

Wahlheimat?
Kirche im Kontext religiöser Pluralität
(Abschlussreferat zum Tag der
Lehrerinnen und Lehrer der Sekundarstufe I und II)

Wenn es darum geht, den Kontext der Kirche in der modernen Gesellschaft zu bestimmen, dann handelt es sich nicht nur um einen säkularen Kontext, auf den sich die Kirche kommunikativ zu beziehen hat. Die Moderne ist auch eine Welt religiöser Pluralität, auf die sich die Kirche ebenfalls kritisch und kommunikativ einlassen muss.¹ Hier entstehen theologische Fragen und religionspädagogische Herausforderungen, die es nahe legen, das Leitthema „Fremde Heimat Kirche“ noch einmal in ganz anderen und neuen Zusammenhängen zu erörtern.

Wenn es in modernen Gesellschaften Religion nur noch im Plural gibt, hat dies eine Relativierung jeder einzelnen Religion und religiösen Beheimatung zur Folge. Was zuvor eine unbefragte Vorgabe war – das „Hineingeborenwerden“ in eine bestimmte Religion – wird etwas Kontingentes: Wenn der Zufall der Geburt darüber entscheidet, in welche Religion man „hineinkommt“, ist dann nicht das Hineinkommen wie die jeweilige Religion selbst etwas Zufälliges? Gibt es im Zeitalter der Pluralisierung und Individualisierung religiöser Überzeugungen nur noch „Wahlheimaten“? Wie kann angesichts dieser Kontingenz unter den Bedingungen globaler religiöser Pluralität ein besonderer Geltungsanspruch des (kirchlich verfassten) Christentums plausibel gemacht werden? Wenn man den Heilswillen Gottes ernst nimmt, muss man ihn dann nicht jenseits des Zufalls und des Zufälligen am Werk sehen, d.h. überall, jederzeit und darum auch in allen Religionen? Wie bringt man es aber dann zusammen, in anderen Religionen den Heilswillen Gottes am Werk zu sehen und zugleich im Christentum etwas Besonderes und Unverwechselbares, etwas Einmaliges im Blick auf diesen Heilswillen zu behaupten?

¹ Vgl. hierzu auch die Problemskizze von M. KUMLEHN, Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion, Gütersloh 2000.

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Einladung, die für die Beantwortung dieser Fragen notwendigen Kriterien aus einer Reflexion auf das Gottesverständnis und das spezifische Offenbarungsverständnis des Christentums her zu gewinnen. Sie sind als Diskussionsbeitrag zur laufenden Debatte um Ansatz, Aufbau und Ertrag einer „Theologie der Religionen“ gedacht. Sofern sie dogmatisch anstößig wirken, ist dies durchaus beabsichtigt. Es geht ihnen nicht zuletzt um religionsphilosophische und fundamentaltheologische Denkanstöße für eine dogmatische Ekklesio-logie.

1. Die Unüberbietbarkeit des Evangeliums: Jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus

Das Christentum versteht Wesen und Wirklichkeit Gottes als Geschehen unbedingter Zuwendung. Wenn Gott sich offenbart, so wie er ist, dann kann sich diese Offenbarung wiederum nur im Ereignis unbedingter Zuwendung realisieren. Realisiert wird dabei auch die Entsprechungseinheit von Inhalt und Vollzug: Jesus offenbart Gott, indem er selbst vollzieht, was er offenbart: unbedingte Zuwendung. Das Geschehen unbedingter Zuwendung ist in diesem Sinn die „originäre“ Weise, wie sich Gott selbst mitteilt. Außerhalb dieses Geschehens ist die Wirklichkeit Gottes nicht zu erschließen.² Unbedingt ist die Zuwendung Gottes zur Welt, weil sie an nichts

² Hinter diese These steht die Auffassung, dass es besondere „Gegebenheitsweisen“ gibt, in denen religiöse Inhalte zur Erfahrung kommen, so dass das spezifisch Religiöse einer Erfahrung in jener Eigenart besteht, wie der Erfahrungsvollzug auf eine besondere Weise der Gegebenheit des Erfahrungsinhalts bezogen ist? Wenn diese Annahme zutrifft, dann gilt: Es gibt eine Eigengesetzlichkeit religiöser Erfahrung, die nicht an ihrem Inhalt oder ihrer Deutung, sondern an der Struktur eines spezifischen Erfahrungsvollzuges und des darin gegebenen Erfahrungsinhaltes festzumachen ist. Nicht durch die Angabe eines Gegenstandes, sondern durch Analyse der *Akt*-Struktur soll also die Frage nach der Wesenseigenart der Religion beantwortet werden. Die Schlüsselfrage lautet vielmehr: In welcher Weise muss ein Vollzug strukturiert sein, dass sich ihm eine religiöse Offenbarung ereignen kann? Und in welcher spezifischen Gestalt muss Transzendenz sich zeigen, um diesem Akte „originär gegeben“ zu sein? Dabei besagt der Ausdruck „originär“ soviel wie „nicht durch Vermittlung anderer Akte“. In dieser Frage kommt jene Regel zum Ausdruck, die auf Edmund Husserl (1859-1938) zurückgeht und sich auf die enge Korrelation von *Noesis* (Bewusstseinsvollzug) und *Noema* (Bewusstseinsinhalt) bezieht. Diese Korrelation bedingt, dass weder *Noesis* noch *Noema* außerhalb ihrer Wechselbeziehung beschrieben werden können (vgl. Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Halle 1913). Husserls „*Phänomenologisches Grundgesetz*“ besagt: Zwischen der Struktur eines Aktes und derjenigen Wesenseigentümlichkeit, in der diesem Akt Gegenstände „originär“ gegeben sind, besteht eine „strenge Korrelation“. Was in diesem Grundgesetz sehr abstrakt ausgesprochen wird, kann durch folgende Beispiele erläutert werden: Farben sieht man, sie sind nur dem Akt des Sehens „originär gegeben“. Wenn man von Farben etwas hört, z.B. indem jemand über sie spricht, dann nur deshalb, weil sie zunächst in Akten des Sehens „originär gegeben“ worden sind. Hätte niemals jemand Farben gesehen, könnte über sie nicht gesprochen werden. Dem Sprechen und

