

Die EKD und die Religionen

Der Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« als Paradigmenwechsel

Reinhold Bernhardt

Im Jahr 2015 hat die EKD den Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« veröffentlicht. Gegenüber früheren Positionsbestimmungen wird hier ein Paradigmenwechsel vorgenommen, wie Reinhold Bernhardt urteilt. In dem wird das, was an religionspolitischer Offenheit gewonnen wird, durch theologische Entkernung auch wieder verspielt.

Die relativ hohe Zahl kirchlicher Stellungnahmen zum Islam oder zur Religionsvielfalt insgesamt zeigt, dass hier ein Orientierungsbedarf besteht. Die Fragen, die nach Klärung verlangen, liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Zum einen betreffen sie die Praxis in Gemeinden und Schulen: Wie können Gottesdienste zum Schulanfang gestaltet werden, zu denen auch nichtchristliche Kinder eingeladen sind? Wie kann Seelsorge in einem multireligiösen Kontext – in Krankenhäusern, Gefängnissen, beim Militär, in der Notfallhilfe, in Asylzentren, zunehmend auch in Altenheimen – betrieben werden?

Andere kirchliche Stellungnahmen konzentrieren sich auf bestimmte interreligiöse Beziehungen, wobei in unserem Kontext vor allem die theologische Beziehungsbestimmung zum Islam und die praktische Beziehungsgestaltung zu den muslimischen Gemeinschaften vor Ort eine Herausforderung darstellt. Ein gelungenes Beispiel für eine auf die Praxis des Zusammenlebens ausgerichtete Stellungnahme stellt der 2015 von der EKD und dem Koordinationsrat der Muslime herausgegebene »Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen« dar.¹

Eine dritte Gruppe kirchlicher Stellungnahmen wendet sich der grundlegenden Frage zu, wie sich der christliche Glaube zu den Religionen generell verhält. Es ist dies das Thema einer »Theologie der Religionen«, wie sie in den letzten Jahrzehnten in der akademischen Theologie und in den Kirchen intensiv diskutiert worden ist.²

In diese Situation hinein hat die EKD im Jahr 2015 den von der »Kammer für Theologie« erarbeiteten »Grundlagentext« »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« veröffentlicht. Mit etwas zeitlichem Abstand soll er im Folgenden als Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart einer kritischen Würdigung unterzogen werden.

1. Abschied von der Differenzhermeneutik

Vergleicht man den Grundlagentext der EKD mit den »Leitlinien«, die 2003 von der EKD unter dem Titel »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« veröffentlicht wurden³, und vergleicht man den o.g. »Dialogratgeber« mit der EKD-Handreichung

»Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland« aus dem Jahr 2006⁴, dann zeigt sich, dass jetzt ein anderer Wind weht. Der Ansatz und auch der Ton, den diese Stellungnahmen anschlagen, unterscheiden sich deutlich von den früheren Positionspapieren. In den Schriften von 2003 und 2006 herrschte ein »differenzhermeneutischer« Ansatz vor. Man bestimmte das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen weniger im Sinne einer (positiven) Bezugnahme und mehr im Sinne einer Markierung des Differenten.

Drei theologische Leitdifferenzen

»Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« trug vor allem die theologische Handschrift Eberhard Jüngels. Schon im Titel ist die von Karl Barth pointiert vorgetragene Gegenüberstellung von christlichem Glauben und Religion(en) erkennbar. Nicht das Christentum als Religion, sondern der christliche Glaube als in Christus konstituierte Gottesbeziehung wird den Religionen gegenübergestellt. Die Beziehungsbestimmung erfolgte dann im Lichte von drei theo-

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Jahrgang 1957, seit 2001 Professor für Syst. Theologie/Dogmatik an der Universität Basel, Arbeitsschwerpunkt: Theologie der Religionen; <http://www.unibas.ch/theologie> > Personen > Bernhardt.

logischen Leitdifferenzen: (a) Gott (Schöpfer) und Mensch, (b) Gnade und Sünde, (c) Evangelium und Gesetz. Man griff also auf den Markenkern reformatorischer Theologie zurück.

Auch wenn es den Autoren fernlag, den christlichen Glauben auf die jeweils erste und die Religionen auf die jeweils zweite Seite dieser drei Leitdifferenzen zu verrechnen, so sind in diesen Leitdifferenzen doch alte apologetische Muster der älteren und neueren evangelischen Religionstheologie eingelagert. Das trifft besonders die dritte Bestimmung. Die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium war die Grundlage der reformatorischen Religionskritik. Zusammen mit dem »Papismus« und dem »Spiritualismus« hatte Luther auch das Judentum und den Islam als Religionen des Gesetzes dem Glauben an das Evangelium entgegengestellt. Immer wieder in der Theologiegeschichte des Protestantismus wurde dieses Muster zur Deutung anderer Religionen herangezogen.

Diese apologetischen Muster wurden in »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« nicht aktualisiert, aber auch nicht kritisiert.

