

Reinhold Bernhardt

Der Geist Gottes und die Religionen

Das Christentum als eine Perspektive neben anderen

Das Problem einer theologischen Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen – das Problem einer «Theologie der Religionen» – ist alt, so alt wie das Christentum selbst. Neu ist die Art, wie es in den letzten vier Jahrzehnten diskutiert wird. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts vollzog sich sowohl im römischen Katholizismus (mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil) als auch in der Ökumenischen Bewegung eine dialogische Wende im Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen. Dialog statt Mission – so lässt sich der Paradigmenwechsel zusammenfassen.

Die Ursachen für diese dialogische Wende liegen in geschichtlichen Entwicklungen wie dem Ende des politischen, kulturellen und religiösen Eurozentrismus, den Migrationsbewegungen, Reisemöglichkeiten und neuen Formen medialer Vermittlung, aber auch im Schuldbewusstsein des abendländischen Christentums im Blick auf seine militante Ausbreitungsgeschichte (Kreuzzüge, Kolonialmission, Judenverfolgung). Auf die krisenhaften Verunsicherungen der gesamten christlich-abendländischen Geisteskultur reagierten die nicht-christlichen Religionen – vor allem der Islam, aber auch Teile des Buddhismus und Hinduismus – mit erstarktem Selbstbewusstsein. Und aus der Mitte der Theologie selbst kam der Anstoss, die traditionellen religionstheologischen Modelle zu revidieren, im Hinblick auf eine universale, d.h. religionsübergreifende Wirksamkeit Gottes.

Drei theologische Denkmodelle

Im Verlauf der neuen religionstheologischen Debatten kristallisierten sich drei Modelle der interreligiösen Beziehungsbestimmung heraus, die sich – obwohl nicht unproblematisch – mittlerweile etabliert haben: der sog. Exklusivismus, der Inklusivismus und der Pluralismus. Die beiden erstgenannten fassen die traditionellen Ansätze idealtypisch zusammen, mit denen man christlicherseits auf die Herausforderung durch andere Kulte und Heilslehren reagierte: Abwehr und Assimilation,

Ausschliessung (daher: «Exklusivismus») und Einschliessung (daher: «Inklusivismus»). Diese beiden Grundhaltungen ziehen sich durch die ganze Theologiegeschichte bis in die Gegenwart.

Die *exklusive* Haltung betont die alleinige Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens. Es gibt *einen* Weg zu Gott – den Christus-Weg. «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich» (Joh 14, 6) oder das in diesem Zusammenhang ebenso oft zitierte «Es ist kein anderer Name, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4, 12): Solus Christus – Allein in Christus ist Heil und Erlösung. Und wo man den Leib Christi in der verfassten (römisch-katholischen) Kirche realisiert sah, da lautete die Konsequenz: «nulla salus extra ecclesiam est» – «es gibt kein Heil ausserhalb der Kirche».

Diese Haltung verband sich nicht selten mit dualistischen Denkmustern: wahr und unwahr, Licht und Finsternis, Erwählung und Verwerfung, Heil und Verdammnis, Gottesbegnadung und Menschen- oder gar Teufelswerk.

Inklusive Ansätze behaupten dagegen nicht die Alleingeltung des Christentums, sondern seine qualitative Überlegenheit über die anderen Religionen. Diese werden nicht verworfen – als Finsternis, als gotteslästerliche Irrlehre, als Werk des Antichristen –, sondern in ein relativ positives Wertverhältnis zum Christentum bzw. zur Christusoffenbarung gesetzt. Gottes Wahrheit findet sich in samenhafter Form auch in ihnen. Aufgrund dieser verstreuten Wahrheitsfunken sind die nichtchristlichen Religionen von Gottes Offenbarungs- und Heilshandeln nicht *ausgeschlossen*, sondern in dieses Handeln *eingeschlossen*. Zugleich gilt aber, dass sie diese Offenbarung nur in einer höchst gebrochenen Weise repräsentieren. Sie verhalten sich zur Christuswahrheit wie Anlage und Vollendung, Teil und Fülle, Keim und Pflanze.

Dieses Modell führt also zu einer ambivalenten Würdigung der Religionen: Sie müssen nicht als Irrwege verurteilt werden, man kann sie positiv anerkennen – als Vorstufen des Evangeliums. Andererseits bleiben sie dem Christentum gegenüber immer minderwertig. Sie enthalten eben nur Teilwahrheiten, sie sind nur Anläufe auf dem Weg zu Christus, der Ziel, Ende und Vollendung aller Religionen ist.