Innerweltlichem Maß nimmt. Nichts Innerweltliches kann die Zuwendung Gottes begründen, herstellen, begrenzen oder mindern. Sie ist innerweltlich unableitbar. Daher kann sie auch nicht an der Welt „abgelesen“ werden, sondern bleibt an ihr verborgen. Sie wird nur dadurch offenbar, dass sie in der Menschwerdung Gottes erschlossen wird und sich in diesem Erschließungsgeschehen selbst ereignet. Als das unüberbietbare Erschließungsgeschehen Gottes behauptet das Christentum das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth, in dem aufgeht, dass Gott dem Menschen in Leben und Sterben bleibend zugewandt ist. Gegen diese Zuwendung Gottes hat auch der Tod im letzten keine Macht. Inhaltlich ist die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth aus christlicher Sicht weder ergänzbar noch steigerbar. Es gibt kein „Mehr“ zu einer Offenbarung Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen eines Menschen, zu der die christliche Offenbarung nur eine Teilmenge oder Teilwahrheit bildet. Die besondere Bedeutung Jesu liegt darin, dass sich in ihm die Zuwendung Gottes zur Welt, wie sie verborgen seit Grundlegung der Welt („Schöpfung“) besteht, in der Welt ereignet („Inkarnation“).

Hören sind Farben nur sekundär, vermittelt durch Akte des Sehens gegeben, Töne dagegen hört man, sie sind nur dem Akt des Hörens „originär gegeben“. Und wenn man Töne sieht, z.B. im Notenbild, dann nur deshalb, weil sie zunächst in Akten des Hörens, sei es des „inneren“ Hörens in der Ton-Imagination, „originär gegeben“ worden sind. Hätte niemals jemand Töne gehört, könnte man sie auch nicht im Notenbild fassen und dann, in abgeleitetem Sinne, auch nicht sehen. Dem Sehen sind Töne nur sekundär, vermittelt durch Akte des Hörens, gegeben. Übertragen auf das Feld der Religion ergibt sich: Was „Offenbarung“ ist, das kann nach phänomenologischer Grundüberzeugung nur dadurch geklärt werden, dass die spezifische Zuordnung von religiösen Akten und ihrer spezifischen Struktur zu denjenigen Offenbarungsgehalten untersucht wird, die in einer unverwechselbaren spezifischen „Wesens-Eigenart“, nur diesen Akten „originär gegeben“ sind. Aus dem „Phänomenologischen Grundgesetz“, wie es soeben umrissen worden ist, folgt zunächst die *Autonomie* der Akt-Strukturen und Gegenstandsbereiche. ‚Autonomie‘ meint hier „Eigengesetzlichkeit“ im Sinne einer „Nicht-Rückführbarkeit“ auf andere Vollzug/Gehalt-Strukturen, bzw. einer „Nichtableitbarkeit“ von diesen. Wenn nämlich Gegenstände einer je besonderen Wesensart nur Akten von einer je besonderen Struktur „originär gegeben“ sind, dann folgt das Verhältnis von Akt und Gegenstand jeweils seinen eigenen Gesetzen. Wer sich grundsätzlich weigert oder nicht fähig ist, Akte von einer bestimmten Struktur zu vollziehen, kann über die Wesensverhältnisse derjenigen Gegenstände, die diesen Akten originär gegeben sind, nichts aussagen. Wer sich grundsätzlich weigert oder unfähig ist zu sehen, kann über Farben und Farbverhältnisse nicht urteilen. Wer nun verlangt, dass ihm auf nichtreligiöse Weise bewiesen worden ist, dass es Transzendenz, Gott, Offenbarung gibt, gleicht einem Menschen, der sich weigert zu sehen, ehe ihm auf eine nicht-optische Weise bewiesen wurde, dass es Farben gibt, oder der sich weigert zu hören, ehe ihm auf eine nicht-akustische Weise bewiesen wurde, dass es Töne gibt. Wer erwartet, dass die Gegenstände (Farben und Töne) uns „gegeben“ werden können ohne Bezug auf die ihnen entsprechenden Akte, macht sich selbst auf diesem speziellen Gegenstandsfelde blind bzw. taub. Das gilt analog auch für das Feld der Religion. Wer philosophische Offenbarungsbeweise verlangt, ehe er sich Offenbarungserfahrungen öffnet, macht sich religiös gegenstandsblind, denn der religiöse Gegenstand kann nur dem religiösen Akt „originär gegeben“ werden. Vgl. hierzu auch R. SCHAEFFLER, Religionsphilosophie, Freiburg/München 1983, 105-142, 245-250.

