

BRÜCKENSCHLÄGE ZWISCHEN EKKLESIOLOGIE UND RELIGIONSTHEOLOGIE

Nur in ganz vereinzelt Seitenblicken hat sich Karl Barth in seiner «Kirchlichen Dogmatik» den nicht-christlichen Religionen zugewendet. Wenn er von «Religion» sprach – wie vor allem in § 17 der KD –, meinte er damit «Religiosität» als spirituelle Selbstermächtigung der frommen Subjektivität zur Etablierung einer Gottesbeziehung. An der *einen* Stelle in diesem Paragraphen allerdings, an der er die «Gnadenreligion» der japanisch-buddhistischen Jodo-Shin-Shu-Schule darstellte, etikettierte er sie als «Kirche».¹ Selbst wenn kein Zweifel daran bestehen kann, dass es sich hier um einen übertragenen Begriffsgebrauch handelt, der im allgemeinen in einem lediglich formalen Sinne angewandt wird, um eine religiöse (oder sogar pseudoreligiöse) Gemeinschaft oder Organisation zu bezeichnen – wie man von der Scientology-«Kirche» oder der Moon-Sekte als «Vereinigungskirche» spricht – so verwundert doch gerade bei Barth diese Unschärfe. Sie indiziert zumindest, dass «Kirche» für ihn ein übertragbarer Terminus (und d.h. nicht im Sinne eines erkenntnistheoretischen Realismus zu verstehendes Nomen) ist, der nicht ausschliesslich an die Wirkungsgeschichte der Christusverkündigung gebunden werden muss. Wenn das Gegebenen von Kirche aber vom expliziten Bekenntnis zu Christus abgelöst werden kann, dann reicht die «Kirche» nicht nur über das institutionalisierte Christentum, sondern sogar über den (nach Barth) davon abzuhebenden Christusglauben hinaus – und damit potentiell in die Welt der Religionen hinein. Barth hat diese Konsequenz in seiner «Lichterlehre» in KD §69,2 gezogen.

Damit ist die über Barth hinausweisende Leitfrage für die folgenden Überlegungen gestellt: Wie verhält sich das Verständnis von «Kirche» zur theologischen Verhältnisbestimmung zwischen der christlichen und den nicht-christlichen Religionen und den Offenbarungen, in denen sie gründen? Ganz offensichtlich besteht hier eine Interdependenz.

Die Unterschiedenheit zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie ist dabei klar zu markieren: Die Ekklesiologie reflektiert das Selbstverständnis der Kirche in zentripetaler Perspektive, die Religionstheologie dagegen in zentrifugaler Blickrichtung ihre Aussenbezie-

¹ KD II/2, 374.

hungen. So sehr zwischen diesen beiden Hinsichten eine gegenseitige Beeinflussung besteht, so wenig kann und darf die eine aus der anderen einfach abgeleitet werden.

Die Tatsache, dass in den religionstheologischen Diskursen der Gegenwart gesellschaftstheoretische Bezüge kaum erkennbar sind, legt einen materialdogmatischen Zugang zu dieser Fragestellung nahe, der nicht primär nach den sozialen Konstitutionsbedingungen der Kirche im Gegenüber zu den Religionen fragt, sondern nach Ansätzen zu einem religionstheologisch anschlussfähigen theologischen Kirchenverständnis. Dieser Ansatz wird sich nicht in der Traditionsexegese erschöpfen können. Über christentumsgeschichtliche Diagnosen hinaus wird er vielmehr die normativ-konstruktive Aufgabe angehen müssen, ekklesiologische Denkmuster aufzusuchen und (ggf. auch über ihre Ursprungintention hinaus) weiterzuentwickeln, die Deutekraft für das gegenwärtige und in der Zukunft zu erwartende Begegnungsgeschehen zwischen den Religionen haben. Theologisch valide Konzepte sind gefordert, die in der Spannung von Identität und Relevanz dieses Begegnungsgeschehen zu reflektieren und auch kritisch zu begleiten vermögen. Dabei ist zum einen die theologische Bedingung der Möglichkeit und evtl. auch der Notwendigkeit dialogischer Beziehungen zu reflektieren. Zum anderen gilt es, das Selbstverständnis des (protestantischen) Christseins in der Auseinandersetzung mit den Religionen zu bedenken und ggf. zu reformulieren.²

In der bisherigen theologischen Debatte sind Ansätze zu einer Theologie der Religionen im Zusammenhang der Schöpfungs- und Offenbarungslehre, der Lehre von Gesetz und Evangelium und der Christologie entwickelt worden. Motive, die auch ekklesiologisch relevant sind, kamen dabei immer wieder zum Tragen, aber eine grundsätzliche Reflexion auf die religionstheologische Anschlussfähigkeit ekklesiologischer Konzepte und die von religionstheologischen Überlegungen ausgehenden Impulse für die Fortschreibung dieser Konzepte ist bisher – soweit ich sehe – im protestantischen Bereich nicht angestellt worden. Der Bedeutung des Kirchenverständnisses entsprechend lässt sich ein Ungleichgewicht zwischen römisch-katholischen und protestantischen Zugangswegen zur Erörterung dieser Frage konstatieren, das sich auch im Aufbau dieses Artikels spiegeln wird.

Sofern die Religionen in den ekklesiologischen Konzepten vom 16. bis in die 60er Jahre des 20. Jhs überhaupt eine Rolle spielten,

² Dieser Aufgabe stellt sich die Ende 2002 erscheinende Studie von Per Lønning: *Is Christ a Christian? On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon* (FSÖTh 100), Göttingen 2002.

traten sie am ehesten im Rahmen des Sendungs- bzw. Zeugnisauftrags der Kirche in Erscheinung; nicht als Grössen eigener spiritueller Bedeutsamkeit, sondern als Teil des grossen Raums «extra muros ecclesiae», in den sich die Kirche gesandt weiss. An der Frage, wie dieser Raum der «Welt» insgesamt zu qualifizieren sei, entscheidet sich demzufolge dann auch die Deutung der Religionen.

