

«Teilhabende Mittlerschaft» und wechselseitige Inklusion zur Christozentrik des interreligiösen Dialogs

Michael Schulz

Universität München

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Eine theologische Aufgabe

Unsere Gegenwart ist durch eine vielfältige und vielschichtige Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen geprägt. Beispielsweise wünscht manche Schulleitung die Integration von Schülern muslimischen Glaubens in eine interreligiöse Feier am Anfang und Ende des Schuljahres. Man blickt dabei auf Papst Johannes Paul II.: Er hat es 1986 in Assisi mit dem interreligiösen Gebet der Religionen vorge-macht¹. Aber was heißt gemeinsam beten? *Durch Christus* wird man kaum mit einem Muslim oder einem anderen Nichtchristen beten können. Es wundert daher nicht, daß Christen den Eindruck gewinnen, in der Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs störe die Christozentrik ihres Glaubens.

Gegen diesen Eindruck wendet sich die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000. In die Schlagzeilen europäischer Medien kam diese Erklärung wegen ihrer Aussagen zum katholischen und evangelischen Kirchenverständnis. Zumindest in Europa übersah man oft die primär religions-theologische Ausrichtung dieser Erklärung: ihre Auseinandersetzung mit dem Religionspluralismus und ihr Plädoyer für eine inklusivistische Position des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Zur Begründung dieses Inklusivismus wurde außerdem eine theologische Aufgabenstellung formuliert. Unter Nr. 14 wird betont, daß sich für die Theologie ein weites Forschungsgebiet auf-

¹ Vgl. zum Gebet von Assisi GERDA RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin-New York 1998; *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Gütersloh 2000, 41f.

tue, «über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken». Zu klären sei insbesondere, was in diesem Zusammenhang eine «teilhabende Mittlerschaft» (*mediatio participata*) bedeuten könnte: d.h. eine von dem einen Mittler Jesus Christus selbst erweckte (!) «andere Mittlertätigkeit verschiedener Art und Ordnung» in anderen religiösen Kontexten. Ergebnis dieser Reflexion soll es offenbar sein, eine Form für den interreligiösen Dialog zu finden, in dem die Christologie als Garantie des Dialogs und nicht als dessen Hemmschuh betrachtet wird.

Die folgenden Überlegungen versuchen dem Begriff der teilhabenden Mittlerschaft in seiner religionsdialogischen Potentialität nachzugehen mit dem Ziel, die These plausibel zu machen: Die Christologie ermöglicht erst den interreligiösen Dialog; sie verhindert ihn nicht. Mehr noch: auch in anderen Religionen gibt es ein dem Begriff der teilhabenden Mittlerschaft durchaus vergleichbares Pendant. Das führt zum Gedanken eines wechselseitigen Inklusivismus als Kennzeichen des Verhältnisses zwischen Religionen. Ein bloßer Religionspluralismus scheint hingegen die Christologie in ihrem kirchlichen Selbstverständnis nicht ernst nehmen zu können. Dementsprechend vernachlässigt der Religionspluralismus auch den Wahrheitsanspruch von nichtchristlichen Religionen.

2. Exklusive und teilhabende Mittlerschaft

Der Begriff der teilhabenden Mittlerschaft ist insbesondere dem katholischen und orthodoxen Glauben aus der Hagiologie bekannt. Maria und den Heiligen wird eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen. Sie können vorbereitend und dienend an der Vereinigung des Menschen mit Gott mitwirken. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott bewirkt objektiv und in exklusiver Weise der eine und einzige «Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus» (1 Tim 2, 5). Die exklusive Mittlerschaft Christi ist die Basis der teilhabenden Mittlerschaft der Heiligen. Die Heiligen können wirksam werden in bezug auf die subjektive, individuelle Annahme der Verbindung von Gott und den Menschen, die als objektive Realität Jesus, der Christus, allein gewirkt hat.

Wenn das II. Vatikanum in der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» *Nostra aetate* betont, daß die katholische Kirche nichts von dem ablehnt, was in anderen «Religionen wahr und heilig ist» (NA 2), so muß insbesondere diesem Wahren und Heiligen eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen

werden². In seiner 1990 veröffentlichten Enzyklika über den missionarischen Auftrag der Kirche *Redemptoris missio* betont Papst Johannes Paul II., daß diese verschiedenen Mittlertätigkeiten des Wahren und Heiligen in anderen Religionen allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi heilsrelevant sein können. Als «gleichrangig oder komplementär» seien sie nicht zu betrachten (5, s. auch 28f). Ähnlich äußern sich der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog in dem 1991 veröffentlichten Dokument *Dialog und Verkündigung* (16f, 23f, 27ff, 48f, 82), die Internationale Theologenkommission in ihrem Schreiben aus dem Jahr 1996 *Das Christentum und die Religionen* (81-92) und wieder die Glaubenskongregation in der Erklärung *Dominus Iesus* (14). Genauso weisen evangelische und orthodoxe Verlautbarungen eine Auflösung der christologischen Begründung der Heilchance von Nichtchristen zurück³.

3. Einwände

Diese christologisch begründete Betrachtung und Einschätzung anderer Religionen stößt auf Einwände. Man erkennt zwar an, daß kein strenger Exklusivismus vertreten wird, nach dem jeder, der nicht ausdrücklich mit Christus in Verbindung steht, jede Heilchance verliert. Aber man lehnt auch die inklusivistische Position der ge-

² Dieses «Wahre» und «Heilige» besteht nach *Nostra aetate* ganz allgemein in der «Anerkenntnis einer höchsten Gottheit», oft sogar «Vater» genannt (NA 1). In bezug auf den Hinduismus werden die «aszetischen Lebensformen» und die «liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott» hervorgehoben, die eine «Befreiung von der Enge und Beschränktheit» der menschlichen Lage eröffnen soll. In der buddhistischen Sehnsucht nach Erleuchtung angesichts des erkannten Ungenügens der veränderlichen Welt sieht man Wahres und Heiliges (NA 2), wie auch in der muslimischen Verehrung des allmächtigen Schöpfers und barmherzigen Richters aller Menschen (NA 3). Erst recht heiligt die Erwählung Israels alle Nachkommen Abrahams. In Abrahams Erwählung sind alle Christen vorausgewählt (NA 4).