Hermeneutik des Verdachts

In der Anwendung auf den Islam war der differenzhermeneutische Ansatz in »Klarheit und gute Nachbarschaft« dann deutlich ausgeprägt. In zuweilen polemischer Zuspitzung wurden die theologischen Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis herausgestrichen. In der Gesellschaft verbreitete Ressentiments gegenüber dem Islam wurden aufgenommen. Man argumentierte in der Haltung einer Hermeneutik des Verdachts. Pointierter als in früheren Stellungnahmen der EKD zum Islam, die vor dem 11. September 2001 erschienen sind – etwa »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« (2000)⁵ – wurden nun die Schattenseiten des Islam herausgestellt und in manchen Formulierungen sogar essentialisiert.

In kritischen Rückfragen an den Islam wurde ihm eine Neigung zur Legitimierung von Gewalt bescheinigt, auf die problematische Beziehung zwischen Religion und Politik hingewiesen, ein gespanntes Verhältnis zu den Grundwerten des liberalen Rechtsstaates unterstellt, die Demokratiefähigkeit angezweifelt, die Anerkennung der Menschenrechte und die Gleichstellung der Geschlechter gefordert, Gewalt in den Familien (etwa durch Zwangsheiraten) angeprangert usw. Der Vorwurf der Gesetzlichkeit wurde auf das islamische Gottesverständnis zugespitzt: Der fordernde, gebietende und richtende Gott, wie er aus dem Koran spreche, dürfe

nicht mit dem gütigen Gott Jesu Christi, dem Gott der geschenkten Gnade, identifiziert werden. Das gipfelte in dem Satz: »Ihr Herz werden Christen [...] schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.« (19).

Wertschätzung und Toleranz

Wie anders klingt dagegen das Vorwort des Vorsitzenden des Rates der EKD Heinrich Bedford-Strom im o.g. »Dialogratgeber«. Und im Geleitwort zum Grundlagentext schreibt er: »Die Gewissheit im Glauben an Christus schließt auch das Bewusstsein dafür ein, dass Gottes Möglichkeiten, sich den Menschen bekannt zu machen, keine Grenzen haben. Damit ist der Weg gewiesen von einer bloßen Duldung anderer Glaubensüberzeugungen zu einer von Wertschätzung geprägten Toleranz.« (9f)

Solche Worte sind Ausdruck einer anderen Grundhaltung und eines anderen Tonfalls in der Beziehungsbestimmung zum Islam wie zu den Religionen insgesamt. Der differenzhermeneutische Ansatz wurde durch den Ansatz einer differenzbewussten Anerkennung ersetzt.

2. Die Art der Argumentation

Der Gedanke, dass der christliche Glaube um seiner selbst willen dem Andersdenkenden die Freiheit zu Glaube und Gottesdienst einräumen solle, bildet die Maxime des Grundlagentextes der EKD. Die Vielfalt der Religionen wird nicht nur als gesellschaftspolitisch zu gestaltende Aufgabe hingenommen, sondern aus dem Wesen des Glaubens heraus begründet.

Inhaltliche Entkernung des christlichen Glaubensverständnisses

Die zentrale Begründungsfigur ist dabei jedoch nicht eine eigentlich religionstheologische Argumentation, sondern eine religionsphilosophische, die mit dem formalen Verständnis des Glaubens als Freiheitsvollzug argumentiert und diese Argumentationslinie dann ins Religionsrechtliche und Religionspolitische auszieht. Der Kern der Argumentation lautet: »Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.« (21) In freier Anlehnung an das berühmte Wort von Rosa Luxemburg: Die Inanspruchnahme von Glaubensfreiheit für sich selbst schließt die Freiheit des/der An-

dersglaubenden notwendig mit ein. Wer Glaubensfreiheit nur für sich selbst in Anspruch nimmt, sie anderen aber bestreitet, untergräbt das Prinzip der Glaubens- und Religionsfreiheit.

Es ist dies eine Begründung, die nicht auf den *Inhalt* des christlichen Glaubens rekurriert, sondern auf dessen Konstitution, Vollzug und Wirkung: Glaube ist durch das freimachende Wort Gottes konstituiert, er kann sich nur als Freiheitsakt vollziehen und er befreit zur Freiheit. Damit ist zweifellos etwas für das reformatorische Glaubensverständnis Zentrales ausgesagt. Es fragt sich aber, ob mit dieser Fokussierung auf den Freiheitsaspekt nicht eine inhaltliche Entkernung des christlichen Glaubensverständnisses einhergeht.

