

„Natürliche Theologie“ als Grundlage für den interreligiösen Dialog heute?*)

Zeitschrift für Dialektische Theologie • Heft 53 • Jahrgang 26 • Nummer 1 • 2010

Andreas Pangritz

EINLEITUNG

Da ich gefragt worden bin, etwas zur aktuellen Diskussionslage zu sagen, will ich mich nicht lange bei der historischen Kontroverse zwischen Karl Barth und Emil Brunner über das Problem der ‚natürlichen Theologie‘ aufhalten. Stattdessen will ich – ausgehend von der Erklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Nostra Aetate*) – das heute in der Systematischen Theologie populäre Konzept einer ‚pluralistischen Theologie der Religionen‘ als ein Beispiel ‚natürlicher Theologie‘ kritisch reflektieren. Es ist mir bewusst, dass dabei manches von einer genaueren Definition dessen abhängt, was man unter ‚Religion‘, ‚natürlicher Religion‘, ‚Religionen‘ und ‚natürlicher Theologie‘ versteht. Gleichwohl will ich auf solche Definitionen verzichten, weil es mir hier nicht um einen Streit um Begriffe geht. Stattdessen will ich die Sache, um die es geht, im Anschluss anhand eines Beispiels erläutern: der buddhistischen Christologie, die Katsumi Takizawa in Auseinandersetzung mit Karl Barth entwickelt hat. Schließlich soll in einer Reihe von Thesen zum interreligiösen Gespräch das Gesagte noch einmal zusammengefasst und in mancher Hinsicht zugespitzt werden.

1. ‚NATÜRLICHE THEOLOGIE‘ ALS „MISSIONARISCHE THEOLOGIE“

Das Problem der ‚natürlichen Theologie‘ wird zumeist als eine Frage zwischen Theologie und Philosophie verhandelt. Es ist aber nicht we-

*) Ergänzten und überarbeiteten Fassung eines Vortrags auf der niederländischen Karl Barth-Tagung „Ein einladendes Nein?“, Driebergen, 12. März 2010. – Der Vortragsstil wurde beibehalten.

niger ein Thema der Theologie der Religionen oder – traditioneller – der Missionswissenschaft, wie gerade auch Emil Brunner betont, wenn er schreibt, man könne das von ihm in der Schrift *Natur und Gnade* Gemeinde auch unter den Begriff „missionarische Theologie“ fassen.¹ Die auf der allgemeinen Offenbarung beruhende Lehre von der „natürlichen Gotteserkenntnis“ diene ihrerseits als Grundlage für eine christliche Lehre „von der heidnischen Religion“.² Die natürliche Theologie sei „entscheidend für das Gespräch mit den Nichtgläubigen“.³ Als „Lehre vom Anknüpfungspunkt“ sei sie „für jeden Missionar“ unentbehrlich, weil sie ihm „die Predigt der Rechtfertigung aus Gnaden allein erst möglich macht“.⁴ Genauer: „Daß es einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt, daß nicht Steine und Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können. (...) Das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Die hat er nie verloren, sie ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen des Gotteswortes. (...) Einen Menschen, der nichts mehr von Gottesbewußtsein hätte, könnte das Wort Gottes nicht mehr erreichen.“⁵ Kurz: Es geht Brunner um „eine christliche Lehre vom Heidentum, genauer davon, wie der christliche Glaube zugleich das Gericht und die Erfüllung dessen ist, was der ‚Heide‘ in seiner Religion – bzw. in seinem Religionsersatz – sucht“.⁶

Trotz oder wegen dieser missionarischen Akzentuierung gilt ‚natürliche Theologie‘ heute in weiten Kreisen als Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch mit nicht-christlichen Religionen. Dabei ist offenbar die Meinung vorherrschend, dass man sich – jenseits aller Differenzen, die zur Sprache kommen müssen – auf dem Boden einer allen Menschen gemeinsamen ‚natürlichen Religion‘ treffen könne, einer religiösen Anlage, die allen Menschen eigen sei. Nicht-Christen, die auf dieser Basis immerhin mit einer Rede von Gott oder dem Göttlichen etwas anfangen können, wären dann darauf anzusprechen, was sie unter ‚Gott‘ verstehen. Karl Barths *Nein!* zum seinerzeit von Emil Brunner vorgetragenen Plädoyer für

1 E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr, 1935, 51.

2 E. Brunner, *a.a.O.*, I (Vorwort).

3 E. Brunner, *a.a.O.*, 43.

4 E. Brunner, *a.a.O.*, IIf.

5 E. Brunner, *a.a.O.*, 18f.

6 E. Brunner, *a.a.O.*, 50.

eine „christliche natürliche Theologie“ als Aufgabe ihrer Generation wird als ein beklagenswertes Veto gegenüber den Erfordernissen des interreligiösen Dialogs wahrgenommen.⁷ Es sei Ausdruck eines christologischen Exklusivismus, der sich gegenüber anderen Religionen als imperialistische Intoleranz des Christentums wenn nicht gar als „Christofaschismus“⁸ darstelle. Tatsächlich scheint Barth ja jede Möglichkeit des Gesprächs mit nicht-christlichen Religionen abzuschneiden, wenn er in seinem *Nein!* gegen Brunner die „Offenbarung Gottes in Christus“ schroff dem „Götzendienst“ konfrontiert, der keinesfalls als „eine etwas unvollkommene Vorform des Dienstes des wahren Gottes“ gelten könne.⁹ Vielmehr empfiehlt Barth im Blick auf das von Brunner propagierte „Gespräch mit dem Nichtgläubigen“, man könne mit diesen „relativ am besten dann reden, wenn man, statt ihre ‚Offenbarungsmächtigkeit‘ aus ihnen herauszukatechisieren, in aller Stille und Schlichtheit (in Erinnerung daran, daß Christus auch für sie gestorben und auferstanden ist) so mit ihnen umgeht, als ob ihrem Widerspruch gegen das ‚Christentum‘ keinerlei ernste Bedeutung zukomme“.¹⁰

Es ist insofern kaum überraschend, dass im Interesse des interreligiösen Gesprächs heute eine Abkehr von Barths Verwerfung der ‚natürlichen Theologie‘ propagiert wird.

7 P. S. Chung, *Karl Barth. God's Word in Action*, Eugene (Oregon): Wipf & Stock 2009, 458: „For Knitter, Barth's verdict that religion is unbelief devalues the dignity and orientation of world religions.“ Dagegen hält es Chung (*a.a.O.*, 464) im Blick auf Barth für „absurd and misleading to speak of a superiority of Christianity over other religions.“

8 Der von Dorothee Sölle für die fundamentalistische Rechte in den USA geprägte Begriff des „Christofaschismus“ (D. Sölle, ‚Christofaschismus‘, in: dies., *Das Fenster der Verwundbarkeit*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1987, 158-167) wird von Tom Driver auf Karl Barth angewandt (T. F. Driver, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*, New York: Crossroad 1981, 14f.). – Dazu kritisch P. S. Chung (*Karl Barth* (Anm. 7), 459).

9 K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München: Chr. Kaiser 1934, 19: „Ist denn Götzendienst nach ihm [Brunner] nur eine etwas unvollkommene Vorform des Dienstes des wahren Gottes? Besteht denn die Funktion der Offenbarung Gottes in Christus nur darin, uns innerhalb der umfassenden Wirklichkeit göttlicher Offenbarung von jener ersten auf diese zweite Stufe zu führen?“

10 K. Barth, *a.a.O.*, 62.

2. ZUR KONZILSERKLÄRUNG NOSTRA AETATE ALS BEISPIEL 'NATÜRLICHER THEOLOGIE'

Als klassisches Dokument einer theologischen Öffnung für die Möglichkeit des interreligiösen Gesprächs kann die Erklärung *Nostra Aetate* (Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Oktober 1965 gelten.¹¹ Wegweisend war insbesondere deren vierter Abschnitt, in dem die Römische Kirche ihr Verhältnis zum Judentum neu definiert; auch der knappe dritte Abschnitt, der eine Neuorientierung im christlich-muslimischen Verhältnis anstrebt, ist heute noch längst nicht ökumenischer Konsens. Für unsere Frage nach der ‚natürlichen Theologie‘ als Basis für das interreligiöse Gespräch sind jedoch die beiden ersten Abschnitte sowie der fünfte und letzte Abschnitt interessanter, weil hier die theologischen Grundlagen gelegt werden, auf deren Basis das Konzil meinte, in ein Gespräch mit Juden und Muslimen eintreten zu können.

