

GERHARD GÄDE

DER RELIGIONSTHEOLOGISCHE *INTERIORISMUS*  
UND DAS JÜDISCH-CHRISTLICHE VERHÄLTNIS*INTERIORISM* IN THEOLOGY OF RELIGIONS  
AND THE JEWISH-CHRISTIAN RELATIONSHIP

**A b s t r a c t.** *Interiorism* in theology of religions, a term coined to describe an alternative to exclusivism, inclusivism and pluralism, is a way of establishing the theological relationship of the Christian message with non-Christian religions, which goes beyond these usual models. The author of this article grasps the canonical relationship between the two biblical Testaments as a theological paradigm to define the relationship of Christian religion with the other religions. Interiorism can avoid an attitude of superiority of Christian religion towards the other religions (e.g. exclusivism, inclusivism), as well as a relativization of the Christian truth-claims (pluralism). Christian interiorism thus recognizes other religions to be not only depositaries of a partial or relative truth, but also of an insuperable truth. His methodological starting point is a radical problematization of the concept of divine revelation due to the philosophical understanding according to which the ontological relation between the creation and God is merely unilateral (St. Thomas Aquinas, Peter Knauer). Christian religion provides an answer for this fundamental problem through its Trinitarian concept of God. Only through the latter a real relationship between God and the world can be thought about without running into a contradiction. In this way the concept of “Word of God” reveals its understandable sense turning the message of Israel’s Holy Scriptures universally understandable as Old Testament. This hermeneutical relation between the biblical Testaments can be – *mutatis mutandis* – extended to other religions. The present work highlights this and other assumptions of theological interiorism. It eventually enters into the debate about critical objections concerning the Jewish-Christian relationship, which accuse interiorism of not respecting the uniqueness of this relationship.

---

Prof. Dr. theol. habil. GERHARD GÄDE – katholischer Priester der Diözese Osnabrück (Deutschland), apl. Professor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, zahlreiche Veröffentlichungen zur Theologie der Religionen. Korrespondenzadresse: Wittelsbacherstr. 2, D-80469 München; e-mail: gerhardgaede@yahoo.de

This article indeed aims to emphasize that the uniqueness of the Jewish-Christian relationship consists precisely in indicating the right way to relate ourselves to the other religions.

*Translated by Dr. Marcello Mangano*

**Key words:** Theology of Religions, Interiorism, Jewish-Christian Dialogue.

## I. DER RELIGIONSTHEOLOGISCHE INTERIORISMUS

Bei dem von mir vorgeschlagenen religionstheologischen *Interiorismus*<sup>1</sup> spielt das Verhältnis der beiden biblischen Testamente zueinander eine herausragende Rolle. Ich sehe darin mit dem Frankfurter Fundamentaltheologen Peter Knauer und anderen Theologen das religionstheologische und von der Bibel vorgegebene Modell, um das Verhältnis des christlichen Glaubens auch zu anderen Religionen zu bestimmen<sup>2</sup>. Nur so lässt sich in meinen Augen die religionstheologische Sackgasse verlassen, die regelmäßig im Exklusivismus, im Inklusivismus oder im Pluralismus oder in einer Kombination von ihnen endet. Keines dieser drei herkömmlichen Klassifikationsmodelle bietet eine christlich verantwortbare und theologisch befriedigende Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen.

Nimmt man nun das Verhältnis der beiden großen biblischen Schriftcorpora zueinander als Modell für eine christliche Theologie der Religionen, dann

---

<sup>1</sup> Dazu mein Aufsatz *Interiorismus – ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse*, in: ThG 46(2003) 14-27 [polnisch: *Interioryzm – propozycja wyjścia z religijno-teologicznej ślepej uliczki*, in: „Studia Oecumenica” 7(2007), 217-234].

<sup>2</sup> Vgl. P. K n a u e r, *Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen*, in: G. Oberhammer (Hg.), *Offenbarung – Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*, Wien 1974, 153-170; d e r s., *Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz*, in: F. X. D’Sau. R. Mesquita (Hgg.), *Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday* (Publication of the De Nobili Research Library XX), Wien 1994, 153-173. Auch C. Geffré versucht, das Verhältnis zu anderen Religionen auf der Basis des Verhältnisses zum Judentum zu bestimmen: *La place des religions dans le plan de salut de Dieu*, in: D e r s., *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, 59-79: „Le rapport original de l’Église naissante à l’égard du judaïsme est exemplaire du rapport actuel de l’Évangile aux autres religions et cultures” (76); d e r s., *Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, in: „Concilium” 41(2005), 222-234.

wird dadurch natürlich auch das christlich-jüdische Verhältnis berührt; geht es doch zum einen um die theologische Besonderheit des Verhältnisses des Christentums zum Judentum, das nicht mit dem Verhältnis zu anderen Religionen auf eine Ebene zu stellen ist. Zum anderen ist hier vor allem der deutschsprachigen Theologie eine besondere Sensibilität anzuraten.

Der religionstheologische Ansatz des Interiorismus ist eine sehr junge Erscheinung auf dem Felde der Theologie der Religionen. Er nimmt einige grundlegende Gedankengänge der Theologie Knauers auf, die eine mittelbare oder unmittelbare Relevanz für die Theologie der Religionen haben. Im dritten Teil meiner 1998 veröffentlichten Münchener Habilitationsschrift, die von Gerhard Ludwig Müller betreut und unterstützt wurde, habe ich diesen Ansatz erstmals systematisch entfaltet und zu begründen versucht<sup>3</sup>. In mehreren Aufsätzen in den folgenden Jahren habe ich verschiedene Aspekte des Interiorismus behandelt, vor allem solche, die die Methode<sup>4</sup>, aber auch die Christologie<sup>5</sup>, die Ekklesiologie<sup>6</sup> und das kanonische Verhältnis der beiden biblischen Testamente zueinander betreffen<sup>7</sup>. Dies geschah in der Absicht, dem interioristischen Ansatz eine stärkere argumentative Konsistenz zu geben. Mit meinem Buch *Christus in den Religionen* sollte dieser religionstheologische Ansatz auch einem breiteren am Thema interessierten Publikum erschlossen werden<sup>8</sup>. Mein 2008 in italienischer<sup>9</sup> und 2009 in deutscher Sprache

---

<sup>3</sup> *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 314-359.

<sup>4</sup> *Anselms Denkregel der Unüberbietbarkeit und die pluralistische Religionstheologie*, in: P. Gilbert, H. Kohlenberger, E. Salmann (Hgg.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma 21-23 maggio 1998* (Studia Anselmiana 128), Rom 1999, 733-747; „Einseitig bezogen“. *Zur Methode der Theologie der Religionen*, in: G. Gäde (Hg.), *Hören–Glauben–Denken. Festschrift für Peter Knauer SJ zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Münster 2005, 131-147; *Neuer Inklusivismus und Interiorismus. Erkenntnistheoretische und methodologische Überlegungen zur Theologie der Religionen*, in: L. Messinese u. Ch. Göbel (Hgg.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro* (Studia Anselmiana 142), Roma 2006, 617-635.

<sup>5</sup> *Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht*, in: ThPh 81(2006) 1-20.

<sup>6</sup> „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (*Nostra aetate* 2). *Zum Verhältnis von christlicher Liturgie und nichtchristlichem Kult*, in: ZKTh 122(2000) 354-369; *Extra Ecclesiam nulla salus? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus*, in: „Catholica“ 55(2001) 194-214.

<sup>7</sup> *Bevor Abraham wurde, bin ich* (Joh 8, 58). *Überlegungen zur Biblischen Theologie im Zeitkontext des Verstummens Gottes*, in: ZKTh 126(2004), 297-324.

<sup>8</sup> *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Schöningh, Paderborn 2003; <sup>2</sup>2010.

erschienenes Islam-Buch wendet sodann den Interiorismus ganz konkret auf eine bestimmte nichtchristliche Religion an<sup>10</sup>.

Wie andere neue theologische Ansätze hatte und hat auch der Interiorismus zunächst mit Kritik und Einwänden zu rechnen. Diese betreffen nicht nur das christlich-jüdische Verhältnis, sondern auch die methodischen Voraussetzungen des Interiorismus. Das ist normal und auch durchaus positiv zu sehen, weil ein theologischer Ansatz erst in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen, mit Einwänden und Anfragen, seine Tragfähigkeit unter Beweis stellt. Jeder vorgebrachte Einwand hilft einem Autor, seine Position zu überdenken, wo nötig zu korrigieren oder aber zu zeigen, dass sein Ansatz von einem Einwand nicht wirklich getroffen wird. Aber auch dann gilt es, das Anliegen und die Sorge, die sich hinter einem Einspruch nicht selten verbergen, ernst zu nehmen und konstruktiv darauf einzugehen. In jedem Fall aber dient die Auseinandersetzung dem Ziel, der Wahrheit näher zu kommen.

Der interioristische Ansatz, wie er in meinen Publikationen entfaltet wurde, entstand aus der Auseinandersetzung mit der angloamerikanischen Pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Diese möchte die Superioritätsansprüche einer exklusivistischen und inklusivistischen Religionstheologie überwinden und die prinzipielle Möglichkeit einer Gleichwertigkeit anderer Religionen mit der eigenen begründen. Doch neben den erkenntnistheoretischen Inkonsistenzen dieses Ansatzes, die ich ebenfalls in meiner Habilitationsschrift ausführlich herausgearbeitet habe, sind es hauptsächlich seine *christologischen* Konsequenzen, die mir die pluralistische Theologie von einem christlichen Standpunkt aus unannehmbar erscheinen lassen. Dieser Ansatz fordert nämlich notwendig und ausdrücklich die Zurücknahme der nizänisch-chalcedonensischen Christologie auf ein bloß metaphorisches Verständnis der zentralen christologisch-soteriologischen Begriffe („Sohn Gottes“, „Inkarnation“, „Erlöser“ etc.)<sup>11</sup> und steht damit nicht nur im Widerspruch zu den dogmatischen Aussagen der frühchristlichen Konzilien, sondern auch zum neutestamentlichen Zeugnis. Diese christologische Relativierung wird auch in der

---

<sup>9</sup> „Adorano con noi il Dio unico“ (*Lumen gentium* 16). *Per comprendere la fede islamica*, Borla, Roma 2008.