Latente Ansatzpunkte für eine theologische Begründung

Das im Prinzip von diesen theologischen Wurzeln lösbare und auch anders (*grundrechtlich*, *sozialethisch* und *politisch*) begründbare Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit wird mit dem Prinzip der Verallgemeinerung verbunden. Es wird nur behauptet, dass sich aus dem christlichen Glauben die Anerkennung der Vielfalt der anderer Glaubensweisen ergibt, nicht aber, aus welchen Glaubensinhalten und auf welche Weise. Ansatzpunkte für eine theologische Begründung werden zwar angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt und diskutiert. Es sind dies, in trinitätstheologischer Rekonstruktion:

(a) Der (schöpfungstheologische) Hinweis auf die Universalität der göttlichen Schöpfungs- und Heilswerkes und die sich daraus ergebenden sozialethischen Konsequenzen: »Da sie (die evangelische Kirche, R.B.) die Welt, in der wir leben, als von Gott geschaffene und aus dem Elend der Gottesferne erlöste Welt begreift, sieht sie im Menschen von nebenan, aber auch in den Religionsgemeinschaften auf der anderen Straßenseite nicht nur geduldete Fremde oder tolerierte Andersgläubige, sondern Mitbewohner eines gemeinsamen Raums, Mitbürger einer gemeinsamen Polis und von Gottes Wort Mitangesprochene.« (19)

Doch was dieses Mitangesprochensein von Gottes Wort im Blick auf die Religionszugehörigkeit der »Mitbewohner« bedeutet, und wie es sich vollzieht, bleibt offen: Ereignet es sich durch die Medien ihrer Religionen, an ihnen vorbei oder gegen sie? Sind sie in und durch Christus angesprochen oder auf anderen Wegen, die nur Gott kennt? Man kann solche Fragen für irrelevant oder unbeantwortbar erklären. Aber wenn man schon Aussagen über die erlöste Welt und über die sich darin befindlichen nicht-christlichen

Mitbewohner macht, warum dann nicht auch über deren Religionen? Warum sollte die Rechenschaft des Glaubens an dieser Schwelle halt machen?

(b) Der (christologische) Hinweis auf Christus als Grund der Freiheit: Im Namen Jesu Christi erkennt die evangelische Kirche den Grund, dem sie Freiheit und Versöhnung verdankt (26). Das »Wort der Versöhnung« überwindet menschliche Abgrenzungen (20). Das spezifisch Christliche, das den christlichen Glauben von anderen Glaubensweisen unterscheidet, ja trennt, besteht also im *Grund* der Versöhnung. Diese Versöhnung soll aber die interreligiösen Beziehungen bestimmen und damit verbindend wirken.

(c) Der (pneumatologische) Hinweis auf den schöpferischen Geist Gottes, der nicht an Religionsgrenzen halt macht und auch nicht exklusiv im christlichen Glauben zur Entfaltung kommt: Christen »begegnen Menschen anderer Konfessions- oder Religionszugehörigkeit daher nicht nur als gleichberechtigten Bürgerinnen und Bürgern, sondern auch in der Hoffnung, dass Gottes schöpferischer Geist keinem von ihnen ferne ist.« (30) Darauf gründen die Verfasser die Hoffnung, dass sich »authentische Formen der Spiritualität auch in anderen Formen der Religion finden lassen (30). Wenn es der Geist Gottes ist, der in alle Wahrheit leitet, dann darf man vermuten, dass sich diese Wahrheit auch in den Religionen findet, wie gebrochen auch immer.

Ein religionstheologischer Paradigmenwechsel

Auf diesen inhaltlichen Aspekten ruht nun aber nicht die hauptsächliche Begründungslast der hier vorgenommenen Positionsbestimmung. Diese rekurriert nicht auf den universalen Heilswillen Gottes⁶ und auch nicht auf die in der reformatorischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebrachte Unbedingtheit der Gnadenzusage Gottes, die sich souverän über alle von Menschen gezogenen Demarkationslinien – ethische, soziale und religiöse – hinwegsetzt, wofür sich in der Praxis Jesu zahlreiche Belege finden. Die mit dem christlichen Glauben verbundenen Exklusivansprüche sind nicht zuletzt auf diese Grundüberzeugungen zu beziehen und als solche in das Begegnungsgeschehen der Religionen einzubringen. Es kann nicht darum gehen, sie zu relativieren, aber auch nicht darum, sie als formale Geltungsansprüche für den christlichen Glauben ins Feld zu führen.

In dieser dogmatischen Entkernung im Zentrum der Argumentation unterscheidet sich der Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Per-

spektive« grundlegend von »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen«, wo man versucht hatte, aus der inhaltlichen Mitte des christlichen Glaubens heraus die Beziehung zu anderen Religionen zu bestimmen.

In dieser Hinsicht hat sich ein Paradigmenwechsel in den religionstheologischen Stellungnahmen der EKD ereignet. In »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« wurde trinitätstheologisch, in »Klarheit und gute Nachbarschaft« christologisch argumentiert. In beiden Fällen waren kritische Rückfragen unumgänglich. Diese Strittigkeit ist der Preis, der nahezu unvermeidlich für eine inhaltliche Positionierung zu zahlen ist. Christologische Argumentationen führen in der Regel zu einer deutlicher betonten Differenz zu anderen Religionen als trinitätstheologische. Diese können sich die Universalitätspotentiale der Gotteslehre, der Logoschristologie und der Pneumatologie zu Nutze machen.