³ Vgl. *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hrsg. im Auftrag der ARNOLDSHEIMER KONFERENZ und der KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCHEN LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, Gütersloh 1991; FRIEDRICH HUBER, *Der Dialog mit den Religionen in der Leuenberger Konkordie*, in: *Una Sancta* 52 (1997) 59-67; *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* (wie Anm. 1), 25-30, 32f; *Berufen zu Nächstenliebe und Christuszeugnis. Hilfen der Evangelisch-methodistischen Kirche für die Begegnung mit Menschen anderer Religionen* (orig. Called to be neighbors and witnesses), hrsg. v. der GENERALKONFERENZ DER UNITED METHODIST CHURCH in: *Una Sancta* 53 (1998) 138-143; DAMASKINOS PAPANDREOU, *Möglichkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge*, in: *Una Sancta* 53 (1998) 115-125.

nannten Dokumente ab⁴. Der Inklusivismus schließe zwar Wahres und Heiliges in anderen Religionen nicht aus, sondern ein. Aber man betrachte das Wahre und Heilige in anderen Religionen nur als Ausstrahlungen und Spuren dessen, was im Zentrum des eigenen Glaubens steht. Der andere bevormundende Superioritätsanspruch werde nicht aufgegeben. Ein Dialog setze aber die Gleichrangigkeit der Partner voraus⁵.

«Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?», fragt daher der evangelische Systematiker Reinhold Bernhardt. Für sich selbst bejaht er diese Frage weitgehend⁶. Insbesondere aber forcierten der englische Presbyterianer John Hick und der nordamerikanische katholische Theologe Paul Knitter die «christologische Abrüstung» zugunsten einer *Pluralistischen Religionstheologie* (Abk. PRT); sie stehen dabei in der Tradition des Religionswissenschaftlers Wilhelm Cantwell Smith und sind gleichsam als «Väter» des Religionspluralismus zu betrachten⁷. Der in Glasgow dozierende katholische Theologe Perry Schmidt-Leukel, der vor allem den Ansatz Hicks verteidigt und weiterentwickelt, stellt die These auf: «Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/ Offenbarung. Sie ist im gleichen Höchstmaß... auch in anderen Religionen enthalten»⁸.

⁴ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*, 8-12; vgl. die Kritik von HANS KÜNG, *Christ sein*, München 1983, 107ff, an Karl Rahners Inklusivismus, der sich im Begriff «anonymer Christ» für Angehörige anderer Religionsgemeinschaften Ausdruck verschaffe.

⁵ Vgl. REINHOLD BERNHARDT, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994, 146-158; PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 167-235.

⁶ REINHOLD BERNHARDT, *Desabsolutierung der Christologie?*, in: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie* (QD 143), hrsg. v. M. v. Brück und J. Werbick, Freiburg u.a. 1993, 144, 184-200.

⁷ Einen sehr detaillierten Überblick über die Positionen von Smith und Hick gibt PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 5), 271-576. Die wichtigsten Autoren des Religionspluralismus stellt PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, vor, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-364. Zur Einführung in die Thematik empfiehlt sich: JOHN HICK, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville / Kentucky; DERS., *Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod* (orig. An Interpretation of Religion, 1989), München 1996; DERS., *Gott und seine vielen Namen* (orig. God Has Many Names, 1982), hrsg. v. R. Kirste, Frankfurt a. M. 2001; PAUL F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hrsg. v. B. Jaspert, Frankfurt a. M. u.a. 1997; DERS., *Nessun altro nome. Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le altre religioni mondiali* (orig. No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, 1985), Brescia 1991. In seiner Habilitationsschrift *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, setzt sich GERHARD GÄDE ausführlich mit dem Ansatz Hicks auseinander.

⁸ PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Die Theologie der Religionen* (wie Anm. 5), 71.

Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi wird deshalb dekonstruiert. Konstruiert wird hingegen eine plurale Form von gleichrangigen Mittlerschaften des Heils: eine plurale Mittlerschaft. Nur auf dieser Ebene gleichrangiger, vielfältiger Mittlerschaften ist nach der PRT ein wirklicher Dialog zwischen den Vertretern verschiedener Religionen möglich. Nur so könne ein Religionsfriede erreicht werden, der zum Weltfrieden beiträgt.

Diese pluralistische These ist zu diskutieren. Zur Orientierung dienen die Ausführungen von John Hick.

4. Plurale Mittlerschaft

John Hick begründet die plurale Mittlerschaft des Heils offenbarungs- und erkenntnistheoretisch⁹. Das Absolute, das er ganz abstrakt *the Real* nennt, könne sich nicht in seiner Fülle in einem einzigen menschlichen Mittler darstellen¹⁰. Denn der Mensch ist sozusagen «zu klein» für die «große» absolute Wirklichkeit. Gottes Wort paßt niemals hinreichend in Menschenwort. Wegen der Endlichkeit des Menschen seien nur Erscheinungen des Absoluten zugänglich, *phainomena*, wie Hick in Anlehnung an Immanuel Kant formuliert¹¹. Das Absolute selbst bleibe unzugänglich – ähnliche wie das nach Kant notwendigerweise zu denkende, *noumenale*, jedoch nicht erkennbare Ding-an-sich. Die Rezeption und Versprachlichung der phänomenalen Erfahrungen des Absoluten seien außerdem ganz vom soziokulturellen Kontext imprägniert¹². So liege es letztlich am Rezipienten, wenn das Absolute personal und/oder

⁹ Vgl. dazu GERHARD GÄDE, *Viele Religionen* (wie in Anm. 7), 69-73.

