

DAS CHRISTENTUM – DIE ABSOLUTE RELIGION?

Der Begriff der Absolutheit – Ursprung und Wirkung

von Reinhard Leuze

Die Formel von der „Absolutheit des Christentums“ oder vom Christentum als absoluter Religion erfreut sich einer gewissen Popularität. Ob man sie zustimmend rezitiert oder in Bausch und Bogen verdammt, fast immer, wenn es um das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen geht, ist von ihr, so oder so, die Rede.

Diese Popularität steht in einem eigentümlichen Kontrast zu der weitverbreiteten Unkenntnis, die sich da lähmend bemerkbar macht, wo es gilt, die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Formel zu erhellen. Das Verständnis des Christentums als absoluter Religion verdanken wir dem deutschen Idealismus. HEGEL hat in seiner Religionsphilosophie die christliche Religion als Verwirklichung des Begriffs der Religion, als „absolute Religion“ gedeutet. Diese Deutung begreift Absolutheit ganz anders, als man heute nach der landläufigen Ansicht vermuten könnte. Eine absolute Religion ist nicht die Religion, die sich selbst genügt, die Religion, die es sich leisten kann, die anderen Religionen zu ignorieren, sich von ihnen zu lösen („absolvere“), weil sie selbst allein schon die ganze Wahrheit besitzt. Im Gegenteil: Absolut ist eine Religion nur dann, wenn sie sich den anderen Religionen zuwendet, wenn sie sie in ihrer Notwendigkeit begreift.¹ „Das Wahre ist das Ganze“² – dieser oft zitierte, aber in seiner fundamentalen Bedeutung wenig verstandene Satz HEGELS gilt auch und gerade, wenn wir das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen bedenken. Wenn das Christentum sich nur mit sich selbst beschäftigt, weil es meint, allein die ganze Wahrheit zu besitzen, wird es eine partikuläre Erscheinung wie jede andere Religion auch, ist also gerade nicht die „absolute“ Religion. Nur von diesen Voraussetzungen aus wird es verständlich, daß HEGEL sich mit einer bewundernswerten Akribie und einem immensen Fleiß dem Studium der anderen Religionen zugewandt und hier mit einer Intensität gearbeitet hat, zu der es im Bereich der Theologie kaum Vergleichbares gibt.³

Hat die Theologie von HEGEL gelernt? Hat sie versucht, in den rund 150 Jahren Hegelscher Wirkungsgeschichte seinen Einsichten gerecht zu werden? Man kann – trotz bemerkenswerter Versuche, auf die wir zum Teil noch genauer eingehen werden – diese Frage nicht generell bejahen. Immer wieder finden wir bei theologischen Äußerungen zum Verhältnis Christentum/nichtchristliche Religionen etwa folgende Argumentationsfigur: „Allein der christliche Glaube sagt uns, was Wahrheit ist. Die anderen Religionen unterscheiden sich vom christlichen Glauben und sind insoweit zu kritisieren. Sie irren, wenn sie andere Behauptungen aufstellen. Die Aufgabe der christlichen Mission besteht darin, ihnen diesen Irrtum deutlich zu machen und sie, wenn möglich, davon zu heilen.“ Die Theologie der Religionen ist identisch mit einer Kritik der Religionen und besteht ausschließlich darin,

den anderen Religionen vorzuhalten, daß sie nicht dasselbe sagen wie das Christentum auch. Ja, man muß diese Argumentationsfigur – ich möchte sie die Position der bloßen Abgrenzung nennen – noch zugespitzter beschreiben, um ihre eigentümliche Struktur erfassen zu können: Bekanntermaßen läßt sich ja nicht sagen, was der christliche Glaube, das Christentum an sich lehrt. Die Theologen sind nur in der Lage, ihre persönliche Sicht desselben vorzutragen. Wenn sie nun unter Verwendung der oben charakterisierten Argumentationsfigur das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen behandeln, kommt als Resultat ihrer denkerischen Bemühung nicht mehr und nicht weniger als der Vorwurf heraus, die nichtchristlichen Religionen seien deshalb im Irrtum befangen, weil sie sich die persönliche Theologie der jeweiligen Verfasser nicht zu eigen machten.

Um das zu verdeutlichen, wähle ich bewußt kein Beispiel aus der gegenwärtigen Diskussion, sondern einen berühmten Theologen der Vergangenheit: WILHELM HERRMANN. Der historische Abstand rückt sicher das, worauf es mir ankommt, in ein helleres Licht: HERRMANN meint, die „Vollendung des menschlichen Selbstgefühls, die Anschauung des Menschen als eines sittlichen Geistes“ sei vor dem Christentum niemals zu deutlichem Ausdruck gekommen.⁴ So dürfe die „Antwort, welche das Christentum finden läßt . . . beanspruchen, eine definitive zu sein, wegen des inneren Zusammenhangs der christlichen Offenbarung mit dem absoluten sittlichen Ideal, welches an jeder Person seine Allgemeingültigkeit erweist.“⁵ Daß das Christentum behaupten muß, die absolute Religion zu sein, versteht sich von daher von selbst. Man sieht: Die persönliche Theologie des jeweiligen Verfassers ist der unangefochtene Maßstab, an dem sich die anderen Religionen messen lassen müssen. Wen wundert es, daß sie bei dieser Prüfung nur die Note „ungenügend“ erhalten?

Tendenzen der katholischen Theologie der Gegenwart

Auch die katholische Theologie hat sich die Formel von der Absolutheit des Christentums angeeignet, ihren spezifischen Inhalt aber nur zögernd rezipiert. Erst die epochale Wende des II. Vatikanischen Konzils führte dazu, daß neue Überlegungen Gestalt annahmen, Überlegungen, die dazu geeignet waren, dogmatische Verhärtungen aufzubrechen. Die neu gestellte Aufgabe einer Theologie der Religionen konnte sogar unbefangener in Angriff genommen werden als im evangelischen Bereich, da man hier zunächst die von KARL BARTH vollzogene Ächtung des Religionsbegriffs, die eine sinnvolle Erörterung des Problems unmöglich macht, zurückzunehmen hatte. Noch 1963 sah sich HEINZ ROBERT SCHLETTE zu der Feststellung veranlaßt, „auf katholischer Seite“ sei zum Thema ‚Theologie der Religionen‘ „noch nicht allzuviel beigetragen“ worden, es sei „noch nicht alles gesagt worden . . .“, was gesagt werden muß.“⁶ Er selbst versuchte dann, in origineller Weise diesem Mangel abzuhelpfen. Dabei war für ihn – in Anlehnung an Gedanken KARL RAHNERS – die Intention entscheidend, den anderen Religionen das Heil nicht abzusprechen, sondern verständlich zu machen, daß der christliche

