

Suche nach dem Eckstein

Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen

Lange Zeit hat der Ansatz der pluralistischen Religionstheologie die Diskussionen über die theologische Würdigung der Vielfalt der Religionen bestimmt. Nachdem deren Grenzen offenkundig geworden sind, haben sich eine Reihe neuer Versuche ergeben, die Aporien zu lösen.

Das Feld der „Theologie der Religionen“ gehört seit mindestens zwei Jahrzehnten zu den Großbaustellen der Theologie. Neben römisch-katholischen sind evangelische, anglikanische, auch einige orthodoxe und in letzter Zeit zunehmend evangelikale und charismatische Architekten an der Arbeit. Auf katholischer Seite gibt es eine Bauaufsicht mit Sitz in Rom, die das Treiben auf der Baustelle mit kritischem Blick betrachtet und allzu große Freizügigkeit in der Baugestaltung durch Restriktionen, die bis zum Lizenzzug reichen, zurückdrängt. Denn was dort entsteht, soll ins römische Stadt- und Weltbild passen. Es herrscht eine enorme Vitalität und Kreativität am Bau. Die Architekten arbeiten konfessionsübergreifend mit- und gegeneinander, stellen die Statik und die Funktionalität des Bestehenden in Frage, errichten neue Gebäude und renovieren alte. Manche setzen sich für Denkmalschutz ein, andere provozieren mit avantgardistischen Ideen.

Die Komparative Theologie nimmt eine Mittelstellung ein

Ein starker Impuls für die Bautätigkeit ging in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts von der so genannten *Pluralistischen Religionstheologie* aus. Deren Grundannahme – der Bauplan gewissermaßen – bestand in der Behauptung der prinzipiellen Äquivalenz der großen Weltreligionen. Nach *John Hick*, dem Hauptvertreter, stellen „die großen nachaxialen Religionen verschiedene Möglichkeiten dar (...), eine höchste göttliche Wirklichkeit zu erfahren, in Begriffe zu bringen und in einer Beziehung zu ihr zu leben, wobei diese Wirklichkeit alle unsere unterschiedlichen Auffassungen von ihr transzendiert“ (Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 257). Mit „nachaxial“ sind die großen Weltreligionen gemeint, die in und nach der von *Karl Jaspers* so genannten „Achsenzeit der Menschheit“ entstanden sind.

Diese These – als solche hat sie Hick stets bezeichnet – löste heftige Abwehrreaktionen aus. Zum Manifest dieser Auseinandersetzung auf römisch-katholischer Seite wurde die Erklärung *Dominus Iesus* (2000). Darin heißt es: „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen

Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“ Auch von vielen evangelischen Theologen und Kirchenführern wurde die Zurückweisung dieser Position mit Beifall bedacht. Die religionstheologische Debatte kreiste seither um den pluralistischen Ansatz und ging dabei über ihn hinaus.

Die *Komparative Theologie* ging von amerikanischen (katholischen) Theologen aus, die sich intensiv in interreligiösen Dialogen engagiert haben. Ich nenne nur *Francis X. Clooney* (Harvard Divinity School in Boston/Cambridge) sowie *James Fredericks* (Loyola Marymount University in Los Angeles). Im

Reinhold Bernhardt (geb. 1957), Studium der evangelischen Theologie in Mainz, Zürich und Heidelberg. Promotion an der Theologischen Fakultät in Heidelberg 1989, von 1991 bis 1996 Studienleiter am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg; Habilitation in Heidelberg 1998. Seit 2001 Professor für Systematische Theologie/Dogmatik, Universität Basel. Redaktor der „Theologischen Zeitschrift“ (ab 2004). Arbeitsschwerpunkte: Theologie der Religionen, Handeln Gottes, Theologie und Naturwissenschaft.

deutschsprachigen Bereich ist diese Forschungsrichtung vor allem durch *Ulrich Winkler* (Salzburg) sowie *Klaus von Stosch* (Paderborn) vertreten (vgl. auch *Reinhold Bernhardt* und *Klaus von Stosch*, *Komparative Theologie Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009).