¹⁰ Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 259; DERS., *Jesus und die Weltreligionen*, in: DERS. (Hrsg.): *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, 175-194, bes. 190f; PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (wie in Anm. 5), 501; s. dazu GUIDO VERGAUWEN, *Le rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions*, in: *Rivista Teologica di Lugano* 4 (1999) 259-282, hier 263ff; MICHAEL SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 125-150, hier 138-143.

¹¹ Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 262-269.

¹² In diesem Zusammenhang beruft sich JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 263, auch auf Thomas von Aquin: Nach Thomas ist das Erkannte im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden (*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*, S.Th. II-II 1, 2 c). Thomas zufolge ermöglicht es jedoch die menschliche Erkenntniskraft, im *phainomenon* sowohl das Wesen einer Sache als auch deren Teilhabe am Sein zu erfassen, das in vollkommener Weise allein in Gott wirklich ist. Hick deutet demgegenüber die thomastische Gnoseologie kantianisch um, damit sie als Beleg seiner eigenen These herangezogen werden kann. Vgl. ferner GERHARD GÄDE, *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 46-69.

impersonal erscheint¹³. Zwar seien in religiösen Erfahrungen authentische Manifestationen des Absoluten gegeben. Aber es bleibt dabei: Dem Absoluten gelingt es nicht, sich so in den menschlichen Geist einzuprägen, daß der Mensch es in analoger Weise erkennen könnte. Dank einer analogen Erkenntnis jedoch wäre der Mensch erst instande, richtige und falsche Vorstellungen von der unendlichen Wirklichkeit sowie authentische und eingebildete Manifestationen des Absoluten zu unterscheiden. Widersprüchlich ist allerdings Hicks Wissen um die völlige Andersartigkeit Gottes und das gleichzeitig in Anspruch genommene Wissen um das Verhältnis des Absoluten zu den *phainomena*¹⁴.

Nach Hick zieht die Endlichkeit menschlichen Begreifens eine Grenze, die nicht einmal Gott zu überschreiten vermag. Gott bleibt deswegen unerkennbar. Und Gott kann darum nie selber zum Inhalt einer endgültigen, d.h. wahrhaft göttlichen Offenbarung werden. Aber auch kein Mensch kann deshalb mit seinem endlichen Willen unverkürzt Gottes Selbstmitteilungs- und Heilswillen annehmen und verwirklichen. Ein absoluter Heilsbringer, wie Karl Rahner formuliert¹⁵, in dem göttlicher Heilswille und menschliches Ja zum Willen Gottes definitiv, ein für alle Mal für alle Menschen Wirklichkeit werden, kommt nicht in den Blick. Die «christologische Abrüstung» trifft also bereits die Denkbare und Möglichkeit einer Christologie. «Abgerüstet» wird nicht weniger die Möglichkeit, daß nichtchristliche Religionen von sich behaupten können, sie vermittelten authentisch oder sogar in unüberbietbarer Weise die Nähe des Göttlichen oder den Willen Gottes.

Durch eine ethische Kategorie charakterisiert Hick den Bezug des Menschen zum unerkennbaren Absoluten. Erwache der Mensch zu sich selbst, so spüre er in sich die Verpflichtung, *self-centredness* zu überwinden und die Existenzweise der *reality-centredness* auszuprägen. Die philosophisch zwar unbeweisbare Existenz des Absoluten habe man dennoch als Pendant dieser ethischen Grunderfahrung zu postulieren¹⁶.

¹³ Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 269-273.

¹⁴ Vgl. GERHARD GÄDE, *Gott und das Ding an sich* (wie in Anm. 12), 55-67; ARMIN KREINER, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 41 (1998) 83-91, bes. 84f.

¹⁵ Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke 26), Freiburg u.a. 1999, 188f.

¹⁶ Vgl. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 322-339. In dem von Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert beschriebenen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit sieht der Bonner Dogmatiker KARL-HEINZ MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94) Einsiedeln-Freiburg 1995, 80f, eine Parallele zu Hicks Definition des menschlichen Bezugs auf das Absolute. Ähnlich wie Schleiermacher erkenne auch Hick in Jesus den Menschen, der ganz die Bezogenheit auf das Absolute gelebt und andere zu dieser Existenzweise angeregt habe.

Reality-centredness präge ebenso das Leben Jesu: Jesu Selbstverständnis sei ganz theozentrisch ausgerichtet. Die Theozentrik Jesu bildet auch die Mitte der Christologie Hicks. In seinem Aufsatzband *The Myth of God Incarnate* verwirft Hick die Christozentrik des christlichen Glaubens. Die Christozentrik resultiere aus einer «fortschreitenden Vergöttlichung Jesu»¹⁷. Man fühlt sich an Adolf von Harnacks These erinnert: «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium»¹⁸. Der Glaube an Jesus, den Christus und Sohn Gottes, paßt sich nicht zum historischen Jesus. Allerdings ist Harnack davon überzeugt, daß Jesus eine unüberbietbare Kenntnis des göttlichen Vaters vermittele. Diese exklusive Unüberbietbarkeit des Gottesbewußtseins Jesu bestreitet Hick.

