem zurück. B. bietet mit einer „transzendentalen Subjektivitätstheorie“ „eine über C. hinausgehende Interpretation“ an. Indem der menschliche Geist

die Welt als seine eigene Formung begreift, erkennt er sich in seiner Unbedingtheit. Seine „Energie“ ist die „transzendente Bedingung der Möglichkeit zur aktiven Formung, die selbst nicht noch einmal bedingt ist“. Diese Unbedingtheit aber realisiert sich und wird ihrer selbst bewußt allein in bedingter Gestalt. B. nennt es die „unauflösbare“ „aporetische Grundstruktur des Geistes“ (145 f.). Daraus ergibt sich die im Zusammenhang von B.s Untersuchung wichtige Folgerung (in C.s Worten): „Das ‚Absolute‘ ist immer nur das vollständige, das durchgeführte und systematisch überschaute Relative.“ Was hier mit C. vom menschlichen Geist gesagt wird, gilt B. auch für die menschliche Freiheit: Sie ist „formal unbedingt“ (252); ihre Akte aber sind „stets material bedingt“. B.s Ausführungen zur Ethik sind von besonderem Interesse. Gerade hier stellt sich die Frage, ob B.s transzendentalphilosophische Interpretation der Symbolphilosophie deren Defizite zu überwinden vermag. Entscheidungsakte finden „in der unbedingten Freiheit nicht nur die transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit, sondern auch den Geltungsgrund der Kriterien, an denen sie sich zu messen haben“ (147). B. sieht in der „Unbedingtheit der menschlichen Freiheit“ als der Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Handelns auch „den Geltungsgrund für ihr eigenes, unbedingtes Sein-Sollen“ (231; 241). Der Geist ist deshalb „verpflichtet“, in seinen Formungen sich „an der Idee des Unbedingten zu orientieren und zu messen“. Er ist „zur Verantwortung vor seiner eigenen Unbedingtheit [...] gefordert, weil er zu ihr fähig ist“ (151; 226). Eine Formung, in welcher „der Geist sich selbst diese Unbedingtheit abspräche, stünde vor dem Problem des Selbstwiderspruchs, weil sie sich selbst dieser formenden Kraft verdankt“ (146; 148).

„Der Glaube kann nicht auf die Frage verzichten, ob Gott, auf den er sich bekennend bezieht, wirklich existiert. Doch die Frage nach der Wirklichkeit jenseits der symbolischen Formungen [...] ist nicht sinnvoll, weil nicht nur sie, sondern auch jede mögliche Antwort sich selbst wieder der Formung verdankt“ (154). Wohl aber ist zu prüfen, ob sich das „Verstehen“ des Glaubens „bewährt“. Ein derartiger Erweis geschieht in der Regel, indem eine Deutung „in den größeren Zusammenhang bisherigen Verstehens gestellt“ wird. Beim christlichen Bekenntnis als einer neuartigen symbolischen Formung ist das nur sehr beschränkt möglich; zu seiner Bewährung muß es die Fähigkeit „unter Beweis stellen, [...] die Totalität möglicher sinnlicher Zeichen in einer konsistenten Weise“, als ein „Sinnganzes“ verstehen zu können (156; 159). Dazu gehört gerade für das christliche Bekenntnis, daß Gottes Handeln und menschliche Hoffnung als Freiheitsgeschichte verstehbar sind (159). Der Glaube an die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung ist ein unverzichtbares Element dieser spezifischen „symbolischen Form“ und ihres „Sinnganzens“ (160). Nur in dieser „Form“ ist es möglich, von der Wirklichkeit Gottes sinnvoll zu sprechen (163).