Wenn nun im Grundlagentext der EKD allgemein vom »christlichen Glauben« oder vom »Glauben an Christus« oder vom »Bekenntnis zu Christus« die Rede ist, ohne anzugeben, was damit gemeint ist, können verschiedene Glaubensrichtungen innerhalb der Kirche ihr jeweiliges Verständnis in diese Formeln hineinprojizieren. Das vermeidet Auseinandersetzungen, reduziert aber auch die theologische Substanz. Es ist mehr vom Glaubensbewusstsein und von Religion als von Gott und Christus die Rede.

Von der Theologie der Religionen zur Theorie des religiösen Pluralismus

Es geht in dem Papier über weite Teile nicht um eine Theologie der Religionen, sondern um eine Theorie des religiösen Pluralismus. Damit will man offensichtlich einen »Inklusivismus« vermeiden, der den religiösen Pluralismus durch die Brille des eigenen Glaubens betrachtet, also Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, auch in anderen religiösen Traditionen – in einer wie auch immer näher zu bestimmenden Weise – am Werk sieht. So lässt man die theologische Binnenperspektive zurück und begibt sich in eine den religiösen Bekenntnissen übergeordnete religionsphilosophische und religionsrechtliche Vogelperspektive, die auf die Vielfalt der einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften mit ihren jeweiligen Bekenntnissen herabschaut. Nicht die bekenntnisgebundene eigene »ptolemäische« Glaubensperspektive, sondern eine an das evangelische Glaubensverständnis zwar gebundene, letztlich von ihm aber nicht abhängige »kopernikanische« Religionsperspektive bestimmt die Betrachtung.

Als Grundlage des religiösen Pluralismus wird das formale Prinzip der Religionsfreiheit ausgewiesen, im Rahmen einer Rechtsordnung, die diesen spannungsreichen Pluralismus unter Absehung von den Inhalten der jeweiligen Traditionen zulässt und reguliert. Von den Religionsgemeinschaften wird erwartet, dass sie sich loyal zu dieser Rechtsordnung verhalten, ihre Sinnressourcen in die gesellschaftlichen Orientierungsdebatten einbringen und diesen Pluralismus aus ihren eigenen Traditionen heraus unterstützen. In dieser Perspektive kann und darf keine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Überzeugungen und Wahrheitsansprüchen der Religionen stattfinden.

3. Die implizite Definition der Sprecherrolle

Welches Verständnis der eigenen Rolle kommt in diesem Ansatz implizit zum Ausdruck? Mit dem in diesem Papier eingenommenen Standort gibt die EKD zu erkennen, dass sie nicht nur in die inneren Selbstverständigungsdebatten der Kirchen eingreifen, sondern auf dem offenen Forum der Gesellschaft gehört werden will. Es ist ein Stück »Öffentliche Theologie«, die sich im Blick auf biblisch-theologische und dogmatische Begründungen Zurückhaltung auferlegt. Es geht ihr darum, öffentlich – und darum allgemeinverständlich und ohne spezifisch inhaltlich-theologische Begründungsfiguren – Rechenschaft über die Pluralismusfähigkeit des evangelischen Glaubens und der evangelische Kirche zu geben.

Das ist zu würdigen, führt aber auch vor die Frage, ob Theologie und Kirche nicht *mehr* zu sagen hätten als das, was die Vertreter anderer politischer und gesellschaftlicher Institutionen zur Allgemeingeltung von Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu sagen haben. Sollten sie nicht über die Artikulation von religionsethischen Selbstverständlichkeiten und über praktische Dialogratgeber hinaus den (zugegebenermaßen immer riskanten) Versuch unternehmen, aus der inhaltlichen Mitte des christlichen Glaubens heraus, theologische Ressourcen auszuweisen, die in eine Grundhaltung des Respekts nicht nur gegenüber Andersgläubigen, sondern auch ihrer Religionen führen. Das schließt eine kritische Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen dieser Religionen wie auch mit den Erscheinungsformen des Christentums in keiner Weise aus, sondern ausdrücklich ein. Theologische Religionskritik ist ein wichtiger Bestandteil der Religionstheologie. Es geht nicht um pauschale Anerkennungen, sondern um die theologische Begründung einer echten Offenheit für die Begegnung mit Angehörigen

anderer Religionen und damit auch mit diesen Religionen selbst.

Im Grundlagentext der EKD lassen sich drei Rollenmuster bzw. Akteursperspektiven erkennen.

