

sich dadurch als Wort Gottes verstehbar, daß es sich auf eine Menschwerdung Gottes beruft. Diese steht nicht im Widerspruch zur Anerkennung der Transzendenz Gottes, weil das geschaffene Menschsein Jesu in die Beziehung der Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, aufgenommen wird. Die Beziehung des Gottseins auf diesen Menschen hat also nicht an dessen geschaffenem Menschsein ihr Maß, sondern wird durch das Gottsein selbst konstituiert. Die chalzedonensischen Kategorien „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“, d. h. „in Verschiedenheit voneinander“ und „in Bezogenheit aufeinander“, stellen die einzige Weise dar, ein mythologisches Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt zu vermeiden. Damit will aber die christliche Botschaft nicht die anderen Religionen überbieten, wie es der Inklusivismus meinte, sondern will deren eigene bereits unüberbietbare Wahrheit an den Tag bringen. Die christliche Botschaft will den Religionen letztlich einen Dienst erweisen, anstatt sich über sie zu stellen. Der Dienst besteht in einer hermeneutischen Erschließung. Diese Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen ist der christlichen Botschaft bereits dadurch eingeschrieben, wie sie sich zur Heiligen Schrift der jüdischen Religion verhält, indem sie sie als Altes Testament bezeichnet und damit neu interpretiert. Das Verhältnis der Christusbotschaft zur Schrift Israels kann nicht im Sinne des Inklusivismus verstanden werden, als würde die Wahrheit der Schrift Israels durch den christlichen Glauben überboten. Vielmehr bringt die Christusbotschaft die unüberbietbare Wahrheit der Schrift Israels gerade dadurch an den Tag, daß sie sie als Altes Testament neu interpretiert. Die Ausführungen des Verf.s, warum die traditionelle Redeweise von Altem und Neuem Testament der von Erstem und Zweitem Testament vorzuziehen ist, erscheinen mir überzeugend: „In dem kanonischen Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten in der einen christlichen Bibel ist das Paradigma präformiert, um aus der christlichen Glaubensperspektive auch andere Religionen in den Blick zu nehmen und deren unüberbietbare Wahrheit zu erkennen und universal verkündbar zu machen“ (161). „Die christliche Botschaft präsentiert sich anderen Religionen also immer als eine Religion, die sich bereits als die Universalisierung und Erfüllung einer anderen Religion, nämlich der jüdischen, versteht“ (170). Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines solchen Dialogs mit den Religionen, der nicht auf deren Abschaffung abzielt, sondern auch in ihnen deshalb bereits Christus am Werk sieht, weil alles in ihm geschaffen ist. Der Verf. geht abschließend auf eine Reihe von Einwänden gegen seinen Ansatz ein. Es gelingt ihm zu zeigen, daß dieser „Interiorismus“ (156) alle Nachteile der sonst üblichen Verhältnisbestimmungen überwindet.

P. KNAUER S. J.

GÄDE, GERHARD, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh: Chr. Kaiser 1998. 404 S., ISBN 3-579-00389-5.

Die vorzustellende Publikation wurde 1997 als Habilitationsschrift angenommen – nach Aussage ihres Autors G. Gäde (= G.) erst nach heftiger Diskussion, was die Brisanz und Aktualität ihres Themas zeige. Im Mittelpunkt von „Viele Religionen“ steht die Auseinandersetzung mit John Hicks pluralistischer Religionstheologie. Im ersten Teil stellt Verf. die epistemologisch-fundamentaltheologischen Voraussetzungen von Hicks Theologie dar und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Im Mittelpunkt des zweiten Teils stehen Hicks Christologie und Soteriologie. Der letzte Teil bietet G.s eigenes Modell einer Bestimmung des christlichen Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen jenseits des Klassifikationsschemas von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Hilfreiche zusammenfassende Thesen runden das Werk ab. – Die Besonderheit dieser Veröffentlichung liegt in G.s Ansatz bei der Bedeutung des Wortes „Gott“, die ihm als Kriterium zur Beurteilung der pluralistischen Theologie dienen soll. Dabei stützt er sich auf Anselms Bestimmung von Gott als demjenigen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann bzw. als demjenigen, der größer ist als alles, was gedacht werden kann. Aus diesem Ansatz ergibt sich für G. die Problematik jedes religiösen Anspruchs, daß Gott sich in der Geschichte manifestiert/geoffenbart hat. Denn die Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes scheint jede Rede von einer Offenbarung Gottes sinnlos zu machen, da diese eine reale Beziehung Gottes zu Menschen im-

