

Alister E. McGrath

Gott und die Götter

Überlegungen zu einer biblischen Theologie der Religionen

Aus: Ralph Pechmann/Martin Reppenhagen (Hg.), Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Aussaat Verlag/Neukirchner Verlag 1999, S.60ff

Der naheliegendste Ausgangspunkt für eine Diskussion der Beziehung zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und den „Göttern“ im Allgemeinen ist vielleicht die klassische Konfrontation zwischen Christentum und klassischem Heidentum, die in der Apostelgeschichte beschrieben wird. Es herrscht allgemein Übereinstimmung, dass eine der wichtigsten Zielgruppen der Verkündigung des Evangeliums „die Griechen“ waren. In seinem ersten Brief an die Korinther stellt Paulus sie den „Juden“ als klar abgegrenzte, wichtige Gruppe gegenüber (1 Kor 1,22). Die Apostelgeschichte zeigt deutlich ein gewisses Maß an Vertrautheit mit der hellenistischen Rhetorik sowie mit Glauben und Praktiken des klassischen Heidentums. Wie geschieht nun unter dieser Konstellation die Verkündigung des Evangeliums?

Man geht allgemein davon aus, dass sich eine der wichtigsten Beschreibungen der Frühgeschichte der Konfrontation zwischen Christentum und klassischem Heidentum in der Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen findet. Athen, das in der klassischen Epoche unter Perikles ein bedeutendes politisches und kulturelles Zentrum gewesen war, befand sich damals in einer Zeit des Niedergangs. Das früher so glorreiche Griechenland war nur noch wenig mehr als eine Provinz des Römischen Reiches. Die Stadt hatte einen herben Rückschlag erlitten, als sie sich im römischen Bürgerkrieg auf die Seite des Verlierers gestellt hatte. Doch sie war immer noch ein gewisses Symbol der Kultur und Gelehrsamkeit, auch wenn die Realität nicht mehr ganz mit dem Image, das sie zu vermitteln versuchte, übereinstimmte.

Paulus war aus Mazedonien nach Athen gekommen. Er wusste sehr wohl um den Ruf der Stadt und wie wichtig sie für die Verbreitung des Evangeliums werden konnte. Lukas kommentiert, dass die Stadt „voller Götzenbilder“ war, was wohl heißen soll, dass es solche Bilder nicht nur in großer Zahl innerhalb von Gebäuden gab, sondern auch auf wichtigen öffentlichen Plätzen. Im Bereich der Akropolis gab es zahlreiche Tempel - ältere aus der Zeit des Perikles und neuere, unter Augustus erbaute, darunter eine Reihe von Tempeln bzw. Statuen, die dem Kaiserkult dienten -, und es ist gut möglich, dass diese imposanten Gebäude Paulus zu seiner Bemerkung über die „mit Händen gemachten“ Tempel anregten (Apg 17,24). Der Ausdruck „Areopag“ kann sowohl eine Institution bedeuten als auch einen Ort. Als Institution war der Areopag das wichtigste Verwaltungsgremium der Stadt, als Ort war er der „Hügel des Mars“. Der genaue Ort der „Areopag-Predigt“ des Paulus wird nicht angegeben, aber es ist durchaus möglich, dass sie auf dem „Hügel des Mars“ selbst stattfand. T.D. Barnes kommentiert:

„Falls der Areopag-Rat nach wie vor auf dem Hügel dieses Namens tagte, brauchen wir keine künstliche Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von *ho Areios pagos* zu machen, wenn wir über Paulus sprechen. Wir sollten von dem ausgehen, was die Worte in der Apostelgeschichte ganz offensichtlich bedeuten: Paulus wurde vor den Areopag gebracht, d.h. vor den auf diesem Hügel tagenden Rat.“

Es gibt jedoch noch andere Möglichkeiten. Der Hinweis (Apg 17,18) auf die Epikureer und Stoiker könnte darauf hindeuten, dass eine Begegnung auf der *agora* stattfand, dem von Säulengängen umgebenen offenen Platz (der *Stoa*, nach der die Stoiker genannt sind). Es ist jedoch hier nicht unsere Aufgabe, die genauen historischen Details dieser Begegnung zu erforschen, sondern wir haben uns zu überlegen, was sie für uns heute zu sagen hat.

Als erstes ist hier festzuhalten, dass die Predigt des Paulus eine gewisse Verwirrung verursacht. Man wirft ihm vor, „fremde Götter“ zu predigen (Apg 17,18) - einst eine äußerst ernste Anklage; man vergleiche nur, was mit Sokrates, Protagoras und Anaxagoras geschah. Jedoch scheint hier die juristische Seite nicht so wichtig gewesen zu sein; es ging

mehr um den Reiz einer neuen Lehre(vgl V. 20). Was immer Paulus genau gesagt hatte, die Worte „Jesus“ und „Auferstehung“ (griech. anastasis) waren hängen geblieben V. 8). wobei anastasis leicht als eine den männlichen Jesus ergänzende Göttin missverstanden werden konnte. Man beachte wie die Predigt des Paulus von diesen beiden Themen „Jesus“ und „Auferstehung“ dominiert wurde. Wie wir bereits sahen, findet sich die gleiche Kombination in der Pfingstpredigt des Petrus.

Paulus beginnt seine Rede mit einer allmählichen Entwicklung des Themas des lebendigen Gottes. Man beachte, wie er es einführt. Er setzt nicht voraus, dass seine Zuhörer mit dem einen, wahren, lebendigen Gott Israels vertraut sind. Wenn Paulus oder Petrus zu Juden sprachen, war das anders; dort ging es stets darum, das Neue zu zeigen, das durch Jesus von Nazareth gekommen war, und dass man nur durch den Glauben an ihn von diesem Neuen profitieren konnte.

Hier jedoch kann Paulus (wie schon in seiner Predigt in Lystra, Apg 14,15-17) kein solches Vorverständnis voraussetzen. Bevor er zu den fundamentalen Themen des Evangeliums kommen kann, muss er zunächst von dem lebendigen, persönlichen Gott sprechen. Diese einfache Beobachtung ist von erheblicher Bedeutung für die christliche Apologetik, wie wir noch sehen werden.

Die Schwierigkeit, vor der wir stehen, ist, dass viele der Menschen, denen wir das Evangelium predigen möchten, nur die allerbescheidensten Kenntnisse über das Christentum haben. Alle möglichen Wörter, Begriffe und Vorstellungen müssen wir ihnen geduldig erklären. Paulus ist sensibel für die simple Tatsache, dass die heidnische griechische Religion relativ wenig über einen lebendigen persönlichen Gott zu sagen hatte, und wir sollten von ihm lernen.

Aber man beachte auch, wie er versucht, auf dem, was seine Zuhörer an Vorverständnis mitbringen, aufzubauen. Er identifiziert Aspekte ihres Glaubens, die als „Berührungspunkte“ für das Evangelium dienen können. In gewissem Sinne ist diese Predigt eine konkrete Illustration von Paulus' Bestreben, „allen alles zu sein“. Er greift bewusst diejenigen Aspekte des Evangeliums heraus, die am ehesten die Sympathien seiner Zuhörer finden werden, um auf diesen aufzubauen. Er erklärt, dass die Athener für ihr religiöses Interesse bekannt sind, und an diesem Interesse hängt er seine Predigt auf.

Der Gang seiner theologischen Darlegungen folgt der religiösen und philosophischen Neugierde der Athener. Er nutzt den „Draht für das Göttliche“ in seinen Zuhörern als mächtiges apologetisches Instrument, das es ihm ermöglicht, akzeptable griechische theistische Grundannahmen gleichsam als Sprungbrett für die Evangeliumspredigt zu benutzen. Paulus zeigt deutlich, dass er das apologetische Potenzial der stoischen Philosophie erkannt hat: Er stellt das Evangelium als eine Botschaft dar, die zentrale stoische Anliegen aufnimmt, aber gleichzeitig weit über sie hinausgeht. Was für die Griechen unbekannt, ja nicht erkennbar war, hat Gott durch die Auferstehung Christi geoffenbart. Die gesamte Episode illustriert die Art, wie Paulus die Situation seiner Zuhörer aufnimmt und nutzt, ohne dabei den Glauben durch falsche Kompromisse zu verwässern.

An diesem Punkt müssen wir uns der Altarinschrift zuwenden, auf die Paulus sich in seiner Predigt bezieht: „Dem unbekanntem Gott“ (Apg 17,23). Solche Altäre gab es, wie besonders der Philosoph Diogenes Laertius ausführt, bereits in klassischer Zeit. Zahlreiche christliche Autoren der frühen Kirchenväterzeit verweisen auf die „anonymen Altäre“, die es damals überall in der Region gab, und einige von ihnen (so Didymus von Alexandrien) spekulierten, dass Paulus die Inschrift möglicherweise aus dem Plural („Den unbekanntem Göttern“) in den Singular abgewandelt hatte; es gibt jedoch keinen Grund zu der Annahme, dass Paulus dies tatsächlich tat.

Der springende Punkt ist hier, dass Paulus den Griechen eine Gottheit, von der sie eine gewisse vage Ahnung hatten, mit Namen und vollständig vorstellt. Der Gott, den wir indirekt durch seine Schöpfung erkennen, zeigt sich uns voll in der Erlösung. Man beachte, wie Paulus die Schöpfung als explizite Basis für seine Apologetik benutzt. Er scheint hier das Thema der Schöpfung als eine *praeparatio evangelica*, als Vorbereitung des Themas der Erlösung in Christus zu benutzen. Paulus glaubte leidenschaftlich an die theologische Wahrheit und apologetische Bedeutung dieser Einsicht (Röm 1-2). Wenn Paulus recht hat,

sollte es uns nicht überraschen, dass wir „Transzendenzsignale“ (Peter Berger) im Leben des Menschen entdecken können. Wenn bereits ein Berührungspunkt existiert, braucht die Apologetik nicht erst das Fundament der christlichen Gotteserkenntnis zu legen, sondern kann einen von Gott in seine Schöpfung hineingelegten Ausgangspunkt benutzen. Das Gotteszeugnis der Schöpfung kann als „Auslöser“ dienen, der die Menschen dazu bringt, Fragen über den Sinn des Lebens oder die Realität Gottes zu stellen. Diese Berührungspunkte sind schon da, als Bestandteil der Schöpfung; der Apologet hat sie nur zu identifizieren und zu nutzen. Gott will, dass sie da sind - und dass wir sie nutzen.

Ein Berührungspunkt ist also ein von Gott gegebener Ansatzpunkt für die göttliche Selbstoffenbarung. Er ist ein Katalysator, nicht ein Ersatz, für Gottes Selbstoffenbarung. Er ist wie die Vorhut einer Armee, die der Hauptstreitmacht den Boden bereitet. Er ist wie die Vorentladung eines Blitzes, die einen Leitungsweg herstellt, so dass die massive Energie des eigentlichen Blitzes sich voll vom Himmel in die wartende Erde entladen kann. Gott gibt sich uns in dem Akt der Offenbarung, aber er hat diesen Akt gleichsam vorbereitet - nicht, um ihn vorwegzunehmen oder überflüssig zu machen, sondern einfach um ihn wirksamer zu machen. Dies ist ein enorm reicher Ansatz der Apologetik, und im Folgenden werden wir untersuchen, wie wir ihn auf unsere heutige Situation anwenden können.

Es ist unmöglich, die Bibel zu lesen, ohne erkennen, dass ihre Autoren sich der Offenbarung der Majestät und des Wunders Gottes in der Natur bewusst waren. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk“ (Ps 19, 2). Die Lehre von der Schöpfung gibt der Idee einer natürlichen Gotteserkenntnis das theologische Fundament. Wenn Gott die Welt geschaffen hat, ist damit zu rechnen, dass seine Schöpfung gleichsam seine Handschrift trägt. So wie der persönliche Stil eines Künstlers an seinen Skulpturen ersichtlich ist oder ein Maler das fertige Bild signiert, so kann man Gott aus der Schöpfung ablesen. Aber aus welchem Teil der Schöpfung? _Lassen Sie mich aus den zahlreichen Antworten, die die christliche Theologie, auf dem von Paulus in Röm 1-2 und Apg 17 errichteten Fundament aufbauend, im Laufe der Jahrhunderte gegeben hat, drei herausgreifen:

1. Aus dem menschlichen Verstand. Der Kirchenvater Augustinus behandelt diese Frage in einiger Ausführlichkeit in seinem Dreieinigkeits-Traktat (*De Trinitate*). Sein Argument lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wenn man Gott tatsächlich aus seiner Schöpfung erkennen kann, dann doch wohl am ehesten an der Krone dieser Schöpfung; dies aber ist (Augustinus bezieht sich hier auf 1 Mos 1 und 2) der Mensch. Die Krone des Menschen aber ist nach den neuplatonischen Voraussetzungen, die Augustinus von seinem kulturellen Milieu übernahm, sein Verstand. Folglich, so meinte er, sollten wir erwarten, Spuren Gottes (oder genauer: Spuren der Trinität“) im Denken des Menschen zu finden. Auch wenn der Mensch gefallen ist, ist der Appell an seinen Verstand ein möglicher Weg, um ihn zu Gott zu führen.

2. Aus der Ordnung der Welt. Die Tatsache, dass der menschliche Geist diese Ordnung erkennen und erforschen kann, ist höchst bedeutsam. Es scheint etwas im Wesen des Menschen zu liegen, das uns dazu treibt, Fragen über die Welt zu stellen, und es scheint etwas in der Welt zu liegen, das Antworten auf diese Fragen ermöglicht. Der bekannte Physiker und christliche Apologet John Polkinghorne führt dazu in seinem Buch *Science and Creation* („Wissenschaft und Schöpfung“) aus:

„Die Tatsache, dass wir die Welt verstehen können, ist uns so vertraut, dass wir sie meist als selbstverständlich hinnehmen. Sie ermöglicht die Wissenschaft. Aber es hätte auch anders sein können. Das Universum könnte statt eines geordneten Kosmos ein ungeordnetes Chaos sein. Oder es könnte durch eine Rationalität bestimmt sein, die uns nicht zugänglich ist.... Es besteht eine Kongruenz zwischen unserem Verstand und dem Universum, zwischen der in unserem Inneren erfahrenen und der aussen wahrgenommenen Rationalität.“

Es gibt eine tiefsitzende Kongruenz zwischen der Rationalität in unseren Köpfen und der Rationalität - der Ordnung -, die wir in der Welt beobachten. So bieten die abstrakten Strukturen der reinen Mathematik - eine freie Schöpfung des menschlichen Geistes - wichtige Anhaltspunkte zum Verständnis der Welt. All dies, so Polkinghorne, ist eine Art

natürliche Theologie, die der vollen Erkenntnis der christlichen Offenbarung den Weg bereitet.

Doch Polkinghorne stellt klar, dass es mehr braucht als dieses Bewusstsein von der Erklärbarkeit der Welt. In einem seiner Bücher bemerkt er, nachdem er mehrere Kapitel einem Überblick über einige Berührungspunkte für das Evangelium gewidmet hat:

„Ich glaube, die in den vorhergehenden Kapiteln dargelegten Überlegungen würden mich insgesamt einer theistischen Weltsicht zuneigen lassen. Weiter würden sie mich nicht bringen. Der Grund dafür, dass ich mich den Christen zugehörig fühle, liegt in bestimmten Ereignissen, die sich vor fast zweitausend Jahren in Palästina zutrugen.“

Mit anderen Worten: Für die letztliche Bestätigung dessen, was die Schöpfung andeutet, sind Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth von ausschlaggebender Bedeutung. (Man beachte hier, wie Paulus, nachdem er von der Wichtigkeit der Schöpfung gesprochen hat, mit der Auferstehung zum Höhepunkt seiner Argumentation kommt, Apg 17,31.) Berührungspunkte wie der hier von Polkinghorne identifizierten können den Zuhörer ein Stück weit empfänglich für den Theismus einschließlich des Christentums machen. Dieser Berührungspunkt ist somit eine Ausgangsbasis für die göttlichen Selbstoffenbarungen. Sie ist als Katalysator und nicht als Ersatz für Gottes Selbstoffenbarung anzusehen. Wir können sie mit dem Voraustrupp einer Armee vergleichen, die das Gelände für die nachfolgenden Hauptstreitkräfte vorbereitet. Es ist wie das Aufblitzen eines Lichtbogens, der eine elektrisch leitfähige Verbindung zwischen Himmel und Erde errichtet, so dass sich auf diesem Weg große Energien auf die wartende Erde entladen können. Gott gibt sich selbst durch seine Offenbarung; es gibt, wie auch immer, ein Empfinden, indem er den Boden für seine Hingabe vorbereitet hat. Mit der Offenbarung in der Schöpfung legt er nichts fest, macht aber auch sein Kommen nicht überflüssig. Vielmehr will er sein endgültiges Kommen wirkungsvoll vorbereiten.