<sup>10</sup> *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Schöningh, Paderborn 2009.

<sup>11</sup> Dazu: John Hicks, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993.

Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation problematisiert und m. E. zu Recht verworfen<sup>12</sup>.

Der pluralistischen Religionstheologie gelingt die Anerkennung anderer religiöser Wahrheitsansprüche also nur um den Preis der Relativierung des eigenen. Während Exklusivismus und Inklusivismus den Geltungsanspruch der eigenen Religion damit aufrechterhalten, dass sie andere religiöse Geltungsansprüche entweder negieren oder relativieren, geschieht im Pluralismus eine Umkehrung dieses Verhältnisses. Aber nicht nur die eigene Wahrheit wird zurückgenommen, sondern auch die der anderen Religionen kann dann nur noch eine relative Wahrheit sein. Offenbar herrscht im Pluralismus die Auffassung, absolute religiöse Wahrheitsansprüche führten zu Konkurrenzsituationen, die sich in der Konsequenz konfliktiv auswirken<sup>13</sup>. Keine Religion kann danach den Anspruch erheben, eine unüberbietbare göttliche Wahrheit zu bezeugen. Dies aber kann einen christlichen Theologen kaum zufrieden stellen; geht er doch davon aus, dass sich in Jesus Christus der Heilswille und somit die (unüberbietbare) Wahrheit Gottes geoffenbart hat.

Über längere Zeit schien der Inklusivismus eine brauchbare Alternative zum inzwischen obsoleten Exklusivismus darzustellen. Denn auch der Inklusivismus kann sich auf eine Tradition bei einigen Kirchenvätern berufen (Clemens von Alexandrien, Justin). Von Karl Rahner ist er transzendentaltheologisch begründet und entfaltet worden<sup>14</sup> und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch lehramtlich zur religionstheologischen Position der Kirche avanciert<sup>15</sup>. Doch inzwischen erfreut sich auch der Inklusivismus zunehmend weniger theologischer Sympathien. Wer bei ihm bleibt, tut das oft, um den Pluralismus und seine Konsequenzen zu vermeiden, weniger aber aus Über-

---

<sup>12</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung „Dominus Iesus“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, 6. Aug. 2000.

<sup>13</sup> Vgl. J. H i c k, *On Conflicting Religious Truth-Claims*, in: D e r s., *Problems of Religious Pluralism*, London <sup>2</sup>1994, 88-95; *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven <sup>2</sup>1992, 362-376 (deutsch: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 388-404).

<sup>14</sup> Vgl. K. R a h n e r, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln <sup>2</sup>1964, 136-158; d e r s., *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* 12, Einsiedeln 1975, 370-383; d e r s., *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* 13, Einsiedeln 1978, 341-350. Dazu die Studie von D. Z i e b r i t z k i, „Legitime Heilswege“. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2002.

<sup>15</sup> Dazu mein Aufsatz „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“. *Für eine interioristische Lesart der Konzilserklärung „Nostra aetate“*, in: „Gregorianum“ 87(2006), 727-747.

zeugung<sup>16</sup>. Denn tatsächlich lässt sich auch der Inklusivismus nicht schlüssig begründen. Es ist eben wohl nicht möglich, sich die Wahrheit des Glaubens fragmentiert vorzustellen, auch wenn die *Weise*, wie diese Wahrheit zur Sprache gebracht wird, durchaus unvollkommen und schleierhaft bleiben kann.

Für diejenigen, denen der Inklusivismus fragwürdig und obsolet geworden ist, zumindest aber unbefriedigend als Ausgangsbasis eines interreligiösen Dialogs erscheint, die aber dennoch vor den Konsequenzen des Pluralismus zurückschrecken, möchte der Interiorismus einen Weg aufzeigen, der es erlaubt, nichtchristlichen Religionen nicht nur eine partielle, relative, sondern „unüberbietbare“ Wahrheit zuzuerkennen, ohne deshalb auch nur im mindesten den christlichen Wahrheitsanspruch zurücknehmen zu müssen<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Vgl. die zahlreichen Versuche, den Inklusivismus so mit dem Pluralismus zu versöhnen, dass die nicht beabsichtigten Konsequenzen vermieden werden können: H. D ö r i n g, *Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, in: MThZ 41(1990), 73-97. Döring spricht sich für ein „inklusive und pluralistisch zugleich“ (97) aus. R. B e r n h a r d t, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1991, 230ff, erforscht die Möglichkeit eines „mutualen Inklusivismus“, der es jeder Religion erlaubt, die anderen in der eigenen Wahrheit eingeschlossen zu betrachten. Mitunter wird sogar eine Softversion des Exklusivismus ins Auge gefasst, die, obwohl sie den anderen Religionen die Wahrheit bestreitet, doch den Anhängern anderer Religionen eine Heilmöglichkeit einräumt (Wahrheitsexklusivismus ohne Heilsexklusivismus). W. P f ü l l e r, *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*, in: ZMR 84(2000), 140-159, spricht sich für einen „gradualistischen Pluralismus“ aus. M. Hüttenhoff meint in seiner umfangreichen Studie *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001, 154-182., einen „Inklusivismus der Denkstruktur“ mit einem „potentiellen Pluralismus“ verknüpfen zu können. J. D u p u i s, *Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus*, in: SaThZ 10(2006), 65-80, möchte aufgrund der von ihm vertretenen „Komplementarität und Konvergenz zwischen dem Christentum und anderen Traditionen“ von einem „inklusive Pluralismus“ sprechen (79f). C. G e f f r é, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in: R. Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 353-372, will zeigen, „che la verità cristiana non è né esclusiva e nemmeno inclusiva di qualsiasi altra verità nell'ordine religioso“ (367), ohne deshalb die pluralistische Hypothese anzunehmen. Er möchte vielmehr einen „inklusive Pluralismus“ (pluralismo inclusivo) mit einer „heilskonstitutiven Christozentrik“ (cristocentrismo costitutivo della salvezza) verbinden (ebd., 365). Die meisten dieser Vermittlungsversuche scheinen jedoch eine Quadratur des Kreises anzuzielen.

<sup>17</sup> Mit „unüberbietbar“ schließe ich mich an die Gotteslehre des hl. Anselm von Canterbury an. Mit seinem Gottesbegriff „id, quo maius cogitari nequit“ (*Prosl.* 2) und „quiddam maius quam cogitari possit“ (*Prosl.* 15) formuliert er eine *Denkregel* für alles Sprechen von Gott. Ich nenne sie die *Denkregel der Unüberbietbarkeit*. Danach können Aussagen, die von Gott gemacht werden, überhaupt nur einen zutreffenden Sinn haben, wenn das in ihnen Ausgesagte so ist, dass es „größer“ nicht mehr gedacht werden kann, also unüberbietbar ist. In diesem Sinn

Das mag zunächst verwundern und Widerspruch hervorrufen. Doch dies könnte an einer stillschweigenden und nicht in Frage gestellten Denkvoraussetzung liegen. Tatsächlich scheint es fast eine *sententia communis* zu sein, dass *nur eine* Religion, wenn überhaupt, unüberbietbar wahr sein kann. Man rechnet in diesem Fall nicht damit, dass der unbedingte Heilswille Gottes auch in anderen Religionen zum Ausdruck kommt. Dann aber sind alle anderen Religionen entweder falsch oder eben nur relativ wahr; es sei denn man verzichtet als Pluralist auf den eigenen unüberbietbaren Wahrheitsanspruch und erklärt alle Religionen einschließlich der eigenen für nur relativ wahr bezogen auf ein ins Namenlose entrückte noumenale „Real“. Damit ist dann aber die Wahrheit selbst unkonkret, letztlich unsagbar und unlebbar. Sie ist damit keineswegs das geworden, was das Evangelium „Fleisch“ nennt (vgl. Joh 1, 14).

In den nächsten beiden Abschnitten dieses Beitrags sollen zunächst die Intention und die methodischen Voraussetzungen des religionstheologischen Interiorismus noch einmal klar herausgestellt werden (II.). Sodann werde ich zu dem bereits angedeuteten mehrfach vorgebrachten Einwand, der das christliche-jüdische Verhältnis betrifft, Stellung beziehen (III.). Doch zuvor möchte ich feststellen: Zahlreiche kritische Beiträge aus den letzten Jahren haben gezeigt, dass deren Kritik am Interiorismus diesen nicht wirklich trifft, weil eine wichtige fundamentaltheologische und erkenntnistheoretische Voraussetzung des Interiorismus nicht beachtet wurde. Es wundert dann allerdings nicht, wenn man nicht versteht, warum man interioristisch denken soll und wie sich der Interiorismus vom Inklusivismus unterscheidet. Deshalb seien zunächst die Denkvoraussetzungen des Interiorismus thematisiert.

---

kann z. B. die Botschaft vom Bund Gottes mit Israel nur wahr sein, wenn dieser Bund „unüberbietbar“, also göttlicher Qualität ist. Dann aber ist er zuerst ein innergöttlicher Bund des Vaters mit dem Sohn, in den Israel, dann aber auch die anderen Völker hineingenommen sind. Nur ein innergöttlicher Bund ist unüberbietbar. Und nur eine Liebe Gottes, die nicht an uns ihr Maß hat, sondern am Sohn, ist unüberbietbar und kann deshalb tatsächlich Gottes Liebe sein. Zu dieser Denkregel vgl. meinen Aufsatz *Anselms Denkregel der Unüberbietbarkeit und die pluralistische Religionstheologie*, op. cit. Zum Begriff der Unüberbietbarkeit vgl. auch H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 335-340.