Die Komparativen Theologen grenzen sich von der „Theologie der Religionen“ ab, weil man dort die interreligiösen Beziehungen grundsätzlich, allgemein und abstrakt zu bestimmen versucht.

Das geschieht anhand der Globalmodelle „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ und „Pluralismus“. Statt ideologische Kämpfe um solche Modelle zu führen, sollte man sich nach Auffassung der Komparatisten auf konkrete interreligiöse Exkursionen begeben, einzelne Lehrformen (etwa bestimmte Jenseitsvorstellungen) und Praxisvollzüge (etwa Gebete) anderer Religionen genau studieren und sie in Beziehung zu vergleichbaren Erscheinungen im Christentum setzen. Im Unterschied zur „Vergleichenden Religionswissenschaft“ soll das aber nicht in einer neutralen Beobachter-, sondern in der engagierten Teilnehmerperspektive geschehen – engagiert in der eigenen wie – soweit möglich – in der anderen Religion.

„Komparative Theologie“ steht also zunächst für ein methodisches Vorgehen und eine Haltung, nicht für ein inhaltliches Programm: Christliche Theologen setzen sich bestimmten Phänomenen einer spezifischen Religionstradition aus, um sie soweit möglich von innen heraus kennenzulernen. Dabei suspendieren sie ihre christliche Prägung nicht, sondern stellen sie in das Licht dieser Begegnung. Dadurch entstehen kreative Irritationen eingeschliffener Wahrnehmungsmuster und neue Verstehenszugänge zu Inhalten des eigenen Glaubens. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Religionen sollen dabei nicht durch Postulate einer letzten Einheit aufgehoben werden, sondern als fruchtbare Fremdheitserfahrungen zu Klärungen und Vertiefungen des eigenen Glaubens und der Kenntnis der anderen Religion führen.

„Komparative Theologie“ nimmt damit eine Mittelstellung ein zwischen religionstheologischen Grundsatzreflexionen und dem Projekt einer christlichen Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, wie es im deutschsprachigen Raum vor allem *Hans-Martin Barth* unternommen hat. Sie unterscheidet sich einerseits vom interreligiösen Dialog zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen und andererseits von der vergleichenden religionswissenschaftlichen Forschung, wobei es nach beiden Seiten hin Überschneidungen gibt.

An diesen Schnittstellen brechen Fragen auf: Stellt die „Komparative Theologie“ wirklich eine Alternative zur „Theologie der Religionen“ dar oder setzt sie nicht vielmehr religionstheologische Überlegungen und Entscheidungen voraus? Wer sich in dieser intensiven Weise auf eine andere Religion einlässt und sich davon theologisch wertvolle Einsichten erhofft, der hat den Wert, die Würde und die Wahrheit dieser Religion als Verstehenszusammenhang christlicher Glaubensinhalte implizit schon anerkannt. Das läuft auf die „pluralistische“ Option hinaus. Wer diese Anerkennung mit einem Erfüllungsmodell verbindet, demzufolge die in Christus erschlossene Wahrheit die Vollendung aller anderen, in den Religionen tradierten Wahrheiten ist, der vertritt eine „inklusive“ Position.

Solche grundsätzlichen theologischen und religionsphilosophischen Beziehungsbestimmungen sind im Hintergrund wirksam, auch wenn sie vordergründig von den Vertretern der „Komparativen Theologie“ als problematisch angesehen werden. Die Komparativen Theologen ziehen sich auf eine „mikrologische“ Sichtweise zurück. Sie wollen das Einzelne und Spezifische anschauen, nicht das Große und Ganze. Aber das Einzelne steht unlösbar im Gesamtkontext der jeweiligen Tradition und der Einstellung, die der Christ dazu hat. Und zu diesem Ganzen gehören auch die mit dem Christusglauben verbundenen Ansprüche auf Universalität, Singularität, Letztgültigkeit und Exklusivität.

So sieht sich auch Francis Clooney vor die Entscheidung gestellt zwischen dem Heilsweg der vedantischen Brahman-Erkenntnis und dem christlichen Anspruch, dass das Heil in der

Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi begründet liegt (Theology after Vedānta. An Experiment in Comparative Theology, Delhi 1993, 190).