Das inklusivistische Modell

Zur Begründung des inklusivistischen Modells konnte man sich auf jene Bibelstellen berufen, die von einer *universalen* Ur-Offenbarung Gottes an *alle* Menschen sprechen, vor allem auf

Röm. 1, 18–20 (Gott hat sich in den Werken der Schöpfung offenbart) und 2, 14f (Gott hat den Heiden das Gesetz ins Herz geschrieben), oder auf die Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen, Apg 17, 22–31 (Den unbekanntem Gott, den ihr verehrt, verkünde ich euch). Ein anderer philosophisch-theologischer Pfeiler der inklusivistischen Argumentation war die klassische anthropologische Einsicht in die Begabung aller Menschen mit Vernunft, die doch nur als Gottesbegabung gedeutet werden konnte.

Erstmals zu einer Lehre ausgebaut wurde der universalistisch-inklusive Ansatz, als die noch junge christliche Religion sich über den palästinischen Kulturraum hinaus ausbreitete. In der Welt des hellenistischen Denkens begegnete dem Christentum die grosse Tradition der griechischen Philosophie: Sokrates, Platon, Aristoteles. Hätten sich diese grossartigen Denker zu solchen Leistungen des Geistes erheben können, wenn ihnen nicht «göttliches Licht» aufgeschienen wäre? Und ebenso die Propheten des Alten Testaments und Abraham und Mose: Auch sie galten doch unbestritten als Gesandte Gottes – *vor* Christus! Heilige Juden und Heiden.

Um diese beiden vor-christlichen Wahrheitsströme – die Geschichte des griechischen Geistes und die Geschichte der jüdischen Gotteserfahrung – als Vor-Geschichten des Christentums verstehen zu können, entwickelte *Justin der Märtyrer* (gest. ca. 165) die Lehre von den «Samenkörnern der Wahrheit» (des «Logos»), den «*logoi spermatikoi*», die Gott in die Vernunftseelen der Menschen ausgestreut habe.

Die Entwicklungslinie dieses Modells zieht sich bis in die Gegenwart. Im *Zweiten Vatikanischen Konzil* (1962–1965) kam es zu einer epochalen Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen. In der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» (*Nostra aetate*, Nr. 2) heisst es: «Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet».

Karl Rahner (1904–1984) wagte sich sogar noch einen Schritt weiter vor und erkannte die nichtchristlichen Religionen als relativ gültige Heilswege an. Jeder Mensch sei von Natur aus

auf Gottes Gnade und damit auf Jesus Christus als die Vollgestalt dieser Gnade ausgerichtet. Folge ein Mensch dieser seiner innersten Zielbestimmung, so sei er ein Christ, auch wenn er nicht bewusst an Christus glaube. Rahner nennt das «anonymes Christentum».

Das exklusivistische Modell

Die Traditionsgeschichte der exklusivistischen Position zieht sich von der Polemik des AT gegen die kanaanäischen Kulte über die schroff antijüdischen Stellen im NT bis in die Alte Kirche, wo sie sich mit dem Dualismus der Unterscheidung von «*religio vera*» und «*religiones falsae*» verband. Es war dies nicht nur eine theologische, sondern eine juristische Unterscheidung. Anhänger der *religiones falsae* galten als Staatsverbrecher und wurden entsprechend behandelt.

Bei Cyprian fällt dann der schon zitierte Satz, der für die Exklusivhaltung der christlichen Kirche gegenüber den anderen Religionen bezeichnend wurde, obwohl er ursprünglich in einen innerkirchlichen Konflikt um die Legitimität des Bischofs von Karthago hinein gesprochen worden war: «Es gibt kein Heil ausserhalb der Kirche».

391 hatte sich das Christentum als Staatsreligion durchgesetzt – die nichtchristlichen Kulte wurden verboten. Damit schien es, als habe das Christentum den providentiellen Sieg über die jüdische Mutterreligion und die heidnischen Heilslehren davongetragen.

