

Die Pluralität von Religionen ist ein Datum nicht erst unserer globalisierten Welt. Auch das frühere Christentum hat die Existenz anderer Religionen, des Judentums und des Islam, bald auch die Religionen Chinas wahrgenommen, und es hat dem Monotheismus nie die religiöse Anerkennung verweigert. Neu an unserer Situation ist jedoch erstens, dass das Christentum sich nach dem Ende der kolonialen Expansion als partikulare Religion unter anderen großen Religionen bescheiden muss (die Weltmissionskonferenz 1911 hoffte noch, dass die Welt im 20. Jh. christlich würde!); zweitens, dass die Pluralität von Religionen auch in Europa nur um den Preis von Gewalt revidiert werden könnte, weil sie »vor Ort« zusammen existieren. In den kirchlichen und bürgerlichen Gemeinden wurde der bewusste Umgang mit fremdreligiösen Menschen und Gruppen und ihren Ansprüchen auf öffentliche Präsenz und Akzeptanz ihrer religiösen Praxis unabweislich.

1. Im Zuge der ökonomischen und medialen Globalisierung begann auch die Theologie der historischen Kirchen im letzten Drittel des 20. Jh., die (dauerhafte) Pluralität und Kopräsenz von Religionen ernst zu nehmen, mit dem Ergebnis einer pluralistischen Religionstheologie. Protagonisten waren v.a. John Hick, P. F. Knitter und L. Swidler; hierzulande P. Schmidt-Leuke, G. Wehr oder R. Bernhardt. Sie stießen seit den 1990er Jahren eine Diskussion an, die auch in den populären Medien lebhaft geführt wurde. Das innovative Programm grenzte sich ab von »exklusivistischen« und »inklusionistischen« Theologien der Religionen – und kreierte so drei normative »Modelle«, deren sehr verschiedene Ausformungen, man dann öfters aus den Augen verlor.

Der Exklusivismus

ist zunächst nur die normative Behauptung, dass die Wahrheitsansprüche nur (m)einer Religion berechtigt seien – er ist real daher nur, insofern er z.B. in einer Kirche dogmatische und kirchenrechtliche Geltung erlangt: im Ausschluss fremdreligiöser bzw. nicht konvertierter Menschen aus der eigenen religiösen

Praxis. Darüber hinaus gibt es ihn praktisch nur, wenn sich eine Religion mit politisch-militärischer Macht verbindet (oder von ihr vereinnahmt wird), die Angehörige einer anderen Religion als solche eliminiert. Aber das implizierte nicht auch normativen Exklusivismus: Das Christentum verdammt auch in Zeiten der Kreuzzüge oder des »türkischen Antichrist« den Islam als falsche (häretische) Religion, sprach ihm jedoch nicht den Charakter von »Religion« ab, d.h. nicht seine Intention wahrer Gottesverehrung (die von der Präsenz des Schöpfergottes angestoßen wird). Genereller »Exklusivismus« ist eher ein (mangelhaftes) Konstrukt als eine Beschreibung der realen Beziehungen zwischen den Religionen. Denn diese schlossen und schließen stets auch Prozesse des (aneignenden oder abstoßenden) Austauschs ein; auch das Christentum enthielt und enthält immer synkretistische Elemente. Realitätsnäher war die Abgrenzung der pluralistischen Religionstheologie vom Modell des

Inklusivismus,

dem zufolge die Wahrheitsansprüche der Religionen berechtigt seien, aber nur relativ zur eigenen, überlegenen und letztlich allein wahren Religion. In der Tat kann man das Selbstverständnis v.a. der monotheistischen Religionen als inklusivistisch bezeichnen. Das gilt für das prophetische Judentum, den Islam und das Christentum (vgl. die Areopagrede und der Annahme des göttlichen logos spermatikos in allen Religionen). Die neuere evangelische Theologie seit F. Schleiermacher oder G.W.F. Hegel bis hin zu P. Tillich oder W. Pannenberg dachte inklusivistisch: Christentum ist »absolute« Religion, Telos der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Auch K. Rahners »anonymes Christentum« und die »Hierarchie der Wahrheiten« des Zweiten Vaticanum waren inklusivistisch gemeint.

