

Wege und Modelle des Religionsdialogs

Prof. Dr. Johannes Brosseder

Geschichtliches

Im Verlaufe seiner zweitausendjährigen Geschichte hat das Christentum sich in vielfältigster Weise mit anderen Religionen auseinandergesetzt. Seinen Ursprung verdankt es nicht sich selbst, sondern dem Judentum; die Heiligen Schriften Israels waren die religiöse Sprachschule der ersten Christen, die Judenchristen waren. Als jüdische Sekte waren sie eine radikale Minderheit innerhalb des Judentums. Die Auseinandersetzungen dieser Minderheit mit der jüdischen Majorität sind ein wesentlicher Bestandteil der ersten judenchristlichen Schriften, die zu Ende des 4. Jahrhunderts auf drei nordafrikanischen Synoden und einer römischen Synode zum Kanon des Neuen Testaments zusammengestellt worden sind. Schon in einem Teil dieser ersten Schriften ist jedoch ein deutlicher Zug in Hinsicht auf eine das Judentum übersteigende, auf die „ethne“, die „gentes“, die Völker hin zielende Ausrichtung der Botschaft der Judenchristen festzustellen, die mit der naheschatologischen Botschaft von der in Tod und Auferweckung Jesu Christi schon angebrochenen, als ganzer noch ausstehenden, aber sehr bald endgültig hereinbrechenden Herrschaft Gottes innerlich zusammenhängt. Ohne diese naheschatologische Ausrichtung sind die paulinischen Missionsreisen nicht zu erklären. Es würde zu weit führen, die Anfänge des Christentums innerhalb des Judentums und seine Ausbreitung in der hellenistisch-römischen Welt in den ersten drei Jahrhunderten, in der Welt der gojim, der ethne, der gentes, der Völker, der Heiden, hier zu skizzieren. Tatsache ist, dass das Christentum in der Welt der Antike sich durchsetzen konnte, 313 durch das Mailänder religionspolitische Programm Kaiser Konstantins staatlich toleriert und 380 unter Theodosius I. Staatsreligion im Römischen Imperium wurde. Das Christentum emanzipierte sich durch den gewaltigen zahlenmäßigen Zuwachs an „Heidenchristen“ gewissermaßen von seinen jüdischen Wurzeln, denen es allerdings insoweit verbunden blieb, als die kanonischen Schriften des Judentums auch für die sich etablierende christliche Kirche – bis heute - kanonische Geltung behielten. Heftige Auseinandersetzungen zwischen Judenchristen und Heidenchristen führten schließlich zum Verschwinden der Judenchristen, so dass das Christentum dann schließlich nur noch aus Heidenchristen bestand, welche die Auseinandersetzung mit dem Judentum auf ihre Weise betrieben: in polemischer Abgrenzung, durch sogenannte „Dialoge“ zum Zweck der Missionierung, durch Zwangspredigten, durch die Kreuzzüge in den Orient und die gleichzeitigen Judenpogrome in den christlichen Ländern, durch Ghettos und durch immer wieder neue Vertreibungen. In der Theologie wurde ein kräftiger Antijudaismus gepflegt. Dieser hat schließlich die christlichen Gesellschaften so vergiftet, dass er als eine der Ursachen für die Shoah und für das christliche Schweigen angesichts der systematischen Ausrottung des europäischen Judentums durch die Nationalsozialisten Adolf Hitlers angesehen werden muss.

Als der Islam auftauchte, begegneten die Christen diesem nicht anders als dem Judentum: sogenannte Dialoge zum Zweck der Missionierung, Zwangspredigten, Kreuzzüge, Kriege. Im 16. Jahrhundert kamen christliche Missionare sowohl in die asiatische Welt, nach Indien und China, sowie mit den Conquistadores nach Lateinamerika. Gegen brutalste Methoden der Missionierung gab es aber auch massiven christlichen Protest (z.B. Bartolomé de Las Casas). Im Ritenstreit (17./18. Jhdt.) ging es um die Frage, ob und inwieweit Indigenisierung und Inkulturation der christlichen Botschaft möglich sind, d.h. ob und inwieweit einheimische religiöse Doktrinen, Riten und Gebräuche durch das missionierende Christentum in Anspruch genommen werden können. Viele Missionare befürworteten sie, die römische Zentrale war zumeist dagegen und verbot diese. Heute steht das Christentum weltweit den Weltreligionen gegenüber, zumeist auf demselben Territorium, entweder als radikale oder respektable Minderheit, oder etwa zahlenmäßig gleich stark oder als Majorität.