Erlösung interpretiert Hick als Umwandlung der Selbstzentriertheit in die Gotteszentriertheit, die auch Jesu Bewußtsein gekennzeichnet habe. Die objektive Seite der Erlösung, die nach christlichem Verständnis im Leiden und Sterben Jesu kulminiert, wird von Hick ausgeblendet. Die Vorstellung, daß Gott die Welt mit sich durch seinen menschgewordenen Sohn versöhnt, klassifiziert Hick als eine spätere Theorie, die mit dem historischen Jesus nichts zu tun habe¹⁹. Die Erbsündenlehre lehnt Hick als Mythos ab; «educated Christians» (!) seien derselben Auffassung²⁰. Das Böse im Menschen, die Selbstzentriertheit, deutet er naturalistisch als evolutiven Rest im Menschen: als Aspekt am Überlebensinstinkt im Kampf ums Dasein²¹. Die Evolution des Menschen zum Guten geschieht durch die Attraktivität entsprechender Vorbilder. Jesus, aber auch andere religiöse oder humanistische Genies regen zur moralischen Verbesserung des Menschengeschlechts an.

5. Anfragen

Es stellt sich indessen die Frage, woher man überhaupt weiß, daß Gott das Heil aller Menschen will und daß dieses Heil eine Realität ist. Eine philosophische Ableitung des Heilswillens Gottes scheitert an der Freiheit Gottes. Hicks Beobachtung, allen

¹⁷ JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 59; ders., *A Christian Theology of Religions* (wie in Anm. 7), 99-103; DERS., *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville / Kentucky, 1993, 40-46 u.ö.

¹⁸ So formuliert ADOLF VON HARNACK in seinen Vorlesungen *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 91, die er im Wintersemester 1899/1900 hielt.

¹⁹ Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 57-60; DERS., *The Metaphor of God Incarnate* (wie in Anm. 17), 15-26, 112-126.

²⁰ Ebd., 116.

²¹ Vgl. ebd.

Religionen gehe es im weitesten Sinn um Heil²², bedarf jedoch zumindest einer rationalen Rechtfertigung. Wie ist eine heilskonstitutive Offenbarung überhaupt denkbar? Wenn Heil mit der Selbstoffenbarung Gottes zusammenhängt – und davon ist die PRT nach Schmidt–Leukel (im Sinn eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses) überzeugt – ²³, dann muß dieser Gott auch über eine personale Selbsterkenntnis verfügen. Nur ein Gott, der sich selbst erkennt und sich offenbar ist – der also Person ist –, vermag sich auch gegenüber anderen zu erkennen zu geben und sich zu offenbaren. Das Personsein Gottes muß darum mehr sein als die uns nur zugewandte Seite oder Maske des Absoluten. Das stellte sich bereits in der Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus des 3. Jahrhunderts heraus. Dieses personale Gottesverständnis muß außerdem philosophisch begründet werden, was Hick als unmöglich betrachtet wegen der Grenze zwischen endlichem Verstand und Gottes Absolutheit. Gegenüber der asiatischen Einschätzung, nach der Personsein immer eine zu überwindende Form von Begrenzung und Ichbezogenheit darstellt²⁴ und darum erst recht nicht dem Absoluten zugesprochen werden kann, muß gezeigt werden, daß Personsein die dichteste Form des Seins darstellt, die in eminenter Intensität Gott zukommt. Die Unterscheidung zwischen egoistischer und metaphysischer Selbstbezogenheit könnte bei dieser Demonstration behilflich sein.

Um die soteriologische Dimension der Offenbarung zu erschließen, ist gegenüber Hicks Verharmlosung des Bösen und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen eine vertiefte Sicht der menschlichen Freiheit erforderlich, die die Freiheit in ihrer Theozentrik begreifbar macht: Bricht die dynamische Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf Gott durch das Gegengewicht der egoistischen Selbstbezogenheit weitgehend zusammen, bedarf die Freiheit einer erneuten Ausrichtung auf Gott, um überhaupt zur Realisierung von Selbstlosigkeit und Freiheit in der Lage zu sein. Diese erneute Ausrichtung der Freiheit auf Gott kann nur durch Gott selbst geschehen. Eine Initiative der göttlichen Freiheit ist erforderlich, die sich zugleich – in Kooperation mit einer menschlichen Freiheit – auf die Freiheit aller Menschen bezieht. Insofern Freiheit Geschichte konstituiert, muß die Befreiung der Freiheit zu ihrer ursprüngli-

²² Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 49f.

²³ Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (wie in Anm. 5), 341. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 267, kann das Absolute allerdings auch sehr informationstheoretisch als «Quelle» von «Informationen» betrachten, die im Hintergrund religiöser Erfahrungen stehen sollen.

²⁴ Zum Problem der Frage nach dem Selbst im Buddhismus vgl. JOHANNES BRONKHORST, *Die buddhistische Lehre*, in: *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen* (Religionen der Menschheit 24), hrsg. v. H. Bechert u.a., Stuttgart 2000, 44-49.

chen Bestimmung durch ein geschichtliches Heilsereignis vermittelt werden.

In der erneuten Ausrichtung der Freiheit auf Gott liegt auch die Kraft des Menschen zum Frieden. Folglich ist der soteriologische Grund für eine wiedergewonnene Friedfertigkeit des Menschen in einer konkreten Religion zu suchen, die sich durch ein entsprechendes geschichtliches Heilsereignis begründet weiß. Diese Friedfertigkeit ist nicht bereits dadurch gegeben, daß man einen ethischen Konsens zwischen Religionen und Kulturen erhebt. Entscheidend ist die von Gott geschenkte Befähigung der menschlichen Freiheit zum Guten.