Doch auch das »Modell« des Inklusivismus ist ein problematisches Konstrukt, weil es viel zu undifferenziert bleibt. Sowohl die doktrinalen, erst recht die praktischen und institutionellen Ausformungen sind erheblich verschieden; selbst im Blick auf erstere unterschei-

den sich der evangelische (»schwache«) und der römisch-katholische (»starke«) Inklusivismus fast bis zur Gegensätzlichkeit. Ein pointiert evangelischer Inklusivismus prägt H.-M. Barths »Dogmatik« (32008). Diese »interreligiös sensible christliche Dogmatik« dient, ganz unbeschadet ihrer religionswissenschaftlicher Gelehrsamkeit und ihrer religiöser Lernbereitschaft, dem Nachweis der letztendlichen Überlegenheit des Christentums: Sie traut dem »trinitarischen Denken« zu, v.a. zwischen den östlichen und westlichen Religionen zu vermitteln, ja die »Grundstruktur des religiösen Bewusstseins« überhaupt zu repräsentieren. Diese augustinisch inspirierte Meta-Synthese müsste nicht nur von R. Panikkar gegengezeichnet werden... Aber auch ohne eine solchen Überblicks-Blick ist eine »komparative Theologie« methodisch seriös möglich.

2. Der religionstheologische Inklusivismus setzt sich zunehmend hörbar dem Vorwurf aus, nichtchristliche Religionen, statt in ihrer Eigenständigkeit und bleibenden Fremdheit anzuerkennen, doch nur als Vor- oder Nebenformen des Christentums einzuschätzen. Dieser Vereinnahmung widerspricht die

pluralistische Religionstheologie,

indem sie meint zeigen zu können, dass alle real existierenden Religionen als religiös gleichwertig anerkannt werden und allenfalls im Blick auf ethische Praktiken unterschiedlich bewertet werden können und dürfen: Sie alle sind objektiv partikular, sind aber subjektiv gleich wahr, weil sie alle auf eine letzte Heilsinstanz, unverfügbare Transzendenz oder, in Hicks Terminus, auf Ultimate Reality hin orientiert sind und von ihr her das eigene Leben und die Welt deuten. Die Pluralität der Erscheinungen von Religion ist gut, so wie der bunte Regenbogen schöner ist als einfarbiges Weiß.

Dieser normative(!) Pluralismus verzichtet auf den christlichen Anspruch, objektiv die einzig oder letztlich wahre Religion zu sein. Das zu behaupten, hält er grundsätzlich für illusionär, weil wir Menschen nur in einer bestimmten Erscheinungsform der wahren Religion leben und diese, da schlechthin transzendent, voraussetzen müssen aber nicht erkennen können. Hick berief sich für dieses Urteil z.B. auf I. Kants Unterscheidung der »Erscheinung« von

dem »Ding an sich«. Für diese Bescheidenheit des Erkenntnisanspruches wird auch eine indische Parabel angeführt: Ein König befriedet streitende Fromme dadurch, dass er Blindgeborene einen Elefanten beschreiben lässt; weil sie nur Teile ertasten können, beschreiben sie diese nie als den »Elefant«, der er doch an sich ist.

Die (hier und da inzwischen modifizierte) pluralistische Religionstheologie fasziniert viele Christen als theologische Legitimation des Verzichts auf überhebliche oder machtgestützte Mission vermeintlich inferiorer Religionen und als Grundlage der praktischen Arbeit für die Sicherung des Friedens, ja der Harmonie zwischen den Religionen; eine Grundlage, die in der Tat viel mehr umfasst als die ethischen Gemeinsamkeiten, auf die etwa H. Küngs »Projekt Weltethos« rekurriert. Im praktischen Miteinander vor Ort erscheint sie als die plausibelste Begründung religiöser Toleranz, im starken Sinne einer wertschätzenden Begegnung und des Dialogs »auf Augenhöhe«, ja der Praxis interreligiöser, d.h. gemeinschaftlich an den »gleichen Gott« gerichteten Gebete.

Die Diskussion der letzten zehn Jahre hat diese Plausibilität infrage gestellt, wie auch die (z.T. unfreiwillige) Wahrnehmung der verschlossenen Fremdheit anderer Religionen und speziell ihres aggressiven Potenzials (nicht nur im extremistischen Islamismus). Die vermeintlich traditionelle Ansicht bekommt neuen Auftrieb, der Anspruch Jesu, allein die Wahrheit und der Weg zum Vater zu sein (Joh 14,6), begründe den generellen religiösen Exklusivismus des Christentums. Zudem geriet das pluralistische Modell auch in religionswissenschaftliche und -philosophische Kritik.

Die wichtigsten Einwände: Die Pluralität angeblich gleichrangiger Religionen wird in der pluralistischen Religionstheologie doch wieder unizentrisch betrachtet, und: die Begründung der Möglichkeit dieser universalen Sicht ist nicht haltbar. Diese Perspektive kann alle Religionen (nur) deshalb umfassen, weil sie einen Sehepunkt außerhalb oder oberhalb aller Religionen einnimmt, diese somit einem religionsfremden Urteil unterzieht. Das zeigt sich z.B. in der Begründung dafür, dass alle Religionen (nur) Erscheinungsformen eines (allen unerkennbaren) gemeinsamen Ursprungs sind – diese Unterscheidung von »Erscheinung« und »Ding an sich« dürfte sogar der christlichen

Auffassung des Unterschieds zwischen Gott und der Welt kaum angemessen sein. Auch die Parabel von den Blindgeborenen impliziert einen solchen übergeordneten Erkenntnispunkt: Der einzige, der weiß, dass es sich in den ertasteten Phänomenen nur scheinbar um ein Rohr, eine Schaufel usw. handelt, in Wahrheit jedoch um einen Elefanten, ist der sehende König – der pluralistische Religionstheologe?!