Deshalb sollte die Komparative Theologie nicht gegen die Religionstheologie ausgespielt werden. Sie ist eine wertvolle Methode, in der sich die Theologie der Religionen konkretisiert und mit der sich für die Theologie insgesamt neue Horizonte eröffnen. Aber ebenso wichtig sind die grundsätzlichen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen und ihren jeweiligen Wahrheitsansprüchen einerseits und zur theologischen Deutung der Vielfalt der Religionen andererseits.

Gut mit dem Anliegen der „Komparativen Theologie“ vermittelbar, aber doch auch von ihr unterschieden ist das Plädoyer für einen „dialogischen“, „reziproken“ oder „mutualen“ Inklusivismus. Ein solcher *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit* wird unter anderem von *Michael von Brück* (München) und von mir vertreten (siehe dazu: Reinhold Bernhardt, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und

ihre theologische Reflexion, Zürich 2006; Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Bern 2007).

Diese Position versteht sich vor dem Hintergrund einer doppelten Abgrenzung: Zum einen grenzt sie sich vom Verständnis des „Inklusivismus“ im religionstheologischen Dreierschema ab. Dort ist mit diesem Begriff die „Einschließung“ („includere“) der anderen Religionen beziehungsweise ihrer grundlegenden Offenbarungen in die christliche Sicht der Heilsgeschichte gemeint.

Dabei werden ihre Zentralinhalte einerseits als relative, vorläufig gültige Wahrheiten anerkannt, andererseits aber der definitiven Offenbarung in Christus untergeordnet. Gottes Heilshandeln ist universal, kommt aber in Christus zur Erfüllung und im Christusglauben zu Bewusstsein. Nichtchristen können „anonyme Christen“ (*Karl Rahner*) genannt werden, wenn sie ihrer existenziellen Ausrichtung auf Gott folgen, dessen Wort sich in Christus inkarniert und dessen Geist sich in der Kirche institutionalisiert hat. Doch um zur voll verwirklichten Heiligkeit zu kommen, müssen sie Glieder am Leib Christi werden. Nach „Dominus Iesus“ gilt: „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“ (DI 22).

Gegenüber diesem *religionstheologischen* Inklusivismus, den man besser „Superiorismus“ nennen könnte, weil er mit einem Überlegenheitsanspruch verbunden ist, betont der *hermeneutische* „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“ die Perspektivität und Traditionsgebundenheit solcher Aussagen. Er setzt sie also gewissermaßen in eine hermeneutische Klammer des Glaubensdenkens und kann sie damit auf Gegenseitigkeit stellen: So wie

Mit dem Christusglauben sind auch Ansprüche auf Universalität, Singularität, Letztgültigkeit und Exklusivität verbunden

der Christ in Christus die definitive Selbstoffenbarung Gottes erkennt und den Islam in diesem Licht sieht, so wird der Muslim vom Letztgültigkeitsanspruch des Koran her das Christentum als Religion sehen, die auf einer authentischen Gottesoffenbarung beruht, dann aber verfälscht wurde.

Einen schönen Ausdruck hat Karl Rahner dem hermeneutischen Inklusivismus gegeben, als er von *Keiji Nishitani* – dem berühmten Haupt der Kyoto-Schule – gefragt wurde, wie er es aufnehmen würde, wenn Nishitani ihn als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnete. Seine Antwort lautete: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt“ (Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 276). Allerdings hat Rahner diesen Impuls zur Gegenseitigkeit religionstheologisch nicht weiter ausgearbeitet, sondern ist im Modell des unilateralen Inklusivismus geblieben.

Alle religionstheologischen Aussagen sind standortgebunden

Zum anderen grenzt sich der „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“ von der religionsphilosophischen Meta- beziehungsweise Vogelperspektive der „Pluralistischen Religionstheologie“ ab, die globale Aussagen über die Religionen und die interreligiösen Beziehungen macht, dabei vom Postulat einer letzten Einheit des Transzendenzgrundes ausgeht und die Religionen als gleichwertige Antworten auf den einen, von diesem Transzendenzgrund ausgehenden Erlösungsimpuls versteht.

