

NEUER, WERNER, *Heil in allen Weltreligionen?* Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Gießen: Brunnen-Verlag 2009. 312 S., ISBN 978-3-7655-1755-6.

Die Frage nach dem Religionsfrieden und der Koexistenz von Religionen ist, seit ihnen wieder eine starke Rolle in der Politik der Einen Welt zukommt, auch zu einem markanten religionsphilosophischen Problem mit hoher öffentlicher Aufmerksamkeit geworden. Wenn man nicht auf die Abstraktionen des aufklärerischen Projekts der ‚Religion der Vernunft‘ ausweichen will, scheint die ‚Pluralistische Religionstheologie‘, die vor allem auf John Hick zurückgeht, ein besonders geeignetes Reflexionsinstrument zu sein. Dieser Ansatz grenzt sich selbst bewusst vom ‚Exklusivismus‘ ab, der vor allem von Seiten des Christentums vertreten worden sei und dem zufolge einzig eine Religion wahr sei. Das gegenläufige Konzept, der ‚Inklusivismus‘, verweist dagegen darauf, dass eine Religion, vor allem das Christentum, das Heil in einer allen anderen überlegenen Form präsentiere. Demgegenüber anerkennt der Pluralismus unterschiedliche Heilswege. Die verschiedenen Religionen seien nur verschiedene Namen Gottes, doch keiner dieser Namen könne Gottes Wesen erschöpfen oder auch nur angemessen aussagen.

Die Fragestellung ist nicht neu. Denn schon die patristische, auf den Zusammenhang von hellenistischer Philosophie und kanonischen Offenbarungstexten fundierte Theologie musste sich dem Problem stellen, dass auch nach Christus verschiedene Religionen und philosophische Erlösungswege weiter bestanden. Justin etwa ging davon aus, dass in Christus der ganze Logos erschienen sei. In der Folgezeit hielt die christliche Theologie an dem einem universalen Heilswillen Gottes fest – bei gleichzeitiger Betonung der Letztgültigkeit der christlichen Gottesoffenbarung. Dies zeigt auch, dass christlicher Exklusivismus keineswegs notwendigerweise Intoleranz befördern muss, obwohl es gegenläufige Belege aus der Kirchengeschichte zuhauf gibt.

Hicks Anspruch geht weit über diese Traditionen hinaus und ist daher kritisch an sich selbst zu messen: Einerseits fordert er ein, den außerchristlichen Religionen besser gerecht zu werden als die bisherige Tradition christlicher Theologie; zum anderen verstehe sich der religionstheologische Pluralismus als eine legitime Gestalt der christlichen Theologie, die auch den philosophischen und ethischen Anforderungen im gegenwärtigen Diskurs Rechnung tragen könne. Dogmatische Fixierungen möchte Hick an biblischem und religionswissenschaftlichem Material aufbrechen. Hält diese Konzeption einer näheren Prüfung stand? Ist sie plausibel? Diese Frage wird weit über den engeren Bereich christlicher Theologie hinaus für den heutigen religionswissenschaftlichen Diskurs von großer Bedeutung sein. Ihr ist bezeichnenderweise bislang nicht in systematischem Zusammenhang nachgegangen worden.

Werner Neuer hat sich nun mit dem Ansatz von John Hick außerordentlich differenziert, fair und zugleich kritisch auseinandergesetzt. Er argumentiert dabei, gemäß dem hickschen Anspruch, ebenso auf theologischer wie auf religionsphilosophischer Ebene. Hick selbst spricht mit Blick auf den Inklusivismus seines Ansatzes von einer ‚kopernikanischen Wende‘. Eine solche Wende vollzieht er, wie Neuer zeigt, auch tatsächlich. Allerdings geschieht dies in einem durchaus problematischen Sinn. Hick bricht zunächst mit den Voraussetzungen der altkirchlichen Christologie. Seine Gegenkonzeption beruft sich darauf, dass die Liebe Gottes durch die behauptete Einmaligkeit (*ephapax*) der Inkarnation in Jesus Christus begrenzt werde. Auch ethisch habe dies bedenkliche Folgen: könnten sich doch Christen auf diese Weise in unzulässiger Weise privilegiert fühlen. Dies ist ganz offensichtlich keine sachliche Beweisführung, sondern der Versuch, aus unerwünschten Folgen auf die Tunlichkeit oder Untunlichkeit von Gedanken zu schließen.

Lebensweltliche Aspekte sind bei Hick gegenüber argumentativen Überlegungen oftmals dominant: Neuer arbeitet heraus, dass Hick, der zunächst als presbyterianischer Pfarrer eine dezidiert konservative Grundhaltung einnahm, weniger durch Reflexion als vielmehr durch persönliche Erfahrungen, etwa die Beobachtung des gelingenden Zusammenlebens verschiedener Religionen an seiner Wirkungsstätte Birmingham, zu seinen Thesen kam.