Sollte das nicht zutreffen, so bleibt fast nur die Erklärung, dass er der normative Pluralismus seinerseits ein inklusivistisches Modell darstellt. Darauf lässt die Voraussetzung schließen, dass allen Religionen der Transzendenzbezug und die Heilsfrage gemeinsam sei. Aber wenn der Begriff »Heil« einen vergleichbaren Sinn haben soll, muss er in allen Religionen analog nachgewiesen werden können – eine unerfüllbare Forderung. Auch könnte ein strikt extern begründeter Pluralismus der Religionen nicht den Tatbestand erklären, dass sie untereinander als Religionen kommunizieren und trotz alles Miss- und Unverstehens sowohl Nähe als auch Ferne artikulieren können.

3. Eher selten hat die Kritik an der pluralistischen Religionstheologie einen Mangel moniert, der für die Praxis der interreligiösen Begegnung m.E. sogar am schwersten wiegt. Er besteht darin, dass die von außen hör- und verstehbaren Glaubensüberzeugungen für das Ganze der Religionen genommen werden. Es gibt jedoch viele Erfahrungsgründe für die Annahme, dass die existenziell, reflexiv und institutionell hinreichend profilierten Religionsformen in ihrem Verhältnis zu anderen Religionsformen differenzieren: Das praktische Zusammenleben(-müssen) ihrer Mitglieder mit Angehörigen anderer Religionen; der bewusste Umgang mit den religiösen Differenzen; das Anliegen der Einbindung religionsfremder Menschen in die eigene Religion.

Das hat schon eine VELKD-Studie von 1991 mit der Unterscheidung von Konvivenz, Dialog und Mission klar herausgestellt. Durch C.H. Ratschow inspiriert, hat sie gezeigt, dass der trinitarische Gottesglaube des Christentums es erlaubt und erfordert, im Verhältnis zu anderen Religionen die Praktiken der Konvivenz (Schöpfer), des Dialogs (Erlöser) und der Mission (Hl. Geist) zwar nicht einfach zu trennen oder auf eine einzige zu reduzieren, wohl aber sie in concreto zu unterscheiden, also auf-

merksam zu sein, welche hier und jetzt den pragmatischen Vorrang hat. In dieser Differenzierung sind die »Ökumenischen Erwägungen zum Dialog...« des ÖRK (2002) noch nicht optimal; für das römisch-katholische »Dominus Jesus« (2001) gilt das erst recht.

Denn es kommt es darauf an, die christliche Akzeptanz des religiösen Pluralismus christlich, d.h. nicht aus wirklichen oder vermeintlichen Gemeinsamkeiten zu begründen, sondern aus dem Charakter des Christusglaubens selbst – in seiner evangelischen, am besten geeigneten Form: aus dem Rechtfertigungsglauben sola fide. Dieser kann den Universalitätsanspruch der Christusbotschaft nur in der Form persönlicher Gewissheit, in dieser Weltzeit mithin nicht anders als plural realisiert vertreten wollen. Man kann dann von

»Pluralismus aus Glauben«

sprechen (E. Herms, Chr. Schwöbel) – ein Glaube, der sein spezifisches Verhältnis zu Gott nicht verleugnet, sich aber eben deshalb in ein multireligiöses Gebet (i.U. zur Fiktion eines interreligiösen Gebetes) einbringen kann.

Die ELKB arbeitet zur Zeit Leitlinien ihrer interreligiösen Arbeit aus. Der jetzige Stand der religionstheologischen Diskussion enthält dafür bedenkenswerte Hinweise, und er entlastet von scheinbar unvermeidlichen Dilemmata:

(1) In der Situation der Kopräsenz unterschiedlicher Religionen in unserer Gesellschaft ist eine »Theologie der Religionen« notwendig. Sinnvoll ist sie aber nur, wenn sie das Dilemma von Exklusivismus und Relativismus auflöst in die Verknüpfung des (als solchen exklusiven) Christusbekenntnisses mit dem christlich begründeten, d.h. auch nicht nur ethischen, sondern auch religiösen Respekt vor fremden Glauben; und zwar auch dann, wenn dieser dem eigenen Glauben fremd bleibt oder ihm widerspricht, also zur Anfechtung wird. Diese Anfechtung zu verdrängen und abstrakt das Christentum als einzig wahre Religion zu statuieren, hilft in gar nichts.