Absolutheitsanspruch die Heilsbezogenheit dieser Religionen nicht ausschließt, sondern – im Gegenteil – geradezu notwendig macht. SCHLETTE meinte, eine „Theologie der Heilsgeschichte, die die Einheit des Handelns Gottes mit den Menschen und die Verschiedenheit der Wege Gottes sichtbar macht“, schein e „am ehesten als heuristisches Prinzip für die Interpretation der Religionen in Betracht zu kommen“. ⁷ Diese Theologie läßt die Religionen ‚ordentliche Heilswege‘ sein, die zu dem einen lebendigen Gott führen, während die christliche Religion als der außerordentliche Weg der speziellen Heilsgeschichte zu begreifen ist. ⁸ SCHLETTE überwindet damit die Position der bloßen Abgrenzung und nimmt insofern die Intention auf, die für HEGELS Bestimmung des Christentums als absoluter Religion entscheidend war, wobei er selbst dem Begriff der Absolutheit allerdings skeptisch gegenübersteht. ⁹

Solche Entwürfe einer Theologie der Religionen leisten freilich nur eine notwendige Vorarbeit, sie bieten noch nicht eine umfassende Erörterung des gestellten Problems. Diese Aufgabe kann nur so bewältigt werden, daß in einer intensiven Auseinandersetzung mit einer bestimmten Religion oder Religionsform nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden gefragt wird, wobei es dann darauf ankommt, die erzielten Ergebnisse theologisch zu würdigen. Die Forderung nach einem Dialog der Religionen hat ihre Berechtigung, sofern sie dieses Ziel nicht aus den Augen verliert. Jedes ernste Bemühen um einen solchen Dialog hat die Position der bloßen Abgrenzung schon im Ansatz überwunden, und insofern konvergieren HEGELS Verständnis des Christentums als absoluter Religion und die Forderung nach einem Dialog der Religionen, so verschieden sie sonst auch sein mögen. PAUL TILLICH hat die Notwendigkeit dieses Dialogs theologisch begründet und, wenn auch skizzenhaft, am Beispiel des Gesprächs von Buddhismus und Christentum, vorgeführt, wie ein solcher Dialog aussehen mußte. ¹⁰ Inzwischen liegen – vor allem aus dem katholischen Bereich – bemerkenswerte Versuche vor, die Beschäftigung mit den anderen Religionen in dieser Weise voranzubringen – ich nenne hier nur den Beitrag von HANS WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. ¹¹ Es geht nicht mehr darum, von einem schon von vornherein feststehenden theologischen Standpunkt aus andere Religionen zu bewerten und zu qualifizieren, sondern zunächst auf die anderen für uns zumeist fremdartigen und schwer verständlichen Aussagen hinzuhören, um dann das zu ermitteln, was WALDENFELS „Bausteine zum Gespräch“ nennt. Dabei wird sich immer mehr die entscheidende Bedeutung herausstellen, die der Reflexion auf die Sprache in diesem Zusammenhang zukommt. Nur wenn das Sprachproblem in seiner ganzen Tragweite erkannt wird, ist es möglich, sowohl die Grenzen der Verständigung wie die Möglichkeiten ihrer Überwindung deutlich zu machen. ¹²

Die Anerkennung anderer Religionen als ordentlicher Heilswege sowie die Hinwendung zu einem Dialog, der vorgefertigte Bewertungen von vornherein ausschließt, machen es schließlich auch möglich, das Thema *Absolutheit des Christentums* angemessen zu erörtern. Der unter diesem Titel erschienene, von WALTER KASPER herausgegebene Sammelband wendet sich dieser Aufga-

be zu.¹³ KARL LEHMANN hat in einer fundierten Übersicht die Problemstellung entfaltet, um dann in eigenen Thesen Implikationen und Desiderate, die sich mit diesem Thema verbinden, zu benennen.¹⁴ Wir finden hier also – ebenso wie in den anderen Beiträgen dieses Bandes – Andeutungen, wie eine künftige Theorie der Absolutheit aussehen müßte, noch nicht diese Theorie selbst. Ein besonderes Gewicht kommt hierbei der Frage zu, wie sich Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche zueinander verhalten. Die Beiträge dieses Bandes weisen mit Recht auf diesen Zusammenhang hin, der bei evangelischen Autoren oft vernachlässigt worden ist.¹⁵

Von Hegel zu Troeltsch – die Entfaltung des Problems

Wenn es darum geht, die Formel ‚Absolutheit des Christentums‘ neu mit Leben zu erfüllen, ist es unumgänglich, sich die Bestimmungen HEGELS nochmals zu vergegenwärtigen. Indem HEGEL Gott als Geist denkt, der sich in immer neuen Gestalten vergegenständlicht, versteht er es, die Notwendigkeit der anderen Religionen begreifbar zu machen. Freilich steht und fällt das System HEGELS mit der Voraussetzung dieses Gottesbegriffs, der sich, wie er selbst ausdrücklich sagt, der christlichen Religion verdankt. Diese Religion ist absolute Religion, weil sie den Begriff der Religion verwirklicht – dieser Begriff wird aber seinerseits aus den grundlegenden Aussagen der christlichen Religion gewonnen. ERNST TROELTSCH hat wie kein anderer in seiner schon klassisch gewordenen Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* auf diesen Zirkel aufmerksam gemacht.¹⁶ Nicht mehr ein von vornherein in seiner expliziten Bedeutung feststehender Begriff der Religion soll das Urteil darüber fällen, wo wir die absolute Religion zu sehen haben, die Höchstgeltung des Christentums soll sich vielmehr aus der Geschichte selbst, genauer aus dem Wettstreit der von ihr herausgebildeten Normen, ergeben.

TROELTSCHS Versuch, die vorbehaltslose Einordnung des Christentums in die Geschichte mit einer Wertung zu verbinden, die diese Religion dann doch als die höchste religiöse Wahrheit erscheinen läßt, wirft freilich zahlreiche Probleme auf. Es kann ja keine Rede davon sein, daß er auf den konstruktiven Zugriff, mit dem HEGEL die Geschichte in den Griff zu bekommen oder, adäquater ausgedrückt, auf den Begriff zu bringen suchte, verzichten könnte. Nur die Leistung dieser Konstruktion muß anders bestimmt werden: Es geht nicht mehr darum, aus dem Begriff der Religion die Geschichte derselben stringent abzuleiten, sondern darum, diese Geschichte so darzustellen, daß sie überschaubare Alternativen bereitstellt, unter denen dann eine argumentativ zu verantwortende Wahl erfolgen kann. So kommen jene für TROELTSCH kennzeichnenden kumulativen Charakterisierungen zustande wie etwa die, daß es sich im Grunde nur um den „Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Ideenwelt“¹⁷ handle, Charakterisierungen, die ihm den nicht ganz unberechtigten Vorwurf zugezogen haben, ein „großer simplificateur“¹⁸ zu sein.