Seit den 60er Jahren des 20. Jhs hat sich sowohl im Katholizismus als auch in weiten Teilen des westlichen Protestantismus ein tiefgreifender Paradigmenwechsel in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu den nicht-christlichen Religionen vollzogen – wobei der jüdisch-christliche Dialog eine Vorreiterrolle spielte. In diese Debatten wurden auch ekklesiologische Leitbegriffe eingebracht, aus denen sich Konzepte oder Ansätze zu Konzepten entwickelt haben, die den Religionen als Dialogpartnern des Christentums eine wesentlich stärkere Bedeutung beimessen, als es die Verrechnung der Religionen in das Gesamt des «Welt» als Gegenüber der Kirche zulies. Diese Leitbegriffe und Konzeptionen sollen im folgenden aufgesucht und weiterentwickelt werden.

Weil wir dabei auf Pfaden wandeln, die theologisch noch nicht ausgetreten sind, scheint es mir unerlässlich, zunächst den Begriff der *Religionstheologie* von dem der *Religionstheorie* zu unterscheiden und dabei auf die Problematik der Verwendung eines allgemeinen Religionsbegriffs aufmerksam zu machen. In einem zweiten Teil werden drei ekklesiologisch relevante Leitgedanken benannt, die in jüngerer Vergangenheit quasi Rohmaterialien gebildet haben für die Ausarbeitung einer die Religionen wahr- und ernstnehmenden Theologie. Die im dritten und vierten Teil angestellten Überlegungen kreisen um zwei Konzepte, die für die Erfüllung dieser Aufgabe in besonderer Weise geeignet erscheinen: das Konzept einer sakramentalen Ekklesiologie im Anschluss an das Vaticanum II und eine Leib-Christi-Ekklesiologie, in die protestantische Beiträge zu ökumenischen Debatten einfließen. Wichtiger jedoch als die konfessionellen Voraussetzungen und Ausprägungen der jeweiligen ekklesiologischen Konzepte ist ihr systematischer Gehalt und ihre religionstheologische Applikabilität.

1. Religionstheologie und Religionstheorie

Zunächst ist die Klärung des Begriffs *Religionstheologie* erforderlich, um ihn klar von den Diskursen um eine *Religionstheorie* zu unter-

scheiden. Der Religionstheologie geht es nicht um die Näherbestimmung des Religionsbegriffs als einer Abstraktionskategorie³, sondern um die binnenchristlich-theologische Reflexion auf Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch nicht-christlicher Religionen, aber auch umgekehrt: um die Reflexion des christlichen Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruchs im Lichte der Religionen. Die religionstheologische Grundfrage lautet: Wie sind nicht nur individuelle Nicht-Christen, sondern die Religionen als Geschichtswirklichkeiten, die sich auf höchst unterschiedliche Weise auf die Wirksamkeit des Heiligen zurückführen, zum Anspruch christlicher Theologie in Beziehung zu setzen, dass allein in Christus die vollkommene Offenbarung des Wesens Gottes ereignet und die eschatologische Neuschöpfung angebrochen ist? Kurz: Wie sind die Religionen theologisch zu deuten? Diese in den letzten Jahren intensiv geführte Debatte hat protestantischerseits ihren Fokus in der Christologie – geht es dabei doch zentral um die in der solus-Christus-Formel zusammengefassten Ansprüche auf Universalität, Zentralität und Finalität Jesu Christi. In den römisch-katholischen Gesprächsbeiträgen spielen ekklesiologische Erwägungen demgegenüber eine grössere Rolle.

Der (erst seit der Aufklärung und der Romantik üblich gewordene) abstrahierend-komparatistische Gebrauch des Begriffs «Religion» im Sinne eines kollektivsingularischen Oberbegriffs, dem die einzelnen historischen Religionen einschliesslich des Christentums subsumiert werden, steht in Spannung zum jeweiligen Selbstverständnis dieser Religionen, die je für sich einen eigenen Begriff für die im westlichen Sprachgebrauch mit «Religion» bezeichnete Beziehung zum Göttlichen kennen⁴: *dharma* (die göttliche Weltordnung) in den Hindu-Traditi-

³ Martin Riesebrodt stellt seinem Versuch, aus soziologischer Sicht eine Religionstheorie zu entwerfen, das Eingeständnis voran, dass es sich bei dem hier zu gewinnenden Religionsbegriff nur um «science fiction», um ein intellektuelles Konstrukt für wissenschaftliche Erkenntniszwecke handeln kann, um eine heuristische Setzung, die es erlaubt, Phänomene als «religiös» zu qualifizieren, um sie dann zu systematisieren und zu erklären. Die damit geschaffene Perspektive kann sich wohl durch die Kriterien der historischen Relevanz, theoretischen Konsistenz und empirischen Validität legitimieren, sie gründet aber letztlich in der Festlegung des Forschers. (Martin Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen», München 2000, 37).

⁴ Das Folgende in Rezeption von: Hans-Michael Haußig: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin/Bodenheim 1999, 55ff; vgl. auch: Bertram Schmitz: «Religion» und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996.

onen, *dhamma* (das Wissen um die Weltordnung und die Technik der Erlösung davon) im Buddhismus, *dat* (religiöses Gesetz) im gegenwärtigen Judentum, *imam* und *islam* (Hingabe, Ergebenheit, Unterwerfung unter Gott), *din* (Glaube, Brauch, das Gott Geschuldete, die göttliche Bestimmung) im Islam, «Glaube» oder «Kirche» im Christentum. Begriffe, die mit «Gesetz» oder «Weg» zu übersetzen sind, finden sich in zahlreichen Religionen als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. Eines darüber sich erhebenden Oberbegriffs bedarf es demnach nicht nur nicht, er wird abgelehnt, weil er den eigenen «Weg» relativieren würde.