Die Aussage, dass Jesus Christus „Mittler und Fülle“ der Offenbarung sei, impliziert, dass dieses Offenbarungsgeschehen weder „unvollständig“ noch überbietbar ist. Folgt nun daraus, dass der „Offenbarungsgehalt“ anderer Religionen defizitär ist? Wie sollen Christen reagieren, wenn Vertreter anderer Religionen ebenfalls einen Unüberbietbarkeitsanspruch für sich reklamieren?

Wie sollen sie andererseits damit umgehen, dass religiöse Unüberbietbarkeitsansprüche - aus religiösen Gründen! - a priori für unhaltbar erachtet werden? So findet man im Buddhismus den Rat, sich überhaupt von allen religiösen Streitgesprächen fernzuhalten. Ein bekanntes Exempel für diese Auffassung ist das „Elefantengleichnis“: *Es war einmal ein König in Benares. Der sammelte, um sich zu vergnügen, eine Menge Bettler um sich, die blind von Geburt waren, und versprach demjenigen einen Preis, der ihm die beste Beschreibung eines Elefanten geben könne. Der erste Bettler, der den Elefanten untersuchte, tastete zufällig den Schenkel ab und meinte, ein Elefant sei ein Baumstamm. Der zweite erfasste den Schwanz und erklärte, ein Elefant sei etwas Seilähnliches; ein anderer, der das Ohr anfühlte, behauptete, ein Elefant sei so etwas wie ein Palmenblatt, und so weiter. Die Bettler gerieten miteinander in Streit, und der König amüsierte sich köstlich. - Während einer behauptet, dass sich in seiner eigenen Lehre feste Sicherheit findet, hält er seinen Gegner für einen Toren; so verursacht er Zwistigkeiten, da er seinen Gegner töricht und unrein nennt.*

In dieselbe Richtung weist die Parabel vom „vergifteten Pfeil“: *Ein Krieger wird von einem Giftpfeil getroffen und wird eilends zu einem Arzt gebracht, der den Pfeil sofort herausziehen will. Doch der Verwundete lässt dies nicht zu, sondern ruft: „Nicht eher soll der Pfeil herausgezogen werden, bis ich jenen Mann kenne, der mich getroffen hat, welcher Familie er angehört, ob er groß, klein oder von mittlerer Gestalt ist, ob seine Hautfarbe schwarz, braun oder gelb ist...“.* Die Lektion des Buddha ist eindeutig: Wie der vom Giftpfeil Getroffene sterben würde, bevor er die Antwort auf seine Fragen in Erfahrung bringen könnte, würde auch der um die Lösung aller

metaphysischen Fragen Bemühte um die entscheidende heilsrelevante Einsicht gebracht.³

Die Frage ist gleichwohl, ob sich Philosophie und Theologie der aus diesen Texten sprechenden Empfehlung anschließen können. Wer sich dem Anspruchsniveau der Aufklärung verpflichtet weiß, kann das Problem der Berechtigung religiöser Geltungsansprüche nicht einfach auf sich beruhen lassen, sondern muss sie hinsichtlich ihrer ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Prämissen bzw. Implikationen auf den Prüfstand stellen. Zum anderen widerspricht es christlichem Selbstverständnis, Begründungs- und Wahrheitsfragen zu suspendieren oder die Überzeugung der Unüberbietbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus fallenzulassen. Es käme einer Selbstaufgabe gleich. Denn „Unüberbietbarkeit“ meint hier keinen rhetorischen Gestus, sondern zielt auf die Zentralaussage des christlichen Glaubens, dass es für den Menschen kein anderes, „größeres“ oder „besseres“ Heil gibt, als dass der in allem mächtige Gott im Leben und Sterben des Menschen an der Seite des Menschen steht und den Widerstreit von Sein und Nichts bleibend zugunsten des Seins entscheidet. „Mehr“ hat der Mensch von Gott nicht zu erwarten, - und „mehr“ hat Gott nicht zu vergeben.

In diesem Sinn wird bereits in den Urkunden des christlichen Glaubens ein „Unüberbietbarkeitsanspruch“ auch für das Grundereignis der christlichen Offenbarung erhoben. In bezug auf Jesus heißt es: *„In keinem anderen ist Heil; auch gibt es keinen anderen Namen unter dem Himmel, der unter den Menschen gegeben ist, durch den wir gerettet werden sollen“* (Apg 4,12). Ähnlich spricht von ihm der Hymnus des Philipperbriefs: *„Darum hat Gott ihn über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes des Vaters.“* (Phil 2,9-11). Diese beiden Texte könnten zunächst in dem Sinn verstanden werden, dass die Christen für sich selbst von der alles umfassenden Bedeutung Jesu überzeugt sein mögen, ohne dass daraus bereits

³ Die zitierten Texte finden sich in: H. NAKAMURA, Die Grundlehren des Buddhismus – Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: Buddhismus der Gegenwart (hrsg. v. H. Dumoulin), Freiburg 1979.

folgte, dass sie dies mit einem allgemeinen Geltungsanspruch verbinden. Aber dies würde die missionarische Dimension des Christentums verkürzen; nach ihrem Selbstverständnis will die christliche Botschaft weltweit verkündet werden: „*Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt*“ (Mt 28,12-20).