pliziert, und ihn so zu einem „Stück Welt“ (49) zu machen und ihn unter menschliche Begriffe zu subsumieren scheint. Dies ist auch der Grundtenor von G.s Kritik an Hicks pluralistischer Religionstheologie. Sie behandle Gott wie einen Bestandteil unserer Wirklichkeit, indem sie unreflektiert von religiösen Erfahrungen und Manifestationen Gottes ausgehe. G. wirft allerdings nicht nur Hick, sondern auch den meisten seiner Kritiker vor, daß sie die grundlegende Problematik der Rede von Offenbarung übersehen und nicht als entscheidendes Kriterium einer Theologie der Religionen wählen, die nach G. die Nichtselbstverständlichkeit der Rede von Offenbarung bewußt zu machen (302) und vor allem danach zu fragen hat, wie die Offenbarungsansprüche der verschiedenen Religionen vernunftgemäß zu denken sind (307). G.s grundlegende religionstheologische These lautet, daß *remoto Christi* alle religiösen Aussagen von Offenbarung und Erlösung illusionären Charakter haben (303). Nur christologisch-trinitarisch lasse sich widerspruchsfrei aussagen, wie Menschen eine erlösende Beziehung zu Gott haben können (nämlich indem sie hineingekommen sind in die Relation zwischen Vater und Logos, die der Heilige Geist ist) und wie Gott sich offenbaren kann (indem er selbst Mensch wird). So lautet das Fazit seines eigenen religionstheologischen Modells: Durch den Glauben an Jesus Christus, und nur durch ihn allein, ist es möglich, die Wahrheit der anderen Religionen auszusagen und sie als Heilswerkzeuge Gottes zu verstehen. – Ein zusammenfassendes Urteil über „Viele Religionen“ fällt nicht leicht. Zum einen enthält es originelle und im Kontext der Religionstheologie noch weiter zu bedenkende Einsichten. Zum anderen scheint G. der Diskussionskontext der angelsächsisch-analytischen Religionsphilosophie recht fremd zu sein, und er stellt einige Feinheiten dieses Diskussionszusammenhangs nicht adäquat dar. So ist z.B. seine Behauptung, der Glaube sei bei Hick wie bei R. Swinburne eine Art Wahrscheinlichkeitsberechnung (102) unzutreffend. Erstaunlich ist, daß G. sich auf Hicks „Religion“ als „hermeneutischer Grundlage für das Verstehen der Religionstheologie John Hicks“ (23) stützt und dennoch meistens von Hicks Theozentrismus spricht, obwohl dieser seinen Theozentrismus bereits vor „Religion“ zugunsten einer soteriozentrischen Position aufgegeben hat. G.s grundlegende These von der „strengen Transzendenz“ Gottes ist m. E. nicht unproblematisch. Wenn Gott tatsächlich unter keine Begriffe fällt, stellt sich die Frage, wie der epistemisch-semantische Status dieser These selbst zu bestimmen ist. Ist sie eine Aussage über Gott, dann muß sie notwendig falsch bzw. unverständlich sein, weil Gott ja nicht unter unsere Begriffe fällt und deshalb auch die Behauptung der strengen Transzendenz nicht auf Gott zutreffen kann. G. gerät an dieser Stelle in die gleichen Probleme wie Hick mit seiner Ineffabilitätsthese. Er könnte nun den gleichen Schachzug wie Hick wählen und behaupten, daß Gott insofern nicht unter unsere Begriffe fällt, als keine positiven, nichtformalen Aussagen auf ihn zutreffen. Dann stellt sich allerdings die Frage, woher G. weiß, daß allein negative und formale Aussagen tatsächlich auf Gott zutreffen? Setzt dies nicht ein wörtliches Zutreffen bestimmter positiver Begriffe auf Gott voraus? Ein weiteres Problem aus G.s Verständnis der Transzendenz Gottes ergibt sich für seinen trinitarischen Lösungsversuch des Dilemmas einer nichtformalen Rede von Gott und Wort Gottes. Fallen nicht auch Aussagen über die Dreifaltigkeit Gottes und die Inkarnation unter das Verdikt, daß über Gott keine bzw. keine inhaltlichen Aussagen möglich sind. Daß diese Aussagen aus der Perspektive des Glaubens getroffen werden, ändert nichts an dem grundlegenden semantischen Problem, wie über einen Gegenstand, der sich nach G. qua Definition einer sprachlichen Erfassung entzieht, Aussagen gemacht werden können. In diesem Zusammenhang ist auch G.s Verständnis der *via eminentiae* zu erwähnen, die nach ihm besagt, daß Gott überhaupt nicht unter unsere Begriffe fällt. Aber auch aus der bekannten Aussage von Lateran IV folgt nicht, daß sich (außerhalb des christlichen Glaubens) überhaupt nichts über Gott sagen läßt, sondern nur, daß wir ihn nicht vollständig beschreiben können. Dies setzt nicht voraus, daß Gott aus Teilen besteht, die unabhängig voneinander verstanden werden können, sondern es zeigt nur, daß unser Erkenntnisvermögen begrenzt ist und wir uns oft mit fragmentarischen Erkenntnissen bzw. Beschreibungen zufriedener geben müssen. Wenn man sich diese Probleme der These der strengen Transzendenz vor Augen hält, ist die Rede von einer Offenbarung Gottes vielleicht doch weniger problematisch, als G. annimmt. Ist es nicht vielleicht sogar naheliegend, daß Gott, der menschliche Wesen mit

Bewußtsein und der Fähigkeit zur Kommunikation geschaffen hat, Kontakt mit diesen Wesen aufnehmen will?