Die EKD als politischer Akteur

Zum einen agiert und argumentiert die EKD als *politischer* Akteur, der sich (in impliziter Abgrenzung von anderen Religionen, vor allem vom Islam?) für die freiheitlich-demokratische Rechtsordnung im Allgemeinen und für die Gewährung von Religionsfreiheit im Besonderen einsetzt und andere Religionsformen auf ihre Kompatibilität damit anspricht. »Als Konsequenz einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung, in der meine Freiheit auch die des anderen ist, ist jede menschenrechtsaffine Glaubenshaltung willkommen und zu begrüßen.« (9) Dieser Satz könnte aus einer Rede des Bundespräsidenten vor Vertretern der Religionsgemeinschaften stammen. Der Blick geht dabei auch über Deutschland hinaus und empfiehlt, »das Verständnis des Grundgesetzes von einer religionsfreundlichen Offenheit des Gemeinwesens [...] als Modell auch im europäischen und internationalen Kontext zu nutzen.« (45). Die Verfasser spüren den Beigeschmack einer solchen Selbstanempfehlung und beteuern, der Protestantismus wolle sich damit nicht »als die Zivilreligion des demokratischen Gemeinwesens auf(spielen).« (23)

Die EKD als religiöser Akteur

Zum zweiten agiert und argumentiert die EKD als *religiöser* Akteur, der im eigenen Interesse handelt. Zur Profilschärfung und aus Angst vor Profilverlust soll der weltanschauliche Pluralismus innerhalb der Kirchen zurückgedrängt und Anpassung des Glaubens an »säkularistische Einstellungen« oder an die »Indifferenz der Religionsmüden« vermieden werden (27). Auch das Interesse an Autoritätswahrung in der Regelung interreligiöser Beziehungen wird erkennbar. »Neben einer Haltung der Offenheit brauchen wir Verfahrensregeln für das interreligiöse Handeln, z.B. wenn ein Christ eine Muslima heiratet oder wenn eine Christin zu einer religiösen Familienfeier eines nichtchristlichen Kollegen eingeladen ist.« (10f) Warum muss die evangelische Kirche ihren Mitgliedern (geschweige denn »Christen« überhaupt) »Verfahrensregeln« für Privatbesuche mit auf den Weg geben? Paulus räumt den Korinthern die evangelische Freiheit ein, Götzenopferfleisch zu essen (1. Kor. 8,7-13). Er argumentiert, dass der Verzehr dieses Fleisches nicht von Gott trennen kann, »von dem alle Dinge sind«. Warum definiert die EKD in ihrem Positionspapier, das so stark

auf die Freiheit des Glaubens rekurriert, hier einen Regelungsbedarf?

Die EKD als zivilgesellschaftlicher Akteur

Zum dritten agiert und argumentiert die EKD als *zivilgesellschaftlicher* Akteur, der die Interessen auch anderer Religionsgemeinschaften zu vertreten beansprucht, indem sie sich etwa für muslimischen Religionsunterricht oder für Beschneidung einsetzt (40). Sie macht sich aber umgekehrt ebenso zum Fürsprecher der Grundrechte des einzelnen gegenüber den Religionsgemeinschaften. In dieser Rolle tritt sie nicht nur als Religionsgemeinschaft unter Religionsgemeinschaften auf, sondern auch als Moderatorin der Beziehung zwischen Religionsgemeinschaften und Staat bzw. Gesellschaft, die Austauschprozesse in Gang setzt und begleitet.

Die EKD tritt also zugleich bzw. abwechselnd in der Rolle der staatstragenden Anwältin der Religionsfreiheit (adressiert an Staat und Gesellschaft) sowie der Verfassungsgemäßheit und Menschenrechtsaffinität (adressiert an die Religionsgemeinschaften), in der Rolle eines auf die Wahrung eigener Interessen bedachten Religionsverbandes und in der Rolle des Lobbyisten für die Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft auf.

4. Die Frage nach der Selbigkeit Gottes

Ein eigentümlicher Umschlag in der Diktion vollzieht sich, wenn der Grundlagentext auf die »Fragen der Religionstheologie« zu sprechen kommt. Hier wird nun nicht mehr primär über Religion, sondern über Gott gesprochen. Dabei wird vor allem gegen die Auffassung Stellung bezogen, man könne und solle sich auf einen allgemeinen Gottesglauben als Grundlage der theistischen Religionen verständigen, wie es etwa das von Karl-Josef Kuschel und Bertold Klappert vertretene Konzept der »Abrahamischen Religionsfamilie« vorsieht. »Versucht man die Vielfalt der Religionen in eine Grundbeziehung zu einer letzten, allen Religionen gleichermaßen transzendenten Wirklichkeit zu integrieren, stiftet man – vielleicht – eine neue religiöse Überzeugung, schafft aber mit ihr den Pluralismus wieder ab. Die Behauptung, alle glaubten im Grunde doch dasselbe, führt zu einer Verharmlosung, die weder die Chancen noch die zum Pluralismus gehörenden Herausforderungen und Konflikte wahrnimmt, weil sie ihn durch eine letzte Einheit abmildert und einhegt.« (30f) Dieses Argument ist in mehrfacher Hinsicht fragwürdig.