3. Aus der Schönheit der Welt. Eine Reihe von Theologen haben natürliche Theologien entwickelt, die auf der in der Welt wahrgenommenen Schönheit beruhen. Ein Beispiel aus dem 20. Jh. ist der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar. Aber die vielleicht stärkste Aufarbeitung dieses Themas verdanken wir dem berühmten amerikanischen Puritaner Jonathan Edwards, der in seinem *Personal Narrative* mit diesen Worten von seinem Erleben der Schönheit Gottes in der Schöpfung berichtet:

„Als ich so vor mich hinging und zu dem Himmel und den Wolken emporschaute, packte mich ein so liebliches Gefühl der herrlichen *Majestät* und *Gnade* Gottes, dass ich nicht weiß, wie ich es ausdrücken soll. Ich schien sie beide in einer lieblichen Vereinigung zu sehen ... Es war eine süße, sachte und heilige Majestät, und gleichzeitig eine majestätische Sanftmut.“

Diese ästhetische Ekstase durchzieht Edwards autobiographische Schriften, besonders seine *Miscellanies*. Die Schönheit, die wir erfahren, wenn „Blumenwiesen und sanfte Winde uns entzücken“, ist für Edwards ein Hinweis auf die Heiligkeit Gottes, die die Bibel dann klarer macht und auf ein solides theologisches Fundament stellt.

Dies sind also einige der Versuche christlicher Theologen, zu zeigen, wie Gott, und wenn auch noch so flüchtig, durch die Natur erkannt werden kann. Jedesmal benutzen sie eine Variante der von Paulus benutzten Methode. Es ist möglich, den Schöpfer zu erkennen! Der „unbekannte Gott“ hat beschlossen, sich zu erkennen zu geben! Dies sind die großen Themen, die wir in der Areopag-Predigt des Paulus finden.

Die Areopag-Predigt illustriert auch die Tendenz des Neuen Testaments, *kerygma* und *apologia* als zwei Aspekte eines größeren Ganzen zusammenzunehmen. Die starre Systematisierung der Theologie, die sich in der jüngeren Geschichte des Christentums als so verhängnisvoll erwiesen hat, führt zu einer radikalen Trennung der Verkündigung des Evangeliums und seiner argumentativen Verteidigung. Kerygmatische Theologie wird aus methodischen Gründen von der Apologetik getrennt - aber beide sind wesentliche Bestandteile der neutestamentlichen Konzeption der Christusverkündigung. Das Neue Testament bringt beide in einem kreativen und produktiven Zusammenspiel zusammen: das Evangelium verkündigen heißt es verteidigen, und umgekehrt.

Die Grundaussage, zu der uns das Bisherige führt ist sehr einfach. Kreative christliche Apologetik gründet in einer Kenntnis ihrer Adressaten. Diese Adressaten sind keine statische von vornherein festgelegte Gruppe, die für jede Altersgruppe, jedes soziale Milieu, Land und jede Sprache die gleiche wäre, sondern eine dynamische, sich wandelnde Größe. Der Apologet muss seine Adressaten kennen, ihre Sprache sprechen, an ihrem Lebensalltag teilhaben. Die besten Apologeten findet man immer innerhalb einer Gesellschaft - ~ nicht unter denen, die von außen kommen.

Der Insider einer Gesellschaft kennt ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Einstellungen und fast intuitiv spürt er die Berührungspunkte, die sie dem Evangelium bietet.

Ich betone diesen Punkt, weil der Verteidiger des christlichen Glaubens nur zu leicht in die Falle tappt, anzunehmen, Berührungspunkte oder Ähnlichkeiten zwischen dem Christentum und anderen Religionen seien etwas Schlechtes. Diese Berührungspunkte sind uns von Gott gegeben, als natürliche Türen für die Verkündigung und Kontextualisierung des Evangeliums.

Bis jetzt habe ich einige fundamentale biblische Themen behandelt. Ich möchte diese Gedanken jetzt einen Schritt weiter führen und einen Rahmen zum Verständnis und zur Bewertung des Standortes und der Aussagen anderer Religionen für uns als Christen entwickeln. Zu unserer Aufgabe der Formulierung einer zusammenhängenden christlichen Weltansicht gehört ja, dass wir eine Erklärung dafür anbieten, wie es kommt, dass es nicht-christliche Religionen gibt, und ihren Status gegenüber dem Christentum beschreiben. Dies bedeutet, dass wir einen spezifisch und ganz ungeniert christlichen Standpunkt zu diesen Dingen einzunehmen haben. Der amerikanische lutherische Theologe Carl E. Braaten drückt dies wie folgt aus:

„Für die christliche Theologie kann die letztliche Bedeutung der Religionen nicht außerhalb des Lichtes liegen, das aus dem Evangelium auf sie fällt. Das heißt: Das, was wir über Gottes Handeln in ihnen wissen, wissen wir im Lichte Christi; sonst wüssten wir nicht, was wir aus ihnen machen sollen. Wir brauchen eine spezifische Perspektive, die uns bei unseren Deutungen und Aneignungen leitet.

Solch eine „spezifische Perspektive“, die fest in der christlichen Schöpfungs- und Versöhnungslehre verankert ist, bietet uns die rechtgläubige christliche Theologie. Die erste Einsicht, die der Leser der Schrift bekommt, ist, dass Gott die Welt erschaffen hat. Kann es uns daher überraschen, wenn diese Schöpfung von ihm zeugt? Oder wenn die Krone dieser Schöpfung, der Mensch, den erkennbaren Stempel seines Wesens trägt?“ Und dass dieser Stempel großen Wert als Ansatzpunkt zum Verständnis des religiösen Impulses der Menschheit haben kann? Durch die Gnade Gottes ist die Schöpfung fähig, auf ihren Schöpfer zu verweisen. Gottes Großzügigkeit hat uns eine latente Erinnerung an ihn gelassen, die uns dazu helfen kann, ihn wieder in seiner ganzen Fülle zu erkennen. Obgleich es einen Bruch gibt zwischen Ideal und Empirie, zwischen der gefallenen und der erlösten Schöpfung, lebt die Erinnerung an diese Urverbindung und die Ahnung von ihrer Wiederherstellung durch die Erlösung weiter.

Doch die christliche Erlösungslehre sagt uns, dass die menschliche Natur, wie wir sie heute kennen, nicht das ist, was Gott ursprünglich wollte. Sie zwingt uns zu einer scharfen Trennung zwischen dem ursprünglichen und dem gefallenen Menschen, zwischen dem Idealen und dem Realen, dem Prototyp und dem heute Existierenden. Das Bild Gottes in uns ist zerkratzt, aber nicht zerstört. Auch als *gefallene* Geschöpfe Gottes sind wir immer noch eben dieses: seine Geschöpfe. Wir wurden für die Gemeinschaft mit Gott erschaffen, doch durch die Sünde ist diese Gemeinschaft nur ein Traum. Das, was von der Erkenntnis, Herrlichkeit und Gegenwart Gottes hätte erfüllt werden sollen, liegt leer da.

Wir leben also in einer gebrochenen Beziehung zu Gott, in einer unerfüllten Empfänglichkeit für ihn. Die Schöpfung legte ein Potenzial in uns hinein, dessen Entfaltung die Sünde vereitelt hat, und der Schmerz dieser Frustration lebt in unserer Erfahrung in dieser Welt weiter. Es ist genau dieses innere Leeregefühl, das der Idee des „Berührungspunktes“ zugrunde liegt. Wir spüren es, dass etwas fehlt. Wir mögen es nicht benennen, wir mögen nichts daran ändern können; aber das Evangelium kann uns diese vage Sehnsucht, dieses Gefühl des Unerfülltseins als Bewusstsein der Abwesenheit Gottes deuten - und so den

Weg zur Erfüllung öffnen. Sobald wir merken, dass wir unvollständig sind, dass uns etwas fehlt, beginnen wir uns zu fragen, ob diese innere Leere nicht gefüllt werden kann. Es ist dieser Impuls, der der menschlichen Suche nach religiöser Erfüllung zugrunde liegt - einer Suche, die von dem Evangelium gleichsam auf den Kopf gestellt wird, indem es uns verkündigt, dass Gott in seiner Gnade ja uns gesucht und gefunden hat.

Es ist genau diese Erkenntnis, die hinter den berühmten Worten des Augustinus liegt: „Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“

Die Lehre von der Schöpfung und von der Erlösung zusammen deuten diese tiefe innere Unzufriedenheit und Unerfülltheit als einen Verlust - den Verlust der Gemeinschaft mit Gott - , der behoben werden kann. Sie geben uns das Bild eines zerbrochenen menschlichen Wesens, das aber noch fähig ist, sich seines Verlustes bewusst zu sein und auf Wiederbringung zu hoffen. Die Unfähigkeit des Menschen, mit seinen eigenen Mitteln zur Erfüllung zu gelangen, ergibt einen natürlichen Berührungspunkt für das Evangelium. Augustinus erfasste dies perfekt, als er von der „liebenden Erinnerung“ an Gott sprach. Es ist eine *Erinnerung* an Gott, insofern sie in der Lehre von der Schöpfung und Erlösung gründet, die ja aussagt, dass wir durch die Sünde etwas teilweise *verloren* haben und dass Gottes Gnade uns dessen bewusst macht. Und es ist eine *liebende* Erinnerung, insofern wir sie als eine Art göttliche Nostalgie, als spirituelle Wehmut erleben, als Durst nach mehr von dem, was wir nur zum Teil besitzen.

Der Berührungspunkt ist also ein Bewusstsein oder Ahnen der früheren Gegenwart Gottes und der gegenwärtigen Verkümmern dieser Gegenwart, das ausreicht, den Wunsch in uns zu erwecken, diese Gegenwart durch die Gnade Gottes wieder in ihrer Gänze zu erfahren. Es ist ein Auslöser, ein Stimulus, ein Vorgeschmack auf das, was noch kommen wird, und eine Enthüllung des Mangels und der Armut, die wir jetzt haben. Um an Augustinus anzuknüpfen: Der Berührungspunkt ist eine latente, durch die Begegnung mit seiner Schöpfung verstärkte Erinnerung an Gott, die das Potenzial hat, uns die Quelle zu zeigen, die unsere bitter-süße Sehnsucht stillen kann.

Hier ist mithin ein eindeutiger, fest auf die Bibel und die christliche Tradition gegründeter interpretativer Rahmen, der einem Großteil der menschlichen religiösen Erfahrung einen Sinn gibt. Ein fundamentaler Impuls, der hinter der religiösen Erfahrung zu liegen scheint - die Suche nach dem Transzendenten, wird im Rahmen der christlichen Theologie erklärbar. Ich habe hier nicht den Raum, um diesen Gedanken weiterzuverfolgen, aber mein Hauptargument ist, dass das Evangelium selber uns instand setzt, zu verstehen, warum die verschiedenen religiösen Traditionen der Menschheit existieren und warum es in Bezug auf die Suche nach Erfüllung sehr wohl zumindest ein gewisses Maß an Konvergenz zwischen ihnen geben könnte. Dieses Konvergenzmaß kann *theologisch erklärt* werden und muss *apologetisch genutzt* werden.

Das Neue Testament betont die *Einzigartigkeit* von Gottes Erlösungshandeln in Jesus Christus. Die frühe christliche Tradition, die sich auf das Neue Testament stützte, Bestätigte diese Einzigartigkeit. Sie erkannte zwar an, dass Gottes Offenbarung noch andere Kanäle als Jesus Christus hatte (insofern als Gott sich in verschiedenem Maße durch solche Dinge wie die Schöpfungsordnung, das menschliche Gewissen oder die menschliche Kultur offenbarte), aber diese allgemeine Gotteserkenntnis bedeutete keine allgemeine Erlösung. Spätere Theologen nehmen dieses Argument in anderer Formulierung wieder auf, so Johann Calvin mit seiner berühmt gewordenen Unterscheidung zwischen der „Erkenntnis Gottes als Schöpfer“ und der „Erkenntnis Gottes als Erlöser“; Die erste Erkenntnis ist allgemein zugänglich und wird über die Natur und (auf eine vollständigere und kohärentere Art) die Schrift vermittelt; die letztere, die die spezifisch christliche Gotteserkenntnis ausmacht, erhalten wir nur durch Jesus Christus, wie die Bibel ihn uns offenbart. Calvin hätte also keine Probleme damit gehabt, etwa Juden und Moslems eine gewisse Erkenntnis des Gottes der Schöpfung zuzugestehen; das spezifisch christliche Gottesbild hat es mit der Erkenntnis Gottes als Erlöser und nicht nur als Schöpfer zu tun.

Calvin drückt hier einen alten Konsensus innerhalb der christlichen Theologie aus, dass Wissen über Gott auch außerhalb der christlichen Tradition möglich ist. Das gleiche Prinzip finden wir in der lutherischen Dogmatik mit ihrer Unterscheidung zwischen *Deus absconditus*

und *Deus relevatus*. Carl Braaten führt aus: „Die lutherische Theologie geht typischerweise von einer zweifachen Offenbarung Gottes aus: durch den verborgenen Gott der Schöpfung und des Gesetzes (*Deus absconditus*) und durch den geoffenbarten Gott des Bundes und des Evangeliums (*Deus relevatus*).“ Ähnliches gilt für das Zweite Vatikanische Konzil.» Wenn ich von einer Gotteserkenntnis außerhalb der Christenheit ausgehe, sage ich also nichts Neues, Sensationelles oder Kontroverses, sondern wiederhole lediglich einen altüberkommenen Konsens innerhalb der christlichen Theologie.

Wir haben als Christen also einen klaren theologischen Rahmen für die Standortbestimmung anderer Religionen. Doch der Prozess des Dialogs, für den ich eintrete, bedeutet keinerlei Verwässerung des fundamentalen christlichen Anspruchs, dass Erlösung nur durch Jesus Christus möglich ist. Es gibt keinen anderen Namen, in welchem wir erlöst werden könnten. Dialog bedeutet nicht das Aufgeben der Einzigartigkeit des christlichen Glaubens, er bedeutet keine Kompromisse oder Religionsvermischung. Um an Calvin anzuknüpfen: Gott den Schöpfer kann ich, in verschiedenem Maße und auf unterschiedliche Weise, aus einer ganzen Reihe von Quellen, darunter der Natur selber, erkennen. Aber die Erkenntnis Gottes des Erlösers ist etwas spezifisch Christliches und nur durch Christus möglich. Es ist daher unabdingbar, dass wir auf der Einzigartigkeit des christlichen Glaubens bestehen. Im Folgenden werde ich dies genauer ausführen und mich dabei auf die christliche Erlösungslehre konzentrieren.

DIE EINZIGARTIGKEIT DES CHRISTENTUMS BEWAHREN

Es ist eine Tatsache, dass die traditionelle christliche Theologie den homogenisierenden Tendenzen der religiösen Pluralisten starken Widerstand entgegensetzt, und dies nicht zuletzt wegen ihrer hohen Christologie. Die Vorstellung, dass alle Religionen doch mehr oder weniger über „denselben Gott“ reden, stößt bei gewissen christlichen Kernaussagen auf Probleme - vor allem bei der Lehre von der Inkarnation und der Trinität. Wenn zum Beispiel, wie die Lehre von der Göttlichkeit Christi ohne Wenn und Aber behauptet, Gott mit Christus eins ist, erhält die historische Gestalt Jesu und das Zeugnis von ihm in der Schrift eine grundlegende Bedeutung für den christlichen Glauben. Solche eindeutigen Lehren sind ein Dorn im Auge derer, die mit dem „Mythos von der Einzigartigkeit des Christentums“ aufräumen wollen und vom Christentum verlangen, Lehren wie die von der Inkarnation, die ein sehr hohes Maß an Identifikation zwischen Jesus Christus und Gott implizieren, zugunsten „gradueller“ Christologien, die besser in das reduktionistische Programm des Liberalismus passen, aufzugeben. Ebenso wird die Auffassung, dass Gott auf irgendeine Weise christologisch geoffenbart oder definiert ist, beiseite geschoben, wegen ihrer so ungeheuren, für den liberalen Pluralismus untragbaren theologischen Implikationen für die Identität und Bedeutung Jesu Christi. Schauen wir uns diese beiden Punkte genauer an.