Im ersten Abschnitt (Vorwort) erklärt das Konzil, es wolle angesichts der Tatsache, dass sich „das Menschengeschlecht“ im Zuge der Globalisierung „von Tag zu Tag enger zusammenschließt“, und angesichts der „Aufgabe“ der Kirche, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“, das Augenmerk insbesondere auf das richten, „was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“. In Erinnerung an die Predigt des Paulus auf dem Areopag (Apg 17,26) wird als gemeinsame Basis genannt, dass „alle Völker (...) denselben Ursprung“ hätten, da „Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis“ habe wohnen lassen; auch hätten alle „ein und dasselbe letzte Ziel“, nämlich Gott, dessen Vorsehung, Güte und Heilsratschlüsse sich auf alle Menschen erstreckten, „bis die Erwählten“ nach Offb 21,23 „in der Heiligen Stadt“ im Lichte der „Herrlichkeit Gottes“ wandeln werden. Zu den Gemeinsamkeiten aller Menschen zähle insbesondere die Tatsache, dass „die Menschen (...) von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ erwarteten. Diese allen Menschen gemeinsamen religiösen Fragen lauteten: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück?

11 ‚Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen‘, in: K. Rahner & H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau: Herder 1966, 355-359.

Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?¹²

An diese ‚natürliche‘ Religiosität anknüpfend meint die Römische Kirche, mit den nicht-christlichen Religionen ins Gespräch treten zu können. Denn das Leben aller Völker sei von der ‚Wahrnehmung‘ einer im menschlichen Leben gegenwärtigen ‚verborgenen Macht‘ durchtränkt, wenn nicht von der ‚Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters‘. Alle Religionen seien ‚bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten‘. Auch wenn diese ‚in manchem von dem abweichen‘, was die Römische Kirche ‚für wahr hält und lehrt‘, lehne sie doch ‚nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist‘. Daher mahne sie ‚ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern‘.¹³

Entsprechend wird im Schlussabschnitt eine ‚brüderliche Haltung‘ gegenüber allen Menschen gefordert, ‚die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind‘, woraus die Forderung der Toleranz gegenüber anderen Religionen folgt. Es müsse ‚jeder Theorie oder Praxis‘ eine Absage erteilt werden, ‚die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht‘. Die ‚Diskriminierung eines Menschen‘ aufgrund seiner Religion widerspreche ebenso dem Geist Christi wie die Diskriminierung wegen Rasse, Farbe oder Stand.¹⁴

In der Erklärung *Nostra Aetate* kommt – im Vergleich zum vorkonziliaren Katholizismus – eine erstaunliche Wendung zum Ausdruck, indem nun nicht mehr ein kirchlicher Heils-Exklusivismus vertreten wird, sondern – in Aufnahme der altkirchlichen Lehre vom *Logos spermatikos* – auch den nicht-christlichen Religionen ein gewisser Anteil an der Wahrheit zugestanden wird.¹⁵ Offensichtlich ist aber andererseits, dass

12 K. Rahner & H. Vorgrimler, *a.a.O.*, 355.

13 K. Rahner & H. Vorgrimler, *a.a.O.*, 356f.

14 K. Rahner & H. Vorgrimler, *a.a.O.*, 359.

15 Zur Lehre vom *Logos spermatikos* vgl. Justinus Martyr, Zweite Apologie 10,2f.: ‚Denn was

es sich bei den Wahrheiten außerhalb der Kirche nur um Teilwahrheiten handeln kann. Sie können zwar als Anknüpfungspunkte für das interreligiöse Gespräch dienen; dieses scheint jedoch die Bekehrung der Andersgläubigen zur vollen Wahrheitserkenntnis zum Ziel zu haben, die nur in der Römischen Kirche möglich ist. Das Zugeständnis ist also erkaufte durch die Unterstellung, es handle sich bei den Nicht-Christen letztlich um „anonyme Christen“, wie Karl Rahner sie genannt hat.¹⁶ Gegen ihr eigenes Selbstverständnis werden sie für die christliche Wahrheit vereinnahmt. In der ‚pluralistischen Theologie der Religionen‘ wird diese Haltung als ‚Inklusivismus‘ im Unterschied zum vorkonziliaren ‚Exklusivismus‘ bezeichnet. Da die Realität des neuzeitlichen Atheismus hier jedoch ignoriert wird, erweist sich der ‚Inklusivismus‘ – nun doch in Kontinuität zu vorkonziliaren Positionen – zugleich als ein ‚Exklusivismus‘ der Religiösen gegen die Nicht-Religiösen. Der Kreis der Wahrheit wird weiter gezogen; es bleibt aber ein geschlossener Kreis.

3. ZUR ‚PLURALISTISCHEN THEOLOGIE DER RELIGIONEN‘

Als eine Weiterentwicklung der Religionstheologie von *Nostra Aetate* kann die sogenannte ‚pluralistische Theologie der Religionen‘ in ihren unterschiedlichen Ausprägungen verstanden werden.¹⁷ Die Voraussetzung

die Philosophen oder Gesetzgeber jemals richtig gesagt und gefunden haben, das haben sie alles gemäß ihrem Anteil am Logos (...) erarbeitet. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, haben sie oft auch einander Widersprechendes gelehrt“ (zit. nach: H. Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologie und Oikonomia*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1972, 46).

16 Vgl. K. Rahner, ‚Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen‘ (1961), in: U. Dehn, et al. (Hg.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Frankfurt am Main: Lembeck 2008, 76-96; hier 95f: „Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, daß der Christ das Heile und Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht reflex zu sich selbst gekommenen Christen betrachtet. Aber auf diese ‚Anmaßung‘ kann der Christ nicht verzichten.“ – Ähnlich hatte schon Dietrich Bonhoeffer von einem „unbewußten Christentum“ gesprochen; vgl. D. Bonhoeffer, ‚Brief an Eberhard Bethge‘ (27. 7. 1944), in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels, et al., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999 (DBW 8), 545: „Die Frage, wie es eine ‚natürliche‘ Frömmigkeit geben kann, ist zugleich die Frage nach dem ‚unbewußten Christentum‘, die mich mehr und mehr beschäftigt.“

17 Ich beziehe mich im folgenden im wesentlichen auf John Hick, Paul F. Knitter, Perry Schmidt-Leukel und Reinhold Bernhardt.

von *Nostra Aetate*, wonach „die Menschen (...) von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ erwarteten, wird von der pluralistischen Religionstheologie geteilt. Sie versucht jedoch die Problematik des ‚Inklusivismus‘ dadurch zu vermeiden, dass sie behauptet, alle Religionen – oder doch wenigstens die höheren – könnten sich im Blick auf die Wahrheit auf gleicher Augenhöhe begegnen. So formuliert etwa Reinhold Bernhardt: „Die Religionen sind kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses. (...) Es sind und bleiben *menschliche* und damit *relative* Antworten auf den Ruf des Absoluten.“¹⁸ Mit dieser Behauptung will Bernhardt nicht zuletzt „die zu letzter Konsequenz ausgezogene Linie der Theologie Barths mit ihrer These vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen wiederentdecken“.¹⁹

John Hick bevorzugt für die gemeinsame Basis des religiösen Pluralismus die Rede von dem „Ewig Einem“. Damit sollen „zwei verschiedene Assoziationsketten hervorgerufen“ werden „– auf der einen Seite das unaussprechlich Eine der mystischen Traditionen, sei es nun das ‚Eine‘ Plotins oder das ‚Eine ohne ein Zweites‘ der Upanishaden – und auf der anderen Seite der Eine Heilige der theistischen Erfahrung, sei es der Eine Heilige Israels oder auch jener der indischen theistischen Gottesverehrung.“²⁰ Dabei will Hick „unterscheiden zwischen dem Ewig Einem an sich (...) und dem Ewig Einem in Beziehung zur Menschheit“, das im Kontext „unterschiedlicher menschlicher kultureller Gegebenheiten“ in unterschiedlichen „begrifflichen Vorstellungen“ wahrgenommen werde. Es gebe nämlich „zwei verschiedene begriffliche Vorstellungen, die im religiösen Leben der Menschheit eine Rolle spielen“ – einerseits „die Vorstellung einer Gottheit bzw. die personale Vorstellung vom Ewig Einem“, die den „theistischen Formen von Religion“ zugrundeliege, andererseits „die Vorstellung eines Absoluten bzw. die nicht-personale Vorstellung vom Ewig Einem“, die den „nicht-theistischen oder trans-

18 R. Bernhardt, ‚Die Herausforderung. Motive für die Herausbildung der ‚pluralistischen Religionstheologie‘, in: H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt am Main: Lembeck 1998, 26.