Unter den kulturellen Formen möglichen Weltverstehens begegnet der Mensch auch dem christlichen Glauben und kann sich frei für oder gegen ihn entscheiden. „Damit ist die Grundbestimmung des Menschen aufgedeckt, die es erlaubt, sein Gottesverhältnis als die Begegnung von Freiheiten zu denken“ (212). Hier wird die Frage dringlich, ob die Annahme eines Bekenntnisses „verantwortet“ werden kann. Religion ist dann verantwortbar, wenn „sie sich auf die Freiheit verpflichtet läßt, der sie selbst sich verdankt“ (237). Freiheit zielt auf Anerkennung durch fremde Freiheit; jedes Weltverstehen als freies Tun muß diese Freiheit im Akt ihres Formens implizit anerkennen, will es sich nicht selbst widersprechen (235; 239). Da jede individuelle Freiheitsentscheidung materialiter bedingt ist, kann keine Wahl eines Weltverstehens prinzipiell als einzig unbedingte gelten. Deshalb sieht B. sich gezwungen, nicht nur den Akt des Weltverstehens, sondern auch seinen Inhalt – hier also das religiöse Bekenntnis – als bedingt anzusehen, weil „die Weise, das Unbedingte zu erfassen, selbst von ihrer Bedingtheit so nachdrücklich geprägt bleibt, daß die Geltungsbegründung in verschiedenen Gestalten auftreten kann“ (256). Es ist also „die Möglichkeit prinzipiell offenzuhalten, daß es auch andere, gleichermaßen angemessene Formen gibt, das Unbedingte zu erfassen, die göttliche Wirklichkeit als Ziel oder Gegenüber menschlichen Verstehen-, Gestalten- und Sich-Verhalten-Könnens zu bekennen“ (261; 257; 258; 288). Denn „kein menschliches Weltverstehen [kann] die Bedingungen, unter denen es steht, hinter sich lassen“, deswegen „ist keines berechtigt, sich selbst als unbedingt oder als umfassendes Ergreifen des Unbedingten zu behaupten“ (259).

Ist unter der Annahme, ein heterodoxes Bekenntnis (nicht nur der heterodoxe personale Glaubensakt) sei eine inhaltlich möglicherweise „gleichermaßen“ angemessene Offenbarung Gottes noch eine wertende Unterscheidung wahrer und unwahrer Elemente im fremden Bekenntnis möglich (vgl. 277–280)? B. meint: Christen „werden die Religionen anerkennen, indem sie sie deuten als mehr oder weniger angemessene Versuche der Menschen, auf Gott [...] zu antworten“ (305). Maßgeblich für die Anerkennung ist die Wahrung der Freiheit. Ergebnis: Gottes Treue zu sich selbst „fordert notwendig nur die Eindeutigkeit, nicht jedoch die Einmaligkeit ihrer symbolischen Vermittlung. Deshalb wäre es wenigstens prinzipiell möglich, ein Ereignis, in dem sich Gott erneut als unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe zeigen würde, als eine dem Christusgeschehen gleichwertige Offenbarung zu verstehen, einem anderen sinnlichen Zeichen also die gleiche geistige Bedeutung zuzuschreiben“ (289).