Ein weiteres Problem, das sich bei der bedingungslosen Einordnung des Christentums in die Geschichte stellt, ist das Problem der Zukunft. Selbst wenn es gelingen sollte, das Christentum als Höhepunkt, ja sogar als „Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion“ zu erweisen, ist natürlich nicht absolut sicher, „daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei“.¹⁹ Wenn hier Gewißheit herrschen soll, dann kann sie nur die persönliche Überzeugung, der Glaube, gewähren, nicht aber eine Argumentation, die allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen darf. Zwar geht es TROELTSCH darum, das Christentum ohne Einschränkungen als geschichtliches Phänomen zu betrachten, aber diese Betrachtungsweise stößt an ihre Grenzen, da die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist, da sie sich auf eine noch unbekanntere Zukunft zubewegt, die Raum für das ihr vorschwebende Ziel und Ideal, Raum für das Absolute eröffnet. Das Moment der persönlichen Überzeugung wäre geringer zu veranschlagen, wenn wir das Christentum in einen abgeschlossenen geschichtlichen Verlauf einordnen könnten, so aber kommt ihm ein erheblich größeres Gewicht zu. Was bei HEGEL die Konstruktion der Religionsgeschichte begründete, wird bei TROELTSCH zu einer unbestimmten Ahnung, deren Erfüllung dem Jenseits der Historie vorbehalten ist.²⁰

Freilich: So lange TROELTSCH von der Zukunft abstrahiert und sich im Diesseits der Historie bewegt, meint er, die persönlich-subjektiven Voraussetzungen sehr viel besser eliminiert zu haben als HEGEL, bei dem alles von der Zugrundelegung seines christlich bestimmten Religionsbegriffs abhängt. Allerdings sind die Aussagen, die er über die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte unter den Bedingungen dieser Eliminierung macht, recht unterschiedlich – es fällt nicht schwer, bei ihm eine zunehmende Skepsis festzustellen. In einem frühen Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* kann er unter dem hier noch stärker wirksamen Hegelschen Einfluß die christliche Idee noch als „die einfache, von aller nationalen Besonderheit und aller Naturreligion befreite Konsequenz der religiösen Grundanlage überhaupt“²¹ verstehen. Daß sie die absolute Religion sei, läßt sich zwar nicht „im strengen Sinne . . . beweisen, aber es erscheint doch als etwas Naheliegendes und Wahrscheinliches“.²² Demgegenüber ist das Christentum für die Absolutheitsschrift zwar, wie wir sahen, der Höhepunkt, ja sogar „der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion“, aber das Absolute liegt jenseits der Geschichte und ist selbst „eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit“.²³ Wenn TROELTSCH wenig später dann doch den Begriff ‚Absolutheit des Christentums‘ gelten läßt, sofern man ihn in diesem Sinne verwendet,²⁴ dann darf man sich nicht darüber täuschen, daß hier das Verständnis ein anderes ist als in seinem frühen Aufsatz. In späteren Arbeiten können wir nochmals eine erhebliche Änderung seiner Position feststellen. Weil nun der Begriff der Individualität in das Zentrum seines Denkens rückt, fällt es ihm schwer, die Behauptung einer Höchstgeltung aufrecht zu erhalten. Höchstgeltung gibt es nur in bezug auf den jeweiligen Kulturkreis, also gerade nicht ‚absolut‘ – auch das Christentum macht da keine Ausnahme. So nimmt es nicht Wunder, daß TROELTSCH nun eine

Wertvergleichung der Universalreligionen als unmöglich erscheint. „Will man sie einer Wertvergleichung unterziehen, so kann man nicht die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu denen die Religionen jedesmal als ihr unablösbares Ingrediens gehören. Wer also will hier wagen, wirklich entscheidende Wertvergleichungen zu machen? Das könnte nur Gott selbst, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat.“²⁵ Wir müssen uns damit begnügen, im Christentum „das uns zugewandte Antlitz Gottes“ zu sehen, „die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen“.²⁶ Es soll nicht bestritten werden, daß TROELTSCH mit seiner Betonung des Individualitätsgedankens Richtiges gesehen hat und daß wir auch heute die von ihm in seiner Spätphase gestellten Probleme noch längst nicht aufgearbeitet haben. Wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß es ihm um die Konzeption einer religionsgeschichtlich bestimmten Theologie zu tun war, dann kann man diese späten Aussagen nur als Resignation deuten.²⁷ Wenn es uns schon nicht gelingt, den Bannkreis unserer historisch-kulturellen Individualität zu durchbrechen, was hat dann die Beschäftigung mit fremden Religionen noch für einen Sinn? Tun wir nicht besser daran, uns auf unsere eigene, uns auf das Christentum zu konzentrieren, nicht im beruhigenden Gefühl der beati possidentes, nicht im stolzen Bewußtsein eines ADOLF VON HARNACK, der meinte, das Christentum enthalte ohnehin alle Werte der anderen Religionen,²⁸ wohl aber in der Einsicht, daß das Fremde uns letztlich unzugänglich bleiben muß und eben deshalb vernachlässigt werden kann? TROELTSCHS Ansatz hat ohne Zweifel gegenüber der Konzeption HEGELS einen Fortschritt erbracht, weil er das Christentum ohne Einschränkungen in den geschichtlichen Verlauf einordnete und mit einer bewundernswerten Klarheit die Probleme aufzuzeigen vermochte, die sich aus dieser Einordnung ergeben. Aber im Verlauf seiner theologischen Entwicklung wurde immer weniger klar, wieso die anderen Universalreligionen notwendig sind – notwendig gerade für eine christliche Sicht der Religionsgeschichte. HEGELS Religionsphilosophie hat diese Notwendigkeit in eindrucksvoller Weise deutlich gemacht – sie ist deshalb von TROELTSCH nicht überholt worden und behält ihre Relevanz für eine neu zu konzipierende Theologie der Religionen.

*Wiederaufnahme und Neubestimmung –
Falk Wagner und Wolfhart Pannenberg*

Aussagen gegenwärtiger Theologie zum Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen dürfen von dieser Entwicklung, die von HEGEL zu TROELTSCH führte, nicht abstrahieren. Wir haben schon bei K. LEHMANN gesehen, wie er aufgrund einer sorgfältigen Analyse dieses Prozesses seine eigenen Thesen zur Absolutheitsfrage formuliert, und wenden uns nun ausführlicher Beiträgen aus dem evangelischen Bereich zu, die für sich in Anspruch nehmen dürfen, die große Tradition des 19. Jahrhunderts zu aktualisieren.