## II. DIE METHODISCHEN VORAUSSETZUNGEN DES INTERIORISMUS

Der Interiorismus geht von drei grundlegenden methodischen Voraussetzungen aus. Sie betreffen zum einen die philosophisch-theologische Erkenntnislehre (1.), zum anderen den theologischen Glaubensbegriff (2.) und schließlich die Perspektive, aus der die nichtchristlichen Religionen theologisch betrachtet werden (3.). Diese Voraussetzungen seien im Folgenden erörtert:

### 1. *Die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott*

Zum einen setzt der Interiorismus die *philosophische* Einsicht in die streng einseitig zu denkende Relation aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott voraus. Diese Einsicht wurde bereits in der Hochscholastik formuliert<sup>18</sup> und in unseren Tagen von Peter Knauer aufgegriffen, der sie für veränderte Fragestellungen im Kontext einer relationalen Ontologie fruchtbar gemacht hat<sup>19</sup>. Die Welt kann nicht konstitutiver Terminus einer realen Relation Gottes auf sie sein. Denn das hieße nicht nur, Gott und Welt in einem beide umgreifenden Horizont zu denken, sondern auch, Gott von der Welt abhängig zu machen. Eine reale Relation wird immer von ihrem Worauf ontologisch konstituiert. Diese Vernunfteseinsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott stellt sicher, dass Gott und Welt nicht unter ein gemeinsames Denkprinzip fallen. Nur so wird die Unbegreiflichkeit Gottes tatsächlich anerkannt: Gott fällt unter keinen unserer Begriffe.

Diese Einsicht hat eine enorme religionstheologische Tragweite. Denn mit ihr werden alle religiösen Geltungsansprüche, die sich auf eine göttliche Offenbarung berufen, zutiefst problematisch. Denn sie behaupten ja damit eine reale Relation Gottes auf die Welt. Sollte diese etwa ihr ontologisch konstitu-

---

<sup>18</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *S. th. I q 13 a 7 c*: „Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum“. Vgl. auch *S. c. g. II c. 11-13*.

<sup>19</sup> Vgl. P. K n a u e r, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg <sup>6</sup>1991, 26-83; d e r s., *Relationale Ontologie*, <http://www.peter-knauer.de/knauer0.html>. Dazu die Studie von D. K r a s c h l, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012.



tives Worauf in der Welt haben? Dies stünde aber im Widerspruch zu einer vernünftigen Einsicht. Es gelingt den Religionen deshalb nicht, ihren jeweiligen Offenbarungsanspruch vor der Vernunft zu verantworten. Die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation erfüllt somit die Funktion eines heuristischen Kriteriums, mit dem die Religionen daraufhin abgesucht werden können, ob ihr Offenbarungsanspruch auf das ihm innewohnende Problem eine Antwort gibt.

Die einzige Religion, die auf dieses Problem eine Antwort gibt, scheint tatsächlich die christliche zu sein. Mit ihrem trinitarischen Gottesverständnis entgeht sie dem Einwand, diese Relation werde durch die Welt als ihr Worauf konstituiert. Und mit dem Begriff der Inkarnation verleiht sie dem ansonsten problematischen und unverständlichen Begriff „Wort Gottes“ überhaupt erst einen verstehbaren Sinn. Nur wenn Gott in unserer Geschichte als Mensch begegnet, wird der Begriff „Wort Gottes“ überhaupt verständlich<sup>20</sup>.

Für den Glauben wird durch die christliche Botschaft offenbar, dass die Welt hineingenommen ist in eine Relation Gottes auf Gott, die selber göttlicher Qualität ist, also in die Liebe des „Vaters“ zum „Sohn“, die der „Heilige Geist“ ist. Der ontologisch konstitutive Terminus dieses Bezogensein ist also nicht die Welt, sondern als der „Sohn“ Gott selbst. Die Liebe Gottes hat ihr Maß somit nicht an der Welt, sondern am Sohn, weswegen sie maßlos ist.

Wir haben es im Interiorismus also bei dieser ersten Denkvoraussetzung mit einer philosophischen und folglich von der Vernunft nachprüfaren Einsicht (Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott) *und* einer nur dem Glauben zugänglichen Wirklichkeit (Aufgenommensein in eine innergöttliche Relation) zu tun. Letztere ist die Antwort des christlichen Glaubens auf das Widerspruchsproblem, das sich aufgrund der Einsicht in die Einseitigkeit der Relation durch die Behauptung einer göttlichen Offenbarung ergibt. Zwar ist unser Aufgenommensein in eine innergöttliche Relation ein *mysterium sensu stricto* und als solches allein dem Glauben erkennbar<sup>21</sup>, dennoch kann von außerhalb des Glaubens erfasst werden, dass die Christen mit ihrem Offenbarungsverständnis nicht eine reale Relation Gottes auf die Welt meinen, die an der Welt als ihrem konstitutiven Terminus ihr Maß hätte.

---

<sup>20</sup> Dazu: P. K n a u e r, *Wort-Gottes-Theologie und Christologie*, in: G. Riße (Hg.), *Zeit-Geschichte und Begegnungen (FS B. Neumann)*, Paderborn 1998, 186-198.

<sup>21</sup> Vgl. Erstes Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben*, cap. 4, 1: „quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt“ (DH 3015).

Wer diese Voraussetzung nicht teilt, wird vermutlich auch nicht die Notwendigkeit des interioristischen Ansatzes nachvollziehen können. Er müsste dann aber zeigen, wie eine reale Relation Gottes auf die Welt ohne Widerspruch zu denken ist, d. h. ohne damit implizit die Geschöpflichkeit der Welt zu bestreiten. Kann er es nicht, steht er ohne heuristisches Kriterium vor einer Vielzahl von Offenbarungsansprüchen und kann sich allenfalls willkürlich für die Wahrheit eines von ihnen entscheiden.

In zahlreichen Beiträgen, die sich kritisch zum Interiorismus äußern, wird allerdings auf die dargestellte Denkvoraussetzung gar nicht eingegangen. Sie wird schlicht überlesen<sup>22</sup>. Offenbarung scheint also im Verständnis vieler ein trivial selbstverständlicher Sachverhalt zu sein, der nicht in Frage gestellt wird. Die Vernunftseinsicht in die völlige Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott scheint eine weithin verdrängte Wahrheit zu sein. Denn sie bringt ja – wo sie ernst genommen wird – jede Religion zunächst in arge Begründungsnot. Wie lässt sich deren Offenbarungsanspruch vor der Vernunft verantworten? Lässt man dieses Problem jedoch außer acht und schenkt der Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott keine Beachtung, dann leuchtet natürlich nicht ein, warum man interioristisch denken soll. Wird sie jedoch ernst genommen, dann wird eine interioristische Religionstheologie zur unausweichlichen Konsequenz.

## 2. Der Glaube ist nicht zusammengesetzt aus verschiedenen Wahrheiten

Die zweite Voraussetzung ist *theologischer* Natur. Sie besteht darin, dass die Wahrheit des Glaubens nicht teilbar oder relativierbar ist. Der christliche Glaube ist nicht zusammengesetzt aus einer gewissen Anzahl von sog. Glau-

---

<sup>22</sup> So gewinnt man bei H. Wrogemann, Rezension zu *Christus in den Religionen*, in: ThLZ 131(2006), 197-199, den Eindruck, er habe das besprochene Buch nur flüchtig überflogen. Ebenso wenig geht Ch.M. R u t i s h a u s e r, *Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions*, in: „Studies in Christian-Jewish Relations, hg. v. Center for Christian-Jewish Learning at Boston College“, vol. 1(2005-2006), 53-66, auf die erkenntnistheoretische Voraussetzung des Interiorismus ein. Das gleiche gilt für die Einwände von P. S c h m i d t -L e u k e l, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 77 und Ch. D a n z, *Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religionstheoretischen und systematischen Voraussetzungen*, in: Ch. D a n z, U. H. J. K ö r t n e r, *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 77-103: 78f, Anm. 8. Sensibilität für die grundsätzliche Problematik des Offenbarungsbegriffs scheint bei diesen Autoren kaum entwickelt zu sein.

benswahrheiten, die nur zusammen den ganzen Glauben ausmachen. Man kann nicht „mehr“ oder „weniger“ Glaubenswahrheit haben. Diese Einsicht hat eine enorme Tragweite sowohl für die innerchristliche Ökumene als auch für die Theologie der Religionen. Wenn ein Kind aufgrund des Glaubenszeugnisses seiner Eltern sagt: „Der liebe Gott ist immer bei mir“, dann hat es damit bereits den ganzen christlichen Glauben, auch wenn es noch nichts von Trinität, Christologie usw. weiß<sup>23</sup>. Der Heilswille Gottes, der darin besteht, uns Gemeinschaft mit Gott zu schenken, ist das ganze und im Grunde einzige Glaubensmysterium. Es kann durch keine weitere Glaubensaussage überboten werden. Mehr als Gemeinschaft mit Gott kann es nicht geben; sie ist so unüberbietbar wie Gott selbst. (Man kann auch nicht an „weniger“ als Gemeinschaft mit Gott „glauben“. Denn dieses „Weniger“ wäre etwas bloß Geschöpfliches, das als solches weder als Glaubensgegenstand noch als Heilsperspektive in Frage kommt). Überhaupt ist das Schema „mehr-weniger“ wohl kaum dem Glauben angemessen. Der Interiorismus arbeitet statt dessen mit dem biblisch begründeten Schema von „verborgen-offenbar“. Die dogmatischen Aussagen zur Trinität, zur Christologie, über die Kirche und die Sakramente haben keinen anderen Sinn, als den Glauben an unsere Gemeinschaft mit Gott zu *erläutern und verständlich zu machen*, also offenbar zu machen, dass sie bereits im Begriff „Gemeinschaft mit Gott“ und somit im unbedingten Heilswillen Gottes verborgen enthalten sind. Dieser Begriff macht anderenfalls keinen verstehbaren Sinn. Denn Gemeinschaft mit Gott ist an der Welt nicht abzulesen. Sie muss uns mitgeteilt werden; der Glaube an sie „kommt vom Hören“ (Röm 10, 17) und kann gegenüber der philosophischen Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott nur durch ein trinitarisches Gottesverständnis und durch die christologischen Aussagen verständlich gemacht werden. Damit aber wird jede inklusivistische Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen problematisch. Denn der Inklusivismus erkennt anderen Religionen nur partielle bzw. relative Wahrheit zu, gewissermaßen eine graduell verschiedene Teilhabe an der christlichen Wahrheit, nicht aber unüberbietbare Wahrheit.