Radikale christliche Neuorientierung – Umkehr und Inklusivismus

Nach dem II. Weltkrieg setzte sich allmählich, und seit den sechziger Jahren verstärkt eine radikale Neuorientierung des Christentums in seinen Beziehungen zu den Weltreligionen in theologischer und praktischer Hinsicht durch. Neuere theologische Gedanken bündelnd hat das II. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung „Nostra Aetate“ diese Neuorientierung den Christen ins Stammbuch geschrieben. Ausdrücklich erwähnt werden in „Nostra Aetate“ die Religionen Buddhismus, Hinduismus, Islam und Judentum. Parallel zum II. Vatikanischen Konzil vollzogen andere christliche Kirchen vergleichbare Schritte. „Dialog“ mit den anderen Religionen, aber auch ein Dialog mit Weltanschauungen, mit Atheisten, mit Agnostikern, mit allen Menschen dieser Welt wurde seit den sechziger Jahren das zentrale Wort, das die Beziehungen der christlichen Kirchen mit allen Nichtchristen, seien sie religiös oder nicht, bestimmen sollte. An herausragender Stelle steht hier natürlich der Dialog des Christentums mit den Weltreligionen. Ein Gespräch, das durch Achtung und Respekt vor den Menschen mit anderen religiösen Überzeugungen als den eigenen charakterisiert ist, entspricht ohne jeden Zweifel den humanen Errungenschaften, die wir der europäischen Aufklärung verdanken. Zu welchem Zweck aber sollen Menschen miteinander sprechen? Zunächst natürlich ganz elementar dazu, um sich kennen zu lernen; sodann, um sich miteinander auszutauschen; des weiteren, um Standpunkte und Überzeugungen des anderen aus erster Hand zur Kenntnis nehmen, und um den anderen die eigenen auf dieselbe Weise erläutern zu können. In einem Gespräch der Religionen wird es naturgemäß um die großen religiösen Themen gehen, um Leben und Tod, um das Leid, um Offenbarung, um Wahrheit, um Heil, um Inkarnation, um heilsame Gotteserkenntnis, um Gott, um letzte Prinzipien, um Ethik und Sozialethik, um Spiritualität, um Meditation, um Zeremonien und Gebräuche und zu welchem Zweck sie da sind, um Feste, um Reinigung, um Abwehr des Bösen, um Frieden, usw. Im Gespräch erhoffen sich die miteinander Sprechenden, sich wechselseitig anregen, bereichern und von einander lernen zu können. Das Gespräch selbst wird dann zeigen, wohin es die miteinander Sprechenden führen wird; im voraus

kann hier nichts entschieden werden. Ein solches Gespräch bedarf in den Religionen einer tragfähigen theologischen Grundlage. Um sie wird innerhalb des Christentums gerungen, sowohl in den Bemühungen um eine christliche „Theologie der Religionen“, in der es um die Frage geht, nicht ob, sondern wie die Religionen innerhalb der christlichen Glaubenssprache positiv präsent sein können, sowie um Konzepte für einen Dialog der Religionen. Beide Bemühungen hängen innerlich zusammen.