Trotz der verschiedenen Entwürfe TROELTSCHS hat, so sahen wir, HEGELS Religionsphilosophie ihre Relevanz für unser Thema nicht im geringsten eingebüßt. Was wäre also mehr von Interesse als zu erfahren, wie der berufene Interpret und Sachwalter der Hegelschen Philosophie in der evangelischen Theologie der Gegenwart, wie FALK WAGNER HEGELS Aktualität in diesem Zusammenhang bestimmt? In der Tat hat er einen Versuch vorgelegt, der eben dieses Ziel verfolgt, die kleine Abhandlung *Über die Legitimität der Mission*,²⁹ die uns auf die Frage Antwort geben will, wie die Mission der Christenheit theologisch zu gründen sei. WAGNER will im Gefolge HEGELS an der Absolutheit des Christentums festhalten – im Gegensatz zu den Bestrebungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie, die „überdeutlich“ dazu auffordere, diesen Begriff aufzugeben.³⁰ Dieses Festhalten scheint ihm allerdings nur unter zwei Voraussetzungen möglich zu sein: Zum einen kommt man nicht umhin, vom Begriff der christlichen Religion auszugehen – man bezöge einen „abstrakten Standpunkt“, wenn man „den christlich-theologischen Ausgangspunkt der Frage nach der Absolutheit des Christentums verleugnen“ wollte. Zum anderen bleibt aber die Aufgabe bestehen, den Begriff der christlichen Religion „vor dem Forum der Religionen zu bewahren.“³¹ Genau diese Voraussetzungen zeigen aber, daß Wagner sich nicht so leicht über die Ergebnisse der Troeltschschen Kritik hätte hinwegsetzen sollen, wie er es tatsächlich getan hat. Denn der Fortschritt TROELTSCHS über HEGEL hinaus war ja nicht zuletzt darin zu sehen, daß er die bei HEGEL selbstverständliche Zugrundelegung des christlichen Religionsbegriffs in Frage stellte. Gewiß will ich nicht behaupten, es gäbe so etwas wie eine lupenreine Neutralität, mit der man dann das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen bestimmen könnte. Wohl aber geht es mir um eine kritische Haltung gegenüber den Voraussetzungen, die als Grundlage der eigenen Argumentation dienen. Das heißt nicht nur, daß dieselben immer als solche kenntlich gemacht werden, es bedeutet auch, daß sie hinsichtlich ihrer Notwendigkeit oder eventuellen Entbehrlichkeit einer immerwährenden Reflexion unterzogen werden müssen.

Auch die andere Prämisse WAGNERS, die Bewahrheitung vor dem Forum der Religionen, zeigt, wie wenig die Beantwortung der Absolutheitsfrage einer intensiven Konsultation TROELTSCHS entraten kann. Schaut man nämlich näher zu, worin diese Bewahrheitung sich vollziehen soll, so wird man mit dem Hinweis zufriedengestellt, „daß das Christentum in besonderem Maße verdient, eine synkretistische Religion genannt zu werden“,³² einem Argument, das WAGNER von W. PANNENBERG übernommen hat.³³ Dieses Argument hat aber nur als historischer Beweisgrund einen Sinn – mit all der Problematik, die sich daraus für die Behauptung der Absolutheit der christlichen Religion ergibt. Denn bekanntlich darf das Prädikat des Synkretismus nicht nur dem Christentum zugesprochen werden, andere Religionen wie der Islam und der Buddhismus können es auch beanspruchen. Es kann sich also hier nur um ein Mehr oder Minder handeln, und damit sind wir bereits in den Bereich historischer Relativität eingetreten, den TROELTSCH wie kein zweiter analysiert hat. Dieser Tatbestand läßt nun die Konsistenz der von

WAGNER vorgelegten Konzeption als zweifelhaft erscheinen. Denn WAGNER will ja gerade vermeiden, auf dem Weg historischer Rationalität, „auf dem Felde der nach ihrem Selbstverständnis objektiv vorgehenden Religionsgeschichte und Religionswissenschaft“³⁴ die Absolutheit der christlichen Religion zu erweisen. Nun, wo es um die Bewahrheitung seiner These geht, kann er doch auf historische Argumentation nicht verzichten. Damit tritt aber genau das ein, was er vermeiden wollte: Die Explikation des Begriffs der Religion und die Weise seiner Bewahrheitung fallen auseinander. Die Absolutheit des Christentums läßt sich nicht mehr wie bei Hegel als gedachte begreifen, sondern nur noch als erschlichene wahrnehmen.

Es geht also nicht an, eine moderne Theologie der Religionen als Repristination der Hegelschen Konzeption zu entwerfen, ohne die Erkenntnisse TROELTSCHS zu berücksichtigen. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß wir nicht mehr hinter TROELTSCH zurückgehen können, und deshalb scheint es ratsam zu sein, von F. WAGNER zu W. PANNENBERG überzugehen, der sich in seinem Denken bemüht, TROELTSCH gerecht zu werden. PANNENBERG betrachtet TROELTSCH als den Theologen, „der die wahrhaft fundamentalen Fragen und Aufgaben der Theologie im 20. Jh. formuliert hat“³⁵ – wie ich meine, mit Recht. Seine eigene Konzeption läßt sich im ganzen als eine Antwort auf die von TROELTSCH gestellten Fragen verstehen, da seiner Meinung nach die von TROELTSCH gegebenen Antworten heute nicht mehr befriedigen können. TROELTSCH hatte, wie wir sahen, erkannt, welches Problem die noch offene Zukunft der Geschichte im allgemeinen und der Religionsgeschichte im besonderen für die Behauptung der Absolutheit des Christentums darstellt. Pannenberg sieht dieses Problem sehr genau, aber er versucht ihm so zu begegnen, daß die einzigartige Sonderstellung des Christentums keinen Schaden leidet. Jesus ist deshalb „der *Offenbarer* des unendlichen Gottes, weil er von seiner eigenen Person wegweis auf die kommende Gottesherrschaft“.³⁶ Er verkündete den Gott der kommenden Gottesherrschaft, und dieser Gott ist als die Macht der Zukunft „allen späteren Epochen der Geschichte der Kirche und der außerchristlichen Religionen schon voraus. Von daher stellt sich die Religionsgeschichte auch über die Zeit des Auftretens Jesu hinaus als Erscheinungsgeschichte des Gottes dar, der sich durch Jesus offenbart hat“.³⁷ Nun vermag diese Argumentation nicht ohne weiteres zu überzeugen. Denn bei der von PANNENBERG mit Recht geforderten nüchternen Betrachtung der Religionsgeschichte³⁸ wird man zunächst nur feststellen können, daß die von Jesus verkündete Gottesherrschaft so nicht eingetroffen ist, wie sie von ihm erwartet worden war.³⁹ Es bleibt also völlig unklar, wieso die, wie sich zeigte, nicht in Erfüllung gegangene Erwartung Jesu zu der Folgerung berechtigt, er habe in singulärer Weise die Macht der Zukunft verkündet. Um diesen Gedankengang plausibler zu machen, müßte auf das Geschehen der Auferweckung Jesu verwiesen werden, die dann als Bestätigung der Botschaft Jesu vom Reich Gottes zu verstehen wäre. Aber es ist offensichtlich, daß wir es auch dann mit einer Argumentation zu tun haben, die die Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzt.⁴⁰ Man kann nun PANNENBERG nicht nachsagen, daß er diesen Tatbestand einfach über-