19 R. Bernhardt, *a.a.O.*, 29.

20 Vgl. J. Hick, ‚Gott hat viele Namen‘ (1980), in: ders., *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt am Main: Lembeck 2001, 46.

theistischen Formen von Religion“ zugrundeliege.²¹ Gleichwohl stellten die einzelnen Religionen „im Rahmen der verschiedenen Kulturen oder Formen menschlichen Lebens unterschiedliche Antworten auf dieselbe unendliche, transzendente göttliche Realität“ dar, „die wir das Ewig Eine nennen“.²² Anderswo zieht es Hick vor, statt vom „Ewig Einen“ vom „Realen“ [„the Real“] zu reden.²³

Das römisch-katholische Lehramt hat inzwischen in der Erklärung *Dominus Iesus* die pluralistische Religionstheologie verworfen, weil hier „die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche (...) durch relativistische Theorien gefährdet“ sei.²⁴ Diese Kritik ändert jedoch nichts an der strukturellen Verwandtschaft der pluralistischen Religionstheologie mit *Nostra Aetate*. Vielleicht kann man sagen: Während die pluralistische Religionstheologie versucht, das labile Gleichgewicht des ‚Inklusivismus‘ von *Nostra Aetate* in Richtung auf einen theologisch begründeten Pluralismus aufzulösen, ist *Dominus Iesus* bestrebt, den ‚Inklusivismus‘ tendenziell wieder dem vor-konziliaren ‚Exklusivismus‘ anzunähern.

21 J. Hick, a.a.O., 57.

22 J. Hick, a.a.O., 58f.

23 J. Hick, ‚Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen‘, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, 62. – Hicks Verständnis von Gott als dem „Ewig Einen“ bzw. „Realen“ erinnert deutlich an Paul Tillichs Rede von „Gott über Gott“ („God above God“) als dem „Sein-Selbst“ („being-itself“) (vgl. P. Tillich, ‚Der Mut zum Sein‘, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1969, 137f.; *The Courage to Be* [1952], in: ders., *Main Works / Hauptwerke*, Bd. 5: *Writings on Religion / Religiöse Schriften*, hg. v. R. P. Scharlemann, Berlin & New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk 1988, 228f.).

24 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre [Josph Ratzinger, Präfekt], *Erklärung „Dominus Iesus“: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* (6. August 2000), 4. erw. Aufl. 2007, Rom; hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2008 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148), 9 (§ 4): „Die immer währende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“ Vgl. a.a.O., 41 (§ 22): „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen. (...) Geführt von der Liebe und von der Achtung vor der Freiheit, muss sich die Kirche vorrangig darum bemühen, allen Menschen die Wahrheit, die durch den Herrn endgültig geoffenbart wurde, zu verkünden und sie aufzurufen, dass die Bekehrung zu Jesus Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die anderen Sakramente notwendig sind, um in voller Weise an der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist teilzuhaben.“

Daher würde meine Kritik an der pluralistischen Religionstheologie nicht so sehr auf deren Relativismus zielen, sondern darauf, dass diese de facto und letztlich wohl unvermeidlich am christlichen Inklusivismus partizipiert. Die Pluralisierung der Wahrheitserkenntnis wird in allen mir bekannten Konzepten einer pluralistischen Religionstheologie erkaufte durch die Unterstellung einer allen Religionen gemeinsamen religiösen Frage beziehungsweise eines allen Religionen gemeinsamen Bezugs auf ein höheres Wesen, das dann auch ‚Gott‘ genannt werden kann. Letztlich dürfte diese ‚natürliche‘ Auffassung von Religion auf den heidnischen Kaiser Julian zurückgehen.²⁵ Der religiöse Inklusivismus ist zugleich exklusiv, da er nichtreligiöse Selbstverständnisse von Christen – Bonhoeffers „religionsloses Christentum“²⁶ –, aber auch von Juden, Atheisten und anderen ausschließt. Wer die angeblich allen Menschen gemeinsamen religiösen Fragen nicht stellt, kann hier kein ernstzunehmender Gesprächspartner werden – es sei denn, ihm werden Fragen unterstellt, die er selbst nicht stellt.²⁷

Im übrigen gilt auch, dass man durchaus eine pluralistische Religionstheologie vertreten kann, ohne je einen interreligiösen Dialog geführt zu haben. Es handelt sich in der pluralistischen Religionstheologie letztlich nicht um eine Theologie des Dialogs, sondern um einen – in der Sache zweifellos auch notwendigen – christlichen Monolog über nicht-christliche Religionen. Er dient primär der innerchristlichen Selbstverständigung.

25 Vgl. F. C. Julianus Apostata, ‚Against the Galilaeans‘, in: *The Works of the Emperor Julian*, transl. by Wilmer Cave Wright, London: Heinemann; Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1923, 321: „Now that the human race possesses its knowledge of God by nature and not from teaching is proved to us first of all by the universal yearning for the divine that is in all men whether private persons or communities, whether considered as individuals or as races. For all of us, without being taught, have attained to a belief in some sort of divinity (...)“

26 Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels, et al. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 404: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? Gibt es religionslose Christen?“

27 Ich teile nicht die heute beliebte Auffassung, dass Bonhoeffer sich mit seiner These vom „religionslosen Christentum“ geirrt habe. Vgl. etwa C. Gremmels & W. Huber, ‚Vorwort‘, in: *Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 11, wo vor dem Hintergrund der „Wiederkehr der Religion“ dazu geraten wird, „zu akzeptieren, dass die Rede von der historisch erledigten Religion ihrerseits historisch“ sei. Vgl. dagegen bereits E. Bethge, ‚Christlicher Glaube ohne Religion. Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt?‘, in: ders., *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*, München: Chr. Kaiser 1979, 38: „Deshalb mag es sein, daß wir Bonhoeffers Analysen nicht hinter uns, sondern immer noch vor uns haben.“

Es ist der Anspruch der pluralistischen Religionstheologie, ein Gespräch mit nicht-christlichen Religionen auf gleicher Augenhöhe zu ermöglichen. Dieser Anspruch muss scheitern, da andere Glaubensweisen hier gar nicht als andere in den Blick kommen. Voraussetzung der Anerkennung ihres Wahrheitsanspruchs ist ja, dass letztlich alle dasselbe – nämlich das „Ewig Eine“ – meinen.

4. KRITISCHE RÜCKFRAGEN AUS BARTHS PERSPEKTIVE

Karl Barth hat im Blick auf die Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils seiner erfreuten Zustimmung Ausdruck gegeben: „Wo ist die *theologia naturalis* und wo ist die Anathematisierung ihrer Ablehnung im 2. Vatikanum hingekommen? Wo bleibt da alle Apologetik? Alle die Sorgen um das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, Natur und Übernatur usw. (...) scheinen (...) gar nicht mehr zu existieren.“²⁸ Andererseits hat er gegenüber *Nostra Aetate* auch kritische Rückfragen gestellt: So vermisste er eine Behandlung der „*kritischen* und *missionarischen* Aufgabe der Kirche den Religionen als solchen gegenüber“. Das klingt so, als habe Barth in der Öffnung der Römischen Kirche zum Dialog in erster Linie eine Gefahr für die Kirche gesehen, die ihrer missionarischen Aufgabe überdrüssig geworden ist. Man sollte aber nicht übersehen, dass darin zunächst auf die Differenz zwischen den Religionen und – religionskritisch – auf die allen Religionen, gerade auch dem Christentum, inhärente Problematik hingewiesen wird. Ähnlich argumentiert George Lindbeck gegenüber der pluralistischen Religionstheologie, dass „die Erfahrungen, die Religionen hervorrufen und formen, so verschieden sind wie die Interpretationsmuster, die sie umfassen. Anhänger verschiedener Religionen thematisieren die gleiche Erfahrung nicht auf unterschiedliche Art und Weise, sie machen vielmehr unterschiedliche Erfahrungen.“²⁹ Paul Knitter gesteht zu: „Wenn Pluralisten diese Unvereinbarkeit außer acht lassen, wenn sie den christozentrischen Partikularismus übersehen, der ihrem theozentrischen Universalismus inhärent ist, dann droht ihnen (...) eine noch größere

28 K. Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich: Theologischer Verlag 1967, 57.

29 G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia (Pennsylvania) 1984, 40; zit. nach: P. Knitter, ‚Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker‘, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, 207.