6. Gottes personale Grenzenlosigkeit als Grund einer unbegrenzten, einmaligen Selbstmitteilung

Hat man Gott einmal als absolutes und personales Sein verstanden, dann kann man Gott nicht mehr aus der Geschichte der Menschheit ausgrenzen und behaupten, er könne sich dem Menschen nicht hinreichend zu erkennen geben. Das macht insbesondere Georg Wilhelm Friedrich Hegel gegenüber Immanuel Kants Kritik der metaphysischen Gotteserkenntnis deutlich²⁵. Gott unüberwindliche Grenzen ziehen heißt ihn eingrenzen, begrenzen, ihn verendlichen. Das ist widersprüchlich.

Widersprüchlich ist ebenfalls ein menschliches Erkennen oder Wollen, das man in die Grenzen der reinen Endlichkeit und Empirie verbannt. Schon die Erkenntnis des Endlichen setzt ein Transzendieren des Endlichen voraus, weshalb das Unendliche auch nicht nur mit einem endlichen Begriff identifiziert werden kann, der das Unendliche bezeichnet. Der Mensch ist, wie angedeutet, nur Mensch im Überschreiten der Grenzen des Endlichen, im Bezug auf Gott²⁶. Und Gott ist nur Gott, wenn er aller Grenzen mächtig ist. Weder die Größe Gottes noch die Endlichkeit des Menschen sprechen daher gegen die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis oder einer Offenbarung Gottes. Hicks Grenzziehungen lassen sich also mit Recht bestreiten.

Wegen der Grenzenlosigkeit Gottes meint Hick von vielen Inkarnationen des

²⁵ Vgl. dazu MICHAEL SCHULZ, *Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 47 (1996) 365-384.

²⁶ Daß der Mensch nur Mensch ist im Überstieg über das Endliche, daß der Mensch also ein Wesen der Transzendenz ist – diesen Gedanken entwickelt in transzendentalphilosophischer Sicht KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (wie in Anm. 15), 36-43.

Absoluten sprechen zu müssen²⁷. Aber unendlich viele, jedoch begrenzte Inkarnationen können auch nicht in ihrer Summe den grenzenlosen Gott vermitteln. Hat sich aber Gott einmal als er selbst, also in seiner Grenzenlosigkeit geoffenbart, gilt der Satz: Einmal ist genug; ein qualitatives Mehr wäre nicht möglich.

Zur Endgültigkeit der Offenbarung gehört außerdem, daß die Einheit von göttlicher Botschaft und menschlichem Boten nicht begrenzt, also unbegrenzt und nicht mehr überbietbar ist. Bei den Propheten des Volkes Israel, aber auch bei Muhammad scheint diese unüberbietbare Einheit von Botschaft und Bote noch nicht gegeben zu sein. Denn sie wissen um die Distanz zwischen sich und der Botschaft; sie wissen um ihre unerlöste Selbstzentriertheit. Dieser Sachverhalt wäre auch mit Vertretern des Islam zu diskutieren. Jesu Existenz und personale Identität kennt hingegen keine Distanz zu Gott. Er ist die Nähe Gottes in Person, die anbrechende Königsherrschaft Gottes selbst. Er lebt als reine Beziehung auf Gott, den Vater, hin; er offenbart sich damit als Sohn; und er will allen Menschen an seiner exklusiven Sohnes-Beziehung zum Vater in der Kraft des Heiligen Geistes Anteil geben.

Die grenzenlose, d.h. nicht mehr überbietbare Einheit von Gott und Mensch in Jesus, dem Sohn Gottes, begründet eine exklusive Mittlerschaft, die zugleich die Realität eines grenzenlosen Heilswillens darstellt und andere zu Mittlern dieses Willens machen kann. Nur durch Teilhabe an diesem geschichtlichen Ereignisgrund des universellen Heils wird der Mensch von seiner Selbstzentriertheit erlöst. Begrenzte Manifestationen Gottes hingegen können nur die Grundlage eines gewissermaßen begrenzten Heilswillens bilden. Die Inkarnation der Grenzenlosigkeit Gottes garantiert dagegen grenzüberschreitendes Heil und umfassende Heilung sowie unbegrenzte, an ihr partizipierende Mittlerschaften.

Das Leben Jesu ist deshalb nicht zufällig von Grenzüberschreitungen geprägt: Er vermittelt die Grenzenlosigkeit Gottes in die Geschichte hinein. Er pflegt Tischgemeinschaft mit Zöllner und Sündern. Er stellt sich gegen jede Ausgrenzung Gottes aus dem Leben bestimmter Menschen. Jedem verlorenen Schaf geht er nach, wohin es sich auch immer verirrt haben mag. Bei manchen Heiden weckt und entdeckt er einen Glauben, den er innerhalb der Grenzen Israels nicht immer finden kann. In der grenzenlosen Selbsthingabe Jesu kommt schließlich die grenzenlosen Selbsthingabe Gottes ganz beim Menschen an, d.h. der göttliche, allumfassende

²⁷ Vgl. JOHN HICK, *The Metaphor of God Incarnate* (wie in Anm. 17), 89-98; zur Diskussion vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (wie in Anm. 5), 493-501; MICHAEL SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie* (wie in Anm. 10), 138ff.