Überlieferter Exklusivismus und ein Rückfall

Über Jahrhunderte hinweg war die dominante christliche Perspektive diejenige des Exklusivismus, d.h. Offenbarung, Heil, Erlösung, Wahrheit, Glauben, Gnade, Inkarnation, Gotteserkenntnis usw. seien exklusiv im Christentum gegeben, während die Religionen aus lauter Irrtum zusammen gesetzt seien, Irrtümer, die bestenfalls als „glänzende Irrtümer“ etikettiert wurden. Daneben hat es natürlich immer auch die Lehre von den einzelnen „Wahrheitskörnern“ gegeben, die sich außerhalb des Christentums befinden können und die auf das Christentum als die absolute Religion hingeordnet seien. Obwohl die christliche Theologie seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) schon ganz andere Perspektiven entwickelt hat, von denen sogleich zu sprechen sein wird, hat sich die Position des Exklusivismus noch einmal in dem Dokument der römischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ (August 2000) zu Wort gemeldet; dort heißt es: Nur im Christentum gebe es den vollständigen und endgültigen Charakter der Offenbarung; nur im Christentum gebe es Glauben, während in den Religionen nur innere Überzeugungen gelebt würden; nur das Christentum besäße inspi-ierte heilige Schriften, nicht jedoch die Religionen, deren Schriften allenfalls jenen „Strahl an Wahrheit“ hätten, der alle Menschen erleuchtet; nur das Christentum besäße die absolute Wahrheit, während die Religionen noch nach ihr suchten bzw. sie sich ersonnen hätten und noch ersinnen (DI 4; 7). Die Religionen könnten nicht als dem Christentum gleichwertige Heilswege angesehen werden, da das Christentum der Heilsweg schlechthin sei. Die Religionen ermangelten des göttlichen Ursprungs und befänden sich objektiv in einer schwer defizitären Situation, auch wenn Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen könnten (DI 21; 22). Auch die Religionsstifter der Weltreligionen könnten nicht auf eine Stufe mit Jesus Christus gestellt werden, da dieser einzigartig sei. Der Dialog schließlich sei ein Teil des Evangelisierungsauftrages des Christentums (DI 2; 21). Dieses Dokument ist innerhalb des Christentums auf harsche Kritik gestoßen, nicht nur wegen der plakativen Undifferenziertheit des Argumentierens, sondern auch deshalb, weil schon längst bessere Konzepte der Beziehung des Christentums zu den Weltreligionen entwickelt worden waren. Unter den Prämissen des Exklusivismus kann es keinen Dialog geben.

Inklusivismus oder religionstheologischer Pluralismus?

In der theologischen Debatte der Gegenwart werden zwei Modelle als theologische Grundlage für einen Dialog der Religionen favorisiert: zum einen das auch vom II. Vatikanum vertretene Modell des Inklusivismus, zum anderen das Modell des religionstheologischen Pluralismus. Beide Modelle lehnen den

Exklusivismus mit seiner Bestreitung der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen ausdrücklich ab. Strittig zwischen beiden Modellen ist die Frage nach der Vermittlung des universalen Heilswillens Gottes. Ist diese ebenso universal zu denken oder vermitteln die Religionen diesen jeweils partikular bzw. regional. Das Modell des Inklusivismus tritt im einzelnen unterschiedlich akzentuiert und nuancenreich auf (vgl. z.B. so gegensätzliche Theologen wie Karl Rahner und Hans Küng). Offenbarung, Wahrheit, Heil, Inkarnation, heilshafte Gotteserkenntnis usw. seien nicht ausschließlich, wohl aber in singulärer Höchstform im Christentum gegeben. Für Karl Rahner schließt dies ein, dass Menschen, seien sie Christen oder nicht, wenn sie ins Heil kommen, objektiv durch den universalen Vermittler Jesus Christus ins Heil kommen. Da Nichtchristen diesen Sachverhalt nicht wissen könnten, könnten sie von Christen als „anonyme Christen“ angesehen werden. Diese Bezeichnung schließt für Karl Rahner nicht nur die Bereitschaft, sondern auch die Freude darüber ein, wenn z.B. Buddhisten ihn als „anonymen Buddhisten“ bezeichnen könnten. Dann, so Rahner, wisse er jedenfalls, dass sie beide von derselben Sache sprechen. Gegenüber dem Inklusivismus vertritt der religionstheologische Pluralismus (John Hick, Paul F. Knitter, Perry Schmidt-Leukel) ein anderes Konzept. Offenbarung, Wahrheit, Heil, Inkarnation, heilshafte Gotteserkenntnis seien in anderer, aber prinzipiell gleichrangiger Form auch in anderen Religionen gegeben¹. Zwischen beiden Positionen wird innerchristlich engagiert theologisch debattiert.² Wie bei allen interessanten und gleichzeitig innovatorischen Themen stellen sich Fragen³, die nicht verwundern dürfen, da es sowohl im Christentum wie in den Weltreligionen schließlich um die tiefsten Fragen des Menschen geht, um die Abgründigkeit des Daseins, um Gott, um Offenbarung, um Wahrheit, um Heil, um Sünde, um Tod, um Leid, um das Böse, um das Woher und Wohin des Lebens, um den Sinn des Lebens, um Erlösung und Befreiung. Inklusivismus und Pluralismus sind beide offen für eine Kritik am Christentum seitens der Weltreligionen. Diese Bereitschaft schließt ein, dass sie beide ihrerseits den Weltreligionen nicht generell kriterien- und kritiklos⁴ begegnen. Ob und wie die Hypothese einer pluralistischen Religionstheologie allerdings mit christlichem „Glauben“ als Glaubensvollzug (und nicht: „Glaubensannahme“⁵) vereinbar ist, muss erörtert werden.