Gefahr: Sie selbst werden der imperialistische Feind, den sie bekämpfen wollen! (...) Hier wird Pluralismus also zur ideologischen Waffe, die umso mächtiger wird, je verschleierter sie ist. (...) Die Pluralisten kündigen Frieden an, wo es keinen Frieden gibt (...)“³⁰

Weiterhin befragte Barth *Nostra Aetate* kritisch, warum hier „die in der Religionswissenschaft längst überholte Auszeichnung der sogenannten ‚Hochreligionen‘ gegenüber den primitiven“ wiederholt werde, „wo doch der Gegensatz jener zum Wort vom Kreuz viel manifester und gefährlicher“ sei. Überhaupt fand Barth die „historisch-analyisierende Darstellung und Beleuchtung der ‚nicht-christlichen Religionen‘“ ohne Entsprechung im biblischen Zeugnis.³¹ Dies scheint auf die Möglichkeit eines nicht-hierarchischen Umgangs mit anderen Religionen hinzudeuten, wie er von den Pluralisten propagiert wird. Um so merkwürdiger ist die Beobachtung, dass die dem ‚Inklusivismus‘ inhärente Hierarchisierung der Wahrheitserkenntnis auch vom religionstheologischen Pluralismus übernommen wird; so geht etwa John Hick erkennbar von einem Fortschritt innerhalb der Religionsgeschichte aus.³² Mit Kopffägern will auch er nicht auf gleicher Augenhöhe kommunizieren.

Entscheidend scheint mir jedoch die folgende Rückfrage Barths an *Nostra Aetate* zu sein, die ohne Einschränkung auch gegenüber der pluralistischen Religionstheologie geltend zu machen ist: „Wie kommt die ‚Deklaration‘ dazu (...), im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ‚nicht-christlichen Religion‘ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung*[,] b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?“³³ In diesem

30 P. Knitter, ‚Religion und Befreiung‘ (Anm. 29), 207f.

31 K. Barth, *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 28), 39.

32 J. Hick, ‚Gott hat viele Namen‘, in: ders., *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt am Main: Lembeck 2001, 47-53. – Vgl. auch P. Schmidt-Leukel, ‚Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie‘, in: H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt am Main: Lembeck 1998, 42: „Nur innerhalb der pluralistischen Position wird anderen Religionen grundsätzlich die Möglichkeit einer echten Gleichrangigkeit zugestanden. Das pluralistische Urteil der Gleichwertigkeit muß dabei freilich keineswegs auf alle Religionen und alle religiösen Phänomene ausgedehnt werden.“

33 K. Barth, *Nein!* (Anm. 9), 39f.

Verständnis Israels wird deutlich, dass Barth jedenfalls die Juden von der missionarischen Aufgabe der Kirche gegenüber den „nicht-christlichen Religionen“ ausgenommen und das Judentum nicht als „Religion“ behandelt sehen will. Überhaupt fragte Barth, warum „das Grund-Schisma – der Gegensatz von Kirche und Synagoge“ nicht im Dekret über den Ökumenismus, wo es nach Barth hingehört hätte, behandelt wird; offenbar wirkte es auf Barth déplaziert, dass „die Beziehung der Kirche zur ‚Nachkommenschaft Abrahams‘“ erst in der Deklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen zur Sprache gebracht wird.³⁴

Schließlich vermisst Barth die Anerkennung einer kirchlichen Schuld gegenüber den Juden: „Wäre hier nicht (...) angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weithin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches *Schuldbekennntnis* am Platz gewesen?“ Und Barth weitet die Perspektive des Schuldbekennntnisses abschließend auf das christlich-muslimische Verhältnis aus, indem er fragt, ob nicht „bei Erwähnung der Muslim[e] ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen“ am Platz gewesen wäre.³⁵ Theologische Religionskritik schließt demnach gerade auch Selbstkritik des Christentums ein.

5. DAS „URFAKTUM IMMANUEL“ (KATSUMI TAKIZAWA) ALS BEISPIEL

Bevor auf die Frage eingegangen werden kann, wie es auf Grundlage der Verwerfung der ‚natürlichen Theologie‘ zu einem interreligiösen Gespräch kommen kann, soll auf die Debatte um die buddhistische Christologie des Barth-Schülers Katsumi Takizawa eingegangen werden, da sie als ein Anwendungsfall des Streits um die ‚natürliche Theologie‘ im Blick auf das christliche Gespräch mit nicht-christlichen Religionen gelten kann.³⁶ Takizawa hat ja gerade in Barths christologischer Engführung

34 K. Barth, *a.a.O.*, 33.

35 K. Barth, *a.a.O.*, 40.

36 Zu Takizawas Verhältnis zu Barth vgl. S. Hennecke, ‚Speaking in many voices about the one God: A correspondence between Katsumi Takizawa and Karl Barth‘, in: B. McCormack & G. Neven (Hg.), *The Reality of Faith in Theology. Studies on Karl Barth. Princeton-Kampen Consultation 2005*, Bern [etc.]: Peter Lang 2007, 141-162. – Vgl. auch S. Hennecke, ‚Incarnation as Awakening: Katsumi Takizawa Reading Karl Barth‘, in: *Exchange* 36 (2007), 144-155.

Reste einer ‚natürlichen Theologie‘ ausmachen³⁷ und diese durch seine Rede von einem „Urfaktum Immanuel“ überwinden wollen. Anlass war ihm Barths Würdigung des Jodo-Shin-Shu-Buddhismus als „konsequente *Gnadenreligion*“ und insofern als „genaueste (...) ‚heidnische‘ Parallele“ zur „*reformatorischen* Gestalt des Christentums“,³⁸ – eine Würdigung, die jedoch zu Takizawas Bedauern die Markierung des Namens „Jesus Christus“ als des entscheidenden Differenzpunkts einschloss.³⁹

Takizawa versucht, aus seiner buddhistischen Perspektive heraus Barth besser zu verstehen, als dieser sich selbst verstanden hat, indem er behauptet, Barth habe „mit dem ‚Namen Jesus Christus‘ (...) in Wahrheit vor allem und letzten Endes allein“ auf „das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das ‚Urfaktum des Immanuel‘ selbst“, hinweisen wollen, „das weder ein hörbares Tun, noch ein sichtbares Symbol ist“. Leider habe er jedoch „nicht streng genug zwischen diesem Urfaktum selbst und dem ‚Namen Jesus Christus‘“ unterschieden, „sofern dieser ein innerhalb der historischen Welt erscheinender Ausdruck desselben Urfaktums ist“. Darum habe er auch nicht hinreichend klarmachen können, „wie sich die beiden aufeinander beziehen“. ⁴⁰ Einen Anhaltspunkt für dieses Urfaktum in Barths Theologie findet Takizawa in der neuen Bearbeitung des *Römerbriefs* von 1922, wo es etwa in der Auslegung zu Röm 4,1f – der Frage nach der Rechtfertigung Abrahams aufgrund seiner Werke – heißt: „Darin *bewährt* sich Jesus als der Christus, daß sein Licht kein anderes ist als das Licht des Alten Testaments, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitsgeschichte, das Weihnachtswunder, auf das die ganze Adventswelt der Natur und der Geschichte, der sichtbaren und unsicht-

37 Vgl. K. Takizawa, ‚Jōdo-shin-Buddhismus und Christentum – eine Auseinandersetzung mit Karl Barth‘ (1974), in: ders., *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*, Frankfurt am Main [etc.]: Peter Lang 1980, 86: „Trotz seines entschiedenen ‚Nein‘ gegen jede natürliche Theologie bleibt bei ihm ein Bodensatz der ‚theologia naturalis‘, die in Wirklichkeit nur eine dem ursprünglichen Wesen des Menschen zuwidergehende, unnatürliche Unternehmung ist.“