sieht. Er sagt ausdrücklich, daß sich „die christliche Perspektive“ einer solchen Theologie der Religionsgeschichte nicht verleugnen lasse.⁴¹ Dennoch will er seine Theologie der Religionsgeschichte nicht als „eine standpunktmäßig voreingenommene *interpretatio christiana* der nichtchristlichen Religionen“⁴² verstanden wissen. Soweit wir bisher seine Konzeption übersehen, läßt sich allerdings der Unterschied von christlicher Perspektive, wie sie sich für das Selbstverständnis PANNENBERGS darstellt, und einer unter spezifisch christlich-theologischen Prämissen stehenden Sicht der Religionsgeschichte, wie es der von H. W. GENSICHEN gegebenen Charakterisierung der Konzeption PANNENBERGS entspricht,⁴³ nicht aufrechterhalten. Denn in Jesus den Offenbarer der Macht der Zukunft zu sehen, weil er in seinem Reden und Tun von einer (nicht erfüllten) Zukunftserwartung bestimmt war, heißt eine Interpretation vorzunehmen, die über den notwendigerweise subjektiven Standpunkt jedes Autors entschieden hinausgeht und mit einer von spezifischen Voraussetzungen ausgehenden *interpretatio christiana* gleichgesetzt werden muß. Darüber hinaus ist die Berufung auf religionsgeschichtliche Phänomene, die PANNENBERG gewahrt wissen will, um den Eindruck dogmatischer Voreingenommenheit zu zerstreuen, keineswegs so geglückt, wie es nach einer oberflächlichen Lektüre scheinen könnte. Das wird besonders da offensichtlich, wo er behauptet, die außerchristlichen Religionen nähmen „das Erscheinen des göttlichen Geheimnisses nur in gebrochener Weise wahr, weil sie sich ihren Wandlungen, ihrer eigenen Geschichte“⁴⁴ verschlössen. Diese Behauptung setzt sich souverän über die Tatsache hinweg, daß die Sehnsucht nach dem Enderlöser in vielen Religionen verwurzelt ist, so daß man nicht mit Unrecht die Meinung vertreten konnte, „daß dieser Glaube der tiefsten Sehnsucht des Menschen entspricht“.⁴⁵ Dabei verhält es sich meistens so, daß der erhoffte Endzustand Gegenwart und Vergangenheit überbietet, also keineswegs nur als Restitution einer heilen Urzeit verstanden werden kann.⁴⁶

Damit sind wir allerdings noch nicht auf das für ihn entscheidende Argument eingegangen, das ihn dazu befähigt, seine eigene ‚kritische Theologie der Religionen‘⁴⁷ von einer christlich-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen zu unterscheiden. Dieses Argument ist durch die Erwägung bestimmt, daß in der Geschichte die Frage nach der ‚wahren‘ Religion und damit die Wirklichkeit Gottes strittig sind. Ich will nicht versäumen, nun diesem Gedanken PANNENBERGS die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Das ist um so mehr notwendig, als er an meinem Beitrag ‚Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte‘⁴⁸ gerade die Eliminierung dieses für ihn grundlegenden Gedankens moniert hat, wobei er allerdings die Intention meines Aufsatzes in eigentümlicher Weise verkannte.⁴⁹ Was besagt nun die Formel von der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit? Offensichtlich ist mit ihr mehr gemeint als die Banalität, daß die Behauptung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus sich nicht ungeteilter Zustimmung erfreut, daß es unendlich viele andere Vorstellungen von der göttlichen Wirklichkeit gibt, daß sich andere große und sehr lebenskräftige Religionen auf andere Offenbarungen Gottes berufen.

Gemeint ist die Strittigkeit Gottes in einem prinzipielleren, theologischen Sinn, nämlich so, daß keine der Religionen im Verlauf der Geschichte definitiv behaupten kann, die einzig wahre zu sein, daß sie sich immer wieder neu an der Wirklichkeit bewähren müssen, daß erst am Ende der Geschichte in dieser Frage ein letztgültiges Urteil gesprochen werden kann. Wie verhält sich aber die so verstandene Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit zu der Behauptung PANNENBERGS, daß in Jesus Christus sich Gott ‚definitiv‘ offenbart habe,⁵⁰ daß seine Auferweckung als Antizipation des Endes aller Geschichte verstanden werden müsse? Oder umgekehrt gefragt: Wie kann von einer ‚definitiven‘ Offenbarung gesprochen werden, wenn dieses Definitive der Offenbarung mit den Zusätzen ‚wenn sie wahr ist‘ oder ‚möglicherweise‘ versehen wird?⁵¹ Man kann es drehen und wenden, wie man will: Der Gedanke der Definitivität der Offenbarung und der Gedanke der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit widersprechen einander, wenn man sie konsequent zu Ende denkt. Entweder die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist wirklich definitiv, dann ist die Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit nur ein Schein, der die Wahrheit der christlichen Religion nicht mehr gefährden kann. Oder sie ist es nicht, dann kommt der Gedanke der Strittigkeit voll zur Geltung. Erst am Ende der Geschichte kann dann das Urteil über die Wahrheit der Religionen gefällt werden.

Eigene Überlegungen – die Pluralität der Religionen und das Geheimnis Gottes

Wir sehen, daß der von PANNENBERG vorgelegte Entwurf wegen seiner inneren Widersprüchlichkeit nicht beanspruchen kann, eine überzeugende Antwort auf die von TROELTSCH gestellten Fragen zu geben. Zwar wäre der Gedanke der Strittigkeit der göttlichen Wirklichkeit sehr wohl geeignet, die Überlegungen TROELTSCHS fortzuführen, aber dieser Gedanke wird durch die Annahme paralysiert, in der Auferweckung Jesu sei das Ende der Geschichte bereits antizipiert, eine Annahme, die dann dazu berechtigt, die Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des Gottes zu verstehen, der sich in Jesus geoffenbart hat.⁵² Wir müssen uns also selbst um eine Theologie der Religionen bemühen, die versucht, den Erkenntnissen Hegels und Troeltschs gerecht zu werden. Nach dem bisher Gesagten scheint es mir am sinnvollsten zu sein, wenn wir mit folgender Fragestellung an diese Aufgabe herangehen: Wie kann die Notwendigkeit der anderen Religionen für den christlichen Glauben gedacht werden, ohne diese Notwendigkeit zugleich als Explikation der inhaltlichen, ‚positiven‘ Bestimmungen eben dieses Glaubens zu begreifen? Oder anders gesagt: Wie kann die großartige Leistung Hegels, die anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit für die christliche Religion zu denken, aufgenommen werden, ohne dieses Denken als Explikation des Begriffs der christlichen Religion zu vollziehen, ohne also zugleich der von E. TROELTSCH geäußerten Kritik zu verfallen? Das kann, wenn es sich um theologische Aussagen handeln soll, nur dadurch geschehen, daß die dem Gottesbegriff eigentümliche Unbestimmtheit die Notwendigkeit der anderen Religionen begründet, nicht – im Sinne HEGELS – seine (christliche)