Gegenüber dieser Position ruft der „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“ die Standortgebundenheit aller religionstheologischen Aussagen in Erinnerung. Sie sind Ausdruck einer spezifischen – eben christlich-theologischen – Glaubenssicht und stehen damit anderen Sichtweisen in letztlich unaufhebbarer Verschiedenheit gegenüber. Sie sind wie Sprachen, die sich wohl ineinander übersetzen, sich aber nicht auf essenzielle Gemeinsamkeiten zurückführen lassen. Es gibt keine (kopernikanische) Einheitsperspektive, sondern nur die Begegnung der unterschiedlichen partikularen (ptolemäischen) Religionsperspektiven auf die göttliche und die weltliche Wirklichkeit in ihrer Ganzheit.

Jede bringt ihre Geltungsansprüche mit, die in Spannung zueinander stehen. Wenn Mohammed das Siegel der Propheten ist, kann die Christusoffenbarung nicht die letztgültige Erschließung Gottes sein. Solche konfligierenden Wahrheitsansprüche sind nicht aufzulösen. Sie bleiben nebeneinander stehen und werden dialogisch in Beziehung zueinander gesetzt, wobei sich daraus aber kreative Transformationen der jeweiligen Selbstverständnisse ergeben können.

Die Spannung zwischen der Bindung an den eigenen Glauben und der Offenheit für andere Religionsformen kann nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden. Es gilt, die Potenziale im eigenen Glauben zu entdecken, die Offenheit für andere mög-

lich machen. Viele Theologen – auch solche, die andere Ansätze vertreten – setzen hier auf die Trinitätslehre und die von ihr ausgehenden und in ihr zusammengehaltenen theologischen Linien: die Schöpfungstheologie, die Logoschristologie und die Pneumatologie.

Ein deutlich protestantisches Gepräge wiederum tragen die Ansätze der so genannten *Differenzhermeneutik*, die das spezifisch Christliche durch die Unterscheidung von anderen Religionen profilieren wollen. *Christian Danz* (Wien) ist einer der Vertreter. Er geht von einer philosophischen Strukturanalyse des christlichen Glaubens nach evangelischem Verständnis aus, um von dorthin eine Haltung der interreligiösen Offenheit und Anerkennung zu begründen. Evangelischer Glaube – so der von *Friedrich Schleiermacher* geprägte Grundgedanke – gründet in einem Bewusstsein der Differenz zwischen dem Sichgeben- und dem Selbstsein des Menschen (durch Gott) und dessen Selbsttätigkeit. Der Glaubende lebt im Bewusstsein, dass er sein Leben nicht sich selbst, sondern einem Anderen – Gott – verdankt. Darin ist nach Danz die Forderung nach Anerkennung des Andersglaubenden und seiner Religion grundgelegt. Im Originalton: „Aus der Beschreibung des Glaubens als einem gelebten Differenzbewusstsein (ergibt) sich die Anerkennung einer prinzipiellen Koexistenz von unterschiedlichen Weisen der religiösen Selbst- und Weltdeutung“ (Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive. Zur Grundlegung einer protestantischen Theologie der Religionen, in: *Kerygma und Dogma* 51 [2005] 122).

Der von Danz beschrittene Begründungsweg besteht in einer theologischen Überhöhung des ethischen Postulats der „Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein“. Dieses wird auf die Struktur der Gott-Welt-Beziehung „hinaufprojiziert“, um von dort dann wieder abgeleitet zu werden. Doch bleibt diese Begründung der interreligiösen Anerkennung abstrakt. Viele Fragen bleiben offen.

Inwiefern bezieht sie sich nicht nur auf die Personen der Andersglaubenden, sondern auch auf ihre Religionen oder gar auf die Offenbarungen, in denen diese Religionen gründen? Was folgt daraus für die theologische Bestimmung und die praktische Gestaltung der interreligiösen Beziehungen? Ist in ihr nicht ein Überlegenheitsanspruch für das evangelische Verständnis der Gott-Welt-Beziehung im Licht der Unterscheidung von Gesetz (der Mensch lebt aus sich selbst) und Evangelium (der Mensch empfängt sich von Gott her) erhoben? Diese Unterscheidung war schon für Luther maßgeblich für die Deutung und Wertung der Religionen.