Diese für ihr eigenes Selbstverständnis charakteristischen Zentralbegriffe werden in den Religionen einerseits für exklusiv erklärt, andererseits aber universalisiert. «Islam» bezeichnet beispielsweise nicht primär eine Religionszugehörigkeit, sondern die von allen Menschen zu fordernde Hingabe an Gott. In ähnlicher Weise qualifiziert «Glaube» nach christlicher Auffassung nicht die Gottesbeziehung der Christen allein, sondern *jede* wahrhafte Beziehung zu Gott. In dieser universalen Bedeutung sind Ausdrücke wie «Islam» oder «Glaube» exklusiv zu verstehen: Es gibt nach ihrem Selbstverständnis keine andere legitime Haltung gegenüber Gott als die damit beschriebene.

Diese zentrale, sich gegen Relativierungen verwahrende Bestimmung der Beziehung zum Heiligen wirkt ihrerseits dann aber relativierend im Blick auf empirische religiöse Erscheinungen – auch jene des eigenen «Weges». Das bringt sich in der von Paul Tillich als «protestantisches Prinzip» bezeichneten Spannung von Essenz und Existenz zum Ausdruck. Sie verweist auf das (zumindest für die Offenbarungsreligionen signifikante) Bewusstsein, dass zwischen der sie konstituierenden Offenbarung und den Manifestationen dieser Offenbarung in den Medien der Religion eine bleibende Differenz besteht. Eine ganz ähnliche Intention bringt sich in Barths Abgrenzung der Offenbarung (bzw. des Glaubens) von «Religion» zum Ausdruck, wie er sie in § 17 seiner KD vornimmt.

Erst die aus der aufklärerischen Unterscheidung zwischen der *einen* Vernunftreligion und den vielen historischen bzw. positiven Religionen entwickelte, letztlich platonisierende Vorstellung, dass das Wesen der Religion in Gestalt einer übergeschichtlichen «natürlichen» Religion allen bloss empirischen Religionen vorausliegt, hat es möglich gemacht, im univoken Plural unter Einschluss des Christentums von *den* Religionen zu sprechen. Von der Rezeption des religio-Begriffs (im

Singular) bei den lateinischen Kirchenvätern⁵ an bis zur Aufklärung war «Religion» dagegen im wesentlichen mit dem *christlichen* Glauben identifiziert worden; in der pluralischen Form konnte er zur Bezeichnung anderer Glaubensweisen verwendet werden, die dann aber als «*religiones falsae*» qualifiziert wurden. Seine Bedeutung ergab sich also aus der Glaubens- und der Kirchenlehre; es war ein pisteologischer und ekklesiologischer Begriff.

Mit der in der Aufklärung vorgenommene Bedeutungsverschiebung, die es möglich machte, von Religion in jenem das Christentum übergreifenden allgemeinen Sinn – und von den Religionen (einschliesslich der christlichen) als Spezifizierungen dieses Allgemeinen zu sprechen, stellt sich die Frage nach der Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und den Religionen mit neuer Dringlichkeit. Und selbst als in der damit ausgelösten Debatte das Postulat der allgemeinmenschlichen Vernunftreligion seine Plausibilität eingebüsst hatte und man Schleiermachers Diktum folgte, dass es *die* Religion nur in *den* Religionen gebe, war der Plural «Religionen» und der Kollektivsingular «Religion» im abendländischen Bewusstsein fest etabliert.⁶

Wenn dieser verallgemeinernde und abstrahierende Begriffsgebrauch auch nicht mehr vermeidbar ist, so erweist er sich religionstheologisch doch als problematisch, wo und sofern die Gebundenheit der damit verbundenen Sprachfiguren an den geistesgeschichtlichen Kontext des nachaufklärerischen abendländischen Kultur nicht in die Reflexion integriert wird. Zum Spezifikum der abendländischen Religionsdiskurse gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen der theologischen Binnenperspektive und der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Aussenperspektive. Wo sich eine Religion bewusst als Religion versteht, muss sie die Aussenperspektive in die Innenperspektive integrieren. Dies ist (wie auch die Selbstdeutung der Kirche im gesellschaftstheoretischen Bezugsrahmen) ein Charakteristikum des abendländischen Christentums in der Neuzeit.

⁵ Hieronymus verwendete den *religio*-Begriff in der Vulgata und verankert ihn damit in der Terminologie des westlichen Christentums. In «*De vera religione*» bestimmte Augustin ihn frömmigkeitstheologisch als persönliche Gottesbeziehung. Im Mittelalter war er nahezu ausschliesslich auf das mönchische Leben bezogen.

⁶ Zur Geschichte und Problematik der Religionsbegriffs siehe Hans-Michael Haußig: *Der Religionsbegriff in den Religionen*, 1-54.