Anmerkungen: B. ist so sehr von C.s Symbolphilosophie beeindruckt, daß er sie nicht grundsätzlich kritisch in Frage stellt. Heideggers Feststellung, bei C. fehle die „unabweisbare ontologische Ausarbeitung“, bleibt unberücksichtigt. Auch wenn diese Ausarbeitung nicht in Heideggers spezifischer Weise erfolgen müßte, so scheint mir doch gerade im Blick auf B.s Zielsetzung die Frage nach dem Sein des Seienden in der Tat unabweisbar und mit C.s These, daß wir Wirklichkeit nur in der Weise einer „Funktion“ haben, keineswegs erledigt. Ansätze hierzu werden von B. nicht verfolgt. Das gilt insbesondere für die (mit der „symbolischen Prägnanz“ behauptete) differente Einheit von „Faktum“ und „Bedeutung“. Sie findet ihre vollkommene Verwirklichung in der Liebe. „Liebe wird in ihrer inneren Wirklichkeit nur von der Liebe erkannt“, schreibt B. (mit Balthasar, 161). Diese „Wirklichkeit“ aber ist, wo sie erlebt wird, evident weder eine „wie immer geartete ‚Wirklichkeit‘ jenseits ihrer selbst“ (232), noch ein „symbolischer Ausdruck“ im Sinne C.s. Die primäre „Erkenntnis“ dieser Wirklichkeit geschieht im Vollzug. Das Liebesbekenntnis gehört der Ebene der Reflexion an und ist nachträglich; es setzt das Sein der Liebeeinheit voraus, schafft es aber nicht (vgl. die augustinische Einsicht, daß wir Gott nur suchen können, weil er bereits in uns ist und hierzu B.s Ausführungen zur „begegnenden unbedingten Anerkennung“, 175). Die Frage, wie diese Einheit zu denken ist, richtet sich nicht auf ihr ursächliches Zustandekommen, sondern auf den „reinen Bestand“ (134). Das ursprüngliche Wissen dieser Liebe ist kein gegenständlich begriffliches Wissen; die entsprechende Offenbarung als Selbstmitteilung der Person ist nicht „instruktions-theoretisch“ zu verstehen. – Schon die Möglichkeit „nach der Wirklichkeit Gottes jenseits der Formungen, in denen von ihm die Rede ist“ überhaupt zu fragen, wie das nach B. innerhalb der christlichen „symbolischen Formung“ notwendig geschieht, bedarf der Erklärung (vgl. 238; 240). Nicht zuletzt fordert der Begriff des Geistes und seiner „Energie“ ontologische Aufklärung. Freilich, eine Ontologie, die das Unbedingte vergegenständlicht, würde, wie B. mit Recht warnt, unter das Fallbeil der Kritik geraten. Ist also ein Haben und somit ein Wissen des Seins, das dem reflektierenden Denken vorausliegt, und eine auf diesem Wissen aufbauende Ontologie möglich? Schon Fichte, auf den auch B. sich bezieht, hat diese Frage in seiner Spätphilosophie positiv beantwortet. Auch bei C. gibt es mit der Unterscheidung von „Wirklichkeit“ und „Sichtigkeit“ eine Andeutung dieser Möglichkeit. C. hat die Möglichkeit, der Wirklichkeit unvermittelt ansichtig zu werden, allerdings in die „Mystik“ abgeschoben: „Nur in der reinen Intuition läßt sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen.“ „Nur die Aufhebung aller bildlichen Bestimmtheit, nur die Rückkehr zu dem ‚lauteren Nichts‘, wie es in der Sprache der Mystik heißt, kann uns zu dem echten Ur- und Wesensgrund zurückführen.“ Dem formenden Denken ist „das Paradies der reinen Unmittelbarkeit verschlossen“, wie C., auf Nikolaus v. Kues anspielend, bemerkt hat. Wichtig ist, daß C. von dieser „Wirklichkeit“ weiß. Aber woher? Wichtig ist hier auch C.s Hinweis auf Fichtes Begriff der „reinen Sehe“ in seiner Nachlaßschrift. B. greift die Möglichkeiten, sich aus der Gefangenschaft der „symbolischen Formen“ zu befreien, nicht auf (bemerkenswert ist, daß B. fast nie vom „Glauben“, sondern fast immer vom „Bekenntnis“ spricht).

Eine Schlüsselrolle spielt in B.s Argumentation die Unbedingtheit der Freiheit, der alles bedingte Verstehen sich verdankt (271, 252). Die Freiheit ist die Freiheit des „Geistes“ in C.s Verständnis. Dieser „Geist“ aber ist eine „kontingente“ Erscheinung der

Evolution. Er wird auch durch noch so große Anstrengungen nicht unbedingt. Die Unbedingtheit, die B. dem Geist und der Freiheit zuweist, müßte metaphysisch begründet werden, sollte sie eine unbedingte Verpflichtung begründen können. C., der Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie überwinden wollte, hat sich der Möglichkeit begeben, eine Ethik mit Hilfe der Postulate der reinen praktischen Vernunft zu begründen. Hierin liegt m.E. auch der Grund, weshalb C. „Philosophie der Kultur“ betreibt und nicht Ethik mit unbedingt geltender sittlicher Verpflichtung. Mitunter spricht B. von „dem Unbedingten“ wie von einem transzendenten Absoluten, das für den Menschen in bedingter Form ergreifbar ist: „Die bedingte Gestalt, die sich die Freiheit gibt in jeder ihrer Handlungen [...], ist also die notwendige Vermittlungsgestalt des Unbedingten, da anders für die Freiheit nicht Wirklichkeit würde“ (252). Doch dieses „Unbedingte“ ist unter C.s Voraussetzungen, die auch B. hier nicht überschreitet, das Element eines bedingten menschlichen „Verstehens“, das in seiner Immanenz gefangen bleibt. Die Rede vom Absoluten im Relativen ist für C. (im Anschluß an Goethe) eine Facette im unerschöpflich reichen Kosmos der „Spiegelungen“ des menschlichen Geistes, der so seiner selbst bewußt wird. Daß es diesen Geist gibt und er sich in der Welt der symbolischen Formen spiegelt, ist ein wunderbares Faktum. C.s dürftige Auskunft (in Hinblick auf die symbolische Form der Sprache): „Sie ‚erscheint und ist‘, ohne daß es an ihr noch etwas zu erklären gäbe“ (134), folgt aus seinem Verständnis der fundamentalen philosophischen Begriffe als „Funktionsbegriffe“ und seiner Weigerung, das Sein des Geistes zu bedenken. So kann C. nur fragen, ob sich eine Funktion „bewährt“.