Doch hier gilt es zu bedenken, dass es *eine* Religion gibt, deren Verhältnis zum Christentum offenbar weder im Sinne des Exklusivismus noch in dem des Inklusivismus zu bestimmen ist: das Judentum. Aus christlicher Sicht wird die jüdische Religion weder als falsche noch als teilweise wahre Religion eingeschätzt. Das gilt auch hinsichtlich der Nichtanerkennung Jesu als

---

<sup>23</sup> Dazu P. K n a u e r, *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg <sup>7</sup>2007, 11-19.

Christus Gottes seitens des Judentums. Denn Christus ist nicht eine Teilwahrheit, die zu einer bereits bestehenden Teilwahrheit hinzukommen müsste. Vielmehr versteht Christus sich als *die* Wahrheit (vgl. Joh 14, 6) auch der Schrift Israels (vgl. Joh 5, 39; 8, 58; Lk 24, 27.44f). Das Neue Testament liest also die Schrift Israels als Christuszeugnis, und die Liturgie der Kirche verkündet die Botschaft Israels als „Wort Gottes“. Es handelt sich dabei um kein anderes Wort Gottes als um jenes, das in Jesus Fleisch geworden ist und in der Geschichte als Mensch begegnet. In ihm artikuliert sich der Heilswille Gottes so, dass er ein *universale concretum* ist: er ist konkret in Jesus präsent, und zugleich übersteigt er den geschichtlich-konkreten Jesus. Jesus als Ur-Sakrament ist die unüberbietbare Realpräsenz des Heils in der Geschichte. Aber ein Sakrament begrenzt die Gnade, die es sichtbar macht, nicht auf sich. Andernfalls wäre der Heilswille Gottes nicht unüberbietbar.

Bereits die Botschaft Israels verkündet eine unüberbietbare Wahrheit, nämlich den Bund Gottes mit seinem Volk. Mehr und Größeres als ein solcher Bund mit Gott kann tatsächlich nicht gedacht werden. Aber erst durch Christus wird die Botschaft vom Bund universal verständlich. Die Rede vom Bund bleibt wegen der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott tatsächlich ebenso problematisch wie die vom Wort Gottes. Denn dieser Bund muss – wie auch das Wort Gottes – mit Gott identisch sein, wenn er das Heil seines Volkes konstituieren soll. Es muss also bereits ein innergöttlicher Bund sein, nämlich der Bund des Vaters mit dem Sohn, in den Juden und Heiden aufgenommen sind. Nur so kann dieser Bund auch als unverbrüchlich und unkündbar verstanden werden.

Alles Weitere wird erst auf dem Hintergrund dieser beiden Voraussetzungen verständlich. Die Vernunft Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott und die theologische Einsicht, dass sich religiöse Glaubenswahrheit nicht fragmentieren und mit anderen Wahrheiten zu einer größeren Wahrheit addieren lässt, ermöglichen eine sachgemäße Bestimmung des theologischen Verhältnisses der beiden biblischen Testamente zueinander.

Die christliche Botschaft ist nicht als eine Fortsetzung oder Fortschreibung der Schrift Israels zu verstehen. Und diese ist für sich betrachtet noch nicht das Alte Testament. Die Schrift Israels erhebt allerdings den *Anspruch*, Gottes Wort zu verkündigen. Tatsächlich ist in ihr vom Bund Gottes mit seinem Volk die Rede. Soll diese Botschaft wahr sein, dann müsste sie tatsächlich *Gottes* Wort sein. Denn an der Welt ist nicht in Erfahrung zu bringen, dass Gott einem Volk seine Gemeinschaft angeboten hat (sondern nur, dass ein Volk *behauptet*, mit Gott im Bund zu sein). Die Rede vom Bund kann also nur unter der Bedingung wahr sein, dass sie *Gottes* Wort ist. Deswegen aber

ist die Botschaft Israels zunächst problematisch. Sie verkündet ein reales Bezogensein Gottes auf das Geschöpf. Doch das steht im Widerspruch zum vorausgesetzten Gottesbegriff, nach welchem Gott als „der, ohne den nichts ist“, nicht als Teil der Wirklichkeit im Ganzen verstanden werden also und nicht konstitutiver Terminus einer Relation Gottes sein kann. Wie aber kann die Rede vom Bund Gottes mit den Menschen von einem wirklichen kontradiktorischen Widerspruch unterscheidbar sein? Die Einsicht in die Einseitigkeit des Bezogenseins der Welt auf Gott verbietet es, eine umgekehrte Relation zu denken. Denn sonst fiel Gott unter unseren Begriff von Wirklichkeit. Gott und Welt aber können nicht zusammen in einem beide noch einmal umfassenden Horizont gedacht werden.

Die christliche Botschaft erfüllt nun tatsächlich einen Dienst an der Schrift Israels. Mit ihrem ökonomisch-trinitarischen Gottesverständnis gibt sie die Möglichkeitsbedingung für die Botschaft Israels vom Bund an, und mit ihrer Christologie macht sie den Sinn des Wort-Gottes-Begriffs überhaupt erst verständlich. Der Bund Gottes mit Israel ist in Wirklichkeit das Aufgenommensein Israels in den Bund des Vaters mit dem Sohn. Dieser Bund ist also der Heilige Geist. Deshalb ist er von göttlicher und nicht von geschöpflicher Qualität.

Die christliche Botschaft bestreitet also der Schrift Israels, dass sie sich für sich allein bereits als Wort Gottes universal verständlich macht. Zugleich aber universalisiert sie diese Botschaft und bringt sie zu allen Völkern. Und schließlich macht sie die Botschaft Israels und ihren Wort-Gottes-Charakter definitiv verständlich. Die Vernunft hat keinen Grund mehr, diese Botschaft abzulehnen und ihr den Wort-Gottes-Charakter abzusprechen. Durch diesen hermeneutischen Prozess wird die Schrift Israels zum Alten Testament der christlichen Bibel.

Die christliche Botschaft ist also von Anfang an auf die Schrift Israels bezogen und bringt deren Wahrheit universal ans Licht. Diese Wahrheit bekommt sie nicht erst durch die christliche Botschaft, aber ohne sie bliebe jene Wahrheit – zumindest für Nichtjuden – verborgen, wie unter einem Schleier (vgl. 2 Kor 3, 14-17). Die christliche Botschaft ist der hermeneutische Schlüssel, der die Schrift Israels als Altes Testament wirklich und definitiv als Wort Gottes und damit als Christuszeugnis anerkennen (vgl. Lk 24, 25-27.44; Joh 5, 39; 8, 58) und vor der Vernunft verantworten lässt<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Zum Verständnis des Alten Testaments als Zeugnis von Christus vgl. B. S. C h i l d s, *Die Theologie der einen Bibel*. Band 2: *Hauptthemen*, Herder, Freiburg 1996, 161-165.

Dieses Verhältnis der neutestamentlichen Botschaft zur Schrift Israels lässt – wie gesagt – bereits die herkömmlichen Klassifikationsmodelle hinter sich. Die jüdische Religion wird von der Kirche weder exklusivistisch als falsche Religion verstanden, noch inklusivistisch als nur partiell oder relativ wahre; denn sonst könnte die Kirche die alttestamentlichen Schriften nicht als „Wort Gottes“ verkünden. Auch steht die jüdische Religion nicht pluralistisch und unverbindlich neben der christlichen Botschaft, sondern die beiden Schriftcorpora stehen in einem einzigartigen und in das religionstheologische Dreierschema nicht einzuordnenden theologisch-hermeneutischen Verhältnis zueinander. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt entsprechend mit Berufung auf Augustinus, dass das Neue „im“ Alten verborgen ist (*latet*) und das Alte im Neuen offen liegt (*patet*)<sup>25</sup>. Das Verborgensein Christi „im“ Alten erklärt den Ausdruck „Interiorismus“ für unseren religionstheologischen Ansatz.

Die interioristische Perspektive begreift nun dieses kanonische Verhältnis der beiden biblischen Schriftcorpora als Paradigma für die Bestimmung des theologischen Verhältnisses auch zu den anderen nichtchristlichen Religionen. Denn auch andere Religionen verheißen ihren Anhängern ein Heil, das, wenn diese Verheißung wahr ist, nur Gottes Wort sein kann. So verkündet der Koran in jeder Sure die Barmherzigkeit und damit den Heilswillen Gottes. Gottes Barmherzigkeit kann aber an der Welt nicht abgelesen werden. Wenn die Rede von Gottes Barmherzigkeit wahr ist, dann kann es sich bei ihrer Verkündigung auch im Koran nur um Gottes Wort handeln. Tatsächlich müssen wir als Christen, die an die Barmherzigkeit Gottes glauben, anerkennen, dass der Koran mit der Barmherzigkeit Gottes etwas verheißt, was nur Gott verheißt. In diesem Sinn kann auch der Koran als Wort Gottes verstanden werden. Denn er teilt etwas mit, das – wenn es wahr ist – nur Gott mitteilen kann.

Dabei hat der Koran das gleiche Problem wie die Schrift Israels: er vermag seinen Wort-Gottes-Anspruch vor der kritischen Vernunft nicht verständlich zu machen. Erst die christliche Botschaft macht seinen Wort-Gottes-Charakter verständlich. Sie lässt auch verstehen, dass die Barmherzigkeit Gottes nicht etwas von Gott Verschiedenes sein kann. Denn eine von Gott verschiedene Barmherzigkeit könnte nicht unser Heil sein. Die Barmherzigkeit, von der der Koran spricht, kann deshalb nur Christus sein. Er ist aus christlicher Sicht auch im Islam verborgen gegenwärtig, wenn auch anders als im Christentum. Wenn Muslime Gott um seine Barmherzigkeit bitten, dann

---

<sup>25</sup> *Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ über die göttliche Offenbarung*, n. 16.

rufen sie nach der Wirklichkeit Christi, die wir Christen in Jesus erkennen und die im Islam in einer anderen Gegebenheitsweise präsent ist.

Die christliche Botschaft zeigt damit eine enorme Erschließungskraft. Sie macht nicht nur den von der Schrift Israels behaupteten Wort-Gottes-Charakter universal verständlich, sondern – *mutatis mutandis* – auch den des Korans. Es wäre Aufgabe einer weiteren Untersuchung, zu prüfen, ob sie auch die Wahrheit nichttheistischer Religionen (z. B. des Buddhismus) für Christen zu entbergen vermag.