2. Theologische Leitvorstellungen einer Theologie der Religionen

Nach der beschriebenen Wesens- und Aufgabenbestimmung einer «Theologie der Religionen» kann sie nicht als bloße Ableitung aus der Ekklesiologie entwickelt werden, wie es in der Geschichte vor allem der katholischen Theologie allzu oft üblich war. Ihre Ausarbeitung kann sich aber auch nicht darauf beschränken, religionsvergleichend die unterschiedlichen Gemeinschaftsbildungen und -vorstellungen der Religionen zu erheben und ihnen dann das (unabhängig von diesem Vergleich feststehende) christliche Kirchenverständnis gegenüberzustellen.⁷ Vielmehr kann und soll es zu einer kreativen Fortentwicklung der ekklesiologischen – wie auch anderer – Lehrstücke kommen, in der die von der Begegnung mit den Religionen ausgehenden innovativen Impulse theologisch fruchtbar gemacht werden. Dazu sind die begegnenden religiösen Erscheinungen allerdings in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen, in authentischen Repräsentationen des Göttlichen zu gründen. Diesen Anspruch gilt es in eine sachgemäße (und d.h. nicht durch Harmoniebedürfnisse verkürzte) Beziehung zum theologischen Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu setzen – durch die Suche nach theologischen Leitgedanken, die Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der nicht-christlichen Religionen zu reflektieren erlauben. Dabei sind auch die theologischen Gründe für die Annahme der Möglichkeit namhaft zu machen, dass Gott sich nicht nur in Christus, sondern auch in den zentralen Erschliessungsereignissen und -gestalten der Religionen authentisch repräsentiert haben kann.

Drei solcher, sich gegenseitig überlagernder und ergänzender theologischer Leitmotive zur Verhältnisbestimmung von Ekklesiologie und Religionstheologie scheinen sich aufgrund ihrer universalen Horizonte anzubieten:

a) Das *Konzept des Bundes*, das es erlaubt, Gottes Beziehung zur gesamten Menschheit im Noahbund konstituiert zu sehen, und die spezifischen Bünde in Abraham mit den Juden und in Jesus mit den Christen, in Ismael mit den Muslimen dazu in ein inklusives, spezifizierendes Verhältnis zu setzen. Dieses Leitmotiv hat besonders in der Beziehungsbestimmung zwischen Christentum und Judentum eine wichtige Rolle gespielt, ist darüber hinaus aber nicht in gleicher Weise

⁷ Für dieses Vorgehen entscheidet sich Hans Martin Barth in: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001.

anwendbar auf spezifische Bünde Gottes mit den nicht-rahamitischen Religionen.

Der Bundesgedanke steht in sachlicher Beziehung zur Rede vom (erwählten) «Volk Gottes».⁸ Um diesen Würdetitel nicht im Sinne einer Substitutionstheorie dem Volk Israel zu entziehen, ist dabei jedoch genau zu unterscheiden zwischen der engeren – auf Israel begrenzten – Bedeutung, einer weiteren, die auch die Christen einschliesst⁹, und der weitesten, die an die biblische Überlieferung anknüpft, dass Gott sein Volk aus den Gerechten aller Völker zusammenruft.

Aus ökumenischen Debatten erwuchs eine Anwendung des Bundesmotivs, bei der die Kirche als die Familie der Christenheit für die grössere kosmische Gemeinschaft des Gottesreiches offen ist und sich zur Welt der Religionen wie die eigene Familiengemeinschaft zur «Gemeinschaft von Gemeinden» verhält.¹⁰ Gegründet ist dieses Verhältnis auf den Noahbund (Gen 9,16f). Auch die in Jes 65,17.24f überlieferte Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde, sowie das Senfkorn-Gleichnis (Lk 13,18f) mit seinem Wachstumsmotiv werden als biblische Bezüge angeführt.

Dabei klingt der Versuch an, die Beziehung zwischen der Kirche und den Religionen nach dem Muster des Verhältnisses zwischen der Ortsgemeinde und der weltweiten Kirche zu beschreiben. Diese Sichtweise hat sich mit einem weitgefassten Volk-Gottes-Verständnis verbunden und zur Rede von der «grösseren Ökumene» der Religionen geführt.¹¹ Sie war allerdings immer wieder scharfer Kritik ausgesetzt, weil sie die Diskontinuität zwischen den interkonfessionellen Beziehungen innerhalb des Christentums (die von relativ breiten theolo-

⁸ Dieser Ausdruck bildet den programmatischen Fokus von LG 2 und erscheint darüber hinaus in (römisch-katholischen) Ekklesiologien, die den Autoritätspräntionen der amtskirchlichen Hierarchie kritisch gegenüberstehen.

⁹ Unter Berufung auf Paulus, der – von der Rechtfertigungslehre ausgehend – die (an Christus) glaubenden Heiden dem Gottesvolk zurechnete. Siehe dazu: Wolfgang Kraus: *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, Tübingen 1996.

¹⁰ Dargestellt in dem von der ÖRK-Untereinheit «Dialog mit Menschen verschiedener Religionen» erarbeiteten Studienbuch «Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog», hg. v. Ulrike Berger und Michael Mildner, Frankfurt a.M. 1986, 53.

¹¹ Die Rede von der «grösseren Ökumene» bahnte sich durch den Wandel im Verhältnis der Kirche zum Judentum an: Schon Leonhard Ragaz hatte sich dafür ausgesprochen, das Christentum und das Judentum zusammen als das grösere Israel zu verstehen (Leonhard Ragaz: *Israel – Judentum – Christentum*, Zürich²1943).

gischen Übereinstimmungen getragen sind) und den interreligiösen Aussenbeziehungen unterbestimme.

b) Die *Trinitätslehre* mit ihren Universalitätspotenzialen besonders im ersten und dritten Glaubensartikel.¹²

Ekklesiologisch hat man immer wieder das Wesen der Christengemeinschaft zur Gemeinschaft der trinitarischen Personen in Beziehung gesetzt.¹³ Religionstheologisch ermöglicht das Trinitätsmodell, die schöpferische, versöhnende und inspirierende Präsenz Gottes in der gesamten geschaffenen Wirklichkeit darzustellen (ohne diese damit pauschal zu heiligen), verweist aber auch auf die eine Verdichtung dieser Präsenz in Jesus Christus, die nach christlichem Verständnis als ihr massgebliches Erschliessungsereignis gilt.