Eine Differenz: die Botschaft der Religionen und die Religionen als soziale Gebilde

Doch zunächst eine wichtige Unterscheidung, die eine Verständigung über das zu erörternde Thema erleichtert. Wie das Christentum so sind auch die Weltreligionen einerseits soziale Gebilde, menschliche Gemeinschaften oder Gesellschaften, die - andererseits - von ihren jeweiligen Botschaften, Verkündigungen, Inhalten und Gegenständen ihrer Predigt zu unterscheiden sind. Als menschliche Gemeinschaften sind weder Christentum noch die Religionen jeweils einfach deckungsgleich mit ihren Botschaften. Für das Christentum, insofern es eine geschichtlich greifbare soziale Größe ist, lassen sich einige Beobachtungen zusammenstellen, die nicht neu, aber für die Fragestellung nicht unerheblich sind. In den westlichen Nationen legen viele

aktive Glieder der christlichen Kirchen die den Heiligen Schriften entnommene Botschaft des Christentums als kritischen Maßstab an Lehre und Praxis der Kirchen als menschlichen Institutionen an und sparen nicht mit vielfältiger Kritik an diesen. Insbesondere wird Kritik an Lehrpositionen geübt, die nicht der Heiligen Schrift entnommen werden können und den Einsichten sowie dem Lebensgefühl der Menschen nicht (mehr) entsprechen. Für Christen ist die Botschaft des Christentums attraktiv und in hohem Maße zustimmungsfähig, nicht jedoch bzw. immer weniger die amtliche Kirche, die dieser dienen soll. Nicht unbeachtlich ist die Zahl derer, die sagen: „Gott und Jesus: Ja, Kirche: Nein“. Die Botschaft des Christentums ist jedenfalls gegenüber dem Christentum als menschlicher Gemeinschaft durchaus zu unterscheiden; sie ist eine eigenständige Größe, die als kritischer Maßstab an das Christentum als sozialem Gebilde angelegt wird. Hinzukommt, dass wichtige christliche Grundüberzeugungen in der säkularen Gesellschaft außerhalb des Christentums von den sogenannten Religionslosen oder Glaubenslosen oft deutlicher vertreten werden als innerhalb des Christentums von den sich als Gläubige verstehenden Menschen. Wie ein Christentum, das in der Geschichte Kreuzzüge und Judenpogrome durchführte, Häretiker und Hexen verbrannte und die dazu notwendigen Teilehren erfand, wohl offenkundig die Bibel schlecht gelesen hat, so haben ebenso offenkundig muslimische Geistliche, die während des Freitagsgebetes zu Mord und Terror aufrufen, ihren Koran schlecht gelesen. Der Abscheu vor dem der Religion als sozialem Gebilde inhärenten Gewaltpotential und das Wissen, dass – in der christlichen Welt - die allgemeinen Menschenrechte gegen „die Religion“ durchgesetzt wurden und innerhalb der Religionen oft keine Anwendung auf deren Mitglieder finden, hat die Bewegung „Gott und Jesus: Ja“, aber „Kirche: Nein“ beschleunigt. Durch das „Nein zur Kirche“ ist einerseits eine sich weiter ausbreitende Säkularisierung zu beobachten, andererseits aber auch verstärkt eine säkulare Präsenz religiöser Themen, die allerdings nicht dem Christentum als einem sozialen Gebilde zugute kommt. Dieser Trend wird auch nicht umgekehrt durch das doch periphere Phänomen des Zulaufs zu neuen religiösen Bewegungen und zur Esoterik, aber auch nicht durch krampfhaftes Evangelisierungs- und Reevangelisierungskampagnen seitens der Kirchen. Er wird erst recht nicht umgekehrt durch einen gemeinsamen militanten Imperialismus der Religiösen gegen die Religionslosen. Die durch die Religion als sozial verfasste Größe selbst gestiftete Religionszugehörigkeitslosigkeit (von vielen als Religionslosigkeit angesehen und bewertet) gehört zu der geschichtlichen und faktischen Gestalt von Religion. Die Kluft zwischen Gläubigen und Glaubenslosen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen Religiösen und Religionslosen ist vielleicht gar nicht so groß, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Auf jeden Fall fehlt den „Religiösen“ vielfach die Achtung, Liebe und Sympathie zu den Religionslosen. Dietrich Bonhoeffers Erwägungen in „Widerstand und Ergebung“ über das Problem: „Christentum in einer religionslosen Welt“ kann man nicht übergehen, wenn man sich mit „Religion“, „Religionen“ und ihren Beziehungen zueinander befassen will. Vor der Botschaft der Religion stehen jedenfalls „Gläubige“ wie „Glaubenslose“, „Religiöse“ wie