Unterschied zwischen Gott und Gottesverständnis

Wenn Gott der schöpferische Urgrund der geschöpflichen Wirklichkeit, von Natur und Geschichte und damit auch der Religionsgeschichte ist, dann stehen auch die Religionen in einer wie auch immer zu bestimmenden Beziehung zu Gott. Und wenn die christliche Anthropologie den Menschen, unabhängig von seiner ethnischen, sozialen und religiösen Zugehörigkeit als Ebenbild Gottes würdigt, dann ist damit gesagt: Jeder Mensch steht in einer wie auch immer zu bestimmenden grundlegenden Beziehung zu Gott. Um die Nährbestimmung dieser Beziehungen aus der Sicht des christlichen Glaubens geht es in einer »Theologie der Religionen«. Es ist nicht einzusehen, wieso diese Überzeugungen den Pluralismus der Religionen abschaffen oder unterlaufen sollten. Es nimmt den religiösen Glaubenstraditionen nichts an Eigenheit und Andersheit, wenn man die Unterstellung wagt, dass sie sich auf ihre je eigene und vom christlichen Verständnis verschiedene Weise auf den einen göttlichen Grund allen Seins beziehen, wie er sich nach dem Verständnis des christlichen Glaubens wesenhaft in Christus offenbart hat. Denn es gibt nach christlichem Verständnis nur diesen einen Grund, wie es der Grundlagentext selbst mit aller nur zu wünschen Klarheit sagt: »Es gibt demnach nur *einen* Gott, der der Schöpfer *aller* Menschen ist und ihnen *dieselbe* Würde verleiht.« (63) Und vom Bezogensein der Religionen auf Gott war schon vorher erklärt worden: »Schon die Annahme, dass Religionen es überhaupt mit Gott und nicht mit sich selbst zu tun haben, öffnet die je eigene religiöse Gewissheit auf das Allgemeinste und Gemeinsame aller Menschen. Auch wenn der Glaubensgegenstand nur für den Glauben und nur in ihm gegeben ist, so wird er doch zugleich als Grund des Glaubens verstanden, der als solcher vom Glaubensakt und von den religiösen Vollzügen unterschieden bleibt.« (33)

Wenn man auf diese Weise – vollkommen sachgemäß – zwischen Glaubensgrund und Glaubensvollzug und damit auch zwischen Gott und religiösen Gottesverständnissen unterscheidet, wie kann man dann aber die Unterstellung so klar bestreiten, dass die theistischen Religionen mit ihren verschiedenen Gottesverständnissen letztlich auf denselben Gott bezogen sind?

Der Sinn eines Dialogs der Religionen

Geradezu eine Karikatur stellt der Vorwurf dar, dass mit der Unterstellung, Juden, Christen und Muslime glaubten an denselben Gott, die Behauptung verbunden sei, sie

Theorie und Praxis

glaubten im Grunde doch dasselbe. Wer hat das je behauptet? Es ist billige Polemik! Die Gottesvorstellungen der religiösen Traditionen sind sehr verschieden und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Je tiefer man sich im Dialog der Religionen engagiert, umso deutlicher tritt diese Verschiedenheit zutage. Aber rechtfertigt der Hinweis auf diese Verschiedenheit die Bestreitung der Annahme, dass sie letztlich auf den gleichen »ultimate point of reference« (Gordon D. Kaufman) zielen und womöglich sogar von diesem inspiriert sind? Mit dieser Annahme ist keineswegs eine pauschale Gleichheits- oder Gleichwertigkeitsbehauptung aufgestellt. Erst eine solche würde den Pluralismus untergraben. Die Gottesvorstellungen, die je für sich einen Anspruch auf Letztgültigkeit erheben, lassen zuweilen Gemeinsamkeiten erkennen, bleiben dabei aber paradigmatisch verschieden. Es kommt darauf an, diese Verschiedenheit dialogisch auszutragen. Wenn aber von vornherein bestritten wird, dass sich die theistischen Religionen auf den gleichen göttlichen Grund beziehen, macht ein theologischer Dialog wenig Sinn. Es kann dann nur einen praktischen Dialog zur Gestaltung der interreligiösen Beziehungen geben.

Theologische Religionskritik

Aus der Verschiedenheit der Gottesvorstellungen zu schließen, dass sie sich nicht auf denselben Gott richten, ist schlicht ein Fehlschluss. Eine auf die Selbstmitteilung Gottes gegründete Religion ist gerade dadurch von religiösen Ideologien unterschieden, dass sie zwischen ihren Gottesbildern und Gott, der »in unzugänglichem Licht wohnt« (1. Tim. 6,16), zu unterschieden wissen und sich damit selbst als Religion einer theologischen Religionskritik unterziehen. Damit folgen sie dem von ihren Offenbarungsquellen selbst gewiesenen Weg, der sie über die Religion hinaus auf den von ihnen bezeugten Grund allen Seins verweist, so wie es auch Jesus getan hat (Mk. 10,18; 13,32; Mt. 20,23).

Theologie fragt nicht zuerst nach den Religionen, sondern nach Gott und nach Gottes Beziehung zur Welt, zu der auch die Religionen gehören. Nach christlichem Verständnis ist diese Beziehung in Christus vermittelt. Das heißt aber nicht, dass sie sich nur in der christlichen Religion ereignen kann.