Heilswille wird unverkürzt durch die menschliche Freiheit Jesu, die mit der Freiheitsgeschichte der Gesamtmenschheit verwoben ist, verwirklicht. Jetzt kann behauptet werden, daß das in seiner Wirklichkeit konstituierte grenzenlose Heil Gottes, die Gottesherrschaft, den transzendentalen Horizont jeder menschlichen Freiheit bildet, so daß jeder Mensch in seinem Selbstvollzug explizit oder implizit das Heil annimmt oder ablehnt. Durch Annahme des Heils ist jeder, verbunden mit der Freiheitsgeschichte der Menschheit, zu einer teilhabenden Mittlerschaft des Heils befähigt. Da die Auferstehung Jesu den eschatologischen Sieg der Gottesherrschaft über jede Grenze, auch über die Grenze von Sünde und Tod offenbart, erfolgt die universale Sendung der Jünger, die das Reich Gottes annehmen, mit dem Ostereignis; sie werden zu Mittlern der mit Ostern in jeder Hinsicht grenzenlos gewordenen Gottesherrschaft. Sie können einen Heilsfrieden verkünden, der alle Grenzen zwischen Menschen und Kulturen überwindet.

7. Zwischenergebnis

Es bleibt festzuhalten: Nur eine endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen rechtfertigt die Annahme, daß universelles Heil real ist. Nur ein exklusiver Heilsmittler kann andere teilhabende Mittlerschaften begründen. Hicks Rede von pluraler, also von immer nur begrenzter Mittlerschaft sabotiert die Annahme der Realität universellen Heils: In keiner Religion ist der Realgrund universellen Heils zu finden. Ein Konzept des Religionsfriedens, das den Grund des Friedens, nämlich die versöhnte Einheit der Menschheit mit Gott, auflöst, kann jedoch kaum überzeugen. Außerdem nimmt man dem interreligiösen Dialog den Sinn, wenn man jedem Dialogteilnehmer zu verstehen gibt, daß in keiner Religion definitive Wahrheit zu finden ist, obgleich der Angehörige einer Religion vom Gegenteil überzeugt sein wird. Der evangelische Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß formuliert daher zu Recht die goldene Regel des interreligiösen Dialogs: «*Versuche andere stets so zu verstehen, wie du auch selbst verstanden werden möchtest*»²⁸. Gerade dies bedeutet, den Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion zu respektieren, und zwar im Wissen darum, daß nur in einer konkreten Religion der Grund für eine heilstiftende Einheit mit Gott gefunden werden kann.

²⁸ ANDREAS GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube* (HUTh 37), Tübingen 1999, 303.

Weiterhin: Wenn der definitive Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion nicht streng exklusivistisch ist, kann es im Verhältnis von Religionen zueinander zu einer wechselseitigen Inklusion von religiösen Inhalten und Elementen kommen. D.h., es kommt zur Ausbildung der Vorstellung, daß in anderen Religionen Elemente zu finden sind, die einen Zusammenhang der anderen Religion mit dem heilstiftenden Zentrum der eigenen Religion garantieren, also im Sinn teilhabender Mittlerschaft zu verstehen sind. Diese wechselseitige Inklusion und die Vorstellung von einer teilhabenden Mittlerschaft verspricht einen fruchtbaren interreligiösen Dialog, weil es möglich bleibt, den Wahrheitsanspruch der eigenen und der anderen Religion ernst zu nehmen. Das soll exemplarisch im Blick auf den Islam und den Hinduismus erläutert werden.

8. Exklusive und teilhabende Mittlerschaft im Islam

Der Christozentrik des christlichen Glaubens entspricht die Koranzentriertheit des Islam. Denn der Koran vermittelt nach islamischem Selbstverständnis die göttliche, also definitiv-endgültige Botschaft in menschlichen Worten und weist den Weg des Heils: der menschliche Wille muß den Willen Gottes tun. Im 9. Jh. verfochten die Mu'taziliten die Auffassung, das Offenbarungswort sei geschaffen und der Koran sei keine Abschrift eines ewigen Urkoran²⁹. Die Annahme vom ewigen Urkoran stehe nämlich dem Bekenntnis von Sure 112 entgegen: «Allah zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich». Mit diesem islamische «Arianismus» konnte man aber schlecht die Endgültigkeit der durch Muhammad vermittelten Offenbarung verständlich machen. Die Mu'taziliten setzten sich nicht durch. Die innere Logik des muslimischen Bekenntnisses wurde bewahrt.

Die Präsenz des göttlich-grenzenlosen Wortes im Koran macht nun auch erst eine allumfassende, grenzüberschreitende Inklusion von Elementen in anderen Religionen einsichtig, die in einem inneren Zusammenhang mit der Offenbarung stehen. Die Inklusion betrifft zuerst die sogenannten Schriftbesitzer, Juden und Christen. Die Propheten, Jesus eingeschlossen, aber auch Buddha oder Konfuzius gelten als Vorläufer von Muhammad³⁰. Die exklusive Mittlerschaft des Koran begründet teilha-

²⁹ Vgl. jedoch Sure 13,39: «... bei ihm [Allah] ist die Mutter der Schrift.» S. dazu TILMAN NAGEL, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1991, 326-338; DERS. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 108f, 149f.

³⁰ Vgl. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 237.

bende Mittlerschaften in nichtislamischen Religionen. Dadurch ist dem Nichtmuslim durchaus die Chance eröffnet, vor dem Gericht Allahs zu bestehen³¹. Propheten und ihre religiösen Wahrheitsansprüche werden allerdings abgelehnt und bekämpft, wenn sie zeitlich nach Muhammad, dem Siegel der Propheten, auftreten³².

Vom christlichen Standpunkt aus garantiert die exklusive Mittlerschaft des inkarnierten Logos eine teilhabende Mittlerschaft des islamischen Glaubens an den Schöpfer, Richter und Herrn der Geschichte (NA 3).