Ungeachtet dieser Einwände und Anfragen handelt es sich bei „Viele Religionen“ um einen interessanten Beitrag zur Theologie der Religionen. Er hält das Bewußtsein wach, daß wir prinzipiell nicht in der Lage sind, Gott und seine (Heils-)Pläne vollständig zu erkennen. Ob er der religionstheologischen Diskussion allerdings eine entscheidend andere Richtung als bisher gibt, kann erst die Zukunft zeigen. O. J. WIERTZ

BREUER, CLEMENS, *Christliche Sozialethik und Moralthologie*. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit (Abhandlungen zur Sozialethik; Band 46). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2003. 393 S., ISBN: 3-506-70246-7.

Die Aufgabe von Moralthologie und Christlicher Sozialethik ist es, die in der christlichen Anthropologie grundgelegten normativen Orientierungen für einen pluralistischen Diskurs ins Gespräch zu bringen. Clemens Breuer (= B.) trägt mit seiner tiefgründigen wie klar positionierten Habilitationsschrift ein Plädoyer für die Eigenständigkeit der beiden Fächer vor.

In der Einleitung wird der innertheologische Streit um den Anspruch einer Mitbetreuung der Christlichen Sozialethik durch die Moralthologie auf den Punkt gebracht. Nur zwei Alternativen gebe es: entweder Eigenstand oder Zusammenfassung in einem Fach „Theologische Ethik“. Die in Anlehnung an A. F. Utz für die Sozialethik genuine Gemeinwohlbindung macht B. hier zur Grundlage seiner Positionierung. Im ersten Teil gelingt ein weit ausholender historischer Überblick zur Herausbildung der Christlichen Sozialethik als eigenständiger Disziplin. Von der Antike über Jesus Christus, Patristik, Mittelalter und Neuzeit wird der Leser auf eine mehr als historische Reise zu den Wurzeln des christlichen Sozialgedankens mitgenommen. Die präzisen Einordnungen verschiedener Theologen und Philosophen bieten ein Kompendium für alle, die sich mit dieser Frage historisch beschäftigen. Eine ausführliche Darstellung der Entstehung von Lehrstühlen wie der Bedeutung verschiedener Sozialethikertagungen rundet das historische Argument für die Relevanz dieser Disziplin ab. Der zweite, systematische Teil, geht in vier Schritten von einer erkenntnistheoretischen Verwurzelung der zwei Disziplinen im Naturgesetz bzw. Naturrecht aus, zeigt anschließend die Eigenheiten der Moralthologie auf im Gegenüber zur Christlichen Sozialethik, deren besondere Relevanz anhand aktueller Problemfelder aufgezeigt wird. „Das Naturgesetz beinhaltet die allgemeinen, naturgegebenen Pflichten und stellt die Grundlage der Ethik dar. Gleichzeitig bietet es den Ausgangspunkt für das Naturrecht, das zur konkreten Rechtsfeststellung herangezogen wird“ (68). Damit ist das Anliegen naturrechtlicher Analogie auf den Punkt gebracht. Neben der Offenbarung ist es nach klassischer Lehre der Vernunftzugang zur Erkenntnis. Schon in vorchristlicher Zeit fußen Gesellschaftsordnungen auf einem so begründeten Menschenbild. Den christlichen Theologen ist die Systematisierung zu verdanken. B. betont dazu den hohen Stellenwert der menschlichen Sozialnatur, der erst im Nominalismus angezweifelt wurde. Den gegen Thomas erhobenen Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses weist er ebenso deutlich zurück wie die Verfehlungen des Rechtspositivismus. Der in den 60er Jahren in der Moralthologie einsetzenden Skepsis gegenüber dem Naturrecht wird die Hybris menschlicher Vernunftautonomie vorgeworfen: „Wir können vernünftigerweise nicht annehmen, der Natur entkommen zu können. Wir können nur wählen, ob wir die Natur als erinnerte gegenwärtig halten oder ob wir der vergessenen Natur anheimfallen wollen“ (87). Der Zugang zum Wesen der Moralthologie geschieht historisch. Bei Jesus, Paulus und den Kirchenvätern sind die Prinzipien von Glaube, Hoffnung, Liebe zu begründen. Den patristischen Ansätzen folgten die ordnenden Summen des Mittelalters, mit denen Vernunft und Spekulation eine Blüte erlebten. Die Handbücher des 16. Jhdts. führten dann zu einer Trennung der Moralthologie von der Dogmatik. Für die Neuzeit macht B. zu Recht eine Zurückdrängung der Kasuistik aus. Mit ausführlicher Klarheit und Schärfe werden mögliche Gefahren des Ansatzes der autonomen Moral vorgestellt. Dies Kap. richtet sich wohl vor allem an die Befürworter dieser Schule, da sie hier zu einer radikalen Hinterfragung