Erstens wird die Lehre von der Inkarnation abgelehnt, ja häufig lächerlich gemacht. So verwerfen John Hick und seine Mitarbeiter sie aufgrund verschiedener Gründe der Logik und des gesunden Menschenverstandes - stellen sich aber nicht der Frage, warum die Christen diese Lehre denn überhaupt entwickelt haben. Diese Ablehnung der Inkarnation hat Methode, und ein zentraler Teil dieser Methode ist die Eliminierung der *Einzigartigkeit* des christlichen Glaubens. Man nimmt eine scharfe Trennung vor zwischen der historischen Person Jesu Christi und den Prinzipien, für die sie angeblich steht. Paul Knitter ist nur einer in einer ganzen Phalanx pluralistischer Autoren, die einen Keil treiben wollen zwischen dem „Jesus-Ereignis“ (das nur die Christen kennen) und dem „Christus-Prinzip“ (das allen religiösen Traditionen zugänglich ist und auf ihre je spezifische, aber ebenso gültige Art Ausdruck findet).

Es ist nur fair, ja notwendig, nachzufragen, was für Kräfte hinter solchen Entwicklungen stehen, denn die Ergebnisse dieses christologischen Angriffs sind offensichtlich von einem bestimmten pluralistischen Programm ferngesteuert, wie Wolfhart Pannenberg in seiner sehr klugen Kritik der Hick'schen Sicht von der Inkarnation feststellt: „Hicks Vorschlag eines religiösen Pluralismus als Option einer authentisch christlichen Theologie hängt an der Voraussetzung einer vorangehenden Demontage der traditionellen Lehre von der

Inkarnation." Hick, so Pannenberg, geht offenbar davon aus, dass diese Demontage bereits stattgefunden habe, was Pannenberg für eine äußerst einseitige Schlussfolgerung hält, ganz zu schweigen von Hicks mangelnder Vertrautheit mit der neueren deutschen Theologie.

Es ist hochbezeichnend, wie das Programm des Pluralismus seine Anhänger zwingt, zu häretischen Ansichten über Christus zu greifen. Um Jesus in die Kategorie der „großen religiösen Lehrer der Menschheit“ zwingen zu können, ist die ebionitische Häresie wiedererweckt und politisch korrekt gemacht worden: Jesus ist nur noch eine der Optionen unter den großen Religionslehrern der Menschheit - einer der Großen sozusagen.

Zweitens lehnen die Pluralisten die Vorstellung ab, dass sich in Christus Gott offenbart. Fasziniert von dem Bild einer theologischen „kopernikanischen Revolution“ (wohl einer der am meistens strapazierten und irreführenden Ausdrücke in der neueren Literatur), verlangen sie, dass die Christen von der Christuskonversation zur Gotteskonversation übergehen - ohne sich indessen darüber klar zu sein, dass der „Gott der Christen“ (Tertullian) doch vielleicht ganz anders ist als andere Götter und dass die Trinitätslehre eben dieses Anderssein beschreibt. Das in der pluralistischen Literatur so häufige vage Gerede über „Gott“ und „die Wirklichkeit“ ist nicht das Ergebnis von theologischer Schlamperei oder Verwirrung, sondern eine bewusste Reaktion auf die Erkenntnis, dass für Christen das Reden von der Trinität bedeutet, dass man über einen ganz spezifischen Gott spricht (und nicht nur eine vage Gottheit), der sich auf eine sehr konkrete Art und Weise in und durch Jesus Christus geoffenbart hat. Es ist eine bewusste Verwerfung spezifisch christlicher Gotteserkenntnis, die durch die Behauptung ersetzt wird, dass das Christentum - um einen Satz von John Toland abzuwandeln - doch eigentlich nur eine Neuauflage der Religion der Natur sei.

Doch die Geschichte der Religionen zeigt, dass die „natürlichen“ menschlichen Vorstellungen von der Anzahl und dem Wesen der Götter notorisch vage und verworren sind. Für den Christen hat sich unsere Anbetung nicht auf irgendwelche Götter zu richten (und hier ist insbesondere die scharfe alttestamentliche Kritik an der kanaanitischen Religion wichtig), sondern auf einen Gott, der sich geoffenbart hat. Wie Robert Jenson überzeugend argumentiert, versucht die Trinitätslehre die Identität dieses Gottes zu beschreiben, um Verwechslungen mit anderen Anwärtern auf diesen Titel zu vermeiden. Die Dreieinigkeitslehre definiert und verteidigt die Besonderheit und Unverwechselbarkeit und letztlich die *Einzigartigkeit* des „Gottes der Christen“. Das Neue Testament gibt dieser Entwicklung eine weitere Wende durch sein Reden von „dem Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi“, was die Identität Gottes in dem Wirken und der Passion Jesu Christi lokalisiert. Um es ganz deutlich zu sagen: Für den Christen offenbart Gott sich christologisch. War es nicht ein ehemaliger Erzbischof von Canterbury, Arthur Michael Ramsey, der erklärt hat: „Die Bedeutung des Bekenntnisses ‚Jesus ist Herr‘ ist nicht nur, dass Jesus göttlich ist, sondern dass Gott Christus-gleich ist.“

Dies ist ein äußerst wichtiger Punkt. Die meisten westlichen religiösen Pluralisten scheinen - ob sie dies nun offen zugeben oder nicht - mit einem Gottesbegriff zu operieren, der von der christlichen Tradition geprägt ist. So berufen sie sich oft auf die Vorstellung von einem liebenden und gnädigen Gott, aber dies ist ein spezifisch christliches Gottesbild, das letztlich in Jesus Christus seinen Ausdruck findet. Es gibt keinen „traditionsunabhängigen“ Gottesbegriff! Selbst die Gottesidee bei Kant, die angeblich rein rational und kulturell unabhängig ist, ist in Wirklichkeit ethnozentrisch; sie ist zutiefst geprägt von impliziten christlichen Annahmen über Gott, die zu Kants sozialem Hintergrund gehörten. Wie Gavin D'Costa gezeigt hat, ist der Gottesbegriff bei John Hick, der solch

eine große Rolle in seiner pluralistischen Weltsicht spielt, entscheidend von christologischen Überlegungen geprägt - ob Hick dies nun merkt oder zugibt oder nicht. „Wie glaubwürdig“, fragt D'Costa, „kann Hick eine Lehre vom universalen Heilswillen Gottes vertreten, wenn er diese fundamentale Wahrheit nicht auf die Offenbarung Gottes in Christus gründet und damit die Christologie wieder ins Zentrum rückt?“

Die Pluralisten haben einen Keil zwischen Gott und Jesus Christus getrieben, gerade so als ob die Christen sich zwischen beiden entscheiden müssten. In dem Maße, wie das Pendel

zu einer theozentrischen Konzeption hin schwingt (unter der Annahme, dass der „Gott“ der Christologie allen religiösen Traditionen gemeinsam sei), schrumpft die Christologie der religiösen Pluralisten zu einem unbedeutenden Restbestand zusammen. Nur die schmalstmögliche Christologie innerhalb der christlichen Tradition wird der Annahme durch den modernen Menschen für würdig befunden, wobei die peinliche Tatsache, dass diese Minimal-Christologie bereits von der frühen Kirche als häretisch verworfen wurde, stillschweigend übergangen wird. Wenn die Pluralisten über eine unfehlbare Quelle der Erkenntnis über Wesen und Plan Gottes verfügen, die außerhalb von Christus liegt, was soll dann noch das Evangelium? Und was soll das für ein Gott sein, der auch ohne Christus erkannt werden kann? Sprechen wir hier überhaupt noch über „Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (1 Petr 1,3) oder über einen ganz anderen Gott? Ein Gottesbegriff kann nur dann das Prädikat „christlich“ erhalten, wenn er sich an der Messlatte von Gottes Selbstoffenbarung durch Jesus Christus orientiert, wie sie die Bibel uns zeigt.

Wenn eine inkarnatorische Christologie - ein absolutes Kernelement des klassischen Christentums - ein ernstes Hindernis zum interreligiösen Dialog sein soll, dann nur in dem Sinne, in dem die islamische Betonung des Korans auch ein Hindernis ist. Beide sind integrale Bestandteile der jeweiligen Religion, und sie eliminieren würde heißen, die Religion radikal zu verändern, und wäre nur insoweit eine Hilfe zur Versöhnung zwischen den Religionen, wie es das charakteristische Wesen dieser Religionen zerstören würde. Dies mag im Seminarraum eine rein hypothetische Möglichkeit sein; in der realen Welt müssen wir lernen, die Konflikte zwischen solchen Kerneigenschaften von Religionen nicht künstlich zu glätten, sondern mit ihnen zu leben. Religionen sind nicht eine Knetmasse, die pluralistische Ideologen nach Belieben formen können, sondern lebendige Realitäten, die Respekt und Ehrerbietung verlangen.

Was bedeutet dieser Punkt für unser Thema? Erlösung, so wie Christen diesen Begriff verstehen, bedeutet eine veränderte Beziehung zu Gott, ob diese Beziehung nun persönlich, wesensmäßig, moralisch oder juristisch verstanden wird. Aber von was für einem Gott reden wir hier? Die alttestamentlichen Autoren machten sehr klar, dass „Erlösung“, wie sie sie verstanden, nicht von einer neuen Beziehung zu einem der Götter der Kanaaniter, Philister oder Assyrer handelte, sondern von einer neuen Beziehung zu dem einen und einzigen Bundestgott Israels, dessen persönlicher, ganz spezifischer Titel „der Herr“ war. Und für den Christen steht in der Mitte der Erlösung eine in dieser Weltzeit begonnene und jenseits von ihr vollendete Beziehung mit niemand anderem als dem „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (1 Petr 1,3). Wir haben es hier mit einem hochspezifischen Erlösungsbegriff zu tun.

DER PLATZ JESU CHRISTI IN DER ERLÖSUNG

Wir haben bereits die Bedeutung Jesu Christi für das christliche Gottesverständnis gerührt sowie die pluralistische Richtung.. die dazu führt, dass, wie Harvey Cox es ausdrückt, „die Gestalt Jesu in ihrer persönlichen Bedeutung heruntergespielt“ wird. Für Cox ist der beste Einstieg von Christen in einen sinnvollen interreligiösen Dialog die Erkenntnis, dass Jesus „in mehrfacher Hinsicht am Christentum das Partikuläre schlechthin“ ist. Cox betont hier, dass unser Ansatzpunkt etwas Konkretes und Historisches zu sein hat, und nicht irgendein abstraktes Symbol. Für Christen ist dieses konkrete Element Jesus Christus. Christliche Theologie, christliche Frömmigkeit und vor allem christlicher Gottesdienst sind stark auf Christus zentriert.

Das Neue Testament, das diesen Christozentrismus stützt und legitimiert, betrachtet Jesus Christus nicht nur als *Ausdruck* einer göttlichen Erlösung, die möglicherweise auch auf anderem Wege zu haben ist, sondern eindeutig als *konstitutiv für* diese Erlösung. Die christliche Tradition sieht in Jesus mehr als *Ras'1* („den Gesandten“, um die fundamentale moslemische Definition der in Mohammed gipfelnden Kette von Propheten zu zitieren). Sie sieht ihn als den, der das Heil nicht nur verkündet, sondern selber gegründet - als Prophet *und* Heiland. Die Pluralisten haben hier mehrere Optionen, von der Behauptung, dass das Neue Testament hier schlicht falsch liege (womit sie sich nicht mehr im Ernst Christen

nennen können), bis zu der Position, dass die Aussagen des Neuen Testaments zwar für die Christen wahr, aber *extra muros ecclesiae* (außerhalb per Grenzen der Kirche) nicht bindend seien. Aber das Neue Testament betrachtet Jesus Christus eindeutig als (zumindest potenziell) den Erlöser der ganzen Welt und nicht nur der Christen, womit es den stark universalen Charakter seines Erlösungswirkens hervorhebt.

DAS WESEN DER ERLÖSUNG

In einer wichtigen Studie hat John Hick argumentiert, dass alle Religionen die gleiche Kernstruktur aufwiesen. Sie hätten alle „eine soteriologische Struktur, das heißt in allen Religionen geht es um Erlösung/Befreiung/Erleuchtung/Erfüllung.“ Man kann jedoch mit Fug und Recht behaupten, dass diese Erlösungsvorstellungen so radikal unterschiedlich sind und von solch unterschiedlichen Heilswegen sprechen, dass nur jemand, der aus Prinzip wild entschlossen ist, sie als Aspekte eines gemeinsamen größeren Ganzen zu behandeln, die dazu erforderliche intellektuelle Flexibilität aufbringt. Haben das Christentum und der Satanismus wirklich das gleiche Erlösungsverständnis? Die Satanisten, die ich kenne, finden das jedenfalls nicht. Die Satanisten erkennen wohl an, dass es einen Gott gibt, aber sie verehren seinen Gegenspieler - ein Dualismus, der wenig Gutes für eine pluralistische Theorie der Religionen verheißt.

Ein neutralerer Beobachter, der frei ist von dem Zwang, zu behaupten, dass alle Religionen der Welt im Wesentlichen gleich seien, könnte durchaus zu dem Schluss kommen, dass diese Religionen nicht nur verschiedene Wege zur Erreichung und begrifflichen Beschreibung der Erlösung bieten, sondern dass die „Erlösungen“ selber ganz unterschiedlich sind. Die *rastafarische Vision eines Paradieses*, in dem die Schwarzen von weißen Lakaien bedient werden, die homerische Idee des Tartaros, die alte nordische Walhalla, das buddhistische Nirvana, die christliche Auferstehungshoffnung - sie sind alle so offensichtlich verschieden. Wie können die *Wege* zur Erlösung alle gleich „gültig“ sein, wenn die *Ziele*, die auf ihnen erreicht werden sollen, schier nichts miteinander zu tun haben?

Die Variationsbreite bezüglich des Wesens der Erlösung ist enorm. Die christliche Erlösungssicht konzentriert sich auf die Herstellung einer Beziehung zwischen „Gott“ (im christlichen Sinne des Wortes) und seinem Volk und benutzt verschiedene Bilder, um die verschiedenen Aspekte dieser Erlösung zu artikulieren. Was diesen konvergierenden Erlösungsbildern zugrunde liegt, ist das gemeinsame Thema der „Erlösung in und durch Christus“ - d.h. die Tatsache, dass Erlösung nur möglich ist aufgrund des Lebens, Todes und der Auferstehung Jesu Christi und dass sie sich nach seinem Bilde gestaltet.

Die Unterschiede zwischen den Erlösungsbegriffen spiegeln sich auch in den Anbetungs- und Gottesdienstformen der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Wer sich zu der buddhistischen Erlösung hingezogen fühlt (oder, genauer gesagt, zu einer der vielen Optionen innerhalb der verschiedenen buddhistischen Traditionen), wird kaum eine Lust verspüren, Christ zu werden, da christliche Theologie, Gottesdienst und Gebet eng mit ganz bestimmten Glaubensinhalten bezüglich der Person und des Werkes Jesu Christi verflochten sind. Der christliche Gottesdienst spiegelt einen spezifischen Glauben über das Wesen der Erlösung wie des Erlösers wider. Geoffrey Wainwright und andere haben diese enge Verflechtung zwischen Theologie und Doxologie aufgezeigt, die es z. B. unmöglich macht, eine buddhistische Erlösungssicht auf eine christliche Gemeinde aufzupropfen. Ähnlich stehen Moslems der typisch christlichen Praxis, Jesus Christus anzubeten, bestenfalls ausgeprägt skeptisch, meist aber äußerst kritisch gegenüber. (Diese Praxis gilt im Islam allgemein als die Häresie der *ittak-hadha*, d.h. der Anerkennung Jesu als Gottes Sohn.)