Aber weniger ein formaler Sendungsauftrag als vielmehr die Grundgehalte des Glaubens drängen auf eine „Entgrenzung“ des Evangeliums in Raum und Zeit: Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt; und dieser Gott will das Heil aller Menschen (1 Tim 2,4). Gott hat in Jesus Christus „die Welt mit sich versöhnt“ und den apostolischen „Dienst der Versöhnung“ eingesetzt (vgl. 2 Kor 5,17-20). „Versöhnung“ mit Gott wird vollzogen in der Anteilgabe am Gottesverhältnis Jesu, d.h. im Aufgenommensein in die Gemeinschaft mit Gott, gegen die keine Macht der Welt ankommt. In dieser Gemeinschaft, die im Leben und Sterben Bestand hat, ist der Mensch geborgen; in ihr findet er sein „Heil“ (vgl. Apg 4,12). Der Weg zu diesem Heil eröffnet sich in der in der Nachfolge Jesu, d.h. in der Praxis unbedingter Zuwendung, welche die Gemeinschaft mit Gott offenbart und realisiert.

Die Frage ist nun, ob mit diesem „Unüberbietbarkeitsanspruch“ verbunden ist, den möglichen Heilscharakter anderer Religion a priori abzustreiten⁴ Kann man als Christ überhaupt „religiös tolerant“ sein?⁵ Ist das Christentum überhaupt pluralitätsfähig aus sich heraus oder wird ihm dies nur von außen aufgezwungen. Ist interreligiöse Dialogbereitschaft auf seiten der Christen somit nur der Ausdruck einer „political correctness“ ohne größeren Tiefgang? Es wird bei der Beantwortung dieser Fragen zunächst notwendig sein, zwei falschen Interpretationen des christlichen „Unüberbietbarkeitsanspruchs“ gegenüber anderen Religionen zu entgehen. Sie lassen sich mit den Stichworten „exklusive Intoleranz“ und „inklusive Toleranz“ kennzeichnen.

⁴ Vgl. hierzu W. STROLZ/S. UEDA (Hg.), Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg/Basel/Wien 1982.

⁵ Vgl. zum Ganzen P. SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie, München 1999, 181-204 (Lit.!).

2. Exklusive Intoleranz : Ausdruck eines religiösen Absolutheitsanspruchs

„*Exklusive Intoleranz*“ besteht darin, für die christliche Botschaft in dem Sinn Wahrheit zu behaupten, dass alle anderen Religionen „falsch“ wären. In diesem Fall würde man allen nichtchristlichen Religionen heilsrelevante Offenbarungen und ein heilsrelevantes Gottes- bzw. Transzendenzverständnis bestreiten. Dass die christliche Botschaft einen solchen Anspruch nicht erhebt, erkennt man bereits daraus, dass sie in den Kanon ihrer Heiligen Schrift das gesamte Corpus der Heiligen Schrift des Judentums integriert hat. Sie kann also das Judentum nicht als eine „falsche“ Religion betrachten. Und nach Paulus gehören alle, die glauben, „zu dem glaubenden Abraham und werden wie er gesegnet“ (Gal 3,9). Im ersten Johannesbrief heißt es, dass „jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkennt“ (1 Joh 4,7). Auch hier wird keine „konfessionalistische“ Grenze gezogen. Als Paulus in das heidnische Athen kommt, entdeckt er einen Altar mit der Aufschrift „Einem unbekanntem Gott“. Daran knüpft er seine Verkündigung an: „Was ihr verehrt, ohne es zu erkennen, das verkünde ich euch.“ (Apg 17,23). Auch hier ist die Voraussetzung, dass die Religion der Athener nicht einfachhin „falsch“ sein kann.

Das II. Vatikanum lehrt in seiner Kirchenkonstitution, dass „*alle Menschen zum neuen Gottesvolk gerufen werden. Darum muss dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreung wieder zu Einheit zu sammeln (vgl. Joh 11,52).*“ Diejenigen nun, „*die das Evangelium noch nicht empfangen haben*“, seien auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet: „*In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4-5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11,28-29). Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den ande-*

ren, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25-28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)“ (Lumen Gentium nr. 16).

Die Kirche anerkennt also, dass sowohl die jüdische Religion wie die des Islam den einen wahren Gott verehren. Sie erklärt darüber hinaus ausdrücklich, dass auch, *„wer das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, das ewige Heil erlangen kann“ (ebd.).*

In der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ sagt das II. Vatikanum: *„Die 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“ (Nostra Aetate nr. 2,2).*

Ein kompromissloses Nein sagt die christliche Botschaft nur zu allen Formen von religiöser und politischer Weltvergötterung; deshalb ihre Ablehnung des römischen Kaiserkults oder des Absolutheitsanspruchs totalitärer Systeme sowie jeder Relativierung des ersten Gebotes im Dekalog. Der christliche Glaube opponiert gegen religiöse oder kulturelle Sinnentwürfe, die insinuieren, der Mensch könne allein durch eigene Leistung, durch die Befolgung religiöser Riten oder passive Hinnahme eines vermeintlich gottgewollten Schicksals die Vollendungsgestalt seiner Existenz finden. Seine Kritik gilt dezidiert magischen und fatalistischen Weltbildern, die dem Menschen nur die Wahl zwischen Weltvergötterung oder Weltverzweiflung lassen. Aber auch für dieses tatsächlich „exklusiv“ intolerante Nein stehen der christlichen Botschaft keine anderen Mittel als die der kommunikativen Vernunft zur Verfügung.⁶

Man kann also feststellen, dass gegenüber anderen Religionen die christliche Botschaft nicht im Sinn einer „exklusiven Intoleranz“ verstanden werden will. Wo ihr

⁶ Vgl. auf dieser Linie die Denkschrift der Kammer für Theologie der EKD „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (EKD Texte 77), Hannover 2003.