Gott ist nur im Modus des Gottesglaubens erfassbar. Und jede Form des Gottesglaubens tendiert dazu, das Gottesverständnis auf diese Form festzulegen und Gott damit zu begrenzen. Deshalb gehört zu einem authentischen Gottesverständnis immer auch die Einsicht, dass Gott allen Formen des Gottesglaubens letztlich uneinholbar voraus-

liegt. Das bedeutet keineswegs, dass die konkreten Gottesvorstellungen der Religionen in eine inhaltsleere Abstraktion aufgehoben werden. Es bedeutet, dass sie sich selbst als »irdene Gefäße« zu verstehen haben, die notwendig sind um den Inhalt zu fassen, die aber nicht selbstverabsolutiert werden dürfen.

Positive Würdigung des metaphysischen Gottesbegriffs

Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die Position von Wolfhart Pannenberg, der für eine positive Würdigung des metaphysischen Gottesbegriffs als »allgemeine Verstehensbedingung des christlichen Redens von Gott«⁷ plädiert: »Wenn die christliche Theologie heute den Gottesgedanken der philosophischen Theologie, die Gott als Einheit gedacht hat, zurückweist, weil in der Theologie doch vom christlichen Gott und nicht von irgend einem anderen die Rede sei, dann vollzieht sie damit, wenn auch ungewollt, den Rückgang auf die Situation einer Mehrheit von Göttern, unter denen die christliche Rede von Gott sich nun eben auf diesen bestimmten, den biblischen Gott, als einen unter anderen bezieht.«⁸

Es ist letztlich ein offenbarungstheologisch-christologisches Argument, mit dem die Annahme der Selbigkeit Gottes in den theistischen Religionen von evangelischer Seite immer wieder infrage gestellt wird. Es lautet: Gott hat sich in Jesus Christus wesentlich in seiner ganzen Fülle zu erkennen gegeben. Der Gott, zu dem sich andere theistische Religionen – vor allem der Islam – bekennen, hat nicht diese Charakteristik. Also kann es sich nicht um denselben Gott handeln.

Beim Gebrauch dieses Arguments sollte man allerdings nicht vergessen, dass sich Gott auch nach *jüdischem* Verständnis nicht wesentlich und endgültig in Christus zu erkennen gegeben hat. Doch wer wollte ernsthaft bestreiten, dass Juden und Christen an den gleichen Gott glauben? Im Grundlagentext wird dieser Gedanke jedenfalls klar zurückgewiesen (72). Die Unterschiede in Bezug auf das trinitarische Gottesverständnis und die Inkarnationslehre werden nicht als Infragestellung der Selbigkeit des Gottesglaubens in Christentum und Judentum gelten gelassen (72). Im Blick auf den Islam machen es diese Unterschiede dagegen unmöglich, vom Glauben an denselben Gott zu sprechen (66).

Die Selbigkeit Gottes – eine leere Abstraktion?

Die Auffassung, Juden, Christen und Muslime glaubten an denselben Gott, wird als »leere Abstraktion« diskreditiert, die von

allem absehe, worauf es in Judentum, Christentum und Islam konkret ankomme (64f). Gewichtige Stimmen jüdischer Gelehrter anerkennen die Selbigkeit des in Judentum und Christentum verehrten Gottes⁹. Mir ist keine jüdische Stellungnahme zum Islam bekannt, in der daran gezweifelt wird, dass auch die Muslime denselben Gott verehren. In den Verlautbarungen des Vatikans seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil¹⁰ finden sich zahlreiche Aussagen zur Selbigkeit Gottes im christlichen und islamischen Gottesglauben. Nach der Koransure 29,46 geht Mohammed davon aus, dass »unser« Gott derselbe ist wie der Gott der Juden und Christen, auch wenn er vor allem das christliche Gottesverständnis zurückweist. Ist damit all diesen Konfessions- und Religionstraditionen zu unterstellen, dass sie einer »leeren Abstraktion« anhängen?

Anders an Gott glauben heißt noch nicht, an einen anderen Gott glauben. Auch innerhalb des christlichen Glaubens gibt es verschiedene Gottesverständnisse und verschiedene Auslegungen der Christusoffenbarung. Leitmotiv der ökumenischen Bewegung war aber immer, dass diese verschiedenen Verständnisse auf den gleichen Grund bezogen sind. Wenn dieser Grund – die Christusoffenbarung – aber seinerseits wieder auf den göttlichen Grund allen Seins verweist, warum sollte diese theologische Selbstrelativierung des eigenen Gottesverständnisses auf Gott hin in eine leere Abstraktion führen? Sie bleibt ja nach christlichem Verständnis rückbezogen auf die Christusoffenbarung und bezieht ihre Einsicht gerade von dort her.

Und schließlich: Wenn man die Selbigkeit Gottes in Zweifel zieht, sollte man dann nicht auch den Mut haben anzugeben, wie der Gottesglaube etwa der Muslime theologisch zu deuten ist? Karl Barth hatte diesen Mut: Für ihn war er Götzendienst.¹¹ Auf der Grundlage der Überzeugung, dass es nur einen Gott gibt, führt die Infragestellung der Selbigkeit Gottes in den theistischen Religionen zur Konsequenz, dass es sich bei deren Gottesvorstellungen um einen Ausgriff in eine metaphysische Leere handelt. Ihre Götter sind »Nichtse«.