Diese wechselseitige Inklusion, die das christliche Bekenntnis und der islamische Glauben jeweils im Verhältnis zueinander vornehmen, und der Gedanke einer exklusiven sowie einer teilhabenden Mittlerschaft erlauben es nun, vom jeweiligen Glaubensstandpunkt aus gemeinsam Zeugnis abzulegen vom Handeln Gottes in der Geschichte, etwa in Form eines gemeinsamen Gebets. Christ und Muslim wissen vom jeweils eigenen Glaubensstandpunkt aus, daß das Gebet des anderen einen Sinn hat, weil dessen Gebet auf einem Grund steht, auf Christus oder dem Koran, dem vom jeweils eigenen Standpunkt aus eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen werden kann. Weil der Grund des Gebets aber ein verschiedener ist, nämlich Koran oder Christus, deshalb wird man kaum einen gemeinsamen Gebetstext sprechen können. Ein gemeinsamer Gebetstext spricht eher für den abstrakten Standpunkt eines übergeordneten Religionsbegriffs, der aber den Realgrund des Gebets hinter sich zurückgelassen hat: nämlich Christus oder den Koran.

Die Islam-Kommission der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern erstellte 1992 eine Arbeitshilfe für multireligiöses Beten, in der man sich ausdrücklich gegen die Verwendung eines gemeinsamen interreligiösen Gebetstextes ausspricht. Vorgeschlagen wird, jeweils eigene Gebete vorzutragen³³. In dieser Hinsicht war auch Papst Johannes Paul II. in Assisi 1986 gut evangelisch-lutherisch... Jeder trug in Assisi sein eigenes Gebet vor. Dem Synkretismus wurde damit eine Absage erteilt. Kritiker am Gebetstreffen in Assisi übersehen außerdem die vom Papst immer wieder her-

³¹ Vgl. ABDULAZIZ SACHEDINA, *Bedeutet die islamische Offenbarung die Aufhebung der jüdisch-christlichen Offenbarung? Islamisches Selbstverständnis in klassischer und moderner Zeit*, in: Concilium 30 (1994) 260–265, bes. 265.

³² Vgl. ANNEMARIE SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes* (wie in Anm. 30), 237f.

³³ Vgl. den Text in: Una Sancta Heft 48 (1993) 150–154. Unter *interreligiösem* Gebet versteht man ein von Vertretern verschiedener Religionen gemeinsam gesprochenes Gebet, ein *multireligiöses* Gebet meint hingegen den Vortrag von verschiedenen Gebeten aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. Vgl. so auch wieder in *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* (wie in Anm. 1), 41–45.

ausgestellte christologische Begründung des Gebets: des Gebets der Christen wie auch der Nichtchristen durch Jesus Christus³⁴.

9. Mittlerschaften im Hinduismus

Im Dialog mit den hinduistischen Religionen verkompliziert sich die Lage. Denn das Absolute, Brahman, wird nicht als personales Sein verstanden. Der grenzenlose Urgrund manifestiert sich in verschiedenen Göttern. Er verbindet sich aber nicht mit diesen definitiv. Unendlich viele Götter sind möglich, ebenso unbegrenzte Herabkünfte, der Götter: avataras. Jesus kann als eine der vielen Manifestationen des Göttlichen betrachtet werden³⁵. Dem gläubigen Christen ist ein Heilsweg eröffnet, wenn er, so der hinduistische Religionsphilosoph Sarvepalli Radhakrishnan³⁶, Jesu Gottesbewußtsein in sich ausprägt. Aber Jesus ist nur ein Heilsweg neben vielen. Alle Wege lassen den einzelnen Menschen entdecken, daß er an sich innerlich mit Brahman geeint ist. Die verschiedenen Mittler- und Vermittlungsstrukturen kann man aber im Prinzip auch hinter sich zurücklassen. Sie gehören nach der Lehre des Hindureformers Shankara (788-820) zur maya-haft verschleierte Welt³⁷. Heilsexklusiv und umfassend heilsinklusiv ist allein das eine Brahman selbst. Es ermöglicht die teilhabend-relative Mittlerschaft Christi wie viele andere Mittler-tätigkeiten.

³⁴ Daß Papst Johannes Paul II. in Assisi eine neue Religion begründet habe, versucht MANFRED JACOBS, *Assisi und Die Neue Religion*, Durach 1997, zu belegen. Durch das gemeinsame Gebet der Religionen habe der Papst das erste Gebot übertreten und «die Vielgötterrei anerkannt» (56). Zur Diskussion der Kritik am Gebetstreffen in Assisi vgl. HORST BÜRKLE, *Das Modell ‚Assisi 1986‘ und der Interreligiöse Dialog*, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 117-127, und GERDA RIEDEL, *Modell Assisi* (wie in Anm. 1), 94ff. Insbesondere in den Friedensgebeten der internationalen, römischen Gemeinde Sant'Egidio hat das Gebet von Assisi eine authentische Fortsetzung gefunden, da die Gemeinde den theologischen Ansatz des Papstes aufgreift. Vgl. dazu MATTHIAS LEINWEBER, *Die Friedensgebete von Sant'Egidio. Die internationalen Treffen der Weltreligionen für den Frieden in der Nachfolge von Assisi*, in: Una Sancta 53 (1998) 318-321.

³⁵ Vgl. dazu FRANCIS X. D'SA, *Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara*, in: Concilium 29 (1993) 146-152.

³⁶ Sarvepalli Radhakrishnan war indischer Philosoph und Politiker (1888-1975). 1936-52 dozierte er als Professor in Oxford, 1962-67 war er Präsident der Republik Indien. Er schrieb zahlreiche Werke über indische Philosophie und Religion und ihre Beziehungen zum abendländischen Denken. Kennzeichnend ist seine Bemühung um eine Erneuerung der Vedanta-Philosophie. Vgl. RAM ADHAR MALL, *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt 1997, 102-105.