Anspruch in der Geschichte doch in einem solchen Sinn vertreten worden ist, handelt es sich um eine fatale Verkennung und Verfälschung, um ein völliges Verhaftetbleiben in einer Mentalität des Ausgrenzens, die durch den christlichen Glauben gerade überwunden werden soll.

3. Ausdruck religiöser Toleranz? Vom Inklusivismus zum Pluralismus

Im Modell der „*inklusive Toleranz*“ wird anderen Religionen eine heilsrelevante Transzendenzerkenntnis zugestanden, aber nur für eine einzige Religion jene Fülle und Unüberbietbarkeit der Offenbarung reklamiert, die in den anderen Religionen lediglich ausschnitthaft, fragmentarisch oder „vorbereitend“ antreffbar ist. Aus der Perspektive des Christentums erscheinen die Angehörigen anderer Religionen dann z.B. als „anonym“ bzw. „implizit“ Glaubende, sofern dort in Theorie und Praxis Entsprechungen zu christlichen Grundüberzeugungen antreffbar sind. Hinter der christlichen Kritik an Formen „exklusiver Intoleranz“ steht oft ein „inklusionistisches“ Denken.

Als eine Alternative zum exklusivistischen und inklusivistischen Modell wird seit einigen Jahren der religionstheologische *Pluralismus* intensiv diskutiert, der eine ebenbürtige heilsrelevante Transzendenzerkenntnis mehreren Religionen zuerkennt.⁷ Die Vielfalt der Religionen wird dabei betrachtet sowohl als Ergebnis vielfältiger Wege und Formen, in denen sich der göttliche Grund der Wirklichkeit dem Menschen offenbart hat, als auch als Manifestation des Reichtums und der Mannigfaltigkeit der Menschheit und ihrer Kultur. (Religiöse) Vielfalt erscheint hier nicht als Hindernis, sondern als Chance und Ressource interkultureller Begegnung und Gotteserfahrung.⁸

⁷ Vgl. dazu P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, München-Neuried 1997; H.-G. SCHWANDT (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen*, Frankfurt 1998; R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990; DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991. Zur Einführung sei hingewiesen auf das Themaheft „Pluralistische Religionstheologie“ der Zeitschrift *rhs* 41 (1998) 71-111.

⁸ Hauptvertreter dieser Denkrichtung sind: W. C. SMITH (*Towards a World Theology*, Philadelphia 1981); J. HICK (*An Interpretation of Religion*, London 1989); P. F. KNITTER (*Ein Gott – Viele Religionen*, München 1988) und L. SWIDLER (*Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Regensburg 1992).

Allerdings werden hierbei nicht sämtliche religiöse Manifestationen unbesehen als ebenbürtig anerkannt. Da die pluralistische Religionstheologie nur solche (inter-)religiösen Geltungsansprüche religiöser Aussagen berücksichtigt, welche komplementär (und nicht kontradiktorisch wie etwa Menschenopferriten und das Gebot der Nächsten- bzw. Feindesliebe) zueinander stehen, erweist sie sich bei näherem Hinsehen nur in der Weise des „reziproken Inklusivismus“ als pluralitätsfähig (Beispiel: das Vorkommen einer „theologia negativa“ in Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Taoismus).

Neben zahlreichen, weithin ungeklärten Einzelfragen (z.B. Beanspruchung einer neutralen Beobachterperspektive „außerhalb“ der Religionen)⁹ weist das pluralistische Modell vor allem ein gravierendes fundamentaltheologisches Defizit auf. Dies besteht darin, dass weithin die Kategorie der „Offenbarung“ für „selbstverständlich“ gehalten wird und man in Absehung der bestehenden erkenntnistheoretischen und ontologischen sowie ethischen Probleme¹⁰ a priori (fast) allen Religionen eine Gleichrangigkeit ihrer Heils- und Offenbarungsrelevanz zuspricht. Dabei wird jenes Problem- und Reflexionsniveau unterboten, das mit der Einsicht in die „Nichtselbstverständlichkeit“ von Offenbarung verknüpft ist und ein wichtiges Kriterium für die Identifikation ideologischer und/oder fundamentalistischer religiöser Bewegungen darstellt.