Doch etwa drei Jahrhunderte später geschah etwas, das die Haltung des Christentums zu den Religionen für ein ganzes Jahrtausend radikalisierte und den Exklusivismus neu aktualisieren sollte: Das prophetische und mit einem Endgültigkeitsanspruch für seine Prophetie verbundene Auftreten Mohammeds. Er liess sich nicht mit der relativen Milde beurteilen, die man vorchristlichen Religionen und Philosophien entgegenbringen konnte, da sie keine Schuld daran trugen, dass sie *die* Wahrheit nicht kannten. Verstanden als *praeparatio evangelii*, verstiesse sie auch nicht gegen den Endgültigkeitsanspruch des Christentums. Sie würden über kurz oder lang in den Weg zu Christus einmünden oder absterben – so die Erwartung der christlichen Theologen. Ein Prophet aber, der *nach* Christus kam und noch dazu beanspruchte, das Siegel der Propheten zu sein, und dessen Botschaft sich in nur einhundert Jahren über weite Teile des ehemals christlichen oströmischen Reiches ausbreitete, stach in das

Nervenzentrum des christlichen Selbstverständnisses und löste massive Abwehrreaktionen, aber auch theologische Bewältigungsversuche aus: Wie konnte Gott es zulassen, dass eine *nachchristliche* Religion, die das Christentum zu überbieten und zu vollenden beanspruchte, einen solchen historischen Sieg davontrug und die Christusoffenbarung frontal angriff? Vor allem Johannes von Damaskus war es, der die apokalyptischen Visionen der biblischen Johannesoffenbarung auf den Islam zu beziehen begann und damit eine Auffassung entwickelte, die tief in das kollektive Unterbewusstsein der abendländischen Christenheit eindrang und ihre Haltung gegenüber dem Islam tief prägte: der Islam als die von Gott angekündigte «endzeitliche Verführungsmacht», Mohammed als der falsche Prophet nach Offb 19, 20, als der Antichrist (oder wenigstens sein Vorläufer), der sich (nach 1. Joh 2, 22) dadurch zu erkennen gebe, dass er den Sohn Gottes leugnet. Er sei das in Offb 11, 7 und 17, 8 vorhergesagte Tier aus dem Abgrund: «daraus erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist» (1. Joh 2, 18).

Wie weit dieses Denkmuster noch in zeitgenössische Stellungen zum Islam hineinreicht, zeigt das Votum der «Konferenz Bekennender Gemeinschaften in evangelischen Kirchen Deutschlands» und der «AG evangelikaler Missionen» aus dem Jahr 1984: «Wir erkennen im Islam ein Gericht Gottes über eine Christenheit, die sich vielfach vom biblischen Evangelium entfernt hat. Wir erkennen im Islam aber auch eine endzeitliche antichristliche Verführungsmacht (1. Joh 2, 18, 22), die sowohl dem alten Bundesvolk der Juden als auch der Kirche Jesu Christi widerstreitet. Ihre Gefährlichkeit liegt in ihrer täuschenden Nachahmung der biblischen Offenbarung. Wir rufen deshalb alle Christen auf, den Islam wachsam zu studieren, seinen Anhängern evangelistisch zielklar zu begegnen und seinen Irrlehren in geistlicher Abwehrbereitschaft (Eph 6, 10–17) entgegenzutreten.»

Der religionstheologische Pluralismus

Das exklusivistische und das inklusivistische Modell werden heute von vielen Christinnen und Christen als nicht mehr gangbare Wege empfunden. Das Hauptproblem der exklusivistischen Positionen liegt darin, dass sie die Überzeugung von der Universalität des Heilswillens Gottes ausblenden. Heil gibt es nur für eine kleine Schar der Erwählten. Das Hauptproblem der inklusivistischen Linie besteht in der Tendenz zur Vereinnahmung: Es sind christentumskonforme «Wahrheitsfunken»,

die den nichtchristlichen Religionen zugesprochen werden – verbunden mit dem Hinweis, dass sie der «Aufhebung» in die Fülle der Gottesoffenbarung in Christus bedürfen.

Aus dem theologischen Unbehagen an den beiden traditionellen Modellen ist das Konzept des religionstheologischen *Pluralismus* geboren: Ihm zufolge gibt es nicht nur eine, sondern mehrere authentische Offenbarungen Gottes, nicht mehr nur einen, sondern mehrere Heilswege. Zwischen ihnen herrscht ein Verhältnis der Parität – nicht der Gleichheit, wohl aber der Gleichrangigkeit oder Ebenbürtigkeit. Ohne ihre grundlegende Verschiedenheit leugnen zu wollen, wird ihnen zugestanden, dass sie alle zum selben Ziel führen.

John Hick, der Hauptvertreter des «pluralist model» behauptet, in allen traditionsreichen Religionen vollziehe sich der gleiche soteriologische Grundvorgang: «the transformation from self-centredness to Reality-centredness», die Transformation von der Selbst-Bezüglichkeit (Ego-zentrik) zum Bezogen-sein auf das Nicht-Ich, auf die Mitwelt, auf die Mitmenschen, letztlich auf den Grund der Welt.