### 3. Zur Perspektive des Interiorismus

Abschließend sei noch etwas zur *Perspektive* des Interiorismus gesagt. Von welchem Standpunkt aus argumentiert er und aus welcher Perspektive nimmt er die anderen Religionen in den Blick? Viel ist in den vergangenen Jahren über die Frage der Perspektivität der Religionstheologie diskutiert worden<sup>26</sup>. Dabei geht es um die Frage, wie der Eigenwert der nichtchristlichen Religionen einzuschätzen und zu würdigen ist. Der Interiorismus geht – im Gegensatz zum Pluralismus – davon aus, dass es nicht möglich ist, den theologischen Eigenwert anderer Religionen unabhängig von der eigenen Glaubensperspektive zu erkennen und zu würdigen. Das heißt aber nicht, dass die Wahrheit einer anderen Religion vom Christentum abhängig wäre, sondern nur deren universale *Wahrheitserkenntnis*. Der Glaube Abrahams war schon geschichtlich vor Christus unüberbietbar wahr. Doch diese Wahrheit machte sich noch nicht universal verstehbar. Erst die Einsicht, dass Christus schon „vor“ Abraham war (vgl. Joh 8, 58), macht die Wahrheit des Glaubens Abrahams universal verständlich. Auch die Wahrheit des Glaubens der Muslime an die Barmherzigkeit Gottes ist nicht vom Christentum abhängig. Doch nur durch Christus lässt sich dieser Glaube vor der Vernunft verantworten.

Als christlicher Theologe nimmt man selbstverständlich die anderen Religionen im Licht des christlichen Glaubens wahr. Auch ist nicht zu erkennen, wie andere Offenbarungsreligionen ihren Offenbarungsanspruch vor der Vernunft rechtfertigen bzw. als nichtwidersprüchlich ausweisen. Keine der nichtchristlichen Religionen vermag – soweit ich sehe – ihren Wahrheitsan-

---

<sup>26</sup> Dazu M. H ü t t e n h o f f, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem*, op. cit.

spruch vor der Vernunft zu verantworten und geltend zu machen<sup>27</sup>. Dies scheidet schlicht an der Einsicht in die Einseitigkeit der Relation alles Geschaffenen auf Gott. Zudem ist für den Christen sein Glaube nicht eine Teilmenge neben anderen. Der Christ *als Christ* betrachtet die Religionen nicht innerhalb eines größeren und diese noch einmal umfassenden Horizonts, sondern im Horizont des christlichen Glaubens, der für den Glaubenden die schlechthin umfassende Wirklichkeit darstellt, weil er unser Hineingenommensein in die innergöttliche Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn ist. Wenn in einer interioristischen Betrachtungsweise anderen Religionen die verborgene Wahrheit Christi zuerkannt werden kann, dann geschieht das allein auf der Basis der christlichen Glaubensperspektive. Unter dieser Hinsicht ist der Interiorismus also so etwas wie ein christliches *Arkanum*. Denn niemand außer einem Christen vermag diese Betrachtungsweise zu teilen. Zugleich aber drängt sie darauf, sich mitzuteilen und diese tiefste Wahrheit den anderen zu entbergen<sup>28</sup>. Aber gerade deshalb, weil er die Anhänger anderer Religionen zu dieser ihrer tiefsten Wahrheit führen kann, ist der Interiorismus keinesfalls mit dem Inklusivismus zu verwechseln<sup>29</sup>. Mit dem Inklusivismus (und dem Exklusivismus) teilt er jedoch die Überzeugung von der unüberbietbaren Wahrheit des christlichen Glaubens. Mit dem Pluralismus erkennt er anderen Religionen Wahrheit zu, doch ohne den eigenen Wahrheitsanspruch zu beschneiden. Von einer pluralistischen oder inklusivistischen Verhältnisbestimmung unterscheidet er sich dadurch, dass er nichtchristlichen Religionen nicht nur relative, sondern unüberbietbare Wahrheit zuerkennt.

---

<sup>27</sup> H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 332, Anm. 283, wendet gegen den Interiorismus ein, in ihm werde „ausgeblendet, ob und inwiefern auch andere Religionen über eine Hermeneutik verfügen, ihren je eigenen Wahrheits- und Unüberbietbarkeitsanspruch als berechtigt aufzuweisen“. Mir ist eine solche Hermeneutik nicht bekannt. Es macht auch keinen Sinn, sich auf eine andere Vernunfftform in Religionen aus anderen kulturellen Kontexten zu berufen. Eine Religion, die den Anspruch erhebt, Weltreligion zu sein, muss ihre rationale Verantwortbarkeit auch gegenüber der westlichen *forma mentis* aufweisen können. Es handelt sich beim Interiorismus auch nicht um einen – wie Höhn vermutet – „hermeneutisch-epistemischen Exklusivismus“. Denn die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott ist eine jedermann zumutbare und vernünftig diskutierbare und begründbare Vernunft Einsicht und keine Glaubenswahrheit. Allenfalls kann man sagen, dass der christlichen Botschaft eine größere hermeneutische Erschließungskraft eignet. Mit Exklusivismus hat das jedoch nichts zu tun.

<sup>28</sup> So gesehen, wird im Interiorismus auch der Missionsgedanke nicht überflüssig!

<sup>29</sup> Dazu ausführlich mein Aufsatz *Neuer Inklusivismus und Interiorismus*, op. cit.



### III. DAS CHRISTLICH-JÜDISCHE VERHÄLTNIS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Wie deutlich geworden ist, ist in interioristischer Betrachtungsweise das Verhältnis der beiden Testamente zueinander das Modell für die theologische Verhältnisbestimmung auch zu anderen Religionen. Das Verhältnis zum Judentum ist dem Christentum ja gewissermaßen angeboren. Zeugnis dafür ist die christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament. Das Christentum ist die einzige Religion, die das gesamte Corpus der Heiligen Schrift einer anderen Religion in den eigenen Bibelkanon aufgenommen hat und es als „Wort Gottes“ verkündet. Damit eröffnet und institutionalisiert die Kirche von vornherein einen „interreligiösen“ Dialog in sich unterscheidender In-Beziehung-Setzung zum Judentum. Es liegt somit eigentlich nahe, dieses Verhältnis für die Theologie der Religionen fruchtbar zu machen.

Doch diese eigentlich naheliegende Sicht trifft in der Fachwelt auch auf Vorbehalte und Kritik<sup>30</sup>. Verwiesen wird dabei auf die Besonderheit des Verhältnisses des Christentums zum Judentum, das nicht vergleichbar sei mit dem Verhältnis zu anderen Religionen: „Die Beziehung des Christentums zum Judentum ist nämlich ganz anderer Art als die Beziehung zu allen anderen Religionen; sie ist einzigartig und kann nicht verallgemeinert werden“<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Vgl. etwa E. D i r s c h e r l, *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, in: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS für Hans Waldenfels)*, Paderborn 1996, 495-511; d e r s., *Die je andere einzigartige Erwählung in der Zeit. Die Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses und seine Konsequenzen für uns*, in: „Bibel und Liturgie“ 74(2001), 218-230; Z. S l a c z k a, *Offenbarung und Heil in den nichtchristlichen Religionen. Eine Untersuchung zu W. Pannenberg, H. R. Schlette und G. Gäde*, Frankfurt am Main 2001, 164; R u t i s h a u s e r, op. cit., 63f; K. K a ĺ u Ź a, *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt am Main 2011, 71-75; G. F l e i s c h e r, W. H ö b s c h, *Christentum – Judentum. Eine Verhältnisbestimmung im Kontext aktueller Stellungnahmen*, in: „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin–Essen–Hildesheim–Köln und Osnabrück“ 65 (2013), 138-144; 143; M. B l u m, *Von der „Verwerfung“ Israels zur „bleibenden Erwählung“? Aktuelle kontroverstheologische Sichtweisen des Verhältnisses von Kirche und Israel*, in: H. Schmid u. a. (Hg.), *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg 2014, 151-160, 159.

<sup>31</sup> K a ĺ u Ź a, op. cit., 71. Vgl. auch R u t i s h a u s e r, op. cit., 64: „The presumed Jewish-Christian relationship does not maintain its *sui generis* character“.

Aus dieser Einzigartigkeit, ja „Exzeptionalität“<sup>32</sup> der theologischen Beziehung zum Judentum wird gefolgert, das Verhältnis zu den anderen Religionen sei unabhängig vom Verhältnis zum Judentum zu bestimmen.

Mehr als anderswo hat sich die Theologie in Deutschland und Österreich mit der jüngeren deutschen Geschichte im Hinblick auf die Juden auseinanderzusetzen. Der Name „Auschwitz“ steht für die unermessliche Schuldgeschichte, die auf unserem Volk lastet. Somit trifft die Herausforderung durch die pluralistische Religionstheologie unsere Theologie in einer geschichtlichen Phase, in der wir vordringlich damit beschäftigt sind, unser Verhältnis zum jüdischen Volk und zu dessen Religion neu zu bestimmen<sup>33</sup>. An dieser Stelle steht unsere Theologie vor einem Problem: Wie kann man den anderen Religionen Recht widerfahren lassen ohne das besondere und einzigartige Verhältnis, das wir als Christen zum Judentum haben, einzuebnen und in ein allgemeines Verhältnis zu den Weltreligionen zu integrieren? Hier ist auch der Grund zu sehen, warum manche nach dem Konzil damit unzufrieden waren, dass die Erklärung *Nostra aetate* das Judentum de facto unter die „nicht-christlichen Religionen“ subsumiert. Könnte nicht nur dadurch, sondern auch durch den Interiorismus die besondere Israelverbundenheit des Christentums als gefährdet angesehen werden? Oder lässt sich nicht mit größerem Recht sagen, dass die Ausweitung von *Nostra aetate* auf die anderen nichtchristlichen Weltreligionen geradezu providentiell war, weil sie das christlich-jüdische Verhältnis nicht einengt auf sich selbst?