Gemeinsames Beten

Eng verbunden mit der Frage nach der Selbigkeit Gottes in Judentum, Christentum und Islam ist die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets mit Anhängern dieser Religionen. In »Klarheit und gute Nachbarschaft« wurde diese Möglichkeit schroff zurückgewiesen: »Das interreligiöse Beten kommt aus theologischen Gründen nicht in Betracht. Auch jegliches Missverständnis, es finde ein gemeinsames Gebet

statt, ist zuverlässig zu vermeiden« (117). Der Grundlagentext nimmt in dieser Hinsicht eine eindeutige Kurskorrektur vor. Es werden alle Formen des gemeinsamen Gebets zugelassen: liturgische Gastfreundschaft, multireligiöses Gebet (nebeneinander oder nacheinander), interreligiöses Gebet (52f). »Innerhalb der evangelischen Kirche gilt für jeden, dass er seinem eigenen Gewissen verantwortlich ist.« (53) Unglücklich gewählt ist dabei allerdings das »biblische Urbild« aus der Jona-Erzählung, wo es heißt, dass von den Seefahrern unterschiedlicher Herkunft in der Seenot »ein jeder zu seinem Gott« schrie (Jona 1,5f). Damit ist insinuiert, dass die Anhänger verschiedener Religionen zu verschiedenen Göttern beten. Sind die Götter der anderen Religionen echte Götter, so hätten wir es hier mit einem polytheistischen Verständnis zu tun – oder sind es falsche Götter? An heiklen Stellen wie diesen wird der Gedankengang nicht weiter ausgeführt. Das wäre aber wichtig gewesen, weil dieses »Urbild« auf die heute geführten interreligiösen Dialoge bezogen wird, in denen die Teilnehmenden – nach Auskunft des Grundlagentextes – die »Zuwendung zu ihrem Gott« artikulieren (53).

Ein Fazit

Der Grundlagentext der EKD stellt einen wichtigen Schritt in der Positionsbestimmung der evangelischen Kirche angesichts anderer Religionen dar. Er nimmt gegenüber den früheren Stellungnahmen allerdings auch einen Paradigmenwechsel im Begründungszusammenhang vor: die dogmatische, trinitätstheologische Begründung ist durch

eine religionsphilosophische, auf das Religionsrecht bezogene ersetzt worden. Das Ziel, damit in die Breite der Gesellschaft zu wirken, wurde mit einem theologischen Substanzverlust bezahlt. Eine inhaltliche Begründung der Pluralismusfähigkeit des christlichen Glaubens aus der Mitte dieses Glaubens heraus findet nicht statt. An diese Stelle ist das Prinzip der Glaubensfreiheit, die immer auch die Gewährung der Glaubensfreiheit der Andersgläubenden einschließt, gesetzt worden.

Diese theologische Entkernung entwertet das Papier nicht, macht es aber erforderlich, dass die religionstheologische Debatte mit theologischen Argumenten weitergeführt wird, so wie es im internationalen Diskussionskontext der Fall ist. Das EKD-Papier ist daran kaum anschlussfähig. Wünschenswert und notwendig ist eine Pluralität der Ansätze und Diskussionsstränge. Eine religionsphilosophische und -rechtliche Pluralismustheorie hat darin ihren Platz, sollte sich aber nicht über religionstheologische Ansätze erheben. Wenn die Positionsbestimmung der EKD dazu beiträgt, die Diskussion um diese für den christlichen Glauben in einer pluralistischen Gesellschaft so wichtige Frage voranzubringen, dann hat sie dem Protestantismus einen guten Dienst getan.

Anmerkungen:

- 1 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/2015_dialogratgeber_christen_muslime.pdf (11.08.2017).
- 2 Zur Geschichte dieses Begriffs siehe: Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträ-

ge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006, 171-174.

- 3 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Texte_77.pdf (11.08.2017).
- 4 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf (11.08.2017).
- 5 https://www.ekd.de/zusammenleben_mit_muslimen_in_deutschland_2000.pdf (11.08.2017).
- 6 In »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« war noch davon die Rede, dass Gott »allen Menschen gnädig nahe« sein will (8).
- 7 Systematische Theologie I, 79.
- 8 Ebd. Pannenberg wendet sich damit gegen: Ingolf Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 563, vgl. 566, 568f, 580, 582.
- 9 In »Dabru emet«, der aus dem »National Jewish Scholars Project« in den USA hervorgegangen und von 220 Gelehrten unterzeichneten »jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum« aus dem Jahr 2000, heißt es: »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« Denn »auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.« (Pkt. 9)
- 10 »Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.« (LG 16)
- 11 In seinen Gifford-Lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, bezeichnete Barth den »Gott Mohammeds« als einen »Götze[n] wie alle anderen Götzen« (Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon 1938, 57).