Hick propagiert die Notwendigkeit einer «Kopernikanischen Wende der Religionstheologie»: So wie Kopernikus nicht mehr «unsere» Erde, sondern die Sonne als Mittelpunkt des Universums zu sehen lehrte, so soll nicht mehr «unsere» christliche Religion, sondern Gott im Zentrum der Religionen stehen. Wie sich die Geozentrik in eine Heliozentrik umgebildet habe, so soll an die Stelle von Ekklesiozentrik und Christozentrik eine Theozentrik treten. Die Namen der Götter mögen so verschieden sein wie ihre Erscheinungsweisen, das *eine* Göttliche, das hinter ihnen allen liegt, ist das Gleiche – so Hick. Die Religionen stehen demnach prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander «als alternative soteriologische «Räume», innerhalb derer ... Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können».

Natürlich gab und gibt es herbe Kritik an diesem Modell, die letztlich auf die Frage hinausläuft, ob es überhaupt noch christlich sei, ob sich hier nicht modernistischer Relativismus und Beliebigepluralismus breitmache – so der Vorwurf in «Dominus Jesus» (der Erklärung der römisch-katholischen Glaubenskongregation «über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche»).

Hick hält solchen Angriffen die religiöse Erfahrung entgegen: Gibt es in der Praxis der nicht-christlichen Religionen in Geschichte und Gegenwart nicht genügend Analogien zu dem, was

man im christlichen Sprachgebrauch «Heil» nennt? Und steht diese Erfahrung nicht im Einklang mit der theologischen Grundüberzeugung von der Universalität des Heilswillens und -wirkens Gottes?

Lässt sich aber eine Erkenntnisposition bestimmen, von der aus das Urteil zu fällen wäre, dass alle grossen, traditionsreichen Religionen prinzipiell gleichberechtigte Wege zu Gott sind? Keine Offenbarung irgendeiner Religion sagt das. Wer solches konstatiert, müsste auf dem Thron Gottes sitzen. Die Einsicht in die Perspektivengebundenheit religiöser Weltansichten legt eine Zurückhaltung gegenüber allzu grosskalibrigen Globalantworten nahe.

Inklusivismus auf Gegenseitigkeit

Die hier vertretene Position ist eine viel bescheidenere. Sie traut es der Grösse und der universalen Menschenliebe Gottes zu, dass er sich *in* jeder, aber auch *gegen* jede Religion zu erkennen geben kann. Niemand kann a priori vor der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens bestimmen, wo und wie sich solche Offenbarungsspuren finden; und auch in der Begegnung selbst wird es eine immer nur tastende Suche, vielleicht sogar nur eine Erwartungsoffenheit sein können. Interreligiöse Begegnungen setzen nicht die Suspendierung der eigenen religiösen Loyalitäten voraus. Im Gegenteil – sie führen tiefer in die Bindung an die eigene Glaubensperspektive hinein und öffnen sie dabei gleichzeitig. Aber sie fordern auch zu kritischen Stellungnahmen heraus. Denn es gab und gibt zu viele religiöse Heilsansprüche, die sich als unheilvoll erwiesen haben. Das Urteil kann aber nicht nach dem Kriterium des nominellen Christusbekenntnisses erfolgen – so dass alles Nichtchristliche zu verwerfen und alles Christliche anzuerkennen wäre. Denn auch mitten im Christentum gab und gibt es Unheilvolles.

Paul Tillich hat einmal die Unterscheidung von Christusquantität und Christusqualität eingeführt. Christusquantität: das verbale und formale Bekenntnis zu Jesus Christus, Christusqualität: das Erfülltsein von dem Geist und der Gesinnung, die in ihm waren.

Dieser Geist und diese Gesinnung aber sind letztlich nicht an eine partikuläre Religion und Kirche gebunden. Es ist der Geist Gottes, der weht, wo er will. Er ist bei Moslems und Buddhisten oft in überzeugenderer Form zu finden als bei Christen. Christusqualität ist nie per se identisch mit einer Religion, sie ist aus

christlicher Perspektive «das Christliche» in der jeweiligen Religion, in der es immer auch Unchristliches gibt – wie im Christentum selbst. Damit sind die Religionen nicht verchristlicht, es ist nur die «Christusperspektive» auf sie angewendet – so wie ein Buddhist seine «Buddhaperspektive» auf die Gestalten der christlichen Religion anwendet. So kommt es zu einem Inklusivismus auf Gegenseitigkeit, der in einen Dialog der ptolemäischen Perspektiven hineinführt und sich nicht zu einer kopernikanischen Übersicht erhebt.