Unser Verhältnis zum Judentum sollte nicht zu einem christlich-jüdischen Exklusivismus führen, gewissermaßen zu einer neuen Spielart dieses bereits weitgehend ad acta gelegten Klassifikationsmodells. Auch muss dieses unbestreitbar besondere Verhältnis nicht steril bleiben in Bezug auf die Welt der Religionen. Kann sich – im Gegenteil – nicht gerade dieses unzweifelhaft besondere Verhältnis zum Judentum und seiner Heiligen Schrift als fruchtbar erweisen für die Theologie der Religionen überhaupt? Steckt darin nicht eine theologisch-hermeneutische Erschließungskraft, die über dieses Verhältnis hinausgeht und eine neue Sicht auf die anderen Religionen eröffnen kann?

---

<sup>32</sup> Dazu J. W o h l m u t h, *Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog*, in: J. Rahner, M. Schambeck (Hgg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert*, *Bamberger Theologisches Forum* 13, Münster 2011, 139-156.

<sup>33</sup> Dazu der Sammelband von P. H ü n e r m a n n, Th. S ö d i n g (Hgg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Quaestiones disputatae 200)*, Freiburg 2003.

Wird dieses Verhältnis nicht unterschätzt, wenn es auf eine traute Zweisamkeit oder eine *splendid isolation* eingeschränkt wird? Hat es nichts mit der Heilsgeschichte der ganzen Menschheit zu tun? Muss das Verhältnis zu den anderen Religionen unabhängig vom Verhältnis zu Israel gesucht werden? Aber welche Basis hätte es dann noch?

Wenn nun alle „Heiden“, die zum Glauben an Christus finden, dadurch Söhne und Töchter Abrahams werden, dass der Gott Jesu und damit der Gott Israels auch ihr Gott wird, wie lässt sich dann sagen, das Verhältnis der Kirche zum Judentum sei einfachhin exklusiv? Sind die „Heiden“, die aus christlicher Perspektive – wenn auch ihnen verborgen – bereits „in Christus geschaffen“ sind (vgl. Kol 1, 16), nicht auch schon in verborgener Weise Kinder Abrahams? Und ist es nicht die Schrift des alttestamentlichen Bundesvolks, das um den Noachbund mit der ganzen Menschheit weiß?<sup>34</sup>

Unbestreitbar hat die Kirche eine einzigartige Beziehung zum Judentum. Zu Recht wird diese besondere Beziehung auch immer wieder vom Lehramt der Kirche herausgestellt. Das gilt sowohl für die Aussagen des Vaticanum II als auch für das Lehramt der darauf folgenden Päpste. Johannes Paul II. prägte in Bezug auf die Juden das Wort von „unseren älteren Brüdern“<sup>35</sup>. Die Besonderheit dieses Verhältnisses zeigt sich in erster Linie in der zweigeteilten christlichen Bibel aus Altem und Neuem Testament. Die Kirche hat allen markionitischen Bestrebungen von Anfang an widerstanden und damit ihre unlösbare Verbindung zur Religion Israels bekundet. Diese Verbindung ist nicht nur von religionsgeschichtlicher Bedeutung, sondern zutiefst theologischer Natur. In ihr wird deutlich, „dass das Judentum für das Christentum keine Religion wie jede andere ist“<sup>36</sup>. Denn Jesus, den wir Christen als den Christus Gottes und unseren *Kyrios* bekennen, war ein Jude, verstand sich als Jude und war seinem religiösen Selbstverständnis nach im Judentum verwurzelt, wie das die exegetische Forschung zum historischen Jesus in den letzten

---

<sup>34</sup> Zur religionstheologischen Relevanz des Noachbundes: G. R i z z i, *Nohachismo e comprensione cristiana dell'islam*, in: „Ho Theológos“ 19(2001), 25-63.

<sup>35</sup> Vgl. die Ansprache beim Besuch der Synagoge Roms am 13.4.1986: Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso, *Dialogo Interreligioso nell'insegnamento della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, n. 521.

<sup>36</sup> K. von S t o s c h, *Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie*, in: H. F r a n k e m ö l l e, J. W o h l m u t h, *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, Freiburg 2010, 113-136, 114.

Jahrzehnten herausstellt<sup>37</sup>. Die Schrift Israels war die Bibel Jesu, durch die der Mann aus Nazaret von Kindesbeinen an mit dem Glauben Israels an dessen Gott vertraut wurde. Und der Gott, den Jesus als seinen *Abba* anredete, war kein anderer als der Gott Israels. Diese Vorgaben bleiben unlösbar auch mit dem christlichen Glauben verbunden. Sie gehören zu den historischen und theologischen Vorgegebenheiten des Christentums.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass Jesus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sich zunächst exklusiv an sein Volk wandte und um dessen Glauben warb (vgl. Mt 15, 24). Auch die Zwölf hat er nach Mt 10, 5f ausdrücklich nicht „zu den Heiden“, sondern nur zu den „verlorenen Schafen Israels“ gesandt. Die jüdischen Zeitgenossen Jesu waren unzweifelhaft die Erstadressaten des Evangeliums, der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu<sup>38</sup>. Deswegen steht den Juden auch unbestreitbar ein theologisches Erstgeburtsrecht gegenüber allen anderen Religionen zu. Eine solche Verbundenheit haben wir Christen natürlich zu keiner anderen Religion. Dies wird durch das interioristische Modell auch gar nicht in Frage gestellt, denn es wurzelt ja gerade in dieser besonderen Israelverbundenheit. Dieser christlich-jüdische Modellcharakter ist also durch kein anderes Modell zu ersetzen. Und ohne dieses besondere und einzigartige Modell wüssten wir in der Tat nicht, wie wir unser Verhältnis zu den anderen Religionen bestimmen sollten. Der Einwand einer Einebnung des Verhältnisses zum Judentum in einen allgemeinen religiösen Horizont könnte allein dem pluralistischen Modell gemacht werden. Denn dieses stellt das Christentum, ohne das besondere Verhältnis zu Israel zu berücksichtigen, einfach *neben* die anderen Religionen. Der Interiorismus aber könnte ohne dieses besondere Verhältnis gar nicht verstanden werden.

Zum anderen ist festzuhalten, dass sich im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte das Christentum – bedingt durch die Heidenmission – als eigenständige Religion etablierte. Dies geschah nicht nur durch eine Stellung „neben“ der jüdischen Religion<sup>39</sup>, sondern in bleibender Bezogenheit auf diese. Es handelt sich offenbar weder um eine Substitution Israels noch um eine bloße Nebeneinanderstellung der beiden Religionen. Denn weder historisch noch theologisch ist das Christentum ohne Bezug auf Israel denkbar.

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu G. T h e i ß e n, A. M e r z, *Der historische Jesus*, Göttingen <sup>2</sup>1997; J. P. M e i e r, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York 1991ff.

<sup>38</sup> Hierzu R. F e n e b e r g, *Die Gründung der heidenchristlichen Gemeinde in Mt 28, 16-20*, in: H. F r a n k e m ö l l e, J. W o h l m u t h, *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, Freiburg 2010, 262-288, 280-282.

<sup>39</sup> So R. Feneberg, ebd., 284.

Das Verhältnis wird sowohl durch Kontinuität als auch durch Diskontinuität bestimmt. Es handelt sich also um eine sich von Israel unterscheidende In-Beziehung-Setzung zu ihm. Kennzeichen dessen ist die zweigeteilte christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament. Es handelt sich dabei um eine Kontinuität, insofern das Erbe des Glaubens Israels in die christliche Bibel aufgenommen wird und die christliche Botschaft bleibend auf die Bibel Israels rückbezogen bleibt. Die Diskontinuität, also die christliche Unterscheidung, kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Kirche nicht einfach ihre eigenen Schriften an die Bibel Israels fortlaufend und ergänzend anhängt, sondern sie als eigenständiges Schriftcorpus auch kanonisch von ihnen abgrenzt als „Neues Testament“.

Die Kirche hat also das gesamte Schriftcorpus einer anderen Religion in ihren eigenen Bibelkanon aufgenommen und verkündet ihn in ihrer Liturgie als Wort Gottes. Dies dürfte religionsgeschichtlich einzigartig sein. Doch hat es zunächst eine eminent theologische Bedeutung und Tragweite, die über das bloße Verhältnis zu Israel hinausgeht. Man wird diesem besonderen Verhältnis wohl kaum gerecht, wenn man es auf sich selbst einschränkt.

Eine Ahnung davon kommt bereits im Neuen Testament selbst zum Ausdruck, das ja im Zuge der judenchristlichen Öffnung zu den Heiden sowohl das Verhältnis zu Israel als auch das zu den Heiden in Einklang zu bringen versuchte. Im Lobgesang des Simeon (Lk 2, 29-32), das zum offiziellen Nachtgebet der Kirche wurde, werden in einem Atemzug beide Verhältnisse bestimmt, in denen Jesus zu den Heiden und zu seinem eigenen Volk steht. Wir haben hier im Lukasevangelium eine erste Ausweitung des Heils (τὸ σωτήριόν) über Israel hinaus. Während noch in der Geburtsgeschichte aus dem Mund der Engel von einer „Freude, die dem ganzen Volk [Israel] zuteil werden soll“ (Lk 2, 10) die Rede ist, spricht Simeon jetzt von einem Heil, das Gott „vor allen Völkern“ bereitet hat (2, 31). Was zuerst der Engel nur dem Volk Israels mitteilte, wird jetzt durch den Juden Simeon universalisiert. Das Jesuskind wird hier als „Licht zur ἀποκάλυψις (Entbergung, Offenbarung, Enthüllung) der Heiden“<sup>40</sup> bezeichnet und zugleich als δόξα (Herrlichkeit, Ruhm) für Israel. Beide Verhältnisse hängen offenbar zusammen. Zum

---

<sup>40</sup> Die deutsche Einheitsübersetzung gibt φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν mit „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ wieder. Damit bleibt jedoch ein wichtiger Aspekt ausgeblendet. Denn es handelt sich bei der griechischen Formulierung nicht nur um ein Licht, das etwas bloß von außen „erleuchtet“, sondern das – wie beim Beleuchten eines phosphoreszierenden Steins – etwas im Erleuchteten bereits Gegebenes entbirgt, also dessen eigene Leuchtkraft zum Leuchten bringt.

einen scheint Jesus durch sein Licht in den Heiden etwas zu entbergen, was zuvor verborgen war. Die Frage ist, *was* in ihnen verborgen und ans Licht zu bringen ist. Zum anderen ist Jesus offenbar *als* Licht zur Offenbarung der Heiden die Herrlichkeit für Israel. Denn durch ihn geschieht doch das, was bereits in der Schrift Israels als Berufung dieses Volkes verkündet wird: „Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht“ (Jes 49, 6; vgl. auch 42, 6b). Es ist das, was nach lukanischem Zeugnis durch Jesus geschehen ist: die Universalisierung der Botschaft Israels und damit die Erfüllung der deuterocesajanischen Verheißung. Als der, der die Heidenvölker durch sein Licht aus dem Dunkel entbirgt und damit in eine Beziehung zu Israel bringt, ist Jesus die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , d. h. nicht weniger als  $\text{רָצוֹן}$  für Israel, womit die gleichsam unüberbietbare Gegenwart Gottes bei seinem Volk gemeint ist.