Wenden wir uns nun, mit diesen Punkten im Hinterkopf, der Frage zu, ob Erlösung außerhalb des christlichen Glaubens möglich ist. Die Arbeiten des Sprachphilosophen Ludwig Wittgenstein haben die Theologen sehr sensibel für den Kontext gemacht, in welchem Wörter verwendet werden. Für Wittgenstein war die „Lebensform“, auf die ein Wort sich bezieht und innerhalb derer es gebraucht wird, von entscheidender Wichtigkeit für die Ermittlung der Bedeutung dieses Wortes. Der Begriff „Erlösung“ wird jedoch oft auf eine

sehr lose, undefinierte Art gebraucht. Für Wittgenstein sind die besonderen Umstände der Lebensform von entscheidender Bedeutung für die Art, wie wir Begriffe verstehen.

Wäre es richtig, zu sagen, dass unsere Vorstellungen unser Leben widerspiegeln? Sie stehen mitten in ihm drin.

Die christliche „Lebensform“ ist mithin von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis, was der christliche Begriff der Erlösung impliziert, voraussetzt und ausdrückt. Wie Wittgenstein selber betonte, kann dasselbe Wort in einer Vielzahl von Bedeutungen gebraucht werden. Eine Methode, dies in den Griff zu bekommen, wäre, einen völlig neuen Wortschatz zu erfinden, in welchem die Bedeutung jedes Wortes strikt und eindeutig festgelegt ist. Aber dies ist keine wirkliche Option, denn Sprachen sind, ebenso wie Religionen, etwas Lebendiges, das man nicht in eine solche Künstlichkeit hineinzwingen kann. Eine vollkommen akzeptable Lösung besteht für Wittgenstein darin, sich die Mühe zu machen, den jeweiligen konkreten Sinn, in welchem ein Wort zu verstehen ist, zu definieren, um Verwechslungen mit seinen zahlreichen anderen Bedeutungen zu vermeiden. Dazu muss man Assoziationen dieses Wortes und seinen Gebrauch in der Lebensform, auf die es sich bezieht, sorgfältig untersuchen. Ein Beispiel dafür ist sicherlich das Wort „Erlösung“. Sein Gebrauch und seine Assoziation innerhalb der christlichen Tradition, insbesondere im Gottesdienst, weisen auf ein spezifisches Verständnis dessen hin, was der christliche Glaube dem Gläubigen schenkt, worauf dieses Geschenk beruht und wie man es erlangt. Wenn man „Erlösung“ abstrakt definiert als „irgendeinen Nutzen, der den Gliedern einer Gemeinschaft zugesprochen oder von ihnen erworben wird, ob individuell oder gemeinschaftlich“, dann bieten alle Religionen „Erlösung“ an. Alle Religionen - und nicht nur Religionen! - bieten *etwas*. Doch diese Feststellung ist so allgemein, dass sie theologisch praktisch inhaltsleer ist: Sämtliche Religionen, plus diverse politische Theorien wie der Marxismus und psychotherapeutische Schulen wie die Roger'sche Therapie, können in *diesem* Sinne legitimerweise als „erlösend“ bezeichnet werden. Das aber heisst, dass die Aussage „Alle Religionen

bieten Erlösung an“ letztlich nicht viel mehr als eine Tautologie ist. Nur um den Preis der allergrößten Begriffsverrenkung kann man behaupten, dass alle Religionen die gleiche „Erlösung“ anbieten. Die Achtung der Integrität der Religionen der Welt verlangt es, dass wir „Erlösung“ partikularisieren - d.h. die charakteristische Morphologie des Erlösungsverständnisses einer Religion (einschließlich ihrer Grundlage, ihrer Vermittlung und Aneignung und ihres Wesens) respektieren

nicht gewaltsam homogenisieren, um die Bedürfnisse einer bestimmten akademischen Lobby zufriedenzustellen. Der spezifische Charakter jeder Religion kann und muss gesehen werden: Der Buddhismus offeriert eine Art „Erlösung“, das Christentum eine ganz andere. Es ist keine Kritik am Buddhismus, wenn man feststellt, dass er keine spezifisch christliche Erlösung anbietet, genauso wie es nicht im geringsten „imperialistisch“ ist, zu sagen, dass die christliche Sicht von der Erlösung nicht dieselbe ist wie die buddhistische. Es ist wesentlich, die hier vorhandenen Unterschiede zu sehen und zu respektieren und der ständigen Versuchung, alles über einen Kamm zu scheren, zu widerstehen.

Im Lichte dieses Ansatzes kann Folgendes festgestellt werden:

1. Das Christentum hat ein spezifisches Verständnis davon, was Erlösung ist, worauf sie beruht und wie man sie erlangt. Und das christliche Erlösungsverständnis ist, ebenso wie das christliche Gottesverständnis, christologisch determiniert. Genauso wenig wie es legitim ist, das Wort „Gott“ in einem vagen Allgemeinsinn zu gebrauchen, als ob alle Religionen diese gleiche Gottheit hätten, ist es zulässig, den Begriff „Erlösung“ zu gebrauchen, als wäre er allen Religionen gemeinsam. Im Kontext einer spezifischen Religion erhält das deutsche Wort „Erlösung“ (das oft griechische, hebräische, arabische, chinesische oder Sanskrit-Wörter übersetzt, die wesentlich komplexer sind als man sich bewusst ist) ganz bestimmte Übertöne, die es ihm unmöglich machen, bei jeder Religion denselben Gedanken auszudrücken. „Erlösung“ ist ein partikularer, nicht ein universeller Begriff. Es ist dringend nötig, dass wir uns mehr mit dem sprachlichen Ausdruck und den Assoziationen von

„Erlösung“ in den verschiedenen Religionen beschäftigen und uns nicht von einem verschwommenen Sprachgebrauch theologisch verwirren lassen.

2. Das Christentum ist die einzige Religion, die Erlösung *im christlichen Sinne dieses Wortes* anbietet. Dieser sprachlich vielleicht nicht elegante Satz trägt der von Wittgenstein betonten Tatsache Rechnung, dass wir unbedingt klarmachen müssen, welche Assoziationen ein Begriff hat und in welchem besonderen Sinn er benutzt wird. Das Wort „Erlösung“ ist so lange bedeutungslos, wie der Kontext, in welchem es benutzt wird, nicht identifiziert ist; es ist daher notwendig, die „Lebensform“ zu ermitteln, die diesem Wort seine spezifische Bedeutung gibt - in diesem Fall die Welt der christlichen Lehre, des christlichen Gottesdienstes und der christlichen Hoffnung, wie sie sich aus dem Neuen Testament und der darauffolgenden christlichen Tradition ergibt.

3. Erlösung im christlichen Sinne des Wortes wird denen, die zur Zeit noch nicht zur christlichen Gemeinde gehören, als eine reale und attraktive Option verkündigt. Das gesamte Unternehmen der Evangelisation, das für die christlichen Kirchen in aller Welt, wie wir wissen, so ungemein wichtig ist, zielt auf die Verkündigung dieser frohen Botschaft an die Welt.

SCHLUSS

In diesem Kapitel habe ich untersucht, wie die natürliche Theologie uns eine wichtige Hilfe zur Erklärung der Existenz anderer Religionen in der Welt gibt. Ich habe versucht, das Fundament zu legen für einen Dialog, der vorhandene Berührungspunkte anerkennt, ohne dabei die Integrität und Einzigartigkeit des christlichen Glaubens preiszugeben. Der Dialog ist der aggressiven Konfrontation bei weitem vorzuziehen. Die Apostelgeschichte bietet uns zahlreiche Beispiele, wo der Dialog zur Bekehrung führte. Seien wir uns der reichen Möglichkeiten, die solche Dialoge bieten können, bewusst!

Lassen Sie mich abschließend noch einmal auf die Areopag-Rede des Paulus in Apg 17 zurückkommen. Es gibt heute viele Menschen, die sich nach einem unbekanntem Gott sehnen und ihn anbeten. Mögen wir ihnen diesen Gott als den verkündigen, der sich uns geöffnet hat und der wie ein Vater darauf wartet, dass sie nach Hause kommen!

Aspekte einer Theologie der Religionen

%, ' ,tin Reppenhagen

SITUATIONSBESTIMMUNG

Je Auseinandersetzung um das Zusammen-, eben von Menschen verschiedener - ,iren und Religionen hat in der öffentli-- ^ Diskussion der letzten Jahre einen brei--- Raum eingenommen. Die Rede von einer - _ eikulturellen oder multireligiösen Gesell--aft ist zum umkämpften Allgemeingut

.%orden. Schon wird die These von einer - _en Ära der Weltpolitik laut, in der es zu • ein „Kampf der Kulturen“ kommen wird.'

• ch in der Kirche hat die Frage nach einer

:aquaten Begegnung mit Menschen ande--=, Glaubens zunehmend an Bedeutung --Nonnen.

War bislang christliche Theologie - - innerchristliches Unterfangen und ge-

-nah Missionstheologie angesichts des

- ,ergangs der Religionen, wird man Clark _ "nock zustimmen müssen, wenn er von
 • ~em immensen Druck auf die heutige `eologie spricht, im Kontext der und in _ezug auf die Religionen Rechenschaft von :Jr christlichen Hoffnung geben zu müssen.2
 e Erwartungen eines Rückgangs oder gar -intergangs der anderen Religionen, wie sie loch bis in die 30er Jahre zu finden waren,
 oben sich nicht erfüllt und werden sich nach Menschlichem Ermessen auch nicht erfüllen.3
 Um so bedeutender wird es, nach Sem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen zu fragen.4 Der ,~eidelberger Systematiker Michael Welker nat dies in Form eines Imperativs wie folgt oenannt: „Die Kirche hat die Bedeutung der Präsenz anderer Religionen theologisch zu bedenken und das nachbarschaftliche Zusammenleben mit Menschen lebendigen Glaubens zu gestalten! "5
 Im Zuge dieses Paradigmenwechsels, wie es David J. Bosch genannt hat, kam es jedoch zu unterschiedlichen, ja gegensätzli-chen Entwürfen einer christlichen Sicht ande-rer Religionen. Bei der Fülle von Modellen, die in diesem Jahrhundert entstanden sind, kann zwar von größeren Strömungen, aber noch von keinem Konsens gesprochen werden. „Kein missiologisches Thema ist wichtiger, schwieriger, kontroverser oder schafft mehr Uneinigkeit“, hat der Herausge-ber des International Bulletin of Missionary Research und Direktor des Overseas Mini-stries Study Center, Gerald H. Anderson, die momentane Situation umschrieben und von einer Zeit der Prüfung gesprochen. Hier entscheidet sich das Verhältnis zwischen der einzigartigen Heilstat Gottes in Jesus Chri-stus und den Menschen anderen Glaubens. 6
 Im Folgenden soll es um einen kurzen geschichtlichen und systematischen Über-blick gehen, um schließlich in einem weiteren Teil Aspekte einer Theologie der Religionen aufzuzeigen. Dies kann hier gewiss nicht im umfassenden Sinne, sondern nur selektiv geschehen.

2. KURZER GESCHICHTLICHER ABRISS

Die Theologie der Religionen ist eine recht junge Disziplin, die seit den 60er Jahren an

steter Bedeutung und Eigenständigkeit im Rahmen der Systematischen aber vor allem im Rahmen der Missionstheologie gewonnen hat. Die Frage nach der Beziehung des christlichen Glaubens zu den anderen Reli-gionen ist dabei nicht neu. In der Geschichte des Christentums gab es bereits früh Auseinandersetzungen mit den Religionen (und Philosophien) der Nachbarschaft, zuerst mit dem Judentum selbst, dann mit den synkreti-stischen Religionen des Hellenismus und den verschiedenen philosophischen Schulen. Die unterschiedlichen Auffassungen von Justin und Tertullian sind hier nur als Beispie-le zu nennen. Bedingt durch die Übernahme des Christentums als Staatsreligion durch Kaiser Konstantin trat diese Auseinanderset-zung in den Hintergrund, um im Zeitalter der Entdeckungsreisen insbesondere unter dem Aspekt der Ausbreitung des Evangeliums erneut aufzubrechen. Auf röm.-kath. Seite kann hier die von Papst Alexander VI verab-schiedete Bulle *Inter Caetera Divinae* von 1493 erwähnt werden, die die außereuropäi-sche Welt unter Spanien und Portugal aufteil-te. Die Mission der Jesuiten vor allem in Asien und Lateinamerika mit ihrer auch ambi-valenten Beziehung zu den Kolonialmächten ist ein Kind dieser Zeit.

Im Protestantismus kam es erst im Zuge des Pietismus zu einem missionarischen Neuaufbruch, und mit William Carey beginnt traditionell das große Zeitalter der Mission. Im Zuge dieses missionarischen Aufbruchs entstand eine Vielzahl von Missionsgesell-schaften, die sich die weltweite Ausbreitung des Evangeliums angesichts der Verlorenheit der Menschen zur Aufgabe machten. Bis zu den beiden großen Missionskonferenzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts darf diese Sicht als die beherrschende angesehen werden.

`Die Evangelisation der Welt in dieser Gene-ration' lautete das Motto in New York 1900

und in Edinburgh 1910. Man war bestrebt den Willen zur Mission zu demonstrierer und davon überzeugt, das Ziel der Weltevar-gelisation baldmöglichst zu erreichen. Dam

verbunden war die Erwartung des Untergangs der anderen Religionen. Stichworte wie Kampf, Christianisierung, Ausdehnung, Dringlichkeit bestimmten die Vorträge. Doch bereits auf und kurz nach der Konferenz in Edinburgh kam es zu einer Auseinandersetzung über die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. So sah der in Indien tätige schottische Missionar J.N. Farquhar (1861-1929) im Christentum die Erfüllung des Hinduismus („The Crown of Hinduism“), und im Hocking Report von 1933 waren Tendenzen in Richtung eines gemeinsamen religiösen Lebens unter den Menschen erkennbar.

Mit der Beauftragung Hendrik Kraemers zur Vorbereitung der Missionskonferenz in Tambaram 1938 wollte man angesichts der neu aufgebrochenen Diskussion ein deutliches Zeichen setzen. Kraemer unterstrich die Diskontinuität des christlichen Glaubens zu allen anderen Religionen, daher gehört der Ruf zur Umkehr, die Forderung nach einem Bruch mit der religiösen Vergangenheit, wesentlich zum missionarischen Zeugnis hinzu. Kraemer machte dabei deutlich, dass es in der interreligiösen Begegnung nicht um (moralische) Werte geht, sondern um absolute Wahrheitsansprüche. Dennoch gab es auf der Konferenz deutliche Stimmen, die für alle Religionen die Bedeutung des Glaubens (Smith) und der Gottesoffenbarung (Hogg) betonten.⁸

Vor allem die 60er Jahre waren dann von Themen wie kosmischer Christus, Kontextualisierung, Humanisierung, Säkularisierung, Dialog, christliche Präsenz bestimmt. Die These Walter Freytags von 1955 „Nichts kann im biblischen Sinne Mission genannt werden, das ... nicht auf Bekehrung und

... zielt.“⁹ wurde immer stärker in Frage

Auf katholischer Seite sprach Karl
... in Folge des 2. Vatikanums, das von
Cornelius des Wortes Gottes in den
... ausging, von anonymen Chris-

... Entwicklung weg von einer einlinigen ...-per Mission als Ausbreitung des Evan-ge-...s zu einem Gespräch und Miteinander

... Religionen wird anhand des Dialogver-...isses des WCC in den 60er Jahren &... ch: 1963 hieß es noch "The Witness of C-...ians to men of other faiths", 1964 "The ... s,ian Encounter With Men of Other '- efs", 1967 "Christians in Dialogue With V-- of Other Faiths" und 1970 bereits "Dialo-

Between Between Men of Living Faiths.¹⁰ Der

... Religion wurde mehr und mehr durch ...- von Wilfred Cantwell Smith geprägten c...iff des Glaubens ('faith') ersetzt.>> Von ...-dy 1967 bis Baar 1990 stellte man sich ... Fragen des Dialogs, erlebte eine interre-

... Spiritualität (Ajalon 1970) und forder-... mmer stärker eine Theologie der Religio--...n, die das Heil nicht auf eine persönliche

...ziehung zu Jesus Christus beschränkt

(Saar 1990).