Problematisch erscheint mir nicht die nachdrückliche Betonung der Bedingtheit jedes sprachlichen Bekenntnisses. Selbst im Akt des Glaubens haben wir Christus, in dem „Gott mit seiner ganzen Fülle wohnt“, in „zerbrechlichen Gefäßen“, K1:19; 2K4:7. Dieses Haben der „Fülle“ darf aber nicht auf eine „Zuschreibung“, auch wenn sie mit Nachdruck geschieht (273; 305), verkürzt werden. „Das Einzigartigkeitsbekenntnis“ zu Christus, das B. mit Entschiedenheit vertritt, gelangt m.E. unter seiner philosophischen Prämisse nicht über „den Status einer christentums-immanenten existentiell-unbedingten Wahrheit“ (258, mit R. Bernhardt) hinaus. Aufzuzeigen, daß die bedingte Bekenntnisaussage doch auf eine unbedingte Wirklichkeit zielt, ist auf der Basis der kantischen Erkenntnislehre nicht möglich. Die Warnung Balthasars vor dem kantischen Subjektivismus in der Theologie wird zwar von B. zitiert, aber als letztlich nicht gerechtfertigt zurückgewiesen (155; 165; 168). Wenn B. gegen Balthasar unterstreicht, daß die Einheit von Gestalt und Gehalt (Zeichen und Bedeutung) in Christus nur in einem „bestimmten symbolischen Formzusammenhang“, d.h., unter bestimmten Bedingungen gedacht werden kann, hat er gewiß recht. Der Vorwurf, Balthasar „übersieht“ diese Bedingtheit, geht jedoch fehl. Für Balthasar gehört sie zur „subjektiven Evidenz“; während es bei der von Balthasar für möglich gehaltenen „objektiven Evidenz“ nicht um die sprachlich formulierte und bedingte Aussage geht, sondern um das Haben der ihr vorausliegenden Wirklichkeit – von der B. meint, daß sie überhaupt nur symbolisch vermittelt zugänglich sei. Balthasars Kategorie der „Hingerissenheit“ ist theologisch-ontologisch, nicht psychologisch zu verstehen und deshalb nicht auf die großen Glaubenden beschränkt; sie gilt für die Struktur jedes Glaubensaktes (166). Die Anwesenheit Gottes in den menschlichen Freiheitsakten als deren Ermöglichungsgrund, ist unter C.s und B.s Voraussetzung nicht zu denken. Es bleibt deshalb undeutlich, wie die Einheit von freier menschlicher Glaubensentscheidung (164) und Gottes Ersthandeln, J 15:16, das selbstverständlich nicht als Vergewaltigung der menschlichen Freiheit gedacht werden darf (167), zu verstehen ist. Die Frage, was Freiheit bedeuten kann, wenn die Entscheidung in klarer Erkenntnis gegen den Glauben erfolgt, stellt sich in B.s Perspektive nicht. B.s Erwartung schließlich, es werde „die Achtung vor jenen anderen Formen steigen“, sobald „die Bedingtheit des eigenen Glaubens und Reflektierens erkannt und anerkannt ist“ (255), halte ich für ganz unbegründet.

Wenn B. die „symbolische Prägnanz“ als „das ‚Bedeuten überhaupt‘ als transzendental voraussetzende Bedingung der Möglichkeit aller Deutungsakte“ bezeichnet (131), stellt sich die Frage, ob sie gegen C.s Intention doch gegenüber dem „Geist“ verselbständigt wird. Die symbolische Prägnanz verdankt sich dem immer neuen Weltbezug des Geistes, der überhaupt nur ist, indem er sich zur Welt hin äußert; ohne diese Prä-

gnanz wiederum wäre die Welt nicht, als was sie erscheint. Geist und „symbolische Prägnanz“ können m. E. im Sinne C.s nur als zwei Pole desselben Vorgangs unterschieden werden: der Geist als aktiv sinngebendes Prinzip (vgl. 140) und das sinnliche Wahrnehmen, in dem die Sinnggebung lebendig ist. „In ihrer vollen Aktualität“ ist menschliche Welterfahrung, welche die Sinnlichkeit einschließt, ein „Leben ‚im‘ Sinn“, wie C. sagt. Sie ist jeweils auf ein „charakteristisches Sinnganzes“ bezogen; dieser Bezug heißt für C. „Prägnanz“. Indem der Geist im Selbstbewußtsein sich als der symbolischen Formung der Welt fähig erfaßt, setzt er sich selbst. Dieser von B. bei C. beobachtete „Zirkel“ ist unter den gegebenen Voraussetzungen, trotz gegenteiliger Beteuerung B.s, m.E. nicht aufzulösen (150f.).