In dieser Ausdeutung und Anwendung ist die Reflexion auf die innertrinitarischen Relationen (d.h. auf die immanente Trinität) zunächst weniger von Bedeutung als die ökonomische Dimension, d.h. die Darstellung der ‚Personen‘ als Dimensionen des Wirkens Gottes in der Welt: als kreatives, Leben schaffendes und erhaltendes, den Schöpfungsprozess strukturierendes, auf sein Ziel ausrichtendes, und in alledem als sich-selbst-offenbares und die Offenbarung erschliessendes ‚Handeln‘.¹⁴ Die Trinitätstheologie bringt diese Dimensionen des Handelns Gottes zum Ausdruck, ohne sie einerseits zu verschmelzen und andererseits auf unterschiedliche Handlungssubjekte zu verteilen. Als Geschichtswirklichkeiten im Raum der «oikumene» (als der gesamten bewohnbaren Erde) können die Religionen von diesem Handeln nicht unberührt sein, sondern stehen in einer (jeweils sehr eigen ausgeprägten) reaktiven Relation dazu.

¹² Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in: ÖR 49, 3/2000, 287-301. Zu den zahlreichen Autoren, die diesen Weg einschlagen, gehören neben den dort genannten u.a.: Jacques Dupuis: *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997; Bruno Forte: *Jesus of Nazareth, History of God, God of History: Trinitarian Christology in a Pluralistic Age*, in: Terrence Merrigan; Jacques Haers, (Hg): *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL 152), Löwen, 99-120 (dort weitere Lit.); Hans Martin Barth: *Dogmatik* (siehe Anm. 7).

¹³ So auch in LG, woraus sich der Ansatz zu einer Communioekkesiologie ergibt. Neben der sakramentalen Bestimmung des Wesens der Kirche stellt sie den zweiten vom Vaticanum II gesetzten ekklesiologischen Akzent dar, der bis in die gegenwärtige römisch-katholische Diskussion um das Kirchenverständnis fortwirkt.

¹⁴ Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: *Was heisst «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, bes. 443ff.

Eine wichtige Unterscheidungsleistung erbringt die Trinitätslehre aber gerade auch mit der Differenzierung zwischen immanenter und ökonomischer Dreieinigkeit. Sie erlaubt, den «logos asarkos» vom «logos ensarkos» und den Geist als Bezeichnung der universalen Wirkmacht Gottes (Geist des Vaters und des Sohnes) von seiner geschichtlichen Konkretion in Jesus von Nazareth (vom Geist Christi) abzuheben und die genannten Grössen gerade in dieser Unterschiedenheit zueinander in Beziehung zu setzen. Der religionstheologische Ertrag dieser Relationierung liegt auf der Hand: Einerseits ist das schöpferische, versöhnende, vollendende, offenbarende und gewissmachende Wirken Gottes nicht auf die Verdichtung dieses Wirkens in Jesus Christus begrenzt, andererseits konkretisiert und bestimmt es sich erst durch diese Vergeschichtlichung. Daraus ergibt sich die Offenheit für nicht durch Christus vermittelte Manifestationen Gottes in den Religionen, die sich (in der Christentumperspektive) aber nur von Christus her erschliessen.

c) Die *Reich-Gottes-Vorstellung* mit ihrem kosmischen und eschatologischen Horizont. Sie bezeichnet zum einen die universale Zielbestimmung des göttlichen Wirkens und zum anderen ihre Ausdehnung auf die gesamte kosmische Wirklichkeit.

Dazu ist sie allerdings aus allen Engführungen zu befreien, in die man sie in der Theologiegeschichte zu zwängen versucht hat:

Sowohl aus der einseitigen Festlegung auf die Innerlichkeit des frommen Individuums als auch auf die Bereiche des Politischen und Gesellschaftlichen. Demgegenüber gilt es zu betonen, dass die Gottesherrschaft *alle* Bereiche der Natur, der Kultur und damit eben auch die Religionskulturen der Menschheit umfasst. Die gesamte Wirklichkeit stellt den Raum ihrer Verwirklichung dar.

Über die Verengung auf eine bloss präsentische Eschatologie und über die Begrenzung der Gottesherrschaft auf den Wirkungskreis der Christusbotschaft hinaus ist ihre geschichtsübergreifende, endzeitliche und theozentrische Ausrichtung (nach 1. Kor 15,28) zur Geltung zu bringen. Angeregt von der Vision einer Völkerwallfahrt zum Gottesberg Zion kann sie im Sinne der Verheissung einer Zusammenführung der Gerechten aller Religionen in der heilsamen Gegenwart Gottes gedeutet werden. Apg 10,34f legt sich als neutestamentlicher Bezugspunkt nahe: Gott sieht nicht die Person an; willkommen ist ihm aus jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt.

Je mehr die universale und eschatologische Dimension der Gottesherrschaft in den Vordergrund tritt, um so weniger lässt sie sich mit der verfassten Kirche identifizieren und um so stärker drängt sich die

Notwendigkeit auf, sie zur Wirklichkeit der nicht-christlichen Religionen in Beziehung zu setzen.

Bei diesen drei Leitmotiven – Bund, Trinität, Reich Gottes – handelt es sich um Theologoumena, die einerseits für die Ausbildung der Ekklesiologie zentral sind, andererseits die gesuchte theologische Verhältnisbestimmung zu den Religionen ermöglichen. Während das Förderalmodell den Blick zurück lenkt auf die ursprüngliche Konstitution der gott-menschheitlichen Beziehung und das trinitätstheologische Deutemuster primär gegenwartsorientiert ist, richtet sich das Reich-Gottes-Konzept verheissungstheologisch auf das noch ausstehende Zukünftige hin aus.