Das Verhältnis des Christentums zu den

... anderen Religionen wurde auch zu einem per kontrovers geführten Punkte der Haupt-...ersammlungen des WCC. In Canberra 1991, kam es durch den als synkretistisch angese-...enen Plenarvortrag der koreanischen Theo-ogieprofessorin Chung Hyun Kyung zu öffentlicher Kritik seitens der orthodoxen Kirchen und Evangelikalen. Eindeutige Aussagen zu Christus als dem Heiland der Welt wurden vermisst. Selbst von Ökumeni-kern der ersten Stunde wie Lesslie Newbigin und Johannes Verkuyl sind immer kritischere Äußerungen zu hören. Ein Abgleiten in die Bedeutungslosigkeit wird befürchtet.¹²

Durch diese und andere Entwicklungen im

WCC beunruhigt, formierte sich in den 60er Jahren eine evangelikale Parallelstruktur mit eigenen Missionsgemeinschaften und -konfe-...renzen. Hier versuchte man, an den Leitmoti-ven von New York (1900) und Edinburgh (1910) anzuknüpfen. Besonders deutlich wird dies anhand des Schlussmottos des Kongresses von Wheaton 1966: „Für die Evangelisation der Welt in dieser Generati-on“. Die nichtchristlichen Religionen wurden dabei als eine

Bedrohung für das Wachstum der Gemeinde angesehen, die nach einer gründlichen Beobachtung und Erwiderung verlangen.¹³ Als Antwort auf Ansichten des WCC vom kosmischen Christus lehnte die Frankfurter Erklärung von 1970 jegliche falsche Lehre ab, „dass sich *Christus anonym* auch in den Fremdreigionen ... so offenbare, dass ihm der Mensch ohne die direkte Kunde des Evangeliums hier begegnen und sein Heil in ihm finden könne“. Bestrebungen nach einem Dialog im Sinne eines wechselseitigen religiösen Austauschs wurden als „synkretistische und damit antichristliche Ausrichtung“ angesehen.¹⁴ Mehr und mehr wurde jedoch ein falscher Dualismus zwischen christlichem Glauben und den anderen Religionen kritisiert. Auf der Konferenz von Oslo 1985 über die Bedeutung des Heiligen Geistes in der Evangelisation sprach Bruce J. Nicholls von der Notwendigkeit, falsche stereotype Vorstellungen von den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen und den Grenzen des Geistwirkens aufzugeben. Es ist sogar von Gutem, Schönem und Wahrem in den nichtchristlichen Religionen die Rede.¹⁵ Diese Ansätze hatten Auswirkungen auf die Folgekonferenz von Lausanne in Manila 1989. Offen wurde in den Plenarsitzungen Fragen nach dem Heil außerhalb des Christentums angedacht und auf die Herausforderung der anderen Religionen verwiesen. Ziel jeder Begegnung mit

Menschen anderen Glaubens muss jedoch der Ruf zur Umkehr sein und bleiben. So heißt es in den 21 Bekräftigungen von Manila: „7. Wir bekräftigen, dass andere Religionen und Ideologien keine anderen Wege zu Gott sind. Die nicht von Christus erlöste Religiosität des Menschen führt nicht zu Gott, sondern ins Gericht; denn Christus ist der einzige Weg zum Vater.“¹⁶

Mission und Gegenmission, Globalisierung und Multireligiosität haben zu einer intensiven und gleichzeitig kontroversen missionstheologischen Auseinandersetzung geführt, deren Ende nicht abzusehen ist. Man kann durchaus davon sprechen, dass zwei religionstheologische Positionen erkennbar sind. Kurz skizziert stehen sich der Ansatz 'Christus als kyrios unter anderen kyrioi' und 'Christus als kyrios im Gegenüber oder Gegensatz zu anderen kyrioi' gegenüber.»

3. TYPEN EINER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Aufgrund der benannten Dringlichkeit nach einer Theologie der Religionen ist eine Fülle von Aufsätzen und Bücher entstanden, die eine große Breite und unterschiedliche Richtungen erkennen lassen. Um den divergierenden Ansätzen ein gewisses Schema zu geben, ist man seit den 80er Jahren dazu übergegangen von drei Typen zu reden: exklusiv, inklusiv, pluralistisch.¹⁸ Dabei dürfen diese Klassifizierungen nicht als streng abgegrenzte monolithische Blöcke verstanden werden. Der eigentliche Gegensatz besteht zwischen dem exklusiven bzw. inklusiven Ansatz, die beide am Heil durch Jesus Christus festhalten, und dem pluralistischen Ansatz, der Heil allen Religionen zuspricht.

3.1. EXKLUSIV:

Eine exklusive Theologie der Religionen kann als die klassische Sicht des großen Zeitalters der Mission angesehen werden. In seiner Geschichte der Glaubensmissionen schreibt Klaus Fiedler hierzu: „In den Publikationen der Glaubensmissionen gibt es nirgendwo Ansätze, dass Nicht-Christen in ihren Religionen einen Weg zu Gott finden könnten, oder dass für Menschen, die nie die Botschaft des Evangeliums hörten, ein anderer Weg der Erlösung möglich wäre.“¹⁹ In diesem Jahrhundert wird die exklusive Position mit Namen wie Hendrik Kraemer und Karl Barth, neuerdings mit den „Neo-Kraemerianern“ (Gavin D'Costa) Stephen Neill, Lesslie Newbigin und J.N.D. Anderson, verbunden. Sie ist die offizielle evangelikale Position schlechthin (Peter Beyerhaus, Arthur Glasser, John Stott). Exklusiv bedeutet dabei, dass das Leben und Werk Jesu Christi als eine Offenbarung sui generis (Kraemer) angesehen wird. Christus muss als Erlöser verkündet werden, wobei die zum Heil gelangen, die diese Botschaft hören und darauf im Glauben antworten. Es geht ausschließlich um eine Bekehrung zu Christus. Die partikulare Einzigartigkeit Jesu wird zu

einer Botschaft mit universalem Anspruch, da Gott in diesem Jesus von Nazareth für das Heil der Welt gehandelt hat. In der Lausanner Verpflichtung von 1974 heißt dies: „Wir bekräftigen: Es gibt nur einen Erlöser und nur ein Evangelium ... Er (Jesus Christus) ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen. Es ist auch kein anderer Name, durch den wir gerettet werden. Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren ... Alle Menschen sind eingeladen, ihn in persönlicher Hingabe durch Buße und Glauben als Heiland und Herrn anzuerkennen.“²⁰ Ähnlich formuliert Helmut Burkhardt: „Dies Heil gelangt nur durch die Verkündigung des Evangeliums zu allen Menschen, und zwar nur, sofern es im Glauben angenommen und festgehalten

rd.“²¹ Damit geht es in der Begegnung des Christentums mit den anderen Religionen, weder um ein gleichwertiges Nebeneinander noch um eine Erfüllung des religiösen Strebens. Die Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen wird vielmehr mit dem Begriff 'Eiskontinuität' beschrieben.

Besonders in der evangelikalen Tradition entwickelte sich hieraus die Motivation zur Rettung der Verlorenen bzw. Unerreichten. Dabei stellt sich wiederholt die Theodizee-Frage nach der ewigen Bestimmung derer, die nie die frohe Botschaft gehört haben. Allgemein wird von ihrer ewigen Verlorenheit ohne das Evangelium ausgegangen und die Dringlichkeit der Mission unterstrichen. Besonders Evangelikale in streng calvinistischer Tradition verweisen auf den ewigen Ratschluss Gottes, demnach Gott nur einige Menschen in Christus erwählt, während die anderen aufgrund ihrer eigenen Schuldverfallenheit verloren sind.²² Andere wiederum sehen Möglichkeiten des Heils, widersprechen aber irgendwelchen Spekulationen und lassen damit die Frage letztgültig offen.²³

Auch in Bezug auf die Offenbarung Gottes in den Religionen gibt es unterschiedliche Abgrenzungen. So kann Karl Barth außerhalb von Christus keine Gotteserkenntnis erkennen (Christomonismus), Kraemer sieht dagegen für die Selbstoffenbarung Gottes verschiedene Wege und Möglichkeiten auch in den anderen Religionen. Wenngleich in den Religionen eine Tendenz zur Vereinnahmung Gottes besteht, sind sie Orte der Gotteserfahrung. Kraemer nimmt hier die Trinitätslehre auf und weist darauf hin, dass Gott stets mehr ist als eine Person der Trinität. In der Tradition Kraemers formuliert Lesslie Newbigin: „Wir sind darauf aus, von unseren Partnern das zu empfangen, was Gott ihnen gegeben hat, und zu hören, was Gott ihnen gezeigt hat.“²⁴ und zeigt damit

eine Offenheit für die Güte und Gerechtigkeit Gottes im Leben anderer Religionen. Dies führt zu Aussagen mit inklusivem Charakter, wobei Newbigin hier vorsichtig und zurückhaltend ist. Er spricht von der „Möglichkeit“ des Heils und widersetzt sich allen weitergehenden Antwortversuchen, die etwa dem Frommen in seiner Religion oder allen Menschen guten Willens das Heil zuspre-

chen.²⁵

Trotz der aufgezeigten Unterschiede in den Konsequenzen und Abgrenzungen kann für alle exklusiven Religionstheologien festgehalten werden, dass sie von einer „Ausschließlichkeit des Heils in Jesus Christus“²⁶ ausgehen.

3.2. INKLUSIV:

Der wohl bekannteste Vertreter dieser Theologie der Religionen ist Karl Rahner, der im Anschluss an das 2. Vaticanum den Gedanken von den „anonymen Christen“ entwickelte. Rahner beobachtet eine zunehmende Globalisierung, durch die jede Religion „eine Frage und eine angebotene Möglichkeit für jeden Menschen“ wurde. Da sich das Christentum wie keine andere Religion als eine „für alle Menschen bestimmte, absolute Religion“ versteht, wird dieser religiöse Pluralismus als eine besondere Bedrohung und Anfechtung verstanden. So bedarf es einer „katholisch-dogmatischen Interpretation der nichtchristlichen Religionen“²⁷

Karl Rahners Ausgangspunkt ist die Christologie. Zentrale Mitte des Christentums ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Hier hat Gott selbst das für alle Menschen gültige Verhältnis zwischen ihm und den Menschen gestiftet, daher muss sich das

Christentum als die eine für alle Menschen „wahre und legitime Religion“ verstehen. Da dieser absolute Anspruch einen geschichtlichen Beginn hat, fragt

Rahner, ob dies in Bezug auf die anderen Religionen auch so sein muss. Ist der universale Heilsanspruch Christi nun für alle gleichzeitig geltend, oder doch vielmehr ein mit der geschichtlichen Verkündigung des Evangeliums vermittelt? Im Hintergrund steht also die Theodizee-Frage nach denen ohne das Evangelium. Im Gegensatz zu einer exklusiven Theologie der Religionen kann Rahner von den nicht-christlichen Religionen als legitime Religionen sprechen. Bis zur geschichtlichen Vermittlung des Evangeliums kann *jede Religion als eine „legitime Religion“* angesehen werden, da in ihr „auch übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt wird“ enthalten sind. Dies gründet in dem allumfassenden Heilswillen Gottes, nach dem (laut Rahner) jedem Menschen zu allen Zeiten die Möglichkeit nach einer echten und rettenden Gottesbeziehung gegeben werden muss. Der Mensch außerchristlicher Religionen muss daher als „anonymer Christ“ betrachtet werden, da er die Gnade Gottes schon erfahren haben kann. Der Evangeliumsverkündigung wird hier die Aufgabe zuteil, dieses anonyme Verfasstsein deutlich zu machen und den Menschen zum christlichen Bekenntnis zu führen. Dies hat Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche, die sich nicht mehr als exklusive Heilsanstalt versteht, sondern als ein geschichtlich greifbarer „Vortrupp“ dieser verborgenen Heilswirklichkeit, die auch außerhalb der verfassten Grenzen der Kirche zu finden ist 28

Der evangelikale Theologe Clark Pinnock hat die Sicht Rahners aufgenommen und spricht von einem „entschuldbaren Unglauben oder anonymen Glauben“, indem Gott im Gericht ihr Wissen um seinen Willen berücksichtigt. Er wirft den Evangelikalen selbstkritisch vor, dass sie in Bezug auf die anderen

Religionen sehr selektiv und einseitig die Bibel lesen, und dabei die „weitere Hoffnung der Bibel“ übersehen. Dies hat im englischsprachigen Evangelikalismus (vor allem in Amerika) zu einer intensiven Auseinandersetzung über inklusive Deutungsmöglichkeiten im Rahmen *einer Theologie der Religionen geführt.* 29

Die inklusive Sicht der Religionen erhält bei Gavin D'Costa eine deutliche trinitarische Verortung. Ausgehend von einer trinitarischen Christologie sieht er einen dialektischen Weg zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und der Partikularität Christi, zwischen Theozentrismus und Christomonismus. Christus ist zwar normativ für die Offenbarung Gottes, jedoch nicht die einzige oder absolute, da der Heilige Geist durch die Geschichte hindurch ein tieferes Verständnis von Gott wirkt. Diese pneumatologische Sicht erlaubt es, der Partikularität Christi einen universalen Wirkraum zu geben, und verhindert, das Heilswirken Gottes auf den Raum der Kirche bzw. auf die geschichtliche Vermittlung des Evangeliums zu beschränken. 30

Inwieweit die stark mit dem Namen Rahners verbundene inklusive Sicht der anderen Religionen der offiziell katholischen entspricht, wird vor allem unter katholischen Theologen heftig debattiert. Es gilt jedoch festzuhalten, dass seit dem 2. Vatikanum eine verstärkte Offenheit gegenüber den Traditionen anderer Religionen herrscht, die nicht nur menschlich Gutes, sondern auch „Wahrheit und Gnade“ im Sinne eines versteckten Handelns Gottes in ihnen zu erkennen vermag. Ausgangspunkt bleibt stets der universal herrschende Christus bzw. die durch den Heiligen Geist gewirkte universale Kirche. 31

3.3. PLURALISTISCH:

In diesem Bereich dürfte es wohl die meisten Veröffentlichungen der letzten 20

Jahre gegeben haben. Die grundlegenden

Werkbücher, eher von John Hick, Wilfred Cantwell Smith, Paul Knitter und Stanley J. Samartha haben eine intensive Diskussion, aufnehmend oder ablehnend, angestoßen, wie es zuvor kaum denkbar war. Hick sprach von

der „kopernikanischen Wende“ und Smith war von Blasphemie und fehlender Loyalität gegenüber Christus, die Offenbarung Gottes in allen Religionen in Frage zu stellen. Samartha

Klärte unumwunden und deutlich: „Mit dem Hinscheiden Kraemers ist ein Zeitalter der neologischen Missionsgeschichte zu Ende gegangen.“³²

Bei den genannten Vertretern einer pluralistischen Theologie der Religionen wird eine Wirklichkeit hinter oder über allen Religionen angenommen. Daher werden sie auch als „neozentrische Ansätze bezeichnet. Bei John Hick ist es eine transzendente Wirklichkeit (Real“), die verschiedene teilweise auch gegensätzliche geschichtliche Formen annimmt. Der Kontakt zu dieser Wirklichkeit ist dabei nicht direkt, sondern nur über die geschichtlichen Ausprägungen möglich. Kriterium für die Beurteilung von Religionen ist ihre Befähigung zur Befreiung vom eigenen Selbst und ihre Offenheit für diese göttliche Wirklichkeit. Wo dies geschieht, kann von Heil in allen Religionen gesprochen werden. Besonders gegen einen soteriologischen Restriktivismus weist Hick darauf hin, dass die Rede von den Verlorenen die große Mehrheit aller Menschen meine und dies mit der biblischen Rede von der gnädigen Liebe Gottes nicht zu vereinbaren sei. Cantwell Smith spricht vom einen Glauben („faith“), der in verschiedenen Glauben („beliefs“) zum Ausdruck kommt. Der Glaube an sich ist ein allgemein menschliches Phänomen. In diesem Sinne gibt es keinen Menschen, der nicht glaubt. Dieser Glaube hat jedoch unterschiedliche, durch geschichtliche und kulturelle Einflüsse bestimmte Ausdrucksformen. Im Laufe der Diskussion wurde auch von einer gemeinsamen Spiritualität gesprochen. Einen stärker diesseitigen Bezug hat der soteriozentrische Ansatz von Paul Knitter. Allen Religionen ist das Streben nach Heil gemeinsam. Dabei definiert Knitter Heil in sozial-ethischen Kategorien; es geht um eine bessere und gerechtere Welt.