38 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*, Bd. I/2 (1938), 8. Aufl., Zürich: Theologischer Verlag 1990, 372. – Vgl. *a.a.O.*, 375: „Mindestens mit einem etwas primitiv verstandenen christlichen Protestantismus, (...) mindestens mit einer bestimmten Selbstauffassung und Selbstdarstellung insbesondere des Luthertums (...) läßt sich der Jodoismus sehr wohl und ohne Gewalttätigkeit vergleichen.“

39 Vgl. K. Barth, *a.a.O.*, 376: „Die christlich-protestantische Gnadenreligion ist nicht darum die wahre Religion, weil sie eine Gnadenreligion ist. (...) Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. (...) Dieses Eine ist *der Name Jesus Christus*.“

40 K. Takizawa, ‚Jōdo-shin-Buddhismus und Christentum‘ (Anm. 37), 78.

baren Kreaturen *hinblickt* als auf die Erfüllung ihres Wartens.“ In dieser Frühform von Barths Lichterlehre liegen das Licht des Alten Testaments und das der Religionsgeschichte noch ganz auf derselben Ebene, – wie eben auch „Gestalten wie Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther, Kierkegaard, Dostojewski“. ⁴¹ Takizawa zieht von hier aus die Linie durch zur *Kirchlichen Dogmatik*, deren Entwicklung „eine wenn auch sehr leise, so doch bestimmte Art eines klaren Wiederhalls jenes einen Wortes Gottes ‚Immanuel‘“ sei. ⁴²

Hier schlägt aber Takizawas eigene Argumentation in „natürliche Theologie“ um: Sein Denkweg geht vom allgemeinen „Urfaktum Immanuel“ zum besonderen Menschen Jesus als Zeichen für die Sache: „Jesus Christus ist (...) der Mensch, der ‚die genaueste Definition der Gott-Mensch-Beziehung, der verborgenen, lebendigen Wahrheit‘ ist. ‚Der Nahme [!] ›Jesus‹ ist der authentische Name des ›Gottessohnes Christus‹. ›Der Gottessohn Christus ist Jesus‹.“ ⁴³ Die biblische Reihenfolge ‚Jesus ist der Christus‘ wird hier umgekehrt, indem das universale ‚Urfaktum‘ – der Gottessohn Christus – dem partikularen Jesus-Namen übergeordnet wird. ⁴⁴ Es wird für die Diskussion des „Urfaktums Immanuel“ bei Takizawa entscheidend darauf ankommen, wie das Wort „Immanuel“ zu verstehen ist – als ein biblischer Name oder als ein theologischer Begriff.

Im Kontext seines Referats von H. F. Kohlbrüggens „Betrachtungen über das 1. Kapitel des Evangeliums nach Matthäus“ aus dem Jahr 1844 präzisiert Barth: „Immanuel, Gott mit uns, heißt: Das Wort ward Fleisch (...)“. ⁴⁵ Wie Takizawa scheint also auch Barth „Immanuel“ als

41 K. Barth, *Der Römerbrief*, Zwölfter, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich: Theologischer Verlag 1978, 93. – Vgl. ebd.: „Jesus wäre nicht der Christus, wenn Gestalten wie Abraham, Jeremia, Sokrates, Grünewald, Luther, Kierkegaard, Dostojewski ihm gegenüber endgültig in historischer Ferne verharren und nicht vielmehr in ihm in ihrer wesentlichen Einheit, Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit verstanden würden.“

42 K. Takizawa, ‚Über die „Theologie des Schmerzes Gottes“‘, in: ders., *Reflexionen* (Anm. 37), 115.

43 K. Takizawa, *Der biblische Jesus und das moderne Denken* (japanisch), Tokyo 1964, 59 (deutsch zitiert bei: Y. Terazono, *Die Christologie Karl Barths und Takizawas. Ein Vergleich*, Bonn [Diss.] 1976, 39). – Vgl. ebd.: „Gibt es deshalb auf die Frage ‚wer Jesus ist‘, ‚was der verborgene Kern der ganzen Person Jesu Christi ist‘, eine [!] andere ‚objektiv exakte‘ Antwort, als die, daß ‚der Sohn Gottes Christus‘ ist?“

44 Demgegenüber hat F.-W. Marquardt im Titel seiner *Christologie* den Christus-Titel wegfällen lassen und ganz partikular vom christlichen Bekenntnis zu „Jesus, dem Juden“ geredet (vgl. F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bände, München: Chr. Kaiser 1990 & 1991).

45 K. Barth, *KD I/1* (1932), 9. Aufl., Zürich: Theologischer Verlag 1975, 169.

Umschreibung der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Während aber Takizawa „Immanuel“ vom biblischen Kontext löst und als Begriff für ein universal gültiges „Urfaktum“ versteht, bleibt bei Barth „Immanuel“ der hebräisch-biblische Name, der bei Matthäus auf Jesus, den Juden, übertragen wird. Das „Wunder der Weihnacht“⁴⁶ kann nicht davon abgelöst werden, dass Jesu jüdische Mutter Maria partikular den Bund Gottes mit Israel als der „natürlichen Umgebung“ Jesu Christi repräsentiert.⁴⁷ Dazu bemerkt Marquardt: „So ist diese jüdische Mutter Repräsentantin Israels und ist Israel auf dem Höhepunkt seiner Geschichte auf natürliche Weise beteiligt an dem Heils- und Erwählungsgeschehen schlechthin. *In der Gestalt der Maria ist der geschichtliche Sinn des natürlichen Volkes Israel völlig offenbar*, sie ist äußerste Exponentin der Heiligung der Geschlechter Israels.“⁴⁸

Es handelt sich bei „Immanuel“ in der Tat um einen „merkwürdigen Namen“, da er – wie viele biblische Namen – zugleich Bedeutungsträger und daher übersetzbar ist. So umschreibt Barth seine Bedeutung: „Wer ist ‚Immanuel‘? Schwerlich eine geschichtliche Figur jener Zeit. Vielleicht eine (...) Bezeichnung des erwarteten Heilskönigs (...)? Vielleicht auch die personifizierte Bezeichnung dessen, als was das Rest-Israel von Juda seinen Gott und darum sich selbst verstanden hat (...)? An wen oder was immer (...) konkret gedacht sein mag (...): Immanuel ist der Inbegriff der Erkenntnis, in der der Gott Israels sich in allen seinen Taten und Anordnungen offenbar macht: er ist der *Gott, der nicht ohne sein Volk, sondern als sein Gott und darum als seine Hoffnung mit ihm ist*, wirkt und handelt.“⁴⁹

Die Übersetzbarkeit des Namens „Immanuel“ hat Takizawa offenbar dazu verführt, ihn seines hebräischen Gehalts zu entkleiden und in eine allgemein-menschliche Universal-Wahrheit umzudeuten. Barth hingegen

46 K. Barth, *KD I/2* (Anm. 38), 189f.: „(...) das Wunder der Weihnacht (...) ist die *Empfängnis Jesu Christi vom Heiligen Geist* bzw. seine *Geburt aus Maria der Jungfrau*. Die Schriftstellen, auf die sich das kirchliche Dogma direkt bezieht und von denen auch wir auszugehen haben, sind Matth. 1,18-25 mit dem dort gegebenen Rückverweis auf das Zeichen des Immanuel Jes. 7,14 und Luc. 1,26-38 (...)“

47 K. Barth, *KD II/2* (1942), 5. Aufl., Zürich: Theologischer Verlag 1974, 216: Die Gemeinde in der Doppelgestalt von Israel und der Kirche ist „diejenige menschliche *Gemeinschaft*, die vorläufig in besonderer Weise die natürliche und geschichtliche *Umgebung* des Menschen Jesus bildet (...)“

48 F.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München: Chr. Kaiser 1967, 213.

49 K. Barth, *KD IV/1*, Zürich: Theologischer Verlag 1953, 4.

präzisiert das mit diesem Namen bezeichnete Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk: „Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern *jüdisches* Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann.“⁵⁰