„Religionslose“ gleichermaßen. Rückbesinnung auf die Botschaft der Religion durch die Religion als sozial greifbare Größe ist daher das erste, das eine Religion zu erbringen hat, damit eine Theologie der Religionen und der Dialog der Religionen auch außerhalb der Welt der Religiösen als ein seriöses Unterfangen angesehen werden kann. Das westliche Christentum hätte mit dem jüdischen Religionsphilosophen Abraham Joschua Heschel dabei folgendes zu bedenken: „Es ist heute Mode geworden, säkulare Wissenschaft und antireligiöse Philosophie für den Rückgang der Religion in der modernen Gesellschaft verantwortlich zu machen. Ehrlicher wäre es, der Religion selbst die Schuld für ihr eigenes Versagen zu geben. Die Religion geht nicht zurück, weil man sie ablehnt, sondern weil sie irrelevant, langweilig, tyrannisch oder uninteressant geworden ist. Wenn bloßes Lippenbekenntnis an die Stelle des Glaubens tritt, Disziplin echte Verehrung ersetzen muß und Gewohnheit Liebe, wenn man die Krise der Gegenwart nicht sehen will wegen der glänzenden Vergangenheit, wenn Glaube zum Erbstück wird statt zur lebendigen Quelle, wenn die Religion nur noch mit der Stimme der Autorität spricht und nicht mehr mit der Stimme des Mitleids - dann ist ihre Botschaft sinnlos geworden“ 6. Für religiös motivierten Terror, Mord und Krieg gilt Vergleichbares.

Die Universalität der christlichen Botschaft und die Partikularität des Christentums

Die Botschaft des Christentums, der es sich verdankt, ist von der Gemeinschaft, die sie bekennen soll, verschieden. Die Botschaft des Christentums ist universal, die menschliche Gemeinschaft Christentum, die sie bekennt oder besser bekennen soll, ist unter und neben den Weltreligionen eine partikulare Größe. Der Inhalt der Botschaft ist Gottes freies und bedingungsloses universale Heilshandeln in Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi; dieses Heil gilt allen Menschen, ja sogar der gesamten Kreatur. Daraus entsteht die Frage, ob die Christen ihrer Botschaft treu bleiben, wenn sie zwar den allgemeinen Heilswillen Gottes mit den Weltreligionen bekennen, dessen christologische Vermittlung aber faktisch regionalisieren und nur noch für Christen gelten lassen. Ein christlich verantwortetes theoretisches Erklärungsmodell für die Legitimität und Gleichwertigkeit der Vielfalt der Vermittlung des Heils durch die Religionen muss jedenfalls dem Widerspruch der Botschaft des Evangeliums dazu standhalten können. Der Regionalisierung der christologischen Vermittlung des universalen Heilswillens Gottes widerspricht die biblische Grundlage. Eine Theologie der Religionen, welche die Vielfalt der Religionen erklären, sie positiv würdigen und deren prinzipielle Gleichwertigkeit darlegen will, hat jedenfalls sowohl die Differenz zwischen der universalen Botschaft des Christentums und seiner Partikularität als sozialer Größe als auch den essentiellen Gehalt der ursprünglichen Botschaft in Gestalt der alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi mitzureflektieren. Wo diese verschwiegen werden, kommt es nicht zu einem wirklichen Gespräch mit Menschen anderer Religionen und anderer Glaubensüberzeugungen. Das Gespräch der Religionen über Heil und Unheil ermöglichten aber bisher schon die alten christlichen imago-Dei und/oder peccatum-originale-Lehren, welche die Gleichheit aller Menschen vor Gott

betonen. Dass diese alten christlichen Lehren natürlich noch nicht die theologische Lösung des Problems sind und sein können, versteht sich von selbst. Hier haben Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie und deren Kritiker, die beide Wichtiges und Richtiges vortragen, noch ein großes Stück gemeinsamer Arbeit vor sich. Es ist allerdings unerträglich, wenn diese Arbeit durch Disziplinarmaßnahmen an Vertretern einer pluralistischen Religionstheologie massiv behindert wird.