³⁷ Vgl. dazu HORST BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca 3), Paderborn 1996, 134.

Ein Pendant zum christozentrischen Verständnis nichtchristlicher Religionen oder zur Koranzentriertheit des Islam kennt der Hinduismus also nur in einer sekundären, relativen Hinsicht. Aber immerhin ist festzuhalten, daß der Gedanke der Vermittlung niemals fehlt, auch in Bezug auf Menschen nicht. Erleuchtete, die ihre Identität mit dem Göttlichen realisiert haben, sind maßgebliche Vorbilder und Wegweiser für andere. Das Faktum verschiedener Mittlerformen ergibt einen wichtigen Ansatzpunkt für das interreligiöse Gespräch. In den verschiedenen hinduistischen Mythen von Mittlern sieht das II. Vatikanum den Versuch, das göttliche Geheimnis zu erforschen (NA 2). Es wäre zu fragen, ob sich nicht das eine grenzenlose Brahman auch in einem einzigen Mittler vergegenwärtigen könnte, andere teilhabende Mittlerschaften erweckend.

Die Chance, daß diese Frage verstanden wird, wächst, da im Neuhinduismus der Personbegriff und der Begriff unvertretbarer Verantwortung rezipiert werden. Dadurch wird es möglich, personale Unvertretbarkeit und Einmaligkeit als unauflösbare Form der Wirklichkeit verständlich zu machen, die im analogen Sinn auch dem grenzenlosen Absoluten zukommen können. Unter dieser Voraussetzung wird eine personale Vermittlungsgestalt des Absoluten auf den Menschen hin in menschlicher Gestalt denkbar. Der Münchener Religionswissenschaftler Horst Bürkle gibt jedoch zu bedenken, daß die neuhinduistische Rezeptionen des Personbegriffs nicht in ihren Konsequenzen zuendegedacht wird; auf weite Strecken empfinde man den Personbegriff nach wie vor als einen implantierten Fremdkörper³⁸.

Äußerlich betrachtet hat der Hinduismus eine gewisse Ähnlichkeit mit der Position der PRT: die Unerkennbarkeit des Absoluten, die unendliche Vielzahl der Heilswege und Herabkünfte. Und nicht zufällig wurde John Hick zu seiner Kritik der kirchlichen Christologie nach einem längeren Indienaufenthalt motiviert³⁹. Doch es wäre ein Fehler, zu meinen, der Hinduismus sei als Religion relativistisch. Denn der Hinduismus setzt sich z.B. bewußt vom Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen oder von der Vorstellung eines *Real* ab, mit der man die Letzttheit des Brahman relativieren würde⁴⁰. Derartige Abgrenzungen weisen nicht zuletzt auf die konkrete Identität

³⁸ Vgl. ebd., 137-142.

³⁹ Vgl. JOHN HICK, *Gott und seine viele Namen* (wie in Anm. 7), 20ff.

⁴⁰ So HORST BÜRKLE, *Das Absolute im Abseits. Zu einer, Regelwidrigkeit' pluralistischer Religionstheologien*, in: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 25 (1996) 310-321, hier 315. Nicht auf der Ebene eines abstrakten Religionsbegriffs oder einer postulierten letzten Wirklichkeit, sondern auf der Ebene des konkreten Glaubens erschließt GAETANO FAVARO, *La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù*, in: Rivista Teologica di Lugano 5 (2000) 373-393, eine Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, und zwar in den Koordinaten des Trinitätsglaubens.

und den exklusiven Anspruch des Hinduismus hin, der zugleich inklusiv ist und teilhabende Mittlerschaften in anderen Religionen anerkennt.

10. Fazit

Das Verständnis der exklusiven Mittlerschaft Christi, die teilhabende Mittler-tätigkeiten erweckt, ermöglicht den interreligiösen Dialog vom konkreten Standpunkt des christlichen Glaubens aus. Auch andere Religionen entwickeln ein Pendant zum Prinzip teilhabender Mittlerschaft. Das macht den Dialog besonders spannend. In jedem Fall verpflichtet die Christologie dazu, stets vom konkreten Wahrheitsanspruch der eigenen und der anderen Religion aus das Gespräch zu suchen. Die Christologie besagt, daß man Gott und seine Wahrheit in konkreter Geschichtlichkeit suchen soll, nicht jedoch auf der abstrakten Ebene eines allgemeinen Religionsbegriffs. Nur in einer konkreten Religion kann der Grund für die Versöhnung Gottes mit dem Menschen gefunden werden. Diese Versöhnung begründet allein die Fähigkeit des Menschen, dem Frieden eine Chance zu geben. Es genügt also auch nicht, nur eine interreligiöse Ethik zu entwickeln wie etwa Hans Küng mit seinem Projekt «Weltethos»⁴¹. Die Fähigkeit zum Guten und Gesollten ist nicht einfach das Ergebnis eines interreligiösen Konsenses. Sie verdankt sich nach christlichem Verständnis einer Heilsinitiative Gottes: der Rechtfertigung und Heiligung des sündig gewordenen Menschen durch den einen Heilsmittler Jesus Christus. Diese Versöhnung erweckt teilhabende Mittlerschaften in anderen Religionen.

Der christologisch-konkrete Ansatz, der dem geschichtlichen und erlösungsbedürftigen Menschen gerecht wird, spricht auch aus der Areopagrede des Paulus. Er sieht die Menschen dazu bestimmt, daß sie Gott suchen sollen, «ob sie ihn ertasten und finden könnten. Denn keinem von uns ist er fern» (Apg 17,27).

⁴¹ Vgl. HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1999.