Besonders das Reich-Gottes-Motiv lässt ein Charakteristikum hervortreten, das für jede ökumenisch und religionstheologisch anschlussfähige Ekklesiologie bedeutsam ist: das *funktionale* Verständnis des Wesens der Kirche¹⁵, demzufolge ihre theologische Dignität nicht theontologisch in ihrem gegebenen Wesensbestand, sondern, in ihrem Auftrag liegt, das Reich Gottes zu proklamieren, zu repräsentieren und es – soweit es ihr möglich ist – zu realisieren. Dieser Auftrag aber führt sie notwendigerweise über die eigene Institutionenpflege hinaus und in die Begegnung mit den Religionen und Kulturen hinein.

In den beiden folgenden Abschnitten sollen nun mit dem Verständnis der Kirche als Sakrament und als Leib-Christi zwei ekklesiologische Ansätze aufgenommen und hinsichtlich ihrer religionstheologischen Applikabilität profiliert werden, die zu einer dialektischen und funktionalen Zuordnung zwischen der transempirischen Wirklichkeit des Christus praesens und der empirischen Kirche führen und damit die Möglichkeit eröffnen, das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes auch jenseits kirchlicher Repräsentationsformen zu erwarten. Die beiden Ansätze werden in Fortführung römisch-katholischer, protestantischer und ökumenischer Diskussionslinien entwickelt, wenn auch vor allem das Leib-Christ-Motiv ein traditionsübergreifendes Interpretament ist.

¹⁵ Funktionalität ist hier in einem theologisch-normativen Sinn gemeint, nicht in einem soziologisch-diagnostischen. Es geht nicht um die Beschreibung der faktischen Funktion der Kirche in der Gesellschaft, sondern um die theologische Bestimmung ihres Auftrags.

3. Kirche als Sakrament

Die gegenwärtig in der römisch-katholischen Kirche und Theologie sehr hitzig geführte Debatte um die Religionstheologie im allgemeinen und um die Pluralistische Religionstheologie im besonderen ist unmittelbar in ekklesiologische Argumentationszusammenhänge verweben, wie sich in jüngster Vergangenheit wieder in «Dominus Jesus» gezeigt hat. Diese Verbindung geht auf das *Zweite Vatikanische Konzil* zurück, wo die Religionen in spiegelbildlich umgekehrter Anwendung des ekklesiologischen Modells der gestuften Kirchenzugehörigkeit gedeutet wurden. So wie «Lumen Gentium» (LG) 15 die nicht-römisch-katholischen Christen in verschiedenen Graden von Nähe und Distanz der voll verwirklichten Heiligkeit (wie sie in der römisch-katholischen Kirche gegeben ist) zuordnete – von der lebendigen Teilnahme an der Eucharistie über das Bekenntnis des christlichen Glaubens bis hin zum blossen Getauftsein –, so setzt LG 16 die nicht-christlichen Religionen nach dem Muster konzentrischer Kreise zur römisch-katholischen Kirche in Beziehung: in nächster Nähe stehen die Juden, dann die Muslime und schliesslich die anderen, «die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen». In der Erklärung «Nostra Aetate» (NA) wird das Stufenschema erweitert, in dem neben dem Judentum und dem Islam auch Hinduismus und Buddhismus Erwähnung finden. Insofern hier nicht mehr von den Anhängern der jeweiligen Religionen die Rede ist, sondern von diesen Religionen selbst, stellt NA die erste offizielle religionstheologische Erklärung in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche dar.

Fragt man nach den Begründungsmustern für die Verbindung von Ekklesiologie und Religionstheologie in den Dokumenten des Vaticanum II, so lassen sich vor allem die folgenden drei erkennen:

a) Zuerst die wiederholt und mit Nachdruck vorgetragene Überzeugung von der Universalität des Heilswillens Gottes: «Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt» (LG 9). Die Kirche ist das sichtbare Sakrament dieses Heilswillens und bildet als solches die Keimzelle des Heils für alle. Gott sammelt sein Volk aus allen Völkern der Erde; er versammelt es in der Heilsgemeinschaft der Kirche, von der niemand, der sich nicht selbst verweigert, ausgeschlossen ist. «Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld

noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch ... ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.» (LG 16).

b) Bedeutsam für die enge Verbindung von Ekklesiologie und Religionstheologie ist weiter die auf Augustin zurückgehende und in LG 14 aufgenommene Unterscheidung zwischen einer Zugehörigkeit zur Kirche «im Herzen» und einer Zugehörigkeit «dem Leibe nach». Diese kann in zwei Richtungen ausgelegt werden. Zum einen – und darauf liegt der Akzent in LG 14 – als Schuldspruch über diejenigen, die bloss äusserlich der Kirche angehören, aber keine christliche Liebesgesinnung erkennen lassen. Zum anderen aber auch – und darin liegt ihr noch unausgeschöpftes religionstheologisches Potenzial – als Ausdruck der Heilsmöglichkeit für alle, die nicht zur katholischen Kirche gehören, aber auf ihre Weise dem Willen Gottes entsprechen.

c) Das dritte für die Verbindung von Ekklesiologie und Religionstheologie relevante Motiv ist die unterscheidende Zuordnung – zwischen dieser universalen Kirche Christi und der römisch-katholischen Kirche durch die Formulierung «subsistit» («ist verwirklicht in», «existiert in»). Sie ersetzt das identifizierende «ist», das in einer früheren Formulierung an dieser Stelle eingesetzt war. Damit wird es möglich, die Heilsgemeinschaft über die verfasste Kirche hinaus auszudehnen und Strahlen der göttlichen Wahrheit auch in den Religionen zu entdecken.