B.s Arbeit regt durch ihre klare und umsichtige philosophische Argumentation dazu an, die Auseinandersetzung um die Bedingtheit religiöser Rede zu vertiefen.

P. EHLEN S. J.

SLACZKA, ZBIGNIEW, *Offenbarung und Heil in den nichtchristlichen Religionen?* Eine Untersuchung zu W. Pannenberg, H. R. Schlette und G. Gäde (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie; Band 718). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2001. 218 S., ISBN 3-631-38013-5.

Zunächst zeigt der Autor in einer allgemeinen Einführung zur religions- und religionstheologischen Perspektive (19–60) das Ungenügen sowohl von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus auf. Der Exklusivismus widerspricht dem heilsuniversalen Anspruch des Christentums. Der Inklusivismus gradualisiert die Offenbarung und würde bedeuten, daß es auch ein nur unvollkommenes Heil geben könne. Der Pluralismus würde die übernatürliche Bedeutung des Christentums und seinen missionarischen Anspruch aufheben. Sodann behandelt der Autor das Verständnis von Religion in der Perspektive universaler Religionsgeschichte nach Pannenberg (61–100), in der Sicht christlicher Heilsgeschichte nach Schlette (101–138) und schließlich glaubenshermeneutisch nach Gäde (139–166). Daran fügt sich ein zusammenfassender Rückblick und Ausblick (167–206). Die Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen theologischen Sichtweisen besteht jeweils in einer methodologisch-hermeneutischen Hinführung, einer inhaltlichen Darstellung und schließlich in kritischen Anmerkungen. Die Studie macht es sich dabei zur Aufgabe, „nach einer adäquaten Hermeneutik und Methodologie in Hinblick auf die Frage nach Gottes Offenbarung und Heil und deren Kontext überhaupt wie auch nach einer christlich-theologisch verantworteten Lösungsrichtung in der Frage, ob und wieweit die nichtchristlichen Religionen als Offenbarungs- und Heilswege Gottes zu qualifizieren sind“, zu suchen (59). Die Reihenfolge der untersuchten Autoren begründet der Verfasser damit, „dass das jeweils folgende Diskussionsmodell das vorangegangene um neue inhaltliche Aspekte im Hinblick auf die Bewertung der Religionen als Offenbarungs- und Heilswege bereichert“ (ebd.). – Um Pannenburgs Sicht zu charakterisieren, möge hier dieses Zitat zu Ex 3, 15 genügen: „Ein wichtiges Ereignis – empfängt Israel doch so die Möglichkeit des Verkehrs mit Jahwe! Aber Selbstoffenbarung im Sinne voller Selbsterschließung ist das nicht“ (82); Pannenberg sortiert sozusagen die verschiedenen Weisen göttlicher Offenbarung, wobei man fragen könnte, von welchem Standpunkt aus dies möglich sein soll. Mit einigem Recht wendet der Autor gegen Pannenberg ein, daß die Geschichtstaten Gottes nicht die „Sprache der Tatsachen“ sprechen, sondern als solche nur im Glauben erkannt werden können (85). – Für Schlette besonders bezeichnend ist die Auffassung, daß in christlicher Perspektive die Religionen als allgemeine und das Christentum als spezielle Heilsgeschichte verstanden werden können (121). Die Kirche wird so zum „außerordentlichen“ Heilsweg Gottes, der bereits jetzt zeigt, wohin auch die „ordentlichen“ Heilswege tatsächlich führen (130). Schlette unterscheidet ähnlich wie Pannenberg zwischen Epiphanien Gottes im Kosmos, in der Geschichte und in Christus (124). Der Bundesschluß mit Noah bedeute bereits eine Legitimation auch aller außerisraelitischen Gottesbeziehung (122). Für Schlettes Heilsverständnis mag sein Satz bezeichnend sein: „Epiphanie als das Hervortreten der göttlichen Doxa bringt nicht nur ‚das Heil‘, sondern weit mehr: die exzessive Glückseligkeit, die Über-Fülle, die Unendlichkeit, Gott selbst“ (125). Als bestünde das