Bestimmtheit. Damit haben wir aber nicht ein Prädikat eingeführt, das im Zusammenhang der hier gestellten Thematik gute Dienste leistet, im übrigen aber für die Rede von Gott entbehrlich ist, im Gegenteil: Wenn das Wort „Gott“ auf den Horizont und die Bedingung aller Erkenntnis, das Woraufhin der Transzendenz verweist und nicht nur den Einzelgegenstand der Wahlfreiheit meint, den wir – notwendigerweise! – im expliziten religiösen Tun vor Augen haben,⁵³ dann dürfen wir in dem Moment der Unbestimmtheit keine accidentelle Hinzufügung erblicken, sondern müssen in ihm die wesentliche Komponente sehen, die jedes Reden von Gott impliziert.

Kein Begriff der theologischen Tradition hat sich als so geeignet erwiesen, dieses Moment der Unbestimmtheit zu wahren, wie der Begriff des Geheimnisses. Wenn wir Gott als Geheimnis verstehen, so sagen wir damit aus, daß wir ihn nicht nur als einzelnen ‚Gegenstand‘ neben anderen begreifen – so, wie er uns im expliziten religiösen Tun erscheint –, sondern daß wir dieses Begreifen immer wieder transzendieren auf das Unbegreifliche, Namenlose hin, das der allgemeine Horizont und die immer schon gegebene Voraussetzung unseres Erkennens und Tuns ist.

Aus diesem Gottesverständnis ergeben sich nun aber wichtige Folgerungen für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen, die wir im folgenden kurz umreißen wollen: Das Wort Gott löst, richtig verstanden, einen Prozeß des Transzendierens aus, der die mit ihm verbundene Vorstellung eines einzelnen ‚Gegenstandes‘ auf ein Allgemeines, Unbegreifliches hin überschreitet. Es ist nun überhaupt nicht einzusehen, warum die Annahme der Personalität Gottes, die Vorstellung eines einzelnen bestimmten Wesens im Unterschied zu anderen nicht in diesen Prozeß des Transzendierens einbezogen werden soll. Ja, genau genommen läßt sich keine Aussage, die Gott als absolutes Geheimnis versteht, ohne diesen das Moment der Personalität einschließenden Prozeß des Transzendierens begreifen. So gewiß nämlich einerseits mit dem Wort Gott als solchem schon das Personsein Gottes gesetzt ist – in dem Sinne, daß niemand sinnvoll von Gott redet, der sich nicht eine Person vorstellt – so gewiß bedeutet auf der anderen Seite die Identifikation mit dem Allgemeinen und Unbegreiflichen, mit dem absoluten Geheimnis, ein Transzendieren der Personalität Gottes. Die Sprache trägt diesem Transzendieren in ihrer Weise Rechnung, wenn sie von einem Maskulinum (Gott) zu einem Neutrum (Geheimnis) übergeht.⁵⁴ Wenn das so ist, dann können die östlichen Religionen (z. B. Hinduismus, Buddhismus), die das Heil mit etwas Unpersönlichem verbinden, nicht einfach als (falsche) Alternative zu der personalistischen Religiosität des Westens verstanden werden. Nein, man muß im Gegenteil sagen, daß sie eine Möglichkeit verwirklichen, die schon in Gedanken Gottes als solchem enthalten ist. Gott als Geheimnis verstehen heißt: da eine Brücke erkennen, wo bislang nur eine schroffe Alternative, ein klares Entweder-Oder gegeben war, das eine eindeutige Entscheidung verlangte.

Doch müssen wir das, was wir hier am Verhältnis von östlicher und westlicher Religiosität exemplifizierten, noch sehr viel allgemeiner sehen. Wenn Gott als Geheimnis verstanden wird, dann ist das grundsätzlich

überwunden, was ich als Position der bloßen Abgrenzung bezeichnet habe. Ich bin mir dann darüber im klaren, daß jede Aussage über Gott notwendigerweise begrenzt und partikular bleibt, daß sie immer wieder überschritten werden muß – hin auf jenes Unbegreifliche, das sich mit Worten nicht sagen läßt. Man würde von den christlichen Lehraussagen keinen richtigen Gebrauch machen, wenn man sie nicht in ihrer Partikularität und Begrenztheit verstünde, wenn man sie nicht im Horizont jenes Unbegreiflichen sähe, das auch andere, womöglich gegensätzliche Aussagen anderer Religionen aus sich entläßt. Diese Aussagen sind dann nicht einfach die irriige Lehre, die abgelehnt werden muß, sie sind eine (von uns nicht übernommene) Möglichkeit, dem Geheimnis des Göttlichen näherzukommen.

Erhebt aber hier nicht wieder ein Gespenst sein Haupt, dem TROELTSCH zeit seines Lebens zu entrinnen suchte, wobei zweifelhaft ist, ob er am Ende doch noch seinem Bann verfiel: ich meine das Gespenst des Relativismus? Nach unseren bisherigen Ausführungen können wir den Ernst dieser Frage nicht einfach in Abrede stellen. Es wurde ja bisher nur allgemein von Gott als absolutem Geheimnis geredet, seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus wurde mit keinem Wort erwähnt. Danach könnte es so scheinen, als ob alle Aussagen über Gott unzulängliche Annäherungen an das absolute Geheimnis wären, Aussagen, die unter sich gleichberechtigt, also relativ sein müßten. Wie steht es aber dann, wenn wir die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus behaupten, eine Behauptung, mit der die christliche Theologie steht und fällt? War dann nicht alles bisher Gesagte nur ein beiläufiges Präludium, ein harmloses Vorspiel, während nun erst das ‚Eigentliche‘ kommt, das alles in einem neuen Lichte zu sehen lehrt? Ich meine nicht, daß das der Fall ist, und zwar aus folgendem Grund: Es geht darum, genauer zu bedenken, was mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gemeint ist. Und in diesem Zusammenhang scheint mir die Erkenntnis KARL BARTHS von eminenter Bedeutung zu sein, daß Gott in seiner Offenbarung sein Geheimnis nicht preisgibt, daß er „gerade in seinem offenbarten Wesen unenthüllbar“⁵⁵ bleibt. Wenn es so ist, daß das „bleibende Geheimnis der sich offenbarenden Gottheit zum Begriff der Offenbarung“⁵⁶ gehört, dann brauchen wir von unseren Ausführungen nichts zurückzunehmen, dann können wir sie in vollem Umfang aufrechterhalten. Daß es aber so ist, daß Barth mit seiner Behauptung recht hat, das belegt m. E. das unbestreitbare Faktum anderer, zum Teil hochentwickelter, universal wirksamer Religionen. Natürlich wäre er über diesen Beweis seiner These nicht sehr erfreut gewesen, davon sollten wir uns aber nicht irritieren lassen. Obwohl wir erkennen, daß Gott sich in letztgültiger Weise in Jesus Christus geoffenbart hat, zeigt er sich anderen Völkern in einer anderen Gestalt, als Allah z. B. oder als ein unpersönliches höchstes Gut, ohne daß wir befugt wären, diese Weisen seines Erscheinens als bloße menschliche Fiktion abzutun. Denn er wahrt so das Geheimnis, das wir denken müssen, wenn wir ihn denken und nicht am Ende einen bloßen Götzken in Händen halten wollen.