Glaubenssprache: inklusivistisch universal oder pluralistisch partikular?

Das Christentum und die Christen müssen sich an ihrer Botschaft messen lassen; nicht sie selbst sind absolut, sondern nur Gott, den sie verkündigen. Gott, den sie verkündigen, hat in Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi sein universales Heilshandeln geoffenbart. Würde die christliche Botschaft vom Heil Gottes in Jesus Christus nicht das Heil aller im Auge haben, sondern nur das Heil der Christen, dann würde die christliche Botschaft überhaupt nicht von Heil sprechen. Das Heil ist eine unteilbare, universale Größe. Christen bekennen in diesem Glauben das Heil aller Menschen als von Gott im Kreuz Christi ein- für allemal vollzogen mit. Ob jemand tatsächlich ins Heil kommt, das wissen Christen nicht, auch sie selbst nicht für sich selbst. Würden Christen nicht so glauben, dann müssten sie alle Menschen auf zwei verschiedenen Ebenen ansiedeln: auf der unteren Ebene der Schöpfung befänden sich alle Menschen gemeinsam, Christen wie Nichtchristen, während auf der oberen Ebene der Erlösung nur die Christen sich befänden, weil sie über das Geschöpf-Sein hinaus noch zusätzlich durch Jesus Christus den Status der Erlösten hätten. Die universale christologische Vermittlung des Heils als Inhalt der Botschaft des Evangeliums wahrt aber in der Sprache des christlichen Glaubens Einheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott, seien sie nun Christen oder nicht, da in dieser Sprache alle Menschen als von Gott erschaffen und als grundsätzlich im Kreuz Christi schon erlöst begriffen werden. Daher gebührt auch den Nichtchristen theologisch dieselbe Achtung und Ehre wie den Christen. Wie das Christentum so artikuliert jede seriöse Religion in der Binnensprache ihres Glaubens das Heil universal, und nicht regional. Da in den Weltreligionen Heil selbstverständlich und natürlich nicht als christologisch vermittelt ausgegeben wird und werden kann, lesen Christen, sofern in ihnen vom Heil gesprochen wird, dies für sich selbst als christologisch vermitteltes Heil. Das erfordert die innere universale Ausrichtung der Binnensprache des christlichen Glaubens.

Eine Glaubenssprache, welche nicht alle Menschen und die gesamte Welt im Glaubensvollzug vor das von Gott geschenkte Heil zu sammeln vermag, ist auch keine ernstzunehmende Glaubenssprache, sondern Jargon einer nur sich selbst zum Inhalt habenden Gruppe als Gruppe. Letzteres macht das Wesen einer Sekte aus; im Zentrum ihrer „Verkündigung“ steht nicht das von Gott geschenkte Heil, sondern letztlich sie selbst als menschliche Gruppe, indem sie das Heil abhängig macht von der Zugehörigkeit zu ihr. Sie lobt und preist nicht den, der das Heil geschenkt hat, sie lobt und preist vielmehr sich selbst, weil die Zugehörigkeit zu ihr das Heil gewährt. In der Gefahr, zur Sekte zu werden, stehen natürlich auch christliche Kirchen, wenn sie die Ekklesiologie, die Lehre

von der Kirche, oder - anders gesagt - die Ideologie der Gruppe als Gruppe gewissermaßen zum Zentrum ihres Glaubens machen. Glaubenssprache aber stellt niemals sich selbst oder die Gruppe als Gruppe oder die Kirche als Kirche in den Mittelpunkt. Glaubenssprache ist die Sprache des Gebets; Gott danken und Gott loben zeichnen sie aus. In Lob und Dank vollzieht sich die Zwiesprache mit Gott. Zwiesprache mit Gott ist aber nach Martin Buber nur durch das Reden mit den Menschen möglich: „Oben und unten sind aneinander gebunden. Wer mit den Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber: wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre“⁷. Solches

Reden mit den Menschen vollzieht sich in liebender, und nicht in herablassender Zuwendung zum anderen. Die Liebe aber, das ist ihr Wesen, macht den anderen groß. Ein Christentum, das den anderen als anderen groß macht, wäre gerüstet für den Dialog der Religionen. Glaubenssprache ohne diese Dimension der Präsenz des anderen ist m. E. keine wirkliche Glaubenssprache.