Yoshiki Terazono charakterisiert Takizawas kritische Barth-Rezeption so: „Der Begriff Immanuel (‚Gott mit uns‘) bei *Takizawa* ist nicht identisch mit dem Begriff bei *Barth*. Bei *Barth* bedeutet Immanuel den Bund, der die Voraussetzung der Versöhnung ist, während bei *Takizawa* Immanuel die allgemeine Umschreibung der ewigen Beziehung zwischen Gott und Mensch ist.“⁵¹ Schärfer urteilt Friedrich-Wilhelm Marquardt: Takizawa „bezeichnet (...) das ‚Urfaktum‘ mit dem biblisch-geschichtlichen Namen des Immanuel, Gott-mit-uns; er spricht hebräisch (...), wenn er es *benennt*; nur wenn er es *denkt*, denkt er es buddhistisch.“ Und Marquardt fragt: „Ist das ‚natürliche Theologie?“⁵² Paul Chung antwortet, indem er Takizawas Barth-Rezeption als eine „Wiederentdeckung der *theologia naturalis* aus der Perspektive des Urfaktum Immanuel“ bezeichnet und davor warnt, dass ein christologischer „Universalismus ohne Partikularismus Gefahr läuft, anti-judaistisch zu werden“.⁵³ Wir werden also das Verhältnis von „Urfaktum Immanuel“ zum Jesus-Namen anders bestimmen müssen, als es Takizawa möglich war, indem wir an der Unumkehrbarkeit der christologischen Gleichung festhalten.⁵⁴

So kommen wir letztlich zu zwei unterschiedlichen Auffassungen vom „Urfaktum Immanuel“: Die eine, die ich egozentrisch nennen will, betont (rechtfertigungstheologisch) das ‚pro nobis‘ im Begriff „Immanuel“. Sie formuliert eine allgemeine Gnadenlehre, die auch von der konkreten Inkarnation Gottes in Jesus Christus absehen kann. Sie bringt jedoch

50 K. Barth, *a.a.O.*, 181f.

51 Y. Terazono, *Die Christologie Karl Barths und Takizawas* (Anm. 43), 57.

52 F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie* (Anm. 44), Bd. 1, 41.

53 P. S. Chung, *Karl Barth* (Anm. 7), 476: „In Takizawa's reading of Barth, it is possible to discern a retrieval of a *theologia naturalis* from the perspective of Urfaktum Immanuel.“ Und *a.a.O.*, 478: „Universalism without particularism runs the risk of becoming anti-Judaic (...)“

54 Vgl. K. Barth, *KD I/2* (Anm. 38), 149f: „Der Satz ‚Wahrer Gott und wahrer Mensch‘ bedeutet eine *Gleichung*. Aber diese Gleichung ist, streng genommen, *unumkehrbar*. (...) „Die Gleichung: ‚Wahrer Gott *und* wahrer Mensch‘ muß immer als eine Gleichsetzung des *Ungleichen* verstanden werden.“

die Gefahr mit sich, exklusiv angeeignet zu werden, wie das ‚Gott mit uns‘ auf den Koppelschlössern deutscher Soldaten im Ersten Weltkrieg zeigte. Auch dies war ein – pervertiertes – Verständnis des „Urfaktums Immanuel“. Will man diesem Missbrauch wehren, dann wird man das „Urfaktum Immanuel“ stattdessen exzentrisch verstehen müssen. Der Name „Immanuel“ wird dann (erwählungstheologisch) als Auslegung des Namens des Gottes Israels verstanden: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ (Ex 3,14; nach der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig) – exklusiv, doch mit universaler Bedeutung.

6. DIE „LICHTERLEHRE“ ALS ALTERNATIVE GRUNDLEGUNG FÜR DAS INTERRELIGIÖSE GESPRÄCH

Wie Barth in seiner Zurückweisung der natürlichen Theologie zugleich die Schöpfung bejaht,⁵⁵ so schließt die Verwerfung der natürlichen Theologie eine Offenheit gegenüber der Welt der Religionen ein. Dies lässt sich nicht zuletzt in der Lehre von den „wahren Worten außerhalb der Kirche“ bzw. der sog. „Lichterlehre“ zeigen, in der Takizawa sein Anliegen aufgenommen sah.

Tatsächlich stellt die „Lichterlehre“ keineswegs eine späte Erkenntnis Barths dar; vielmehr lassen sich Belege dafür bereits beim frühen Barth finden. Genau genommen scheint es sich um eine von Barth und Thurneysen gemeinsam entwickelte Lehre zu handeln, wie eine frühe Predigt Eduard Thurneysens zu Pfingsten 1917 belegt, wo es heißt: „Manchmal sind es nicht nur einzelne, sondern ganze Massen und Völker, die durch irgend ein fernes Leuchten aus einer anderen Welt, aus der Welt, wo Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Brüderlichkeit daheim sind, aus langem Schläfe aufgeschreckt werden und sich zu regen und zu erheben beginnen, alte Fesseln abstreifen und einem neuen Menschheitstage entgegengehen möchten. Wir erleben etwas davon in der sozialen Bewegung unserer Tage oder auch in der russischen Revolution. Es ist leicht möglich, daß das erste ferne Leuchten zeitweilig oder auch für immer wieder versinkt und verschwindet (...), aber es war doch da, es leuchtete, es

55 Vgl. P. S. Chung, *Karl Barth* (Anm. 7), 340f: „(...) we notice in Barth's rejection of natural theology his simultaneous affirmation of the creatures in Barth's own way.“ – Vgl. P. Winzeler, ‚Die verneinte Natur der bejahten Kreatur‘, in: K. Bajohr-Bau, et al., *Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft. Festschrift für Dietrich Braun zum 70. Geburtstag*, Rheinfelden: Schäuble 1998, 209-326.

hatte wieder einmal den Anstoß gegeben zu einer tiefen Unruhe und Bewegung, zu einer Sehnsucht, einem Hungern und Schreien vieler Menschen nach jener Welt, wo das alles wahr wird (...)“⁵⁶

Neben der Stelle aus der neuen Bearbeitung des *Römerbrief*-Kommentars von 1922, auf die Takizawa sich bezieht, kann auch auf Karl Barths Amsterdamer Vortrag „Kirche und Kultur“ von 1926 verwiesen werden, wo es heißt: „Kulturarbeit (...) *kann* gleichnisfähig, *kann* Hinweis sein auf das, was der Mensch als Gottes Geschöpf und Ebenbild werden soll, kann ein Widerschein sein vom Licht des ewigen Logos, der Fleisch wurde und doch auch König war, ist und sein wird im Reiche der Natur. Sie *kann* Zeugnis sein von der Verheißung, die dem Menschen ursprünglich gegeben ist. ‚Sie kann‘, sage ich. Sie *ist* es in Christus. Die Versöhnung in Christus ist die Wiederbringung der verlorenen Verheißung (...)“.⁵⁷ Dietrich Bonhoeffer reagierte bei seiner ersten Begegnung mit Barth in Bonn 1931 erstaunt auf dessen Behauptung, dass es „außer dem einen großen Licht in der Nacht auch noch viele kleine Lichterchen, sog. ‚relative ethische Kriterien‘“ gebe; er wollte nicht verstehen, warum neben der Gnade „das andere alles *nicht* totgeschlagen werden soll“.⁵⁸

Man sollte die ‚Lichterlehre‘, die Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* später streng christologisch in Auslegung der ersten Barmer These begründet, nicht mit Hans Küng und anderen als verspätete Zustimmung zur ‚natürlichen Theologie‘ interpretieren. Hans Küng fand es „erstaunlich, wie positiv der frühere Ankläger der Natürlichen Theologie und der ‚Analogia entis‘ von den Lichtern, Worten, Wahrheiten der Schöpfungswelt spricht!“⁵⁹ Küng behauptet, Barth habe seinen Widerspruch gegen die

56 [E. Thurneysen], ‚Der heilige Geist‘ [Pfingstpredigt über Apostelgeschichte 1,1-4], in: K. Barth & E. Thurneysen, *Suchet Gott, so werdet ihr leben!*, 2. veränderte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1928, 93.

57 K. Barth, ‚Die Kirche und die Kultur‘, in: ders., *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, Bd. 2, München: Chr. Kaiser 1928, 376. – Aus Anlass seines *Nein!* gegen Emil Brunner hat Barth selbstkritisch eingeräumt, dass auch bei ihm selbst „Eierschalen, Atavismen und Rückfälle“ in die natürliche Theologie vorgekommen seien, etwa in dem Amsterdamer Vortrag „Kirche und Kultur“ von 1926 (vgl. K. Barth, *Nein!* (Anm. 9), 7).

58 D. Bonhoeffer, ‚Brief an Erwin Sutz vom 24. Juli 1931‘, in: ders., *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hg. v. E. Amelung & C. Strohm, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994 [Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 11], 20.