Der pluralistische Ansatz hat weitreichende Folgen: Dogmatische Aussagen über Gott sind im Sinne von Hick nur metaphorisch und hypothetisch überhaupt gültig. Gott hat, im Sinn eines Buchtitels von Hick, „viele Namen“, die eher einer Bild- als einer Erkenntnislogik folgen. Der Bruch zwischen Glaube und Vernunft wird damit total.

Hick bedient sich freilich nicht nur vordergründiger, zeitgemäßer Argumente. Er, der in den fünfziger Jahren mit einer bemerkenswerten Arbeit über Glaube und Vernunft promoviert worden ist, schließt an die apophatische, also Eigenschaften und Namen absprechende negative Theologie von Dionysios Areopagites an. Dabei bedenkt er freilich nicht, wie Neuer richtig sieht, dass jene ‚negative Theologie‘ im Kraftfeld des inneren Ringens zwischen biblischer Gotteslehre und den Prägungen vor- und außerchristlicher Philosophie steht. Vielmehr bedient sich Hick, der mit Nachdruck auf die Bedeutung der kantischen Unterscheidung zwischen ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ für sein Denken hingewiesen hat, negativer Theologie, um die Unerkennbarkeit des ‚Wirklichen‘, Göttlichen („Real“) zu betonen. Neuer weist die innere Widersprüchlichkeit auf, die darin liegt, dass Hick auf Offenbarung rekurriert, aber eine Offenbarung ohne Subjekt annimmt. Hick weist in dieser Linie mit Rückgriffen auf Karl Jaspers' Begriff der ‚Achsenzeit‘ allen ‚nachachsialen Religionen‘ Offenbarungscharakter zu. Die in allen großen Weltreligionen aufzufindenden Geltungsansprüche, die sich seit jeher mit der Unterscheidung zwischen ‚religio vera‘ und ‚religio falsa‘ verbunden haben, werden dabei ebenso nivelliert wie die Eigentümlichkeiten der Weltreligionen. Im christlichen Sinne wäre Offenbarung nur als trinitarische Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen. Solche kritischen Anfragen legen die Folgerung nahe, Hick hätte sich vielleicht konsequent vom Offenbarungsbegriff ganz verabschiedet und auf die immer etwas blutleere Konzeption einer ‚Religion der Vernunft‘ zurückziehen sollen. Eine Offenbarung ohne propositionalen Gehalt ist nämlich ein Unbegriff, der im von Hick beschworenen ‚Rainbow of faiths‘ verschwimmt.

Ein weiterer gewichtiger Einwand Neuers zielt darauf ab zu zeigen, dass Hick Erkenntnis-, Offenbarungs- und Heilsfrage vermischt. Der Heilsbegriff wird von Hick rein relational gedacht, als am Individuum sich vollziehender, esoterisch ganzheitlicher Prozess, der menschliches Leben spirituell befreit und in einen höheren Bewusstseinszustand transformiert. Heil reduziert sich dann auf subjektiv menschliche Erfahrungstatsachen. Die objektive Bindekraft von Glaubens- und Religionszugehörigkeit und die intersubjektive Dimension der Gemeinde wird, wie Neuer zeigt, auf diese Weise verkannt. Vielmehr formalisiert Hick den Heilsbegriff auf die „Transformation des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit“.

Werner Neuer weist sehr zu Recht darauf hin, dass damit das unterschiedliche Heilsverständnis der Weltreligionen, das, wie schon Max Weber wusste, innerweltliche neben ‚akosmistischen‘ (also Welt transzendierenden) Formen und Typen kennt, nivelliert wird. Es löst sich in einen religionstheologischen Metabegriff auf. Wenn die Differenzen zwischen den Religionen verschwinden, geht auch der Anspruch eines Religionsgesprächs offensichtlich in die Leere. Und dies wiegt religionsphilosophisch besonders schwer.

Die Defizitanzeige ist deutlich und überzeugend: Hick gibt, wie Neuer zeigt, das spezifisch christliche Offenbarungs- und das christliche Heilsverständnis auf, um eine Pluralität der Heilswege in seinem Sinn zu exponieren. Doch damit muss er von vornherein an einer Art Quadrat des Kreises scheitern – verfehlt er doch auch das Proprium der einzelnen Religionen.

Hinzu kommt das religionsphilosophische Defizit: Hick spricht wiederholt von der „kalten, zwingenden Logik“, die den Übergang von dem ich-zentrierten Menschsein zum Sein aus dem Geist Gottes ausmache. Tatsächlich geht es hier aber nicht um ‚Logik‘, sondern, zumindest für den gläubigen Menschen, um ein unverdientes Geschenk Gottes, das freilich im Begriff der göttlichen Zuwendung zum Menschen vorbereitet wird. Abstrus erscheint es, sich auf ‚Logik‘ zu beziehen, wenn man zugleich die letztlich totale Unerkennbarkeit Gottes voraussetzt.