Der reflektierte Vollzug solcher Glaubenssprache ist im Christentum die Dogmatik, die ihrerseits ebenso alle Menschen und die ganze Welt in ihr zu versammeln hat. Diese Binnensprache des christlichen Glaubens hat aber strikt Binnensprache des Glaubens zu bleiben. Sie schlägt „nach draußen“ gesprochen nicht um in eine Wissenschaft; als Binnensprache des Glaubens, auch in ihrer reflektierten Gestalt, eignet sie sich nicht als Exportsprache von christlichem Wissen um den Stellenwert von anderen Religionen im Heilsplan Gottes und um das faktische Heil von Menschen, die in anderen Religionen leben. Da Christen selbst nicht wissen, ob sie ins Heil kommen, können sie dies auch von anderen nicht wissen, aber sie glauben, dass Gott in Jesus Christus das Heil ein- für allemal für alle aufgerichtet hat. Das ist ihre Glaubenssprache, in der sie Gott für dieses Tun danken. In diesem Glauben nehmen sie im Gebet alle anderen Menschen und alles andere wahr, auch die Religionen; sie sammeln sie, in Zwiesprache mit ihnen, im Gebet durch Jesus Christus vor Gott. Ist das überheblich? Ist das arrogant? Ist das intolerant? Ist das Vereinnahmung derer, die nicht vereinnahmt werden wollen? Ich denke nicht, und zwar deshalb nicht, weil jede Glaubenssprache, auch die anderer Religionen, alle Menschen und die gesamte Welt im Gebet vor Gott versammeln wird. Das

Heil ist universal, das viele Religionen bezeugen. Da im Christentum der universale Heilswille Gottes sich in seiner christologischen Vermittlung äußert, ist diese ebenso universal. Deshalb kann in der Binnensprache des Glaubens diese christologische Vermittlung nicht regionalisiert werden. Im Gebet wird dieser Sachverhalt Gott lobend und dankend ausgesprochen.

Von außen, menschlich und - sagen wir - religionswissenschaftlich gesehen wäre es ideal, würden sich die Religionen in ihren jeweiligen Binnensprachen des Glaubens wechselseitig vereinnahmen. Eine theologische Alternative dazu gibt es m.E. nicht wirklich. Denn auf die universale Ausrichtung der Binnensprache des Glaubens kann nicht verzichtet werden; regionale Ausrichtung der Binnensprache des Glaubens ist Ausgrenzung. Ausgrenzungen, auch wenn sie einem freundlichen Zweck dienen, bleiben aber Ausgrenzungen. Will ein Glaubender einer anderen Religion wissen, wie in der Binnensprache des

christlichen Glaubens über ihn gedacht wird, dann kann ich diesem doch nicht im Ernst sagen, dank unserer pluralistischen Religionstheologie kommst du jetzt in meiner glaubenden Binnensprache nicht mehr vor, du bist außen vor, du hast doch deinen eigenen Vermittler, der dem meinen gleichwertig ist. Wenn ich aber dem anderen sagen kann, im lobpreisenden Gebet stehst du direkt neben mir, weil das christologisch vermittelte Heil dir wie mir unterschiedslos in derselben Weise gilt, du bist dabei nicht ausgeschlossen, in Zwiesprache mit dir halte ich Zwiesprache mit Gott, dann erst, so meine ich, tritt die tiefste Schicht menschlicher Solidarität mit dem anderen als anderen zutage. Diese Binnensprache des Glaubens wahrt ihre universale Ausrichtung, sie schließt niemanden aus, sie grenzt auch nicht aus, sie versammelt alle vor Gott und artikuliert sich dennoch nicht auf Kosten und zu Lasten anderer, weil sie den anderen groß macht; sie ist deshalb weder arrogant noch militant noch intolerant. Ein arroganter oder militanter oder intoleranter Beter ist kein Beter. Zur Zeit vermag ich nicht zu sehen, wie eine pluralistische Religionstheologie die universale Ausrichtung der Binnensprache des Glaubens und deren theologisch-reflektierte Gestalt zu wahren vermag. Heil und Partikularität schließen sich jedenfalls aus.