Gerade an dieser Stelle tritt die Akzentverschiebung deutlich heraus, die «Dominus Jesus» vorgenommen hat. In Anmerkung 56 wird die Singularität der Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche betont. Die «vielfältige(n) Elemente der Heiligung und der Wahrheit», die sich nach LG 8 auch ausserhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche finden lassen, werden strikt an die *in* der Kirche überlieferte Wahrheit zurückgebunden und auf sie ausgerichtet. So wie es in anderen christlichen Konfessionen nur Elemente des in der römisch-katholischen Kirche verwirklichten Kirchseins gibt, so kann auch jener Strahl der Wahrheit, der nach NA 2 alle Menschen erleuchtet, nur eine mit Trübungen durchmischte Abschattung des Christuslichtes sein, das in der römisch-katholischen Kirche erstrahlt. Die Religionen erscheinen als defiziente Formen der Kirchenzugehörigkeit. Damit ist die Religionstheologie in die Ekklesiologie eingespannt. Sie wird nicht als relativ eigenständige Ableitung aus Axiomen entwickelt, die auch für die Ekklesiologie leitend sind (wie dem gemeinschaftsbildenden, weil in sich relationalen Heilswillen Gottes), sondern als unmittelbare und unhintergehbare Deduktion aus der Ekklesiologie selbst. Der christozentrischen Universalismus, der (wenn auch nicht alleinbeherrschend) das Vaticanum II durchströmte, ist auf einen ekklesiozentri-

schen Inklusivismus bzw. Superiorismus hin ausgelegt – und damit seiner potentiell kirchenkritischen Kraft beraubt worden.

Eine auf diese Weise domestizierte Religionstheologie versteht die Genitivverbindung «Theologie der Religionen» als genitivus *objectivus*, d.h. Wirklichkeit, Wahrheits- und Heilsanspruch nicht-christlicher Religionen sind in unumkehrbarer Einseitigkeit *Gegenstand* theologischer Deutung, ohne dass die Auseinandersetzung damit zu einer Anfrage an überlieferte theologische Lehren gerät. Vorgängig feststehende Denkmuster werden auf die Sicht der je anderen Religion *appliziert*, ohne dass sich diese Theologoumena dabei ihrerseits von der Auseinandersetzung mit den Inhalten und Anfragen der Religionen *affizieren* lassen. Die Religionen kommen nicht als wirkliche Gesprächspartner mit ihrem je eigenen Selbstverständnis in den Blick, sondern als apriorisch – aus den Quellen christlicher Offenbarung und kirchlicher Lehre deutbare Grössen. Der Dialog mit ihnen hat primär die Bezeugung des Evangeliums zum Inhalt und Ziel. Diese Konsequenz ergibt sich mit offensichtlicher Unvermeidbarkeit aus dem christologischen Zentralsatz von Dominus Jesus, «dass Jesus Christus für das Menschengeschlecht und seine Geschichte eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschliessliche, universale und absolute Bedeutung und Wichtigkeit hat» (15) und seiner ekklesiologischen Fortsetzung, dass Jesus Christus «seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort(setzt) ..., die sein Leib ist» (16).

Aus den ekklesiologischen Texten des Vaticanum II, besonders aus LG lässt sich jedoch auch eine andere Zuordnung von Ekklesiologie und Religionstheologie gewinnen – besonders aus dem in LG 1 entwickelten *sakramentalen Kirchenverständnis*, demzufolge die Kirche «gleichsam das Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» ist (LG 1, ähnlich in LG 9, 48, 59). Durch die Anwendung des weiten patristischen Sakramentsbegriffs auf die Kirche wird deren Wesen von ihrem Auftrag her bestimmt. Er besteht darin, die Vereinigung mit Gott und die Versöhnung unter den Menschen zu bezeugen und damit verwirklichen zu helfen. Die Kirche hat eine repräsentative und eine instrumentelle Funktion und allein die Erfüllung dieser Funktion bestimmt ihre Dignität und ihre Legitimität. Der zu erfüllende Dienst an der Bezeugung und an der Ausbreitung der Gottesherrschaft *affirmiert* nicht nur die Selbstvollzüge der Kirche, sondern *kritisiert* sie auch. Aus dieser Funktionalität bestimmen sich auch die Beziehungen zu anderen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Bewegungen. Wo sie der Proklamation und Ausbreitung der Gottes-

herrschaft dienen, ist Zusammenarbeit mit ihnen geboten. Wo nicht, sind Abgrenzungen erforderlich.¹⁶

Ein so gedeutetes sakramentales Kirchenverständnis hat eminente Folgen für die theologische Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Aus ihm kann sich ein Verständnis des Ausdrucks «Theologie der Religionen» im Sinne eines genitivus *subjectivus* ergeben, demzufolge die Religionen als theologisch relevante Beziehungspartner in den Blick zu nehmen sind. Dann jedenfalls, wenn die Gnadenherrschaft Gottes als eine kosmisch-universale zu denken ist, die an keine ihrer eigenen sakramentalen Manifestationen gebunden ist, die alle religiösen Institutionen, die zu ihrer Repräsentanz und als Medium ihrer Realisation dienen, übersteigt. Wird die Universalität des Schöpfungs-, Heils und Vollendungshandeln Gottes unverkürzt in Rechnung gestellt, dann ist zu erwarten, dass sich Offenbarungen dieses konstitutiven, restitutiven und finalisierenden Wirkens auch extra muros ecclesiae – und d.h. auch: in den Lehr- und Praxisformen nicht-christlicher Religionen finden lassen.