Bei den skizzierten pluralistischen Ansätzen fällt auf, dass sie versuchen, die Religionen von einer (durchaus als christlich verstandenen) Metaebene zu betrachten. Indem sie gemäß ihren Vorentscheidungen die Essenz der unterschiedlichen Religionen herausstellen, verweisen sie auf das Gemeinsame, was in oder hinter allen Religionen zu finden ist. Bei Hick wird deutlich, dass es trotz der religiösen Vielfalt nur eine göttliche Wirklichkeit (the Real) gibt, zu der sich alle Religionen wenden. Aufgabe und Ziel aller Religionen ist die Bewegung von einer Selbstzentrierung zu einer Hinwendung zur göttlichen Wirklichkeit. Dies ist der einzige Maßstab, an dem sich die Religionen messen können. Smith sieht in allen Religionen den Glauben und Knitter das innerweltliche Streben nach Frieden und Gerechtigkeit als grundlegendes Element an. Die religiösen Unterschiede sind daher nur von geschichtlicher und kultureller Bedeutung, aber im Eigentlichen unwesentlich. Was den Frommen ihre Religion bewahrt sind nicht die Rituale oder Glaubensinhalte der jeweiligen Religion, es ist vielmehr die eine göttliche Wirklichkeit (Hick), der eine menschliche Glaube (Smith) oder das religiöse Streben nach Frieden und Gerechtigkeit (Knitter). Besonders bei Knitter wird die Entwicklung von der Ekklesiozentrik über Christo- und Theozentrik hin zur Soteriozentrik deutlich. Der Tübinger Indologe Helmuth von Glase-napp hat dies bereits in den 60er Jahren wie

folgt beschrieben: „Das Wesentliche einer Religion liegt deshalb nicht in ihren theoretischen Lehrsätzen, sondern allein im Praktischen: in der Erhebung des Ich über sich selbst in die Sphäre metaphysischer und sittlicher Ideale.“³³ Die Unterschiede oder gar Widersprüche religiöser Praxis und Lehre werden in Bezug auf das Heil zu Nebensächlichkeiten. Hick geht so weit, dass selbst religiöse Aussagen, die in eine andere Richtung als der einen göttlichen Wirklichkeit weisen, missverständlich sind und einer Uminterpretation bedürfen. Widersprüchliche Wahrheitsansprüche sind einfach Teile eines großen religiösen Mosaiks.³⁴

Aufgrund dieser pluralistischen Sicht der Religionen erhält der Bekehrungsbegriff eine ganz neue Bedeutung. Obwohl auch weiterhin die Bekehrung im Rahmen der Mission höchste Priorität hat, ist es nach Knitter nicht mehr mit einer Kirchenmitgliedschaft gleichzusetzen. Es geht vielmehr um eine weitergefasste Bekehrung zum Reich Gottes, das auch mit der Fähigkeit zu innerweltlicher Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung umschrieben werden kann. Konkret bedeutet dies, dass die Hindu durch die Botschaft des Evangeliums verändert wird und sich zu Gott wendet, „doch sie bleibt ein Hindu - vielleicht eine andere Art von

Hindu, eine bessere Hindu, dennoch eine Hindu". Christus selbst wird zum Repräsentanten einer allgemein gültigen Wahrheit bzw. von Werten, die auch andere Repräsentanten kennen. Sie können damit von der Person Jesu und von der christlichen Kirche gelöst werden.³⁵ David J. Bosch hat die Position Knitters mit einem Zitat Vivekanandas vom Weltkongress der Religionen 1893 in Chicago umschrieben: „Will ich, dass ein Christ Hindu wird? Gott bewahre. Will ich, dass ein Hindu oder Buddhist Christ wird? Gott bewahre ... Der Christ soll nicht Hindu oder Buddhist werden, noch der Hindu oder Buddhist Christ. Doch jeder muss die anderen aufnehmen und gleichzeitig seine Eigenständigkeit bewahren und nach den eigenen Regeln wachsen.“³⁶

4. ASPEKTE EINER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

4.1. DIE CHRISTLICHE RELIGION ALS EINE UNTER ANDEREN

In einer zunehmend multireligiösen Welt erlebt sich christliche Kirche vermehrt als eine Religion unter vielen. Das direkte Nebeneinander von Tempel, Moschee und Kirche sind nicht mehr bloß Realitäten aus fernen Ländern. Die weltweite Missionsbewegung hat nicht nur zu einer christlichen Weltökumene, sondern auch zu einer direkten Nachbarschaft mit anderen Religionen geführt. Selbst die ehemals aussendenden Länder des Westens wurden für andere Religionen zu Missionsländern. Und im Zuge der Globalisierung hat eine Wanderbewegung von Menschen unterschiedlichster kultureller und religiöser Herkunft eingesetzt. In zunehmendem Maße sind die Religionen der Welt mit Ausnahme einiger Stammesreligionen zu „*Religionen für die ganze Welt geworden*“.³⁷ Dies verlangt nach einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Glauben der nachbarschaftlichen Religionen und der Akzeptanz einer religiösen Pluralität. Die hier aufgezeigte religiöse Pluralität ist nicht mit einer pluralistischen Theologie der Religionen zu verwechseln. Es geht vielmehr um den Tatbestand einer religiösen Vielfalt, in der das Christentum seinen Platz inmitten der anderen Religionen finden muss. Dies kann nur da geschehen, wo die anderen erkannt werden und ein steter Dialog mit ihnen einsetzt.³⁸

Die Ortsbestimmung des jüdischen, aber auch des christlichen, Glaubensbekenntnisses innerhalb einer Pluralität von anderen

Religionen und Gottheiten macht bereits das Erste Gebot des Dekalogs deutlich (Ex 20,3; Dtn 5,7). Gerade angesichts verschiedener Religionen und Gottesverehrungen erhält das Gebot zur Monolatrie und das urisraelitische `Schema Israel' (Dtn 6,4f) seine Bedeutung. Und für die christliche Gemeinde heißt dies: „Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott...“ (1 Kor 8,5) Angesichts der vielen kyrioi gilt es den einen kyrios zu bekennen (Röm 10,9). Diese bekenntnishaften Beispiele machen eine abgrenzende Auseinandersetzung mit den anderen Religionen deutlich. Daneben sind auch Beispiele einer offenen Haltung gegenüber den religiösen Traditionen der anderen Völker zu erkennen. Neben der Aufnahme des Gottesnamen EL und seiner Varianten zeigt der Salomonische Tempel deutliche Anleihen aus der Baukunst anderer Völker. Die Bücher Esther, Ruth und Hiob sowie die verschiedenen Weisheitssprüche sind weitere Beispiele.

Reinhold Bernhardt ist daher zuzustimmen, wenn er in Bezug auf den christlichen Glauben formuliert: „Identität schließt das Sich-selbst-dem-anderen-Aussetzen nicht aus, sondern bedarf seiner zur Selbstkonstitution; sie bildet und festigt sich, indem sie sich aussetzt und dabei transformiert“³⁹ Ob dies allerdings zu einer „nicht-konfrontativen Begegnung mit Andersgläubigen“ führen muss, wie Bernhardt dies sieht, wage ich zu bezweifeln. Die Begegnung mit anderen geschieht stets von der Mitte christlichen Glaubens her und führt auch zur Konfrontation.⁴⁰ Die Bibel kennt beide Arten von Begegnung, und zeigt damit ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu den anderen Religionen auf. Offenheit wie durchaus auch konfrontative Abgrenzung können die Beziehung zu

anderen religiösen Traditionen bestimmen. Hier gilt festzuhalten, was Martin Hengel für das Judentum in hellenistischer Zeit betont hat: „Gewiss hat das Judentum damals zahl-reiche fremde Einflüsse (...) in sich aufge-nommen, aber es hat sie, wie schon das Exil und die Perserzeit zeigen, entweder *integriert oder abgestoßen* und ist durch sie in seiner inneren Kraft nur stärker geworden.“ Bei Judentum und frühem Christentum handelt es sich nicht um „synkretistische Religionen“.41 So geschieht das „Sich-selbst-dem-anderen-Aussetzen“ von der Mitte christlichen Glaubens her und erfährt von hier aus sein Urteil in Aufnahme oder Ableh-nung. Tolerante Offenheit und abgrenzende Konfrontation widersprechen sich hier nicht, werden vielmehr von der Mitte des eigenen Glaubens bestimmt.

4.2. DER URSPRUNG DER RELIGIONEN

Wenn vom Christentum als einer Religion unter anderen die Rede ist, muss der Begriff Religion betont werden. Karl Barth hat noch unter prinzipieller Anerkenntnis der Feuerbachschen Religionskritik den christlichen Glauben von dieser ausgenommen. Die Reli-gion ist schlechthin ein vergebliches mensch-liches Unterfangen und widerspricht der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Barth sieht und fordert daher die Aufhebung der Religion, da diese nichts anderes als Unglaube ist. Wahre Religion gibt es daher nur „im Akt der Gnade Gottes in Jesus Chris-tus“.42 Diese monokausale Herleitung der Religionen wurde verschiedentlich heftiger Kritik unterzogen. Eine rein auf den Menschen bezogene Herleitung der Religio-nen lässt sich nicht halten. So wurde der Reli-gionsbegriff wieder positiv gefasst und auch für das Christentum reklamiert. Gerade der Marburger Systematiker Carl Heinz Ratschow hat hier Wegweisendes veröffentlicht.

Grundsätzlich gilt: Religion gehört zum Menschen und ermöglicht ihm eine Sinndeutung seiner Existenz durch Riten, Mythen und Lehren, sie ist jedoch nicht aus ihm selbst heraus zu verstehen. Religion begrün-det sich stets aus der Erfahrung einer der menschlichen Erlebenswelt übergeordneten Transzendenz. „Es gibt keine Religion ohne *Transzendenz Erfahrung*.“ In diesem allgemei-nen Sinne gilt dies auch für die so genannten atheistischen Religionen wie den Buddhis-mus, da auch sie eine Wirklichkeit jenseits aller menschlichen Wirklichkeit annehmen. Religion ist daher stets Ausdruck und menschliche Antwort auf den Eindruck Got-tes in der Welt.43 Dies wird besonders bei den Religionen deutlich, die einer Stifterper-son zugeordnet werden können. Zu Beginn der Religion steht stets eine Art Bekehrungs-erlebnis - sei es der Ruf Allahs, die Erleuch-tung des Buddha oder die Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Die Entstehung der Reli-gionen lässt sich mit der Tatsache erklären, „dass Allah oder Krishna oder ein anderer Gott hervortrat und damit den Lebensvollzug Religion in Bewegung gebracht hat“. Die Religion „ist also impressio divina, Eindruck Gottes, der aus der gravitas mundi, aus der Gewichtigkeit von Welt als Natur, und aus der magnitudo, aus der Größe der geschicht-lichen Ereignisse heraus einleuchtet.“ aa

In diesem Sinne ist Religion nicht etwas, was sich erst im Laufe der Menschheitsge-schichte ergeben hat. Es gibt nach den bisherigen Erkenntnissen der Religionsge-schichte keine religionslose Zeit. Religion gehört zur Geschöpflichkeit und damit zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen hinzu. Als von Gott und auf Gott hin geschaffener Mensch ist und bleibt der Mensch ein homo religiosus. Damit ist noch keine wertende Aussage über die faktische Religiosität des Menschen oder der verschiedenen Religio-nen gemacht. Doch kann gesagt werden, dass Religion an sich weder eine Erfindung des Menschen noch des Satans an sich ist. Religion ist als antwortendes Handeln des Menschen von Gott gewollt.

4.3. RELIGIONEN ALS SYSTEME IN SICH SELBST

Wenn bei jeder Religion von einer einzig-artigen und damit auch unverwechselbaren Transzendenz Erfahrung auszugehen ist, dann entziehen sich die Religionen letztend-lich einem Vergleich. Hinsichtlich ihrer Tradi-tionen, Mythen und Gesetze gibt es formal gesehen

Vergleichbares, doch hinsichtlich ihrer Inhalte entziehen sie sich einem Vergleich. Sie sind vielmehr als Einheiten in sich selbst anzusehen, bei denen jeder einzelne Glaubenssatz im Zusammenhang aller anderen verstanden werden muss. „Jede Religion muss unter Berücksichtigung ihrer Sprache und ihrer eigenen Voraussetzungen verstanden werden.“⁴⁵ Dies hängt mit dem Selbstverständnis jeder (!) Religion auf Alleingeltung zusammen. Jede Religion verlangt von ihren Gläubigen die völlige und uneingeschränkte Hingabe. Daher kann nur der Gläubige selbst den Anspruch seiner Religion für sich anerkennen, während der andere diesen ablehnen muss. „Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar.“⁴⁶ So bedeutet der islamische Glaube völlige Unterwerfung unter Allah und seinen Willen. Dies kann zwar von einem Nicht-Muslim erkannt, aber nicht nachvollzogen werden, ansonsten würde er die eigene religiöse Identität aufgeben. Nachvollzug bedeutet in diesem Fall die eigene Unterwerfung unter Allah, d.h. man würde Muslim werden. Ähnliches lässt sich auch vom christlichen Glauben als Umkehr und Christusbefolgung sagen.⁴⁷ Der andere,

sei er Muslim, Hindu oder Bhuddist, ist daher stets auch Nicht-Christ, indem er den christlichen Glauben nicht nachsprechen kann. Gleichwie der Christ Nicht-Hindu, Nicht-Muslim oder Nicht-Bhuddist bleibt.⁴⁸

Hier stößt das Verstehen einer anderen Religion an ihre Grenzen. Damit ist aber auch gesagt, dass jeder Religion das Recht auf absolute Aussagen zugestanden werden muss. Im interreligiösen Dialog begegnen sich Menschen, die sich einer ihrer eigenen religiösen Mitte verpflichtet wissen und dies auch zum Ausdruck bringen. Lesslie Newbiggin kann sogar von einem „Zusammenprall rivalisierender Ansprüche auf religiöse Wahrheit“ sprechen.⁴⁹

4.4. UNMÖGLICHKEIT EINES GOTTESSTANDPUNKTS

Zur Illustration einer polymorphen Sicht der Religionen wird gern das aus dem buddhistischen Pali-Kanon stammende Gleichnis vom Elefanten herangezogen: Ein König lud mehrere Blinde zu sich ein und bat sie, einen Elefanten zu beschreiben. Ihre unterschiedlichen Antworten amüsierten den König.⁵⁰ Nach dem Gleichnis sind die Menschen der verschiedenen Religionen den Blinden gleich. Sie beschreiben auf ihre begrenzte Weise das Eine, was in allen Religionen gleich ist. Dabei wird ein wichtiger Aspekt gern übersehen: Das Gleichnis wird aus der Sicht des Sehenden erzählt. Es wird sozusagen ein neutraler Punkt über den Religionen eingenommen, ein Gottesstandpunkt, von dem aus ein in der Regel positives Urteil über die Religionen gefällt werden kann. Um zu solchen Aussagen zu kommen, bedarf es einer Metaebene jenseits jeglicher religiöser Bedingtheit. Ob dies tatsächlich möglich ist, gilt es kritisch zu hinterfragen.

Es ist dem Menschen einfach unmöglich, sich über seine eigene Geschichte und Religion zu erheben, als ob er sich über alle kulturellen und religiösen Bedingtheiten stellt und von einer neutralen Position aus die Welt der Kulturen und Religionen betrachtet. Wo dieser vermeintliche Versuch eines neutralen Standpunktes vollzogen wird, ist dies letztendlich nur eine „Übertragung der Bindung von einem Paradigma auf ein anderes“, was als Konversion oder Glaubensentscheidung angesehen werden muss.⁵¹

4.5. RELIGIONSTHEOLOGIE ALS CHRISTLICHE THEOLOGIE

Im Gegensatz zu einer vergleichenden Religionswissenschaft geht es bei einer christlichen Theologie der Religionen, um die Betrachtung der Religionen aus der Sicht des christlichen Glaubens. Für die Begegnung der Religionen hat es Lesslie Newbiggin wie folgt formuliert: „Ein Christ, der am Dialog mit Menschen anderer Glaubens teilnimmt, wird dies auf Grund seines Glaubens tun.“⁵² In welcher Beziehung stehen die anderen Religionen zu dem Gott, den Christen als den Vater Jesu Christi bekennen? An verschiedenen Aspekten soll dies aufgezeigt werden.