Mit Jesus ist also die universale Berufung Israels in Erfüllung gegangen, auch den Völkern Gottes Erbarmen zuzuwenden<sup>41</sup> und dieselben zum Glauben an Israels Gott zu führen. Denn unüberbietbar kann Gottes Heilswille nur sein, wenn er nicht eingeschränkt bleibt auf ein einziges Volk oder auf eine einzige Gruppe.

Auch wenn die Christenheit sich von der ursprünglichen Mutterreligion gelöst hat, so bleibt sie doch mit ihr verbunden, indem sie ihre Schrift und damit die Botschaft vom Bund Gottes mit seinem Volk zu allen Völkern trägt. Fortan werden die Jünger Jesu sich stets zusammen mit der als Altes Testament neu gelesenen Schrift Israels den Völkern präsentieren. Die Verheißungen Israels gelten nicht mehr nur *urbi*, sondern *orbi*. Die Hoffnungen Israels werden zur begründeten Hoffnung auch der Heiden. Die Kirche bringt ihr Verhältnis zu Israel überall hin mit und nimmt Menschen anderer Völker und Religionen durch die Taufe in dieses ihr Verhältnis zu Israel auf.

Die bleibende Verbundenheit der Kirche mit Israel stellt ein religionsgeschichtlich und theologisch einzigartiges Verhältnis zwischen zwei Religionen

---

<sup>41</sup> Vgl. K. W e n g s t, *Wie wäre von „universaler Heilsbedeutung Jesu“ nach dem Römerbrief des Paulus zu reden?*, in: H. F r a n k e m ö l l e, J. W o h l m u t h, *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, Freiburg 2010, 311-327, der diese Universalisierung – unter Beibehaltung der Sonderstellung Israels – am Beispiel des Römerbriefs herausarbeitet: „'Universalität der Heilsbedeutung Jesu' meint die Einbeziehung der Völker in das Erbarmen Gottes durch die auf Jesus bezogene messianische Verkündigung – unter Festhalten an der partikularen Besonderheit Israels, das nicht in einer allgemeinen Universalität aufgeht“ (ebd., 327).

dar. Dieses Verhältnis erlaubt es nicht, die jüdische Religion aus christlicher Sicht in die herkömmlichen Klassifikationsmodelle von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus einzuordnen. Denn für Christen ist der Glaube Israels keine *religio falsa*. Sie ist auch nicht eine nur inklusiv bzw. partiell wahre Religion, die durch den christlichen Glauben überboten würde. In diesem Fall könnte die Kirche die Texte des Alten Testaments nicht als „Wort Gottes“ verkünden. Und Christus kann nicht eine Israel noch fehlende Teilwahrheit sein, sondern er ist in christlichem Verständnis „die Wahrheit“ (Joh 14, 6) und damit wohl auch die verborgene Wahrheit Israels, weshalb man von einem „interioristischen“ Verhältnis sprechen kann. Christus ist die verborgene Wahrheit auch der Schrift Israels. Zudem stehen Judentum und Christentum nicht pluralistisch als bloß verschiedenartige Zeugnisse von Manifestationen Gottes (J. Hick) nebeneinander, sondern in einem unlösbaren Verhältnis sich unterscheidender In-Beziehungsetzung zueinander.

Wenn nun in christlicher Perspektive sowohl das Judentum wie das Christentum eine heilsgeschichtliche Bedeutung haben, gilt das dann nicht auch für ihr besonderes Verhältnis zueinander? Kann etwa das theologische Verhältnis des Christentums zu Israel heilsgeschichtlich irrelevant sein? Ist es ohne Bedeutung für die „Völker“ und mithin für die nichtchristlichen Religionen?

Tatsächlich aber waren die Heidenvölker, an die sich die christlichen Missionare wandten, selbst Angehörige von Religionen. Indem diese sich zu Christus bekehrten, bekamen sie ja ihrerseits Anteil am Verhältnis zu Israel. Bereits hier zeigt sich, dass man beim Christwerden durch Christus nicht nur eine neue Beziehung zu Gott gewinnt, sondern auch in eine Beziehung zu Israel kommt. Und das ist bis heute so.

Doch das Verhältnis zu Israel kann darüber hinaus noch eine weitere heilsgeschichtliche Relevanz haben. Erwählungen und Berufungen ergehen in der Heilsgeschichte nicht nur um der Erwählten willen. Sie stehen vielmehr im Dienste aller. Wenn nun Israel sich von Gott als erwählt erfährt, weiß es auch um die universale Tragweite dieser Berufung (vgl. Jon 4, 10f). Wenn durch Christus diese universale Tragweite der Erwählung Israels konkret wird in der Hinwendung zu den Völkern und in deren Heimholung in den Bund mit Gott, dann wird doch wohl auch das *Verhältnis* der Kirche zum Judentum an dieser Erwählung partizipieren. Denn was soll in den Heidenvölkern durch das Licht Christi entborgen und offenbar werden? Doch wohl Christus selbst, der in diesen Völkern und Religionen verborgen ist. Damit werden auch die konstruierten Klassifikationsmodelle letztlich überflüssig und dem Glauben unangemessen. Man kann weder den christlichen Glauben noch das theologische Verhältnis zum Judentum in ein religionswissenschaftliches Raster einordnen.

Im Interiorismus ist es vielmehr die Heilige Schrift und damit das Wort Gottes selbst, das uns den Weg weist, wie wir uns theologisch zu anderen Religionen verhalten sollen.

Wie komme ich zu dieser Einschätzung? Das Neue Testament spricht die Überzeugung aus, dass alles bereits „in Christus“ geschaffen ist (Kol 1, 16; Eph 2, 10). Es bedarf keiner besonderen Anstrengung, um zu erkennen, dass wir geschaffen sind. Dieser Sachverhalt liegt nackt und bloß vor unseren Augen und ist identisch mit unserer Vergänglichkeit und Heillosigkeit (vgl. Röm 8, 20-22). Es ist nicht unser bloßes Geschaffensein, das uns rettet und uns eine Perspektive der Ewigkeit schenkt. Doch im Glauben an Christus wird offenbar, dass unser Geschaffensein kein *bloßes* Geschaffensein ist, sondern bereits ein *In-Christus*-Geschaffensein. Dies ist an der Welt mit natürlichen Augen nirgendwo abzulesen, sondern ein verborgenes Geheimnis. Durch das Wort Christi wird dieses Geheimnis, „das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war“, nun offenbar: „In Ihm wurde alles erschaffen“ (Kol 1, 16; vgl. Mt 13, 35; 1 Kor 2, 7; Eph 3, 9). Das bedeutet, dass unser wahres Verhältnis zu Gott Jesu Verhältnis zu Gott ist (vgl. Mt 6, 9; Gal 4,4-6) und dass die Liebe, mit der Gott uns zugewandt ist, zuvor bereits diejenige Liebe ist, mit der der Vater von Ewigkeit her den Sohn liebt. Die christliche Botschaft dürfte wohl keinen anderen Sinn haben, als dieses verborgene Geheimnis zu offenbaren.

Wenn wir daher in dieser interioristischen Perspektive die unüberbietbare Wahrheit anderer Religionen erkennen, dann verdankt sich diese unsere Würdigung unserem Verhältnis zum Judentum. Es ist in meiner Sicht gerade das besondere und einzigartige Verhältnis, das wir zur Religion Israels haben, welches uns die Augen öffnet dafür, dass es dabei nicht nur um Israel geht und auch nicht nur um die Kirche, sondern um die ganze Menschheit. Diese ist als ganze ja bereits in Christus geschaffen (Kol 1, 16) und damit hineingenommen in die Liebe des Vaters zum Sohn. Wenn Jes 49, 6 dem Selbstverständnis Israels entspricht und wenn die Kirche sich als „universale salutis sacramentum“ (*Lumen gentium* 48) definiert, dann muss auch das Verhältnis von Kirche zu Israel in diesem weiteren Horizont gesehen werden.



## BIBLIOGRAPHIE

- C h i l d s B.S.: *Die Theologie der einen Bibel 2*, Freiburg 1996.
- G ä d e G.: *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn <sup>2</sup>2010.
- G ä d e G.: *Interiorismus – ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse*, in: ThG 46(2003) 14-27 [polnisch: *Interioryzm – propozycja wyjścia z religijno-teologicznej ślepej uliczki*, in: „Studia Oecumenica” 7(2007) 217-234].
- G ä d e G.: *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Paderborn 2009.
- G e f f r é C.: *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.
- H ö h n H.-J.: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.
- K n a u e r P.: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg <sup>6</sup>1991.
- K n a u e r P.: *Christus in den Religionen– Interiorismus, Dialog, Pluralismus*, in: Polykarp Ulin Agan SVD (Hg.), *Pluralistische Religionstheologie und Mission*, Nettetal 2011, 81-106.
- R a h n e r K.: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie 5*, Einsiedeln <sup>2</sup>1964, 136-158.
- R a h n e r K.: *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie 12*, Einsiedeln 1975, 370-383.
- R u t i s h a u s e r Ch.M.: *Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions*, in: „Studies in Christian-Jewish Relations”, hg. V. Center for Christian-Jewish Learning at Boston College, vol. 1(2005-2006) 53-66.
- W o h l m u t h J.: *Das exeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der interreligiöse Dialog*, in: J. Rahner, M. Schambeck (Hgg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert*, *Bamberger Theologisches Forum 13*, Münster 2011, 139-156.