Pluralismus und Inklusivismus?

Die Pluralität der Religionen ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Eine Theologie der Religionen will Erklärungsmodelle für die religiöse Vielfalt entwickeln und auf ihre Plausibilität hin prüfen. Dem weiß sich auch eine pluralistische Religionstheologie verpflichtet, die trotz konstaterter Verschiedenheiten die Gleichwertigkeit heilshafter Gottes-Erkenntnis in den Weltreligionen mit derjenigen des Christentums behauptet. Mit dieser Behauptung schließen die Vertreter des Pluralismus die christlicherseits bisher vertretenen Positionen des Exklusivismus und des Inklusivismus aus. In bezug auf die Pluralität der Religionen als sozial verfassten Größen gibt es m.E. keine vernünftige Alternative zu einer pluralistischen Religionstheologie. Sie sollte jedoch Religionslosigkeit als gesellschaftlich wachsendes Phänomen in der westlichen Welt nicht nur negativ bewerten.

Die Probleme, die der religionstheologische Pluralismus bereitet, liegen anderswo. Unklar ist, wie sich seine Position mit der Universalität der christologischen Heilsvermittlung des universalen Heilswillens Gottes sowie mit der universalen Ausrichtung der Binnensprache des christlichen Glaubens und seines theologischen Ausdrucks vereinbaren lässt. Christlicher Glaube kann nicht darauf verzichten, die anderen Religionen im Glauben vor dem in Jesus Christus zugänglichen

Heil Gottes zu versammeln, es sei denn, er gäbe sein universales Heilsverständnis auf. Christen könnten aber die anderen Religionen fragen, ob sie in ihren Binnensprachen des Glaubens mit den Christen nicht dasselbe anstellen könnten wie diese mit ihnen. Könnten sie dies, dann gäbe es eine wechselseitige „Vereinnahmung“ aller anderen

Religionen durch jeweils eine. Im Blick auf die universale Ausrichtung der jeweiligen Binnensprache des Glaubens in den Religionen könnte man von

einem Pluralismus des jeweiligen Inklusivismus sprechen. Über die Legitimität des wegen der Universalität des Heils notwendigen Inklusivismus könnte und müßte ein interreligiöser Dialog geführt werden. Abzulehnen ist der Exklusivismus, der das universale Heil letztendlich abhängig macht von der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, die es zu verkündigen hat, und dabei die Botschaft mit der Gemeinschaft identifiziert. Das Ergebnis des Gesprächs über den pluralistischen Inklusivismus kann aber nicht schon vor dessen Beginn, sondern erst an dessen Ende von den Partnern gemeinsam festgestellt werden. Für dieses friedensstiftende und den Nationen und Gesellschaften friedensbringende Gespräch der Religionen sind Christen jedenfalls offen und bereit. Könnte der pluralistische Inklusivismus dabei vielleicht eine Hilfe sein?

Anmerkungen

- 1 P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (Quaestiones Disputatae, Bd. 160), hrsg. v. R. Schwager, Freiburg-Basel-Wien 1996, 11-49, hier 14.
- 2 Eine ausführliche Darstellung des mit Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus Gemeinten bei P.F.Knitter, Horizonte der Befreiung. Auf dem Wege zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt a.M. 1997; ferner P.Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: Catholica 47 (1993) 163-183.
- 3 Zu den Anfragen und Kritiken siehe M.v.Brück - J.Werbick (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien (Quaestiones Disputatae, Bd. 143), Freiburg-Basel-Wien 1993; R. Schwager (Hrsg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (Quaestiones Disputatae, Bd. 160), Freiburg-Basel-Wien 1996. Die in diesen beiden Bänden getätigten Anfragen und Kritiken werde ich hier nicht bündeln; einige von ihnen vermag ich auch nicht zu teilen. Im Folgenden versuche ich vielmehr, Gesichtspunkte zu benennen, auf die ich bisher durch eine pluralistische Religionstheologie noch keine Antwort gefunden habe.
- 4 Vgl. P. Schmidt-Leukel (siehe Anm. 1), 12-16.
- 5 Ebd. 12.
- 6 A.J.Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen-Vluyn 1992, 3.
- 7 M. Buber, Das dialogische Prinzip. Kap. Zwiesprache, Heidelberg, 3. Aufl., 1973, 160.