4.5.1. DER SOHN OFFENBART DEN VATER

Nach biblischer Erkenntnis bedarf es einer gesonderten Offenbarung des einen Gottes, der für den Menschen unsichtbar ist (Gen 32,30; Ex 33,18-23; Dt 4,12; Ps 97,2; Röm 1,20). Er ist ein dem Menschen verborgener Gott und bleibt dies auch, wenn er sich nicht selbst ihm zeigt oder zu ihm redet. Daher beschloss Gott, sich selbst zu offenbaren. Nachdem Gott dies in vielfacher Weise durch Propheten tat, geschah dies letztgültig in seinem Sohn (Hebr 1,1f). Im Sohn hat sich der unsichtbare Gott letzt- und vollgültig zu erkennen gegeben, wie dies besonders im Johannesprolog zum Ausdruck kommt: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns,

und wir sahen seine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Joh 1,18). Jede Frage nach Gott wird daher mit Hinweis auf den Sohn zu beantworten sein. Die Frage des Philippus „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.“ erhält damit ihre abschließende Antwort: „Wer mich sieht, der sieht den Vater!“ (Joh 14,8f). Jede Gottessuche wird somit auf den Sohn verwiesen, dem der Vater „alles in seine Hand gegeben“ hat (Joh 3,35). Jesus ist daher fähig, Gott selbst zu offenbaren. Er ist der Weg zur Gotteserkenntnis. Dies wird auch anhand der Ausführungen im Kolosserbrief deutlich, wo von der Fülle der Gottheit in Christus die Rede ist (Kol 1,19; 2,9). Der Gott, „der Himmel und Erde erfüllt“ (Jer 23,24), wohnt mit seiner ganzen Fülle in Christus. Von Gott kann daher nicht unter Absehung von Christus gesprochen werden. Er ist das Abbild Gottes; in ihm hat Gott Gestalt angenommen (2.Kor 4,4; vgl. Hebr 1,3). Jesus selbst gilt als „Gleichnis Gottes“ (Eduard Schweizer).

Diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus hat ihre Mitte in Jesu Verkündigung vom Reich Gottes. Es gehört zum Zentrum seiner Botschaft und seines zeichenhaften Handelns, auf die Gottesherrschaft hinzuweisen, die mit und durch ihn anbricht. Daher kann gesagt werden, dass es „Gott, dem König aller Könige (1Tim 6,15), gefallen (hat), sein Eigentumsvolk in dem und durch den von ihm in die Welt gesandten Sohn mit seinem Herrschaftsantritt zu konfrontieren.“⁵³ Dieser Herrschaftsanbruch Gottes führt zum Umkehrruf Jesu (Mk 1,14). Angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft wird der Ruf zur glaubenden Annahme dieser Botschaft laut. „Gott ist nicht irgendeine transzendente Wirklichkeit, die die Menschen erfahren und zu der sie auf verschiedene Weise reagieren. Vielmehr lautet der Anspruch, dass der transzendente Gott in Jesu Handeln gegenwärtig ist und dass die angemessene Antwort nur der Glaube sein kann.“⁵⁴

4.5.2. DIE IMMANENZ UND TRANSZENDENZ GOTTES

Wie verhält sich nun diese Immanenz Gottes in der Inkarnation des Sohnes zur über allem stehenden Transzendenz Gottes? Nach dem Johannesevangelium offenbart Jesus zwar den Vater und ist mit diesem eins (10,30) und gleich (5,18), er ist ihm aber auch unterlegen. So gilt: „Da Jesus Christus (nicht sich selbst, sondern) den Vater offenbart, ist der Vater größer als er.“⁵⁵ Jesus und Gott können zwar im Sinne einer personalen Einheit zugeordnet werden, sie werden aber nicht synonym gebraucht. So bleibt Gott trotz seiner Immanenz im Sohn zugleich der Transzendente, der Verborgene.

Wie keine andere Person der Trinität bringt der Geist diese Transzendenz zum Ausdruck. Als Ruach Elohim schwebte er über den Wassern des Schöpfungsmorgens (Gen 1,2). Ihm scheint die partikulare Begrenzung Christi nicht innezuwohnen. Gottes Immanenz im Fleisch gewordenen Christus einerseits - „und das Wort ward Fleisch“ (Joh 1,14) - und seine Transzendenz im Geist andererseits - „Gott ist Geist“ (Joh 4,24) - werden als zwei wesentliche Aspekte Gottes deutlich. Sie sind zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen.

Paul F. Knitter spricht nun von den „zwei Händen des Vaters“: Der Geist ist vom inkarnierten Wort Gottes in Jesus Christus zu unterscheiden, indem das Reich Gottes im Sinne von zwei verschiedenen Wegen sowohl in der Inkarnation Jesu als auch im Geist aktiv ist. Damit wird der Versuch unternommen, eine Theologie der Religionen aus den Begrenzungen eines christozentrischen Partikularismus zu befreien. In Blick auf die

Religionen kann dies heißen: Das Werk des Geistes ist vom Werk des Sohnes zu unterscheiden. Knitter kann hier vom Geistwirken als einer Konsequenz der Inkarnation reden und die Tradition des filioque aufnehmen, dennoch hat der Geist ein Wirken eigener Art. Damit werden Inkarnation und Geistwirken zwar in ihrem Bezug auf das Reich Gottes (ad intra) aufeinander bezogen, in ihrer auf den Menschen bezogenen Wirkungsweise (ad extra) jedoch voneinander getrennt. Gottes Handeln in und mit den Menschen wird in zwei Wege unterschieden: den partikularen Weg der Inkarnation für die christliche Gemeinde und den universalen Heilsweg des Geistes für alle anderen. 56

So sehr transzendent der Geist und immanenter Sohn voneinander zu unterscheiden sind, sind sie doch aufeinander bezogen. Der Geist ist und bleibt der „Geist Christi“ (Röm 8,9; Gal 4,6); er trägt den Charakter Christi. Dies kommt besonders in den Parakletausagen des Johannesevangeliums zum Ausdruck. Als der „andere Tröster“ (14,16), den Jesus vom Vater erbittet, führt er den Jünger Jesu in alle Wahrheit (16,13), indem er ihn an Jesu Worte erinnert (14,26; 15,26). Diese Worte Jesu, die dem Jünger zu Lebzeiten Jesu unverständlich blieben, werden nun Kraft seiner Erhöhung und Kraft des Geistes verstanden. Von daher gibt es „keine unabhängige Offenbarung durch den Parakleten, sondern nur eine Anwendung der Offenbarung in Jesus.“ Er bringt die in Christus offenbarte Wahrheit Gottes (1,18) zur Wirkung.⁵⁷ Wie die Erhöhung des Sohnes die Niederkunft des Geistes auslöst.. so verweist der Geist auf den inkarnierten und erhöhten Christus. Als der Neue (Tröster) bringt er Altes (von Christus) neu zur Sprache.

Der Geist ist nicht unter Absehung des Sohnes tätig - er kommt von ihm und weist auf ihn hin. Daher können Heiliger Geist und der Geist der Religionen nicht einfach als identisch angesehen werden. Wenn dennoch vom Geisthandeln in den Religionen die Rede sein kann, dann nur insoweit, dass von Gottes Welthandeln und von einem auf das Evangelium hin vorbereitenden Handeln zu reden ist. Denn alle Dinge sind von, durch und zu Gott geschaffen (Röm 11,36) und sollen in und durch Christus zusammengefasst werden (Joh 12,32; vgl. auch die universale Proskynese in Phil 2,6ff).

Lesslie Newbigin ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Kirche lernte Gott allein als dreieinen Gott zu preisen, da Männer und Frauen durch die Sühnetat Christi zur Erkenntnis Jesu als Retter und Herrn gebracht und sie durch die Gabe des Heiligen Geistes in die ewige Liebesgabe und den Gehorsam des Sohnes zum Vater hineingenommen wurden. Ein trinitarisches Verstehen Gottes ist ohne ein Anerkennen der universalen Herrschaft und Heilstat Jesu Christi nicht möglich.“⁵⁸ Der transzendente Gott will von seiner Immanenz in Jesus Christus her verstanden sein, ansonsten bleibt er uns verborgen. Hier vollzieht sich auch die Unterscheidung der Geister.

4.5.3. DAS WELTUMFASSENDE WIRKEN GOTTES

Der den Vater offenbarende Sohn erweist sich auch als Weitenschöpfer: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen,. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist.“ (Kol 1,15; vgl. Joh 1,3) Mit dem Bekenntnis, dass der in der Gemeinde als Herr bekannte Jesus in seinem Handeln die Grenzen christlicher Gemeinschaft und Handelns übersteigt, knüpft die christliche Gemeinde an alttestamentliche Erkenntnis an. Gott, der Herr, gilt als die eine wirksame, alles bestimmende Wirklichkeit, dem gegenüber es keine gleichwertigen Größen gibt.

Dies gilt sowohl für den Bereich von Schöpfung und Geschichte (Joel 2,23; Am 4,13; Ps 104; 147,15ff) als auch für den Bereich der Völker. Jahwe wurde in zunehmendem Maße als Gott verstanden, „der eine Bedeutung über Stammes- und Nationalgrenzen hinaus hat“.⁵⁹ Jahwe herrscht über alle Völker und wird von ihnen gleichsam gesucht und bekämpft. Besonders im Lob Gottes durch Israel wird die universale Dimension des Handelns immer wieder deutlich, indem die Völker zum Mitloben aufgerufen werden.

Paulus greift dieses Bewusstsein in seiner bekannten Aeropagrede in Apg 17 auf: Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, er ist viel-mehr allen nahe (Apg 17,22ff; vgl. Röm 1,19ff; Joh 1,9). Diese Nähe Gottes soll zum Finden Gottes führen. Daher wird auch von einer Kontinuität zwischen den Religionen und dem Evangelium zu reden sein. So sehr der Ruf zur Umkehr, wie er auch in Apg 17 erschallt, von einer Diskontinuität geprägt ist,⁶⁰ so kann nicht von einer Dichotomie zwischen der ungläubigen Vergangenheit und der glaubenden Zukunft ausgegangen werden. Gott hatte bereits mit den Menschen eine Geschichte, die von seiner Güte umschlossen war. So sind auch alle Menschen göttlichen Geschlechts. Indem Paulus auf diese Geschichte Gottes mit allen Menschen verweist, bringt er auch zum Ausdruck, dass er mit seinem Evangelium gerade keine neue, fremde Gottheit verkündet (v18), sondern den einen Gott, der ihnen schon immer nahe war, der nun aber durch Jesus Christus angebetet werden will.⁶¹

Beides - Kontinuität und Diskontinuität - werden deutlich. Der Mensch kann nicht auf dem Weg philosophischer Erkenntnis zu einer wahren Gotteserkenntnis kommen. Nicht philosophische Evolution, sondern glaubende Metanoia führen zu Gott. Dennoch wird eine Kontinuität im Handeln Gottes

mit den Menschen deutlich. Er war ihnen schon immer nahe, hatte ihnen Lebensraum und Nahrung gegeben. David J. Bosch sieht in dem Paradox von Kontinuität und Diskontinuität ein wichtiges Element für eine zukünftige Theologie der Religionen.⁶² Da Bosch an anderer Stelle von „kreativer Spannung“⁶³ spricht, will ich dies hier aufgreifen: Bei einer christlichen Sicht der Religionen wird es um eine kreative Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität gehen.

Wenn die Religionen vom Eindruck Gottes und seiner Nähe her zu verstehen sind, dann wird dieser göttliche Eindruck in den Religionen auch zum Ausdruck kommen. So heißt es in Nostra Aetate: „Die katholische Kirche lehnt nichts in diesen Religionen ab, was wahr und heilig ist. Sie hat eine hohe Achtung vor dem Lebensvollzug, den Konzeptionen und Lehren, die trotz vieler Unterschiede zur eigenen Lehre dennoch einen Strahl der einen Wahrheit wiedergeben, die alle erleuchtet.“⁶⁴ Damit haben die Religionen Anteil an dem weltumfassenden Handeln Gottes, „um Leben zu bewahren und so zu ordnen, dass es nicht im Chaos versinkt oder der Nichtigkeit verfällt.“ Indem also die Religionen ein geordnetes Zusammenleben durch Rituale und Traditionen möglich machen, gehören sie zum Bereich des göttlichen Erhaltungswillens.⁶⁵ Den Religionen kommt somit ein erhaltendes Element zu, indem sie im Sinne des erhaltenden Handelns Gottes gemeinsames Leben ermöglichen und ordnen.

Hier darf jedoch nicht übersehen werden, dass Religionen auch eine andere, eine dunkle Seite haben. Die Religionen sind auch ein „Schlachtfeld *par excellence* für das Dämonische“⁶⁶. Von einer Heiligsprechung des Menschen in seiner Religion kann nicht die Rede sein.⁶⁷ So sehr die Religionen Chaos verhindern, Leben ordnen und

dadurch erst möglich machen, so sehr wirken sie auch zerstörerisch und verhindern die Verehrung des einen Gottes (vgl. Röm 1,18-3.21). Religion ist daher durchaus mit Karl Barth auch als Unglaube zu bezeichnen. Die Religionen reflektieren „Gottes Gegenwart in der Schöpfung und gleichzeitig des Menschen Ungehorsam gegenüber der göttlichen Gegenwart in der Schöpfung“.⁶⁸ Einen Dualismus zwischen christlichem Glauben einerseits und den anderen Religionen andererseits lässt sich nicht postulieren. Dies gilt insbesondere für die Zuteilung von Gott zur einen und Satan zur anderen Seite.⁶⁹

4.5.4. GOTT - ALLAH, KRISHNA UND DER VATER JESU CHRISTI?

„Glauben wir alle an denselben Gott?“, ist die in der Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionen gern gestellte Frage. Aufgrund der Herleitung der Religionen vom Eindruck Gottes in der Welt scheint eine Bejahung dieser Frage nahe zu liegen. So spricht John Hick von der einen über allen Religionen stehenden und in allen Religionen verehrten Letztwirklichkeit, die auf dem Wege der Abstraktion der verschiedenen religiösen Traditionen von Jahwe, Allah, Krishna oder einfach Gott ersichtlich wird. Bei aller Differenz

glauben alle mehr oder weniger an die eine transzendente Wirklichkeit. Dieses Ergebnis lässt sich allerdings nur auf dem Weg einer konsequenten Abstrahierung erreichen. Und wie S. Mark Heim hierzu kritisch angemerkt hat, trägt dieses Trans-zendentum die Charakterzüge des westli-chen Modernismus und christlichen Liberalis-mus.⁷⁰ Es wird übersehen, dass die berech-tigte Rede von der Gottese Erfahrung in allen Religionen zunächst eine rein formale Aussa-ge trifft: Ein bestimmter Gott offenbart sich dem Menschen und wird von ihm als sein Gott bekannt. Darin besteht die Analogie der Religionen. Daraus ergibt sich allerdings nicht der eine Gott hinter allen Religionen. Die begriffliche Einheit lässt nicht auf eine inhaltliche Einheit schließen.

Hier ist zu fragen, ob eine partikularistische Sicht der Religionen und damit auch der in ihnen verehrten Gottheiten nicht eher der multireligiösen Realität entspricht. Der Hindu verehrt Shiva, der Muslim unterwirft sich Allah und der Christ bekennt Christus als Herrn. Damit nehme ich den Anhänger jeder Religi-on in seiner Unterschiedlichkeit und Fremdar-tigkeit ernst: Er ist und darf anders sein.

Wenn Christen dennoch vom Wirken des einen Gottes in allen Menschen reden, ist dies nicht mit einem Gottesstandpunkt über allen Religionen zu verwechseln. Es ist viel-mehr eine bewusst christliche Sicht der multi-religiösen Wirklichkeit. Der Mensch ist und bleibt auch post lapsum auf den einen Gott bezogen. Damit hat der Mensch in seiner Religion eine bleibende Geschichte mit diesem Gott, was sich auch in seinem religiö-sen Handeln äußert. Gleichzeitig redet das Alte wie das Neue Testament von vielen verschiedenen Gottheiten, die anstelle des einen Gottes angebetet werden. Es kann daher nicht von einem prinzipiellen Mono-theismus geredet werden. Während das Volk Israel den einen Gott, Jahwe, anbetet, beten die anderen Völker verschiedenste Gotthei-ten an, die allerdings trotz ihrer Konkurrenz zu Jahwe unter seiner Herrschaft stehen. Selbst in ihrer Anbetung anderer Gottheiten bleiben die Menschen dem einen Gott zuge-ordnet und verantwortlich.