DER RELIGIONSTHEOLOGISCHE INTERIORISMUS  
UND DAS JÜDISCH-CHRISTLICHE VERHÄLTNIS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Als Interiorismus bezeichnet man eine Weise, das theologische Verhältnis der christlichen Botschaft zu den nichtchristlichen Religionen zu bestimmen, die jenseits der gewöhnlichen Klassifikationsmodelle des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus liegt. Der Verfasser dieses Artikels sieht im kanonischen Verhältnis der beiden biblischen Testamente das

theologische Paradigma, um das Verhältnis auch zu anderen Religionen zu bestimmen. Der Interiorismus möchte sowohl eine Haltung der Superiorität anderen Religionen gegenüber vermeiden, als auch eine Relativierung des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs. Der christliche Interiorismus erkennt damit auch anderen Religionen nicht nur partielle, sondern ebenso unüberbietbare Wahrheit zu. Sein methodischer Ausgangspunkt ist die radikale Problematisierung des Offenbarungsbegriffs aufgrund der philosophischen Einsicht in die Einseitigkeit der realen Relation alles Geschaffenen auf Gott (Thomas von Aquin, Peter Knauer). Auf dieses Problem antwortet die christliche Botschaft mit ihrem trinitarischen Gottesverständnis. Allein unter Voraussetzung dieses Gottesverständnisses lässt sich eine reale Relation Gottes auf das Geschaffene aussagen ohne in einen Widerspruch zu vernünftiger Einsicht zu geraten. Und erst so bekomme der Begriff „Wort Gottes“ einen verstehbaren Sinn und die Botschaft der Schrift Israels eine universale Verstehbarkeit als Altes Testament. Dieses hermeneutische Verhältnis der christlichen Botschaft zur Schrift Israels lässt sich *mutatis mutandis* auch auf das Verhältnis zu anderen Religionen anwenden. Der Beitrag stellt diese und andere Voraussetzungen dieser religionstheologischen Position heraus und geht dann auf kritische Einwände ein, die das jüdisch-christliche Verhältnis berühren und im Interiorismus die Gefahr sehen, die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses zu untergraben. Der Beitrag will im Gegenteil zeigen, dass die Einzigartigkeit des jüdisch-christlichen Verhältnisses auch darin besteht, uns den Weg zu weisen, wie wir uns angemessen zu anderen Religionen verhalten können.

**Schlüsselbegriffe:** Theologie der Religionen, Interiorismus, Judentum-Christentum.

#### TEOLOGICZNORELIGIJNY INTERIORYZM I RELACJA ŻYDOWSKO-CHRZEŚCIJAŃSKA

##### S t r e s z c z e n i e

Celem artykułu jest interpretacja relacji chrześcijaństwa do judaizmu w ramach zaproponowanego przez Autora teologicznoreligijnego interioryzmu. Nie kwestionując wyjątkowego charakteru relacji chrześcijaństwo–judaizm, stawia on tezę, iż stosunek między Starym i Nowym Testamentem posiada znaczenie dla *całej* historii objawienia i zbawienia, w związku z czym można widzieć w nim wskazany przez samą Biblię model odniesienia chrześcijaństwa do *wszystkich* religii, a nie tylko do judaizmu. Tezę tę Autor uzasadnia w trzech następujących etapach.

Na początku objaśniona została specyfika teologicznoreligijnego interioryzmu. Chodzi w nim o takie określenie relacji chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich, które będzie wykraczało poza klasyczny schemat ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm, uważany przez Autora za niewystarczający. Żadne bowiem z wymienionych w nim stanowisk nie daje zadowalającej interpretacji istnienia pluralizmu religii w świecie. Ekskluzywizm i inkluzywizm podkreślają wprawdzie wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, jednak deprecjonują prawdę innych religii. W ramach tych ujęć religie niechrześcijańskie są albo nieprawdziwe, albo tylko częściowo prawdziwe (zawierają „elementy” prawdy). Pluralizm przeciwnie: dowartościowuje inne religie, uznając ich pryncypialną równorzędność, jednak za cenę relatywizacji prawdy chrześcijaństwa. Wyjściem z tej sytuacji jest – zdaniem Autora – teologicznoreligijny interioryzm, który rezygnuje z postawy superiorystycznej względem innych religii (przez co różni się od inkluzywizmu), jednak bez relatywizowania prawdy własnej tradycji religijnej (czym różni się

od pluralizmu). W ten sposób chrześcijański interioryzm przyznaje religiom niechrześcijańskim nie tylko „elementy” prawdy, ale „całą” i nieprzekraczalną prawdę (nie ma religii „mniej” i „bardziej” prawdziwych), jednak przy zachowaniu wiary w jedyność i nieprzekraczalność objawienia i zbawienia dokonanego w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

Od strony metodologicznej (filozoficznej) interioryzm wychodzi od radykalnego sprobematyzowania pojęcia objawienia Bożego (św. Tomasz z Akwinu, Peter Knauer). Pojęcie to zakłada, że Bóg może wchodzić w relację ze światem. O ile jednak relacja stworzenia do Boga, jako swego *principium et finis*, jest dla rozumu oczywista, to relacja Boga do stworzenia wymaga osobnego uzasadnienia. Świat nie może bowiem być konstytutywnym terminem realnej relacji Boga do niego. Gdyby tak było, Bóg byłby w jakiś sposób zależny od świata, gdyż każda realna relacja jest ontologicznie współkonstituowana przez jej punkt referencyjny, jej „dokąd”.

Zrozumienie jednostronności relacji Bóg–świat ma poważne konsekwencje dla teologii religii. Wszystkie religie odwołują się bowiem do objawienia Bożego, tzn. rozumieją siebie jako konsekwencję interwencji Boga (Transcendencji) w świat. Roszczenie to domaga się jednak uzasadnienia. Zdaniem Autora, jedynie chrześcijaństwo może uzasadnić relację Boga do świata, a w konsekwencji usprawiedliwić kategorię objawienia Bożego. Usprawiedliwienie to ma swoją podstawę w dogmacie trynitarnym: Ponieważ Bóg sam jest relacyjny, może wchodzić w relację z innymi (ze światem, z człowiekiem). Zatem to nie świat konstytuuje relację Boga do świata, lecz relacja Boga-Syna do Boga-Ojca w ich wzajemnym odniesieniu (w Bogu-Duchu Świętym). W takiej perspektywie również kategoria „słowa Bożego” zyskuje właściwy sobie sens, a przesłanie pism Izraela może być rozumiane jako Stary Testament. W ten sposób chrześcijaństwo nie tylko nie deprecjonuje innych religii, ale nadto dostarcza im możliwości uzasadnienia ich własnych roszczeń prawdziwościowych (stąd nazwa „interioryzm”).

W drugim punkcie swoich rozważań Autor podejmuje problematykę prawdziwości religii. Wychodzi on z założenia, że prawda wiary jest niepodzielna i niepodlegająca relatywizacji. Religie zatem, będące świadectwem wiary w Boga objawienia, nie mogą być „mniej” lub „bardziej” prawdziwe. Widać to przede wszystkim w odniesieniu do religii Izraela. Z chrześcijańskiego punktu widzenia judaizm nie jest ani fałszywy (ekskluzywizm), ani częściowo tylko prawdziwy (inkluzywizm). Przeciwnie, w jego centrum znajduje się nieprzekraczalna prawda o przymierzu Boga ze swoim Ludem. Jednak dopiero przez Chrystusa i w Chrystusie starotestamentalna idea przymierza staje się zrozumiała i możliwa do zaakceptowania przez rozum (jednostronność relacji Bóg–stworzenie). Przymierze musi bowiem – podobnie jak „słowo Boże” – być identyczne z Bogiem, musi być wyrazem przymierza wewnątrzboskiego – przymierza Ojca z Synem w Duchu Świętym – w którym zarówno Żydzi jak i poganie mają uczestnictwo. W takiej perspektywie staje się również jasne, dlaczego przymierze to może być nazywane niezłomnym i nieodwołalnym.

Orędzie chrześcijańskie spełnia zatem swoistą służbę wobec religii Izraela. Dzięki trynitarniej (relacyjnej) wizji Boga pozwala ono w sposób zasadny i prawomocny mówić o przymierzu (relacji) Boga z ludźmi, zaś dzięki chrystologii daje możliwość posługiwania się kategorią „słowa Bożego”. Pojęcie to ma bowiem sens jedynie wtedy, gdy Bóg spotyka nas w historii jako człowiek, jako „Słowo wcielone”. To samo należy odnieść do Koranu.

W ostatniej części artykułu Autor stawia tezę, że relacja Nowego Testamentu do Starego (chrześcijaństwa do judaizmu) może być rozumiana jako paradygmat relacji chrześcijaństwa do religii w ogóle. Nie znaczy to, że relacji chrześcijaństwa do religii Izraela odmawia się szczególnego charakteru. Należy jednak podkreślić, iż dotyczy ona *całej* historii zbawienia i objawienia, obejmując sobą wszystkie narody i ich religie. Na tym też polega uniwersalizm zbawczy zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Zwłaszcza teksty nowotestamentalne zgodnie świadczą o tym, że chrześcijaństwo od początku usiłowało godzić relację do Izraela

z misją *ad gentes*. Chrześcijańsko-judaistyczny ekskluzywizm nie znajduje zatem żadnego uzasadnienia. Przeciwnie, to właśnie relacja chrześcijaństwa do judaizmu pozwala zrozumieć, że nie chodzi w niej ani o sam judaizm, ani tylko o Kościół, lecz o całą ludzkość, która w Chrystusie od samego początku (por. Kol 1, 16) włączona jest w odwieczne przymierze Ojca i Syna w Duchu Świętym.

*Streścił ks. Krystian Kałuża*

**Słowa kluczowe:** teologia religii, interioryzm, dialog chrześcijańsko-judaistyczny.