Dieses Kriterium besagt, dass nur solche „Offenbarungsansprüche“ Beachtung verdienen, welche ein Bewusstsein für die „Nichtselbstverständlichkeit“ von Offenbarung (wegen der welthaften-innerweltlichen Unableitbarkeit der unbedingten Zuwendung Gottes) entwickelt haben und zugleich angeben können, wie die Behauptung tatsächlich ergangener Offenbarung widerspruchsfrei ausgesagt werden kann (Kernfrage: Wie kann das Unbedingte im Bedingten begegnen, ohne sich den Bedingungen des Bedingten auszuliefern? Wie kann der Bedingte dem Unbedingten so begegnen, dass er als Bedingter und nach seinem Maß die Erfahrung von Unbedingtheit

⁹ Vgl. etwa A. KREINER, Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie, in: rhs 41(1998) 83-91; DERS., Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis, in: A. Peter (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft, Immense 1996, 249-267.

machen kann?). Solange andere Religionen in ihrem jeweiligen Reflexionssystem nicht angeben, wie sie auf diese Problematik eingehen bzw. vor dem Hintergrund dieser Problematik die Frage nach der „originären Gegebenheitsweise“ von Offenbarung thematisieren und beantworten, besteht für eine pluralistische Religionstheologie ein erhebliches Plausibilitätsdefizit. Aus christlicher Sicht wird die „Nichtselbstverständlichkeit“ einer Offenbarung schöpfungstheologisch thematisiert (indem strikt zwischen der Transzendenz Gottes und der Weltimmanenz alles Geschöpflichen unterschieden wird), ihre „Verstehbarkeit“ bzw. Möglichkeit in einem trinitarischen Verständnis der Wirklichkeit Gottes und seines Weltverhältnisses einsichtig gemacht (als Offenbarung des Hineingennommenseins der Welt in das Geschehen unbedingter Zuwendung des „Vaters“ zum „Sohn“ im „Hl. Geist“) und ihre „originäre“ Gegebenheitsweise christologisch erläutert (Allein im Geschehen unbedingter Zuwendung koinzidieren Vollzug und Gehalt, Erschließung und Wahrnehmung von Offenbarung). Welche Lösungsmodelle andere Religionen zur Bewältigung dieses Problemkomplexes anbieten, ist derzeit nicht ersichtlich.¹¹

Mit dieser Feststellung stehen interreligiöse Gespräche nicht am Ende. Vielmehr ist eine theologische Aufgabe benannt, die alle (Offenbarungs-)Religionen in gleicher Weise erfüllen müssen. Es wird auch nicht behauptet, dass anderen Religionen kein konsensfähiger Geltungsanspruch zukommt. Ob sie allerdings rechtens für bestimmte Inhalte den Anspruch der Unüberbietbarkeit behaupten können, hängt von der Klärung der eben formulierten Aufgabe ab. Ohnehin macht die Kategorie der Unüberbietbarkeit nur in einem dialogischen Verständnis Sinn, d.h. nur in der Begegnung

¹⁰ Zu näheren Erläuterung dieser Probleme vgl. etwa W. Kern u.a. (Hg.), Handbuch der Fundamentalthologie. Bd. 2, Tübingen/Basel 2000; W. JOEST, Fundamentalthologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974.

¹¹ Es wirkt befremdlich, dass in christlich-theologischen Kritiken der Pluralistischen Religionstheologie auf das m. E. stärkste Argument der „Nichtselbstverständlichkeit“ von Offenbarung nicht eingegangen wird. Vgl. dazu etwa M. v. BRÜCK/J. WERBICK (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg/Basel/Wien 1993; R. SCHWAGER (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg/Basel/Wien 1996. Über ein an der Theologie P. Knauers geschärftes Problembewusstsein verfügt lediglich G. GÄDE, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998; DERS., Christus in den Religionen, Paderborn 2003. Zum Ganzen vgl. auch das Themaheft „Theologie der Religionen“ der SaThZ 3 (2000) 81-193.

der Religionen kann ihre jeweils eigene Wahrheit in ihrer Unüberbietbarkeit zur Geltung kommen.

Allerdings halten viele Kritiker das Christentum für dialogunfähig, wofür eine theologische Grundeinsicht als Grund und Beleg angeführt wird: Wenn es zutrifft, dass nur in der Weise der unbedingten Zuwendung die Wirklichkeit Gottes dem Menschen originär gegeben ist, liegt in der Tat die Schlussfolgerung nahe, allen Religionen die Berechtigung ihres Offenbarungsanspruchs zu bestreiten, die von einer anderen Gegebenheitsweise der Wirklichkeit Gottes ausgehen.

4. Der Heilswille Gottes – in allem (ganz und anders): Eine religionstheologisches Fragment

Wenn es zutrifft, dass Christentum und Kirche selbst Ereignis und Gestalt der Zuwendung Gottes zu den Menschen sind, die nicht an den Grenzen der Christenheit und der Kirche endet, dann vergegenwärtigt die Kirche eine Wirklichkeit, die in ihr unüberbietbar präsent ist und sie zugleich übersteigt. Für den interreligiösen Dialog kommt es nun entscheidend darauf an, dieses Zugleich von Realpräsenz“ und „Überstieg“ zu bedenken. Dass die Wirklichkeit Gottes genuin und originär in der Weise unbedingter personaler Zuwendung gegeben ist, impliziert nicht Beziehungslosigkeit und auch nicht Exklusivität oder Inklusivität im Blick auf andere Religionen. Es ist vielmehr ein dialogisches Verhältnis denkbar, das gerade mit der originären Gegebenheitsweise von „Transzendenz“ und „Offenbarung“ korreliert. Zwar impliziert diese originäre Gegebenheitsweise eine Unableitbarkeit von anderen Vollzügen, d.h. Autonomie.¹² Aber Eigengesetzlichkeit (Autonomie) impliziert nicht beziehungslose Selbstgenügsamkeit. Es gibt Akte, zu deren Eigenart es gehört, diese ihre eigene Bezüglichkeit als ihre Verwiesenheit auf andere, anders strukturierte Akte zu erfassen. Solchen Akten zeigt sich der Gegenstand auf solche Weise, dass zugleich deutlich wird, welchen anderen Akten er sich in derjenigen Weise zeigt, in der er sich dem soeben vollzogenen Akt gerade entzieht.