4.5.5. DIE EVANGELISTISCHE DIMENSION EINER CHRISTLICHEN SICHT DER RELIGIONEN

Eine christliche Sicht der Religionen wird daran festhalten, dass die Menschen in den Religionen mit dem einzigartigen Ruf Jesu nach Umkehr konfrontiert werden. Dies ist

die Dynamik christlichen Sendungsbewusst-seins, dass dieser verborgene Gott in Jesus Christus hervortrat, um die Menschen unter seiner Herrschaft zu sammeln. Christliche Gemeinde ist daher ohne diesen Zeugen-dienst nicht denkbar. Er gehört vielmehr zu ihrem Wesen und ist damit auch wesentlicher Bestandteil jeglicher Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Im Zusam-menhang seiner Ausführungen zum Dialog hat David J. Bosch dies wie folgt formuliert: „Der christliche Glaube kann die Überzeu-gung nicht aufgeben, dass Gott in der Sendung Jesu Christi definitiv und eschatolo-gisch gehandelt hat, um den Menschen Vergebung, Gerechtigkeit und ein neues Leben der Freude und des Dienstes zu brin-gen. Dieses Handeln Gottes verlangt nach einer Antwort des Menschen in Form einer Bekehrung.“⁷¹

Da der Bekehrungsbegriff im Zuge einer pluralistischen Theologie der Religionen eine Deutungsveränderung durchmacht, muss hier kurz darauf eingegangen werden. Nach Paul Knitter ist die Bekehrung zum Reich Gottes nicht mit Kirchenmitgliedschaft gleich-zusetzen. Es geht vielmehr um die Befähi-gung zum Frieden und zu sozialer Gerechtig-keit, die den Andersgläubigen durchaus in seiner Religion belässt.⁷² Nun darf Bekeh-rung gewiss nicht im Sinne einer rein numeri-schen Erweiterung der Kirchenmitgliedschaft missverstanden werden. Sie ist die Einglie-derung des Menschen in das weltumfassende Handeln Gottes für Vergebung, Versöh-nung und Gerechtigkeit. Hier ist Knitter zuzu-stimmen. Diese Indienstrahmung des Men-schen vollzieht sich jedoch in und mit der weltweiten Gemeinde. Der Ruf zur Umkehr beinhaltet daher stets den Ruf in die Gemein-schaft derer, die zu Gott umgekehrt sind. Angesichts des hereinbrechenden und kommenden Gottesreiches handelt die

Kirche in der Welt als Zeichen dieser Herrschaft und der neuen Welt. Sie steht im Dienst dieses Reiches.⁷³ Der Ruf zur Umkehr führt daher in die Gemeinschaft jener, die sich in den Dienst des Reiches stellen und bekennen: „Jesus ist Herr“ (Röm 10,9). Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie sind letztlich nicht voneinander zu scheiden.

4.6. DIE FRAGE NACH DEM HEIL

Für den christlichen Theologen⁷⁴ wird sich die Frage nach dem Heil zentral stellen. So ist es nicht verwunderlich, wenn sie in allen religionstheologischen Modellen verhandelt wird. Auf drei Aspekte soll hier im Folgenden eingegangen werden, die sich gleichzeitig als Anfragen an die unterschiedlichen Modelle einer Religionstheologie formulieren. Damit soll gleichzeitig der Versuch unternommen werden, die Kritik David J. Boschs an allen Modellen aufzunehmen, indem er ihnen vorwirft, keinen Raum für Überraschungen zu lassen. „Am Ende ist alles - und jeder - berücksichtigt. Es gibt kein offenes Ende, keinen Raum für Überraschungen und ungelöste Probleme.“ Bosch fordert daher eine Religionstheologie der „schöpferischen Spannung“ („creative tension“) zwischen Absolutheitsanspruch und willkürlichem

Pluralismus.⁷⁵ 4.6.1.

Wenn ausschließlich der geschichtlich vermittelte Glaube Heil bringt, muss die große Mehrheit der Menschen aller Zeiten als verloren gelten. Die Rede von den Verlorenen war und ist zentrales Missionsmotiv innerhalb der evangelikalen Bewegung. Als ein Beispiel für die vielen Hinweise auf den ewigen Status der Unerreichten mag ein Zitat von A.B. Simpson (1843-1919), Leiter der Christian and Missionary Alliance, stehen, das noch heute seine Wirkungsgeschichte

- „t“ Alle 15 Minuten wird in jener himmlischen Welt die schreckliche Tatsache berichtet, dass wieder tausend Menschen für ewig verloren sind.“⁷⁶

Die ewige Bestimmung der Verlorenen

und ist Ansporn zur Missionierung der Unerreichten. Es ist dabei von entscheidender Bedeutung, die Aussagen über die Verlorenen im Kontext der Mission zu sehen und zu beurteilen. Hier werden keine allgemeinen theologischen Aussagen über das Heil der Unerreichten gemacht. Vielmehr geht es um Menschen, die gerade erreicht und denen die Möglichkeit zum Heil gegeben werden soll. Die Unerreichten sind stets die zu Erreichenden, die Verlorenen sind stets die zu Rettenden. Besonders eindrücklich sind hier die Gleichnisse Jesu vom Verlorenen in Lukas

5. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um einen unabänderlichen Status, sondern um Vermittlung von Heil und Rettung. Die Rede von den Verlorenen verweist auf die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Evangelisation und kann sich damit auf das Zeugnis des Neuen Testaments berufen (Lk 19,10; Joh 3,16; 1 Kor 9,22) ⁷⁷

Wo die Beziehung zur Heilsvermittlung jedoch verlassen wird und nur noch eine allgemeine theologische Begründung für den unheilvollen Status der Unerreichten gesucht wird, erhält die Rede von den Verlorenen zweifelhafte Züge. Sie wird zu einem unverrückbaren Urteil über das ewige Geschick von Menschen. So schreibt Carl F. H. Henry in streng calvinistischer Tradition: „Die Bibel lehrt nirgends, dass Gott plant, alle Menschen zu retten; vielmehr zeigt sie auf, dass Gott nach seinem Willen bestimmte Menschen ('certain individuals') in Christus erwählt.“⁷⁸ Hier ist der Kontext der Evangelisation aufgegeben, der stets vom Geist der Veränderbarkeit getragen wird.

An dieser Stelle kann keine systematisch-theologische Klärung hinsichtlich einer Prädestination zum Heil oder zur Verdammnis geleistet werden. Es gilt jedoch festzuhalten, dass in den paulinischen Aussagen über das freie Erbarmen und Verstocken Gottes (Röm 9,18ff) die Zeit der Verstockung ein Ende hat und „ganz Israel gerettet“ wird (Röm

11,25f). Es wird deutlich, dass Paulus keine letztgültige und unabwendbare Erwählung zum Zorn kennt. Paulus redet von einer Verstockung auf Zeit, die der Vollzahl der Heiden das Heil ermöglicht. Die Verwerfung im Sinne eines Verstockungshandelns Gottes ist daher vorletztes, aber nie letztes Wort Gottes. Selbst in seiner Argumentation über die Unentschuldbarkeit von Heiden und Juden in Röm 1-3 darf die eschatologische Wende nicht übersehen werden, die mit der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit in Jesus Christus erfolgt ist und durch das Evangelium verkündigt wird (Röm 3,21ff). Wenn von den Verlorenen im Sinne von konkreten Menschen gesprochen wird, dann muss dies biblisch-theologisch verantwortet als vorläufige Aussage geschehen, die stets die Möglichkeit der Veränderung mit berücksichtigt.

Die Zweifelhafteigkeit einer allgemeinen, im Sinne einer Endgültigkeit, gehaltenen Rede vom Verlorensein wird besonders dort deutlich, wo sie auf den konkreten Fall angewandt wird. Der mennonitische Missionstheologe Calvin E. Shenk beschreibt, wie ein Gastprediger in der Kapelle des Union Biblical Seminary, Indien, Gandhi in der Hölle sah und die Studenten spontan und heftig protestierten. Dies löste eine heftige Diskussion aus. Dabei ging es weniger darum, dem Mahatma nun im Gegenzug einen Platz im Himmel zu verbürgen, sondern wie jemand überhaupt sagen kann, es sei für Gandhi kein Platz im Himmel. Hier zeigt sich die Problematik, im Vorletzten letztgültige Aussa-

gen zu machen,⁷⁹ Letztaussagen stehen nun mal nur dem an, „der selig machen und verdammen kann“ (Jak 4,12).

Ein heilvoller Agnostizismus, der sich der Grenzen menschlicher Erkenntnis und Aussagefähigkeit bewusst ist, erscheint hier m.E. angebracht. Dies heißt konkret, dass in der zur Umkehr rufenden Missionssituation von Verlorenen ausgegangen und gesprochen werden kann und muss, dies aber dort fraglich wird, wo Menschen bereits vom Vorletzten ins Letzte übergegangen sind. Als Christen stehen wir in der Pflicht, den einen Jesus Christus zum Heil für eine unheilvolle Welt zu bezeugen, jedoch nicht über ihr das Urteil zu sprechen.

4.6.2.

Wenn in und durch alle Religionen Heil erfahren wird, dann stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Inkarnation Christi und der Evangeliumsverkündigung im Heilshandeln Gottes.

Während exklusive und inklusive Religionstheologien in der Bedeutung der Inkarnation Christi als einem weltweiten Heilsereignis übereinstimmen, nur die Grenzen dieses Heilswirkens anders ziehen, weichen Vertreter einer pluralistischen Sicht der Religionen grundlegend davon ab. Die Inkarnation verliert ihren einzigartigen und universalen Heilscharakter, indem sie zu einem Heilsweg neben anderen wird.

Nach John Hick sind die biblischen Aussagen über Jesus als dem Sohn Gottes nicht wörtlich im Sinne ontologischer, sondern als metaphorische Aussagen zu verstehen. Sie sind das Ergebnis einer religiösen Erfahrung von Menschen mit diesem Jesus. Jesus selbst wird als derjenige erkannt, der in großer Offenheit für die transzendente Wirklichkeit („the Real“) gelebt hat und damit den Titel 'Sohn Gottes' erhält. Er wird zur Verkörperung und zum Vorbild des eigentlichen Ziels aller Religion: der Befreiung vom eigenen Selbst und der Offenheit für die eine transzendente Wirklichkeit. Mit dieser Deutung eröffnet sich die Möglichkeit, von der Inkarnation als einem pluralen Geschehen zu reden. Jesus kann nicht mehr als der einzige Weg zwischen Gott und Mensch angesehen werden. Dieselbe Offenheit, wie sie sich in Jesus gezeigt hat, kann nun auch in anderen Gestalten wie Mose oder Buddha gefunden werden. Auch sie haben in ganz unterschiedlicher Weise ein Leben in Antwort auf die göttliche Wirklichkeit gelebt.⁸⁰

Mit einer solchen repräsentativen Christologie findet ein klarer „Bruch mit der traditionellen Lehre von der Inkarnation“ statt, wie es Wolfhart Pannenberg formuliert hat. Dabei hält er fest, dass die Inkarnation Jesu und das Verständnis christlicher Einzigartigkeit eng

miteinander verbunden sind; letzteres ergibt sich aus dem Selbstverständnis Jesu als der Manifestation der heilbringenden Zukunft Gottes (Lk 11,20) 87 Christus ist nicht einfach Repräsentant eines Gottes oder einer göttlichen Wahrheit, sondern die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes. Zu fragen ist daher, ob es angesichts des Selbstverständnisses Jesu und der urchristlichen Verkündigung möglich ist, Person und Prinzip Christi so voneinander zu trennen, dass das Prinzip auch durch andere Personen verkörpert werden kann? Es geht schließlich darum den Zusammenhang von Inkarnation; Soteriologie und Kerygma herauszuarbeiten, wie dies in Lk 24,46f formuliert ist: „So steht's geschrieben, dass Christus leiden wird und auferstehen von den Toten am dritten Tag; und dass gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern.“

4,6.3.

Wenn neuerdings von verschiedenen -eilen ('salvations') gesprochen wird, muss a,e Eigenart des christlichen Heils- und Berichtsverständnisses herausgestellt werden.

Im Unterschied zu den klassischen Ansätzen einer pluralistischen Religionstheologie, wie zwar von einer Pluralität von Heilswegen sprechen, aber dennoch von dem einen Heil ausgehen, wird neuerdings von einer Pluralität von Heilsmöglichkeiten gesprochen. Demnach führt der buddhistische Glaube zu einem Heil nach buddhistischem Verständnis, wie der christliche Glaube zu einem Heil nach christlichem Verständnis führt. Mit dieser Sicht der Religionen wird die Partikularität jeder Religion ernst genommen und festgehalten, dass jede Religion Erlösungsreligion ist, indem sie den Menschen auf etwas Größeres, Transzendentes verweist. So wird aufgrund der Vielfalt von Religionen eine Vielfalt von religiösen Zielen ('salvations') angenommen. Die Aussage, dass alle Religionen zum Heil führen, muss nun dahingehend geändert werden, dass jede Religion zu dem Heil führt, das in ihr gelehrt und geglaubt wird. Im Gegensatz zu Hick, bei dem die religiösen Unterschiede nur vorläufige Bedeutung haben, werden sie bei diesem Ansatz auch auf das Eschaton bezogen. Sie haben damit endgültigen Charakter.

So berechtigt dieser Ansatz formal auch ist, bleibt zu fragen, ob christlicherseits überhaupt von Heil außerhalb von Christus gesprochen werden kann. Heil eröffnet sich nach biblischem Zeugnis aufgrund von Gottes heilschaffendem Handeln. Dieses Handeln findet in Jesus Christus seine Mitte (Joh 3,16; 5,24). Außerhalb dieser Mitte wird vom Zorn Gottes als dessen Gerichtshandeln geredet (Röm 1,18ff; 1Thess 1,9f). So sehr also die Religionen um das Wohl des

Menschen besorgt sind, führen sie letztlich nicht zum Heil. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob Christus selbst nicht das eschatologische Ziel (Ende?) der Religion darstellt (Röm 10,4?) und die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-4) auf Christus bezogen wird. Die Religionen haben daher kein Ende in sich selbst. Sie sind Ausdruck der Geschöpflichkeit des Menschen und erfahren ihr Ende mit dem Anbruch der Neuschöpfung.

5. SCHLUSSWORT

Eine Theologie der Religionen, die „Raum für Überraschungen“ gibt, hat David J. Bosch gefordert, die aber gleichzeitig am Heilsgeschehen in Jesus Christus festhält. Es wird um eine offene an Christus orientierte Religionstheologie gehen, die im Bekenntnis zu Christus ihre Mitte, aber durchaus offene Grenzen hat. Lesslie Newbigin hat dies wie folgt formuliert:

„Die von mir beschriebene Position ist insofern exklusiv, als sie die einzigartige Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus anerkennt, jedoch ist sie nicht insofern exklusiv, als sie jegliches Heil für Nichtchristen ausschließt. Sie ist inklusiv, indem sie ablehnt, die rettende Gnade Gottes auf die Glieder der christlichen Gemeinde zu beschränken, jedoch lehnt sie einen Inklusivismus ab, der die nichtchristlichen Religionen als Heilsweg anerkennt. Sie ist pluralistisch, indem sie das Gnadenwerk Gottes im Leben aller Menschen erkennt, sie lehnt jedoch einen Pluralismus ab, der die Einzigartigkeit und Bedeutung dessen ablehnt, was Gott in Jesus Christus getan hat.“⁸²

Mit dieser Position werden nicht alle Fragen hinsichtlich einer Theologie der Religionen beantwortet. Nicht alles ist geklärt oder berücksichtigt. Manches bleibt offen, muss auch offen bleiben. Letztendlich wird sich eine christliche Theologie der Religionen

in dieser Spannung zwischen Partikularität und Universalität des Heilshandelns Gottes bewegen müssen, wobei ihre Mitte die Verkündigung und das Werk Jesu Christi bleibt. In ihm ist das Reich Gottes hereingebrochen zum Heil für alle Menschen. Und von dieser christlichen Hoffnung gilt es angesichts der Religionen Zeugnis zu geben. Dies kann jedoch nur da geschehen, wo die anderen Religionen erkannt und wahrgenommen werden. Eine missionstheologisch relevante Christologie wird sich daher nur in Verbindung mit einer angemessenen Theologie der Religionen entwickeln lassen.