Das Christentum – die absolute Religion? Im Verlauf meiner Ausführungen hat diese Formel ein wenig an Gewicht verloren, und das ist vielleicht gut

so. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Diskussion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen sich ausschließlich an dieser Formel orientierte – dieselbe müßte dann unweigerlich vom Indikator eines großen systematischen Programms zum bloßen Reizwort degenerieren. Sie hat ihren Ort in der philosophischen Konzeption HEGELS, und sie ist nur schwer von diesem umfassenden Zusammenhang zu lösen. Daraus ergibt sich ein Doppeltes: Eine Kritik am philosophischen System HEGELS impliziert immer auch eine Kritik an dieser Formel. Und umgekehrt: Jeder, der für diese Fragestellung die bleibende Bedeutung HEGELS artikuliert, wird auch das bleibende Recht dieser Formel zu verteidigen haben. Das Christentum ist und bleibt insofern die absolute Religion, als es die Religion ist, welche die anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit begreift. Diese Behauptung soll nicht als abschließende Feststellung verstanden werden, die jede Diskussion erübrigt. Im Gegenteil: Es mag ja sein, daß andere Religionen sich auch in dieser Weise als ‚absolut‘ verstehen.⁹⁷ Dann wird das Gespräch der Religionen über die differenten Formen ihres Absolutheitsverständnisses zu einer unabdingbaren Notwendigkeit. Aber gerade im Dialog der Religionen erweist sich Gott als das absolute Geheimnis, das sich denen, die ihn suchen, in verschiedener Weise zu erkennen gibt.

SUMMARY

What is the meaning of the expression: 'Christianity – the absolute religion?' If we describe the usual interpretation we must maintain Christianity as unique religion, which has nothing to do with other religions. But HEGEL understands the notion 'absolute' in another way: Christianity is absolute, for it includes the other religions, it is the truth, which is able to explain the existence of other convictions. Theology was not able to accept HEGEL's interpretation of Christianity as the absolute religion. Generally it explains the truth of Christian belief as the right conviction, whereas the other positions are to be qualified as illusions. After the development of the last decades it is clear that this solution cannot satisfy. The aperture of the Vat. Council II has led to remarkable attempts to define the relation of Christianity and the other religions in a new manner. The protestant theology avoiding the contrasts of BARTH's theological system goes back to HEGEL and TROELTSCH. TROELTSCH goes beyond HEGEL, for he maintains that the notion of Christian religion must not be the self-evident presupposition, which proves the absolute character of Christian truth. His criticism is convincing, but not his own solution, for he cannot prove the necessity of other religions for the understanding of Christian truth. The conceptions of FALK WAGNER, who refers to HEGEL, and of WOLFHART PANNENBERG, who refers to HEGEL and TROELTSCH, are not able to solve our problem. We have to work out a theology of religions, which proves the necessity of other religions for the understanding of Christian truth, but not – like HEGEL – with the presupposition of an explicit Christian definition of God. The primary understanding of God is the understanding as mystery, and this understanding enables us to comprehend the necessity of other religions and – at the same time – to maintain the self-communication of God in Jesus Christ.

¹ Das soll natürlich nicht besagen, daß die absolute Religion im Sinne HEGELS nicht prinzipiell von den anderen, „positiven“ Religionen unterschieden wäre. Nur in ihr kommt ja zum Bewußtsein, wie der Begriff der Religion als solcher zu bestimmen ist, sie ist als einzige „die offenbare Religion“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Bd. II/2, Hamburg 1966, 3. u. a.). Entscheidend ist aber, daß die christliche Religion nur in Relation zu den anderen Religionen dieser ihrer Sonderstellung gerecht wird.

² *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg⁶ 1952, 21.

³ Näheres dazu findet sich in meiner Arbeit: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975. Zu den Bemühungen der Theologie kann ich auch auf meine Habilitationsschrift verweisen: *Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfliders*, München 1980.

⁴ *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle 1879, 318.

⁵ Ebd. 446.

⁶ *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg u. a. 1963, 6.

⁷ Ebd. 31f.

⁸ Vgl. ebd. 84ff.

⁹ Vgl. dazu ebd. 111. Die Entgegensetzung, die SCHLETTE vornimmt, wenn er bei den Religionen von „Wegen durch die Dunkelheit“ spricht, den Weg der Kirche aber als Weg charakterisiert, „der in der Helligkeit des Lichtes begangen wird“ (ebd. 110), scheint mir nicht glücklich zu sein. Hier folgt er einem Schematismus, den er im Grunde in dieser Schrift bereits überwunden hat.

¹⁰ Vgl. vor allem: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: *Gesammelte Werke* Bd. V, Stuttgart 1964, 51–98.

¹¹ Freiburg u. a. 1976. Ebenso möchte ich noch verweisen auf die Beiträge zur Religionstheologie, vor allem auf den von A. BSTEI herausgegebenen zweiten Band: *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978.

¹² Vgl. Waldenfels a.a.O. 166ff. und meinen Aufsatz *Das Verhältnis von Gott und Sprache – Überlegungen zu den Voraussetzungen der Gotteslehre*, in: *NZSTh* 22 (1980) Heft 2, 95–107.

¹³ Freiburg u. a. 1977.

¹⁴ *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, ebd. 13–38.

¹⁵ So meint LEHMANN, ein Hauptmangel der Diskussion über die Absolutheit des Christentums sei ihre „ekklesiologische Unterbelichtung“ (ebd. 37). Ebenso wendet sich H. U. v. BALTHASAR in seiner Abhandlung *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche* diesem Problemkreis zu (ebd. 131–156).

¹⁶ Ich zitiere nach der im Siebenstern Taschenbuch Verlag erschienenen Ausgabe: München und Hamburg 1969, 45ff.

¹⁷ Ebd. 72.

¹⁸ BENZ, E., *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960, 461.

¹⁹ A.a.O. 91.

²⁰ Vgl. ebd. besonders 91

²¹ In: *ZThK* 5 (1895), 361–436; 6 (1896), 71–110; 167–218, hier: 6 (1896), 217.