¹² Vgl. zum Folgenden R. SCHAEFFLER, Orientierungsaufgaben der Religionsphilosophie, in: P. Koslowski (Hg.), Orientierung durch Philosophie, Tübingen 1991, 212-215.

Man kann diese These experimentell illustrieren, indem man etwa einen großen Würfel auf einen gläsernen Tisch legt und den Versuch unternimmt, ihn „komplett“ wahrzunehmen. Man erkennt dabei sehr rasch, dass man zwar stets den „ganzen“ Würfel vor Augen hat, ihn aber niemals „ganz“ sieht. Es bleibt stets mindestens eine Würfelseite „unsichtbar“, man mag als Betrachter noch so viele Positionen und Perspektiven wählen. Wer hierbei sieht, wie sich die Rückseite eines gesehenen Würfels seinem Blick entzieht, nimmt gleichwohl mehr wahr, als er/sie sieht. Man „sieht“ dabei zugleich ein, dass man die Perspektive wechseln, um den Würfel herumgehen muss, um das, was sich einem verbirgt, zu entdecken. Und wenn man das getan hat, „sieht“ man, dass es keine Perspektive gibt, die alle Seiten des Würfels zugleich zeigen könnte, sondern dass man tasten muss, um zu erfahren, was man nicht sehen kann, obwohl man es vor Augen hat. So gehört es zur Eigengesetzlichkeit der optischen Wahrnehmung, dass sie ihre eigene Nicht-Autarkie, ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch Wahrnehmungen anderer Art wahrnimmt. Und wenn auch die Weise, wie der Gegenstand sich anderen Wahrnehmungen zeigt, sich stets von seiner Selbstdarstellung vor dem sehenden Auge unterscheidet (der ertastete Würfel ist, als solcher, ohne Farbe und Helligkeitswert), so wird doch in der optischen Wahrnehmung selber deutlich, dass der Würfel, der eine für das Auge verborgene Rückseite hat, der gleiche ist wie der, dessen sechs Seiten gleichzeitig erfasst werden können. Wäre es nicht so, dann könnte man nicht „sehen“, dass der optische Eindruck durch den Tasterdruck ergänzt werden muss.

Wenn nun Entsprechendes auch gilt vom religiösen Grund-Akt des Christentums – der Erschließung und Wahrnehmung des Heilswillens Gottes im Widerfahrnis unbedingter Zuwendung – dann lässt sich hier eine religionstheologische Denkfigur jenseits von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus modellieren. Im Blick auf die (religiöse) Grunderfahrung des Christentums im Modus der unbedingten Zuwendung als originärer Gegebenheitsweise des Heilswillens Gottes verbietet sich vor diesem Hintergrund eine exklusivistische Position. Denn diese originäre Gegebenheitsweise besagt zwar „Autonomie“ gegenüber anderen Religionen, aber nicht selbstgenügsame Beziehungslosigkeit. Das Geschehen unbedingter Zuwendung erschließt eine Wirklichkeit, die durch keinen anderen Akt originär erschlossen werden kann,

die Sphäre des Unbedingten und Unendlichen, - aber dieses Geschehen erschließt das Unendliche und Unbedingte nicht derart, dass es den Bezug auf andere Akte bzw. Gegebenheitsweisen des grenzenlosen und unbedingten Heilswillens Gottes nicht ausschließt. Die Weise und ebenso der Inhalt des Gegebenseins von Gottes Heilswillen offenbaren nämlich sowohl die ungeteilte „Realpräsenz“ von Gottes Gemeinschaftswillen als auch dessen Grenzenlosigkeit. Wer die Erfahrung ungeteilter, unbedingter und unendlicher Zuwendung macht, erfährt gleichsam „mit“, dass das Unbedingte und Unendliche dieser Zuwendung darin besteht, nicht auf das „hier und jetzt“ begrenzt zu sein, sondern dieses zu übersteigen.

Wer nun daraus folgert, in anderen Religionen ließe sich die Grunderfahrung des Christentums wegen ihres „Überstiegscharakters“ in Form und Gehalt als solche wiederfinden, verfällt in einen religionstheoretischen Inklusivismus und verkennt das Transzendierende an diesem Überstieg. Das Überstiegsmoment in der christlichen Grunderfahrung wäre missverstanden, würde man darin die Aufforderung sehen, einfachhin das Eigene im Anderen zu entdecken. Vielmehr kommt es darauf an, auch diese Auffassung zu übersteigen¹³ und sich dafür offen zu halten, das Eigene im Anderen anders zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen. Erst dann hat man verstanden, dass zur Eigengesetzlichkeit (Autonomie) des christlichen religiösen Grundaktes gehört, seine Gegenstandssphäre als eine solche zu erfassen, auf die auch anders strukturierte Akte sich richten können, denen dann freilich die gleiche Wirklichkeit (d.h. der Heilswille Gottes) sich so zeigt, dass das dem Eigenen übersteigend-zugehörige Andere nicht als Dublette des Eigenen erscheint.¹⁴