59 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Zürich & München: Piper 1978, 580.

analogia entis „stillschweigend fallen“ lassen.⁶⁰ Und Küng wirft Barth vor, dass er diese Korrektur seiner früheren Position durch die Lehre von den Lichtern außerhalb der Kirche faktisch vollzogen habe, „ohne dies (...) öffentlich einzugestehen“.⁶¹ Demgegenüber hat Hans-Joachim Kraus davor gewarnt, „unter dem Thema ‚Das Licht und die Lichten‘ so etwas wie eine christologisch firmierte oder frisierte ‚natürliche Theologie‘ anzunehmen oder einführen zu wollen“.⁶²

Gegen Küng ist darauf zu bestehen, dass es sich bei der Lichtenlehre um eine Alternative, ein Gegenkonzept zur ‚natürlichen Theologie‘ handelt.⁶³ Während natürliche Theologie von einer abstrakten Schöpfungslehre her argumentiert, die um ihre Beziehung zur Bundesgeschichte Israels gebracht ist, argumentiert die Lehre von den „wahren Worten außerhalb der Kirche“ christologisch und damit – recht verstanden – von der Bundesgeschichte Gottes mit Israels her. Anders gesagt: Die Differenz besteht darin, dass der Denkweg der ‚Lichtenlehre‘ vom Besonderen zum Allgemeinen geht, während die natürliche Theologie von der vorausgesetzten allgemeinen Offenbarung zur speziellen Offenbarung voranschreitet. So formuliert Christian Link: „Nicht mit einem *allgemeinen* Gottesgedanken die *besondere* biblische Offenbarung zu entschlüsseln, sondern die *singuläre* Wahrheitsbehauptung des Neuen Testaments (...) auf ihren *universalen* Anspruch hin auszulegen, ist die uns gestellte theologische Aufgabe.“⁶⁴

In einem Brief an Katsumi Takizawa hat Helmut Gollwitzer erläutert, es gehöre zu den „besonderen Aufgaben“ der Theologie, „nicht dem Sog des Allgemeinen zu verfallen, das in der griechischen Tradition vorherrscht – nicht also von allgemeinen Begriffen auszugehen und unter sie das Konkrete zu subsumieren, also den lebendigen Gott als Einzelfall des allgemeinen Begriffes Gott anzusehen und von daher vorbestimmt

60 H. Küng, *a.a.O.*, 575.

61 H. Küng, *a.a.O.*, 580.

62 H.-J. Kraus, „Biblisch-theologische Grundlegung und Konkretisierung zum Thema ‚Das Licht und die Lichten‘“, in: H. Berkhof & H.-J. Kraus, *Karl Barths Lichtenlehre*, Zürich: Theologischer Verlag 1978 (*ThSt* 123), 9.

63 Vgl. P. S. Chung, *Karl Barth* (Anm. 7), 470: „Barth’s way was (...) a counterproposal to the limitations of *theologia naturalis* (...)“ – Vgl. auch Chung, *a.a.O.*, 478, Anm. 33: „The words and lights outside have nothing to do with general revelation in the sense of natural theology, but with the universal prophecy and revelation of Jesus Christ.“

64 C. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, 2. erweiterte Aufl., München: Chr. Kaiser 1982, 366.

sein zu lassen, sondern ganz entschieden aus dem Konkretum des lebendigen Gottes, seines Bundes mit Israel, seiner Offenbarung in Jesus Christus die allenfalls notwendigen Allgemeinbegriffe zu entwickeln, bzw., soweit sie von außen dargeboten werden, umzubestimmen. Barth und Buber haben zur gleichen Zeit diesen Ausgang vom Konkreten betont (...)“⁶⁵ Die „wahren Worte“ außerhalb der Kirche bezögen nach Barth ihre Wahrheit nicht wie in der früheren Theologie „aus einer *revelatio generalis*“; vielmehr soll die Gemeinde sie „verstehen als wahre Worte, durch die ihr Herr Jesus Christus sie selber von draußen her anspricht“. Solche „Gnadenphänomene der Religionsgeschichte“ wären nach Gollwitzer als „Hinweis auf die Möglichkeit des Heiligen Geistes“ zu verstehen, „auch denen, die von Jesus Christus nichts ‚wissen‘ können, das Vertrauen zu der ihnen unverbrüchlich zugewandten Liebe Gottes zu eröffnen“.⁶⁶ Schon in bezug auf *Nostra Aetate* hat Christian Link kritisch bemerkt: „Von einer *eigenen* Wahrheitsfähigkeit, einem immanenten Wahrheitskern der Religionen wird man (...) – das historische Christentum als ‚Offenbarungsreligion‘ eingeschlossen – theologisch besser nicht reden. (...) Wohl aber wird eine christliche Theologie, die die Welt der Religionen im Licht von Joh 1,9 wahrnimmt, damit zu rechnen haben (...), daß Gott (...) auch die außerchristlichen Religionen zum geschichtlichen Darstellungsraum seiner Offenbarung *machen* kann, daß also auch sie (...) *gleichnishaft* die Universalität seiner geschichtlich sich durchsetzenden Wahrheit bezeugen können.“⁶⁷

7. THESEN ZUM INTERRELIGIÖSEN GESPRÄCH HEUTE

Ich will zum Schluss thesenartig zu formulieren versuchen, worum es meines Erachtens im interreligiösen Gespräch, besser: in der interkulturellen Theologie heute geht – auf eigene Verantwortung. Mein Hintergrund für die folgenden Thesen sind dabei gewisse Erfahrungen im theologischen Gespräch mit Juden und ganz rudimentäre Erfahrungen im theologischen Gespräch mit Muslimen.

65 H. Gollwitzer, ‚Brief an Katsumi Takizawa vom 29. 11. 1977‘; in: K. Takizawa, *Das Heil im heute. Texte einer japanischen Theologie*, hg. v. Theo Sundermeier, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1987, 204-213; hier 205.

66 H. Gollwitzer, *a.a.O.*, 212.

67 C. Link, *Die Welt als Gleichnis* (Anm. 64), 357.

7.1. DAS DENKMODELL DER ‚NATÜRLICHEN THEOLOGIE‘ STELLT KEINE GEEIGNETE BASIS FÜR DAS GESPRÄCH MIT JUDEN IM BESONDEREN UND FÜR INTERKULTURELLE THEOLOGIE IM ALLGEMEINEN DAR.

Allenfalls kann auf der Basis des Modells der ‚natürlichen Theologie‘ eine ‚pluralistische Theologie der Religionen‘ entwickelt werden. Diese ist für das interreligiöse Gespräch aber eher hinderlich als förderlich. Die ‚pluralistische Theologie der Religionen‘ ist eine hoch-spekulative Theorie, die gegebenenfalls auch ganz ohne praktische Erfahrungen im interreligiösen Gespräch auskommt. Der religiöse ‚Pluralismus‘ ist keine Position, die sich theologisch vertreten lässt.⁶⁸ Vielmehr wird er letztlich immer entweder in der Richtung des ‚Exklusivismus‘ oder des ‚Inklusivismus‘ – oder gar einer Kombination aus beidem – ausschlagen müssen.

7.2. ES SOLL NICHT BESTRITTEN WERDEN, DASS ES GEMEINSAMKEITEN UNTER ALLEN MENSCHEN GIBT.

Aber worin genau besteht das allen Menschen gemeinsame ‚Humanum‘? Jedenfalls nicht in einer angeblich ‚natürlichen‘ Religiosität, auf die eine ‚natürliche Theologie‘ aufbauen könnte. Auch die Behauptung einer Universalität der Menschenrechte ist problematisch: Der Satz, dass die Würde des Menschen unantastbar sei, gewinnt sein Gewicht doch nur vor dem Hintergrund des Wissens, dass er die Realität nicht abbildet. „Die Würde des Menschen ist antastbar“, hat mit Recht Ulrike Meinhof formuliert.⁶⁹ Biblisch wäre der folgende Zusammenhang zu beachten: „Halte lieb deinen Genossen – er ist wie Du“ (Lev 19,18). Denn: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde (...), männlich, weiblich schuf er sie“ (Gen 1,27; nach der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig).