²² Ebd.

²³ A.a.O. 91.

²⁴ Vgl. ebd. 92.

²⁵ *Der Historismus und seine Überwindung*, Neudruck, Aalen 1966, 78f.

²⁶ Ebd. 78.

²⁷ Ich teile die Auffassung verschiedener anderer Forscher, vor allem H. FISCHERS (*Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Gogartens*, Gütersloh 1967, 55), daß sich die Meinung TROELTSCHS zur Absolutheitsfrage im

Lauf der Zeit erheblich gewandelt hat. Damit setze ich mich in einen Widerspruch zu der lehrreichen Untersuchung KARL ERNST APFELBACHERS (*Frömmigkeit und Wissenschaft*, München u. a. 1978), der solche zeitliche Differenzierung entschieden bestreitet (ebd. 220ff.). Doch scheint mir die Argumentation APFELBACHERS an diesem Punkt nicht stichhaltig zu sein. Seine These z. B., TROELTSCHS kritische Haltung gegenüber dem Gedanken der Höchstgeltung des Christentums sei schon in der Auseinandersetzung mit G. WARNECK über Wesen und Ziel der christlichen Mission sichtbar, also „nicht erst eine denkerische Konsequenz späterer Jahre“ (ebd. 223, vgl. 223f.), läßt sich an dem in Frage kommenden Text nicht belegen (*Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätchristentum*, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 22 | 1907 |, 129–139 und 161–166). TROELTSCH hält hier an der Erkenntnis der Absolutheitsschrift fest, „daß wir im Christentum die höchsten und tiefsten religiösen Kräfte haben“ (ebd. 164, vgl. auch 161f. u. 165f.). Seine Frage: „Ist denn damit nicht eben auf die Höchstgeltung des Christentums selbst verzichtet, ist es denn damit nicht rein relativistisch betrachtet, und sind damit nicht meiner eigenen Position die Wurzeln durchschnitten?“ (ebd. 164) zielt auf die Konsequenzen, die WARNECK den Darlegungen TROELTSCHS entnahm, Konsequenzen, deren Legitimität er selbst gerade bestreitet. Zwar kann seiner Meinung nach „das religiöse Menschheitsziel“ nicht als „schließliche Allbekehrung zum Christentum“ bestimmt werden (ebd. 164), und die christliche Mission kann demgemäß in einer solchen Aufgabe nicht den Zweck ihres Handelns erblicken, das tut aber der Höchstgeltung des Christentums keinen Abbruch.

²⁸ Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen³ 1901.

²⁹ *Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen?* (Theologische Existenz heute 154) München 1968.

³⁰ Ebd. 39.

³¹ Ebd. 41.

³² Ebd. 43.

³³ Vgl. PANNENBERG, W., *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295, besonders 270.

³⁴ A.a.O. 39.

³⁵ *Erwägungen* 253.

³⁶ Ebd. 292.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl ebd. 256.

³⁹ Die Aufgabe der christlichen Theologie besteht darin zu zeigen, wie die Botschaft Jesu trotz dieser nicht in Erfüllung gegangenen Erwartung ihre unverminderte Aktualität und ihre unvergleichliche Bedeutung behält.

⁴⁰ Das wäre *vielleicht* anders, wenn die Historizität der Auferweckung Jesu wahrscheinlich gemacht werden könnte. Doch ist PANNENBERG mit dieser Behauptung allein geblieben. Eine ausführliche Erörterung dieser Frage ist natürlich in diesem Zusammenhang nicht möglich.

⁴¹ A.a.O. 256.

⁴² *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 368f.

⁴³ In: *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, hg. von H. SIEMERS und H.-R. REUTER, Göttingen 1970, 28–40, hier 38.

⁴⁴ *Erwägungen* 293.

⁴⁵ DE LIAGRE BÖHL, F. M. TH., Art.: *Messias, I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 902.

⁴⁶ Auch CARL HEINZ RATSCHOW kommt zu dem Ergebnis, daß sich dieses Urteil PANNENBERGS „weder religionsgeschichtlich noch theologisch bestätigen oder verifizieren“ lasse (*Die Religionen*, Gütersloh 1979, 107).

⁴⁷ Vgl. *Wissenschaftstheorie* 368ff.

⁴⁸ KuD 4/1978, 230–243.

⁴⁹ Die leitende Absicht meines Beitrages war ja – im Unterschied zu den anderen Abhandlungen dieses Heftes – nicht eine (kritische) Analyse der Theologie PANNENBERGS. Vielmehr stand für mich eine allgemeine Darstellung der Probleme einer Theologie der Religionsgeschichte im Vordergrund. So ist es kein Wunder, daß PANNENBERG manches vermissen mußte, wenn er meine Ausführungen nur als Charakteristik seines Programms zu verstehen vermochte (vgl. seine Antwort auf die verschiedenen Beiträge: *Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie*, in: KuD 2/1979, 88–105, besonders 97).

⁵⁰ Vgl. *Erwägungen* 294 u. a.

⁵¹ Vgl. PANNENBERG, W. *Christologie und Theologie*, in: KuD 3/1975, 159–175, hier 172f.

⁵² Vgl. *Erwägungen* 292.

⁵³ Ich verweise hier auf meinen Aufsatz: *Das Verhältnis von Gott und Sprache* a.a.O. und die dort gegebenen Hinweise auf K. RAHNER, von dem ich diese Unterscheidung übernommen habe.

⁵⁴ Wenn das Wort „Gott“ auf das absolute Geheimnis verweist, das Bestimmte auf etwas Unbestimmtes, dann muß auch die Bestimmung des männlichen Artikels transzendiert werden, die mit dem Wort Gott gegeben ist. Wenn wir Gott als absolutes Geheimnis bezeichnen, vollziehen wir den Übergang vom Maskulinum zum Neutrum. Genauso notwendig ist es aber, vom männlichen zum weiblichen Artikel überzugehen und damit die gedanklichen Voraussetzungen für das zu schaffen, das A. R. PEACOCKE das „bi-sexual model for God's action in the world“ nennt (*Creation and the World of Science*, Oxford 1979, 143; vgl. auch S. MCCOY, *When gods change*, Nashville 1980, 34f.). Freilich behandeln wir damit die Lehre von Gott so, wie sie von einer (möglicherweise ergehenden) Offenbarung aus vorausgesetzt wird. Der Inhalt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besagt natürlich, daß Gott als Person und als Maskulinum zu denken ist.

⁵⁵ KDI, 1, 338.

⁵⁶ Ebd. 342.

⁵⁷ Zu denken wäre hier vor allem an Strömungen des modernen Hinduismus. Man müßte allerdings im Einzelfall sehr genau untersuchen, ob es sich wirklich um die Annahme einer Absolutheit, also um das Begreifen der anderen Religionen in ihrer Notwendigkeit handelt.