Werner Neuers differenzierte, sehr kenntnisreiche und kristallklar argumentierende Darlegung zeigt überaus plausibel, dass der Anspruch von John Hick in der Sache rundum gescheitert ist. Dies macht es erforderlich, in anderer Weise nach Koexistenz

und Anerkenntnis der Weltreligionen zu fragen. Auch dafür dürfte diese beeindruckende Monographie die Richtung anzeigen: Sie verweist auf eine Toleranz, die die Wahrheitsfrage nicht ausblendet, nicht ein abstraktes Religions-Esperanto bildet, sondern ein Tiefengespräch der Religionen kultiviert, das das eigene Bekenntnis nicht außer Acht lässt. In diesem Sinn wird auch das Verhältnis von Religion und Vernunft, Erkennbarkeit und Rätselhaftigkeit Gottes erneut zu durchdenken sein. Dieser Weg ist gewiss anspruchsvoll und weniger gängig als jener von John Hick. Er dürfte zugleich lohnender sein und mehr und Tieferes zu einem dauerhaften Religionsfrieden beitragen.

H. SEUBERT

3. Systematische Theologie

WOJTYŁA, KAROL, *Wer ist der Mensch?* Skizzen zur Anthropologie. Eingeleitet und übersetzt von *Hanns-Gregor Nissing*. München: Pneuma Verlag 2011. 160 S., ISBN 978-3-942013-06-2.

NISSING, HANNS-GREGOR / ZEKORN, STEFAN (HGG.), *Staunend vor dem Menschen*. Das Denken Papst Johannes Pauls II. Kevelaer: Butzon & Bercker 2011. 196 S., ISBN 978-3-7666-1546-6.

Beide Publikationen, die *Hanns-Gregor Nissing* (= N.) als Herausgeber bzw. Übersetzer verantwortet, gelten dem immer noch wenig bekannten philosophischen Profil Karol Wojtyła (= W.). N. situiert in der Einführung zu ausgewählten Aufsätzen W.s (VII–LXV) dessen Denken zwischen Thomismus und Phänomenologie, genauer einem eher existenziellen Thomismus (in Absetzung von dessen Doktorvater R. Garigou-Lagrange) und einer Scheler-Rezeption, die mit Kant die Person als Transzendenz auf Wahrheit und Wert konzipiert; dabei öffnet er theologisch „den Blick auf das Paradigma des Menschen: den Gottmenschen Jesus Christus“ (XXIII), wie es auch *Gaudium et spes* vor Augen hält (Überblick zu W.s Schriften, XXV–XXXVI, bzw. zur Textauswahl, XXXVII–LXIV). Das „Erleben“ des Menschen als „Unreduzierbarer“ (4) fordert „eine kreative Weiterentwicklung“ des thomasischen Denkens (13), die über die methodologische Erschließung in der Lubliner Schule hinausführt und das Anliegen der Krakauer Schule teilt (13). Immer wieder berührt sich die Orientierung an der in der Erfahrung von Willen und Tat gegebenen Personalität mit der christozentrischen Anthropologie von *Gaudium et spes* (vgl. 21, 72, 83, 88/89, 104/105, 108): Personale Selbstbestimmung erlaubt Hingabe an Andere und umgekehrt (22). Über Scheler hinaus wird die Tatwirksamkeit der Person offenbar im Gewissensakt (33; vgl. 47 bzw. 126–128) – eine (Selbst-)Transzendenz, an der Kant zwar faktisch festhält, die er aber nicht zu erhellen vermag (42; vgl. 80 bzw. 105). Darum knüpft W. zwar durchaus positiv an Kant an, geht aber in seiner Analyse menschlicher Selbstteleologie über ihn hinaus, um deren personales Sein zu bestimmen (vgl. 53–60) und personale „Praxis“ von bloßer Weltveränderung zu unterscheiden (81). Kultur erschließt sich vom personalen und daher zweckfreien Umgang mit dem Transzendentalen (vom Dichter Cyprian K. Norwid her wiederum im Blick auf *Gaudium et spes*: 82–89). Über die Relation „Ich – der Andere“ hinaus führt die Relation des „Wir“ in ihrer Einheitsorientierung zum grundlegenden Begriff der „Teilhabung“ bzw. zu ihrem Gegenbegriff der „Entfremdung“ (vgl. 91–106). Damit denkt W. den Personalismus von „Person und Tat“ (1969) folgerichtig weiter (Person als „suppositum“, als Subjekt seines eigenen Existierens und Handelns, vgl. 113 bzw. 117): Teilhabung in Gemeinschaft eröffnet „die spezifische Einheit dieser Vielheit“ (133) sowohl in „Wirklichkeit“ als auch in „Idee“ oder „Prinzip“ (135) bzw. als „Faktum“ und „Postulat“ (142). Dies ist eben kein Naturalismus, sondern ein Personalismus, dessen (offenbarungs-)theologische Reflexion zudem „eine gewisse Ähnlichkeit [...] zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes, die in Wahrheit und Liebe vereinigt sind“, erkennen kann (148, Anm. 19 mit Zitat aus *Gaudium et spes*, Nr. 24).