68 Vgl. C. Link, *a.a.O.*, 356: „Die christliche Theologie (...) hat keine andere Möglichkeit, als vom Ort ihrer eigenen Offenbarung her das Phänomen der Religion zu Gesicht zu bekommen. Sie müßte sonst das Unmögliche fertig bringen, selbst ortlos (...) über das Verhältnis von Gott und Welt zu reden. Sie müßte selber Religionswissenschaft werden.“

69 Vgl. C. Link, *a.a.O.*, 350: „Selbst Menschenwürde und Menschenrechte, so wichtig sie in unserer heutigen Welt sind, sind nicht evident, sondern hinsichtlich ihrer Auslegung, ihrer konkreten Weiterbildung und ihrer Begründung umstritten. Ihre Behauptung hat eher den Charakter eines Bekenntnisses, dem Begründungsüberlegungen folgen.“ Ähnliches gilt für die Gottesebenbildlichkeit des Menschen: Auch sie lässt sich nicht an irgend einem *tertium comparationis* festmachen, geschweige denn empirisch aufzeigen. Es gibt keine *analogia entis*, durch die sich der Gehalt der *imago Dei* festschreiben ließe.

7.3. DIE PLURALISTISCHE RELIGIONSTHEOLOGIE LÄSST JEDE ERKENNTNIS VON DER BESONDERHEIT DES CHRISTLICH-JÜDISCHEN VERHÄLTNISSSES VERMISSEN UND KANN DAHER KEINE BASIS FÜR DIE BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTEN UND JUDEN DARSTELLEN.

In der pluralistischen Religionstheologie scheint jegliche Erinnerung an das vergessen zu sein, was einmal theologische Religionskritik meinte. Es ist sehr die Frage, ob der Religionsbegriff auf das Judentum überhaupt anwendbar ist oder ob nicht bereits durch die Einführung des Religionsbegriffs in das Gespräch eine Vorentscheidung zugunsten eines christlichen Konzepts fällt. In anderer Weise wäre dieselbe Frage auch im Blick auf die anderen sogenannten Religionen zu stellen. ‚Religion‘ ist ein christliches ‚Kulturprodukt‘, ein Konstrukt zur Unterwerfung des Fremden, so dass man geradezu sagen könnte: Das Christentum ist die einzige Religion.⁷⁰

7.4. AN DIE STELLE DES DENKMODELLS DER ‚NATÜRLICHEN THEOLOGIE‘ UND EINER SPEKULATIVEN ‚PLURALISTISCHEN THEOLOGIE DER RELIGIONEN‘ HÄTTE DIE PRAKTISCHE EINÜBUNG DES GESPRÄCHS MIT JUDEN UND DES INTERRELIGIÖSEN GESPRÄCHS ZU TRETEN.

Diese Einübung ist nicht auf theologische Denkmodelle angewiesen, auch nicht auf theoretische Gegenmodelle zu den hier abgelehnten Denkmodellen.

7.5. AN DIE STELLE UNIVERSALER THEORIEN ÜBER DAS VERHÄLTNIS DES „EWIG EINEN“ ZU DEN VERSCHIEDENEN RELIGIONEN TRITT IN DER PRAKTISCHEN BEGEGNUNG MIT MENSCHEN ANDERER GLAUBENSWEISEN RELIGIONSTHEOLOGISCHE BESCHIEDENHEIT, LETZTLICH DER VERZICHT AUF JEDE RELIGIONSTHEOLOGIE.

Diese Bescheidenheit wirkt sich darin aus, dass das Gespräch in der Regel zwischen zweien, gelegentlich vielleicht zwischen dreien, kaum je jedoch mit allen geführt werden kann. Es bilden sich dann Kreise engerer und weiterer Verwandtschaft. So ist uns das Gespräch mit den Juden durch die gemeinsame Wurzel unserer unterschiedlichen Traditionen vorgegeben.

70 Vgl. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago: The University of Chicago Press 2005. – Vgl. schon Talal Asad, ‚The Construction of Religion as an Anthropological Category‘, in: ders., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore (Maryland): The Johns Hopkins University Press 1993, 27-54. Vgl. die zustimmende Zitation bei Daniel Boyarin, *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Jüdo-Christentums*, Berlin [etc.]: Institut Kirche und Judentum 2009, 290.

Dies gilt – in deutlich abgestufter Weise – auch für das Verhältnis der drei abrahamitischen Religionen untereinander. Ein praktisches Beispiel für eine Möglichkeit des theologischen Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen sehe ich in dem Projekt des „Scriptural Reasoning“, bei dem zu ausgewählten theologischen Themen Texte aus der Hebräischen Bibel, dem Neuen Testament und dem Koran in religiös gemischten Gruppen in vergleichender Perspektive gelesen und diskutiert werden.⁷¹

7.6. AN DIE STELLE SPEKULATIVER MODELLE TRITT IM GESPRÄCH ZWISCHEN CHRISTEN UND ANDERSGLÄUBIGEN DIE LEIBLICHE KOMMUNIKATION IN DER BEGEGNUNG ZWISCHEN MENSCHEN AUS UNTERSCHIEDLICHEN TRADITIONEN.

In dieser Kommunikation ergeben sich je und je Momente des gegenseitigen Verstehens – sei es in der Erkenntnis überraschender Übereinstimmungen, sei es in der Erkenntnis tiefgreifender Differenzen zwischen den unterschiedlichen Traditionen.⁷²

7.7. IM VERZICHT AUF UNIVERSALE THEORIEN WIE DIE ‚NATÜRLICHE THEOLOGIE‘ ODER DIE PLURALISTISCHE THEOLOGIE DER RELIGIONEN WIRD FREIRAUM GESCHAFFEN FÜR EINE KONZENTRATION INTERKULTURELLER THEOLOGIE AUF ETHISCHE ASPEKTE; DIE DOGMATISCHE WAHRHEITSFRAGE, DIE FRAGE NACH DER ORTHODOXIE WIRD ZURÜCKGESTELLT ZUGUNSTEN DER FRAGE NACH DER ORTHOPRAXIE.

Fazit: Takehisa Takeda zitiert zustimmend aus Friedrich-Wilhelm Marquardt's *Christologie*: „(...) nicht im Theoretischen können sich die Religionen mehr vergleichen. (...) Die Religionen begegnen sich nicht wirklich in dem, *woraus* sie leben, wohl aber in dem, *was* und *wie* die Gläubigen leben, wie sie sich zur Welt, zu den Menschen, wie sie sich auch als einzelne zu sich selbst verhalten. Hier unterscheiden sie sich, hier erkennen sie sich, und beides wohl so, dass wir sagen müssen: Hier kreuzen sie sich auch.“⁷³

71 Vgl. P. Ochs & W. S. Johnson (Hg.), *Crisis, Call, and Leadership in the Abrahamic Traditions*, New York (New York): Palgrave Macmillan 2009.

72 Man mag hier – wenn man ein Schlagwort braucht – von „Komparativer Theologie“ reden (vgl. K. von Stosch, ‚Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?‘, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002), 294-311; vgl. auch R.B. Locklin & H. Nicholson, ‚The Return of Comparative Theology‘, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), 477-514.

73 F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* (Anm. 44), Bd. 1, 25.

Und in Bezug auf das christlich-buddhistische Verhältnis: „So könnte wohl ein Christ, der ernsthaft und radikal in der Nachfolge Jesu lebte, die ‚vier edlen Wahrheiten‘ Buddhas vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von seiner Aufhebung und vom Pfade zur Aufhebung des Leidens von innen her verstehen. (...) So sind untereinander erkennbar (und dann vielleicht auch verstehbar) Lebenserfahrungen von Buddhisten und Christen auf den Wegen, die Buddha dort voranleuchtet, die Christus hier vorangeht (...).“⁷⁴ „Wie ein Buddhist weiß, daß (...) ein Mensch in mitleidvoller Liebe zu einem Helfer und Wege-Geleiter für alle Wesen werden kann, so weiß ein Christ eben das Gleiche aus seinem Umgang mit Jesus. (...) Erfahrung und Ethos, die bringen zusammen.“⁷⁵

Das ist aber etwas ganz anderes als ‚natürliche Theologie‘!

74 F.-W. Marquardt, *a.a.O.*, 25f.

75 F.-W. Marquardt, *a.a.O.*, 28. – Vgl. T. Takeda, ‚Die Bedeutung der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts für Japan heute‘, in: A. Pangritz (Hg.), *„Biblische Radikalitäten“: Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich-Wilhelm Marquardts*, Würzburg: Ergon 2010, 188f.