(2) Auch »pluralistische Religionstheologie« hilft hier nicht, weil sie (in guter Absicht) doch wieder Herrschaftswissen darstellt. Eine für ChristInnen handlungsleitende Theologie der Religionen muss im Christusbekenntnis begründet sein. Dieses positioniert seine Bekenner exklusiv; aber eben ihr Bekenntnis besagt, dass sie an den zur Rechten Gottes sitzenden Erhöhten glauben, also an die

Präsenz Christi auch in fremden Religionen. Das ist jedenfalls reformatorische Lehre, und auch heute sollte man diese Präsenz nicht als weniger wirksam ansehen als die Präsenz Gottes des Schöpfers. Da wir das Wirken Christi in den Religionen, seine Art und seinen Sinn erst am Jüngsten Tag gewiss und genau erkennen werden, steht uns ein abschließendes, sei es positives, sei es negatives Urteil über andere Religionen jetzt nicht zu.

(3) Glauben wir an die Allgegenwart des dreieinigen Gottes auch in den Religionen, so sind wir verpflichtet, uns um friedlich zugewandte Konvivenz mit Andersgläubigen zu bemühen und dafür gemeinsame ethische Grundsätze und Ziele auszumitteln. Im Blick auf den (nur) in Konvivenz möglichen Dialog ermutigt jener Glaube uns einerseits, Zeichen unseres Gottes auch in den Äußerungen der Partner zu erwarten bzw. kritische Anfragen ernst zu nehmen, ermutigt uns andererseits, das religiös Fremde in die *analogia fidei* Christi zu rücken und Unterschiede oder Gegensätze im Glauben zu benennen. Ein Übergang zum missionarischen Christuszeugnis in der Kraft des Heiligen Geistes setzt voraus, dass der Respekt vor dem Andersgläubigen nicht widerrufen und v.a. in keiner Weise mit Machtausübung verbunden wird. Dass dies im Verhältnis zum Judentum, der Religion Jesu, besonders streng zu beachten ist, versteht sich von selbst.

(4) Eine evangelische Theologie der Religionen sollte nicht nur die verschiedenen Situationen interreligiöser Kommunikation berücksichtigen, sondern auch ihre sozialen Aspekte, v.a. die Unterschiede zwischen der Kommunikation von Personen oder informellen Gruppen und von rechtlich verfassten und finanziell interessierten Institutionen oder Gremien. Interreligiöse Arbeit erfordert nicht nur kirchenleitende Stellungnahmen, die den Gemeindegliedern helfen zu einem selbständigen glaubensgemäßen und situationsgerechten Verhalten (top-down), sondern noch mehr die gesamtkirchliche Rezeption der Erfahrungen vor Ort (bottom-up). Dann wird sich herausstellen, dass die Angst, interreligiöse Arbeit »auf Augenhöhe« könnte als solche das Christusbekenntnis relativieren, schlicht Kleinglaube ist.

In Nürnberg gibt es seit einigen Jahren das christlich-islamische Begegnungszentrum Köprü / Brücke – ohne eine solche interreligiöse Arbeit ist auch die

beste Religionstheologie schal. »Music for One God« präsentiert der aktuelle Auftritt eines Sufi-Chors, eines byzantinischen Chors, eines jüdischen und eines armenischen Kantors, einer assyrischen Sängerin und eines Instrumental-Ensemble aus Istanbul – ein multireligiöses Gebet in musikalischer Form. Eine Religionstheologie, die alles schon eingeordnet hat, bevor man es kennen lernt, wäre da eher hinderlich. Denn die christliche Wahrheit ist kein endzeitlicher Bunker.

*Dr. Walter Sparr,
Erlangen*

Literatur:

VELKD/AKf: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh 1991;
J. Hick: Religion, München 1996;
Chr. Schwöbel u.a.: Theologie der Religionen, RGG4, Bd. 8 (2005), 307-313;
Chr. Danz / U.H.J. Körtner (Hg.): Theologie der Religionen. Neukirchen-Vluyn 2005;

U. Dehn / G. Bryde (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen, Frankfurt a.M. 2008;

F. Hermann: Metaphysik. Versuche über letzte Fragen, Tübingen 2011, 191ff.;

K. von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen, Paderborn 2012.

Zum Autor:

Dr. Walter Sparr war bis 2007 Professor für Systematische Theologie in Erlangen. Er wurde 1974 promoviert und 1982 in Göttingen habilitiert. Seine Forschungen gelten der Theologie und Philosophie der frühen Neuzeit, des Luthertums und der Aufklärung. Aber auch mit Themen wie religiöse Biographie und Sozialisation sowie Religiosität im modernen Pluralismus und Synkretismus beschäftigt er sich.