Besonders im englischsprachigen Raum haben sich auch Autoren in die religionstheologische Debatte eingeschaltet, die einen eher konservativen Calvinismus vertreten, dem evangelikalen Lager zuzurechnen sind oder charismatische Prägung haben. Sie sehen die Fundamente des christlichen Glaubens durch die „Pluralistische Theologie der Religionen“ zur Disposition gestellt, wollen aber auch nicht einen exklusiven Geltungsanspruch für den christlichen Glauben erheben. Die von ihnen

vertretene Position könnte man als „christozentrischen Inklusivismus“ bezeichnen. Christus ist die letztgültige Offenbarung Gottes zum Heil aller Menschen. Es mag heilshafte Elemente auch in anderen Religionen geben, doch sind das nur Reflexionen des Christuslichtes in verborgener Gestalt.

Das „Wort“ Gottes ist in der ganzen Schöpfung präsent, sein Geist kann seine transformierenden Wirkungen überall entfalten. Die Autoren, die dieser Gruppe zugehören, argumentieren stark biblisch. Sie gehen zum einen von der neutestamentlichen Fokussierung auf Christus aus, nehmen aber auch die biblischen Zeugnisse in den Blick, die von einer universalen Gegenwart Gottes sprechen. Diese Gegenwart ist nicht an die Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens gebunden.

Clark Pinnock verweist auf die biblischen Überlieferungen, die Nicht-Juden und Nicht-Christen als gottwohlgefällige Menschen, zuweilen sogar als Vorbilder des Glaubens darstellen (*Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Carlisle 2002). Es gehe im Glauben nicht um das verbale Bekenntnis zu Christus, schon gar nicht um die Zustimmung zu theologischen Lehrinhalten, sondern um das Leben im Vertrauen auf Gott (Apg. 10,1ff.; Heb 11,6 u. a.), um die Respektierung des Willens Gottes (Mi 6,8; Mt 7,20f. u. a.) und um die Praxis der Nächstenliebe (Mt 25,31–40). Es gibt nach Pinnock also durchaus „heilige Heiden“ wie Melchisedek, Noah, Ijob, Daniel, den römischen Hauptmann von Kapernaum oder Kornelius. In Joh 1,9 heißt es sogar, dass Gott „jeden Menschen erleuchtet“ und in Apg 14,17, dass er sich auch den Heiden „nicht unbezeugt gelassen“ hat.

Das rechtfertigt nach Pinnock aber nicht, die „Religionen“, in denen diese Menschen leben, pauschal als Heilswege anzusehen. Wenn Gott einzelne Personen erwählt, so muss das nicht *durch* – es kann auch *trotz* ihrer Religionszugehörigkeit geschehen. Dieser Ansatz führt also nicht zu einer „Theologie der Religionen“, sondern zu einer Theologie des religionsübergreifenden Gnadenhandelns Gottes an einzelnen Menschen.

Amos Yong gehört dem charismatischen Lager an und betont dementsprechend die kreative und heilschaffende Kraft des Geistes Gottes, der die Geschichte und damit auch die Religionen als Geschichtswirklichkeiten durchwirkt (*Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids 2003). Es gibt aber auch eine Abwesenheit des Gottgeistes, die dämonische, das heißt vor allem: lebensfeindliche Früchte, hervortreiben lässt. Religionen sind daher ambivalente Gebilde. Das macht die Unterscheidung der Geister notwendig. Um diese Unterscheidung vornehmen zu können, muss man sich allerdings auf die Erscheinungsformen der Religionen einlassen und in einen kritischen Dialog mit ihnen eintreten. In dieser Forderung berührt sich dieser charismatische Inklusivismus mit der Komparativen Theologie.

Die genannten Konstruktionen stellen auf der Großbaustelle der Religionstheologie nur einige der Bauwerke dar, die dort im ständigen Auf-, An-, Weiter- und Umbau begriffen sind. Sie stehen in Beziehung zueinander, übernehmen Stilelemente voneinander, setzen aber auch ihre eigenen Akzente.

Reinhold Bernhardt