¹³ Zu diesem Überstieg fordert bereits das christliche Glaubens- und Gottesverständnis auf: Es gehört zum Vollzug des Glaubens an Gott, dass ihm sein Gegenstand als derjenige erschlossen ist, der „größer“ ist als die Weise, wie er sich dem Glaubensvollzug zeigt. Der anselmianische Gottesbegriff „id quo maius cogitari non potest“ bezieht darum das „maius“ (größer als) sowohl auf den Inhalt des Denkens („id“) als auch auf den Vollzug des Denkens („cogitari“). Insofern gehört es zum Akt des Glaubens, dass ihm Gott als derjenige erschlossen ist, der den menschlichen Glauben stets überschreitet. So wie der Würfel in der optischen Wahrnehmung so gegeben ist, dass er als derjenige gesehen wird, dessen Rückseite nicht gesehen wird, so ist Gott im Akt des Glaubens so gegeben, dass er als derjenige geglaubt wird, dessen Wirklichkeit „Seiten“ und „Tiefen“ hat, die sich auch dem Blick des Glaubenden entziehen.

¹⁴ Kaum anders ist es möglich, das Problem der historischen Partikularität des Christentums und der Universalität seiner Botschaft zu lösen. Partikular, einmalig und unwiederholbar ist die Offenbarung seiner Botschaft in der Gegebenheitsweise unbedingter (inter)personaler Zuwendung. Uni-

Auf diese Weise bleibt die Unverrechenbarkeit, Einmaligkeit und Besonderheit des Eigenen gewahrt, ohne dass daraus ein dialogunfähiger Fundamentalismus entstehen kann.¹⁵ An der Unüberbietbarkeit der christlichen Grunderfahrung von Gottes Heilswillen sind darum keinerlei Abstriche zu machen, wohl aber an der Gleichsetzung von „Unüberbietbarkeit“ mit „Absolutheit“ (im Sinne von „Beziehungslosigkeit“). Allen (Offenbarungs-)Religion muss es möglich sein, an sich selbst eine „offene Stelle“ entdecken kann, an der sie nicht einfach das Eigene im Anderen zu entdecken, sondern einander wechselseitig das Eigene im Anderen anders zu zeigen als bei sich selbst und dabei sich das Eigene „übersteigende“ Andere zeigen zu lassen.

Dieses Gedankenexperiment kann und muss an dieser Stelle nicht weitergeführt werden. Denn alle offen gebliebenen Fragen lassen sich nur in der konkreten Begegnung der Religionen beantworten: Entspricht es dem Selbstverständnis anderer Religionen, dass sie Ort und Ereignis einer mit dem Christentum unvergleichlichen originären Gegebenheitsweise eines göttlichen Heilswillens sind? Was „sehen“ die anderen Religionen, wovon das Christentum nur in der Weise des Verweisens weiß?¹⁶

Wenn es nun zutrifft, dass Christen bei den „Fremden“ eine Gegebenheitsweise des universalen Heilswillens Gottes identifizieren können, die sie nicht erkennen, wenn sie immer nur sich selber im Blick haben, dann gewinnen die beiden Leitbegriffe der Pädagogischen Woche 2003 - „Fremde“ und „Heimat“ - nochmals eine neue Bedeutung. Ihr nachzuspüren ist durchaus Sache des Religionsunterricht, der seinen religiösen Ort im Säkularen hat. Hier können Schülerinnen und Schüler etwas von

versal der in dieser Zuwendung offenbar werdende Wille Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen, auch jenen, die niemals in Kontakt mit dem Christentum kamen oder kommen werden. Ihnen wird daher dieser Gemeinschaftswille als in einer anderen, mit der christlichen unverrechenbaren Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen. Angesichts der nichtchristlichen Religionen, die zum großen Teil älter sind als das Christentum, wird daher zu fragen sein, ob sie sich einer solchen Gegebenheitsweise verdanken. Diese tritt keineswegs in Konkurrenz zur christlichen Grunderfahrung und relativiert diese auch nicht, da der Heilswille dort, wie er in der Weise unbedingter (inter)personaler Zuwendung gegeben ist, nichts „außen vor“ lässt. Wie es im Blick auf den universalen Heilswillen Gottes keine „höhere“ Offenbarungswahrheit gibt, der gegenüber alle Religionen nur in gleichem Maße „Teilwahrheiten“ darstellen (versus Pluralismus), so vertritt das Christentum auch keine Wahrheit, der gegenüber andere Religionen nur Teilwahrheiten (versus Inklusivismus) oder Unwahrheiten (versus Exklusivismus) aufzuweisen hätten.

¹⁵ Erst in dieser Lesart lassen sich auch die „exklusivistischen“ Passagen im NT (z.B. Mk 16, 15f.; Joh 3,5; 14,6; Apg 4,12). widerspruchsfrei mit der Rede vom universalen Heilswillen Gottes in Einklang bringen

¹⁶ Erste Ansätze für die Durchführung eines solchen Vergleiches offeriert K. HÜBNER, Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, Tübingen 2003.

ihrer eigenen Wahrheit und Wirklichkeit erkennen, die sie nicht sehen, wenn sie sich immer nur im Säkularen und Profanen spiegeln. Man kann dieses Ziel auch dann erreichen, wenn die eigene Religion längst fremd geworden ist. Denn es gehört zur Logik von Gottes Offenbarung, dass man sie erst dann „ganz“ wahrnimmt, wenn man auf das Moment des Überstiegs und der Überschreitung des Eigenen ins Unbekannte und Fremde achtet.