Diese Überzeugung hat sich seit dem Vaticanum II in der katholischen Religionstheologie zunehmend Bahn gebrochen. Die damals im Vordergrund stehende Frage nach der Möglichkeit der Heilserlangung ohne Vermittlung durch die Kirche wird heute allgemein hin bejaht. Die traditionsreichen Offenbarungsreligionen gelten vor allem in der englischsprachig geführten Debatte als «channels» der Selbstmitteilung Gottes. Der Pluralismus der Religionen wird nicht mehr nur als ein faktischer, sondern als ein theologisch zu würdigender, d.h. sich dem Willen Gottes verdankender angesehen. Aus der relativ breiten Akzeptanz dieser Auffassung erklärt sich die Schärfe des in «Dominus Jesus» dagegen erhobenen Einspruchs. Er betrifft auch das sakramentale Kirchenverständnis mit seinen potentiell kirchenkritischen Konsequenzen. Quasi als Gegengewicht gegen dieses Verständnis betont die Erklärung der Glaubenskongregation unter Aufnahme einer Formulie-

¹⁶ Joseph Ratzinger bringt die religionstheologischen Konsequenzen seiner (von einem sakramentalen Kirchenverständnis ausgehenden) Ekklesiologie in folgenden Worten zum Ausdruck: «... nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, so weit sie den Menschen an dieser Haltung hindern» (Joseph Ratzinger: *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 356).

rung aus LG 3 die in der römisch-katholischen Kirche schon gegebene Gegenwart des Reiches Christi (18).

Eine sakramental ansetzende Ekklesiologie lässt demgegenüber die Vollzüge des kirchlichen Handelns in ihrer Zeichenhaftigkeit, ihrem Verweischarakter und auch in ihrer Vorläufigkeit und Unvollkommenheit erscheinen. Sie sind immer auf ihren Grund hin zu relationieren und damit zu relativieren: zunächst auf das Grund- bzw. Wurzelsakrament der Kirche insgesamt, dann weiter auf das Ursakrament Christus und schliesslich auf die Gottesherrschaft. Das ergibt sich nicht zuletzt aus der Verkündigung, der Praxis und aus dem daraus rekonstruierbaren Selbstverständnis Jesu: Wenn sich Jesus selbst als Proklamator der anbrechenden Gottesherrschaft verstanden hat, wenn er im «Unser Vater» um ihr Kommen gebetet hat, wenn es in 1. Kor 15,28 heisst, dass am Ende auch die Mission des Sohnes in der allumfassenden Selbstvergegenwärtigung des Vaters aufgehen wird, dann liegt auch darin eine funktionale Zuordnung dieser Mission zur Verwirklichung der Gottesherrschaft, deren Anbruch sie verkündet und darin aktual vollzieht. Diese Herrschaft kann nur als eine geschichts- und damit auch als eine religionsübergreifende gedacht werden. Aus der sakramentalen Zuordnung der Kirche zu Christus und Christi zur eschatologischen Gottesherrschaft ergibt sich die notwendige Unterscheidung der drei Grössen. Die Gottesherrschaft geht nicht in der Nachfolgemeinschaft der Kirche und letztlich sogar nicht in der Wirksamkeit Christi auf.

Die von allen geschichtlichen Repräsentationen uneinholbare Universalität der Gottesherrschaft veranlasst zu der Annahme, dass sich der dreieinige Gott, wie er sich in Christus geoffenbart hat und wie er sich im Heiligen Geist vergegenwärtigt, auch die spirituellen Quellen nicht-christlicher Religionen in Anspruch genommen hat, um Menschen durch sie mit seinem Geist zu inspirieren. Es gibt nicht nur zahlreiche Begegnungserfahrungen mit Menschen anderer Religionen, die diese Unterstellung nähren, es gibt auch *theologische* Gründe für die Annahme einer solchen Möglichkeit. Der wichtigste dieser Gründe liegt in der o.g. Universalität des Heilswillens und -wirkens Gottes.

Aus einer so gedeuteten sakramentalen Ekklesiologie, die das Sakramentsverständnis in der Polarität von Repräsentation und Differenz entwickelt, ergibt sich somit eine theologisch motivierte Neugierde für die Rezeption interreligiöser Begegnungserfahrungen und die Notwendigkeit zu religionstheologischer Reflexion. Dabei ist die Religionstheologie nicht mehr eine einlinige Ableitung aus der Ekklesiologie. Vielmehr stehen beide Ansätze in einer engen, sachlich gebotenen Wechselbeziehung.

4. Kirche als Leib Christi

In der protestantischen Theologie der Gegenwart herrscht bezüglich der nicht-christlichen Religionen weitgehende Unsicherheit, was sich auch aus der Ursprungsintention und der Geschichte des Protestantismus erklärt. Die reformatorische Akzentverschiebung von der Ekklesiologie zur Christologie brachte sich als christozentrischer Exklusivismus zum Ausdruck: *solus Christus*. Dadurch wurde die Möglichkeit zurückgedrängt, die Religionen als Gestaltwerdungen der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung (nach Röm 1,18-20; 2,14f und Apg. 14,15-17) zu deuten und sie auf diese Weise im Überschneidungsbereich von Schöpfungs- und Offenbarungstheologie anzusiedeln. Wenn diese Option auch immer wieder am Rande des Blickfelds in Erscheinung treten konnte, so war doch für die theologische Beurteilung der Religionen die Polarität von Gesetz und Evangelium viel bedeutsamer. Schon Luther konnte das wahre, weil evangeliumsgemässe Christentum dem Judentum, Islam und dem römischen Katholizismus als den Religionen der gesetzlichen Werkgerechtigkeit gegenüberstellen.

Die Ekklesiologie wurde unmittelbar an die Christologie zurückgebunden, die Christusgegenwart an Wort und Sakrament. Für eine offenbarungstheologische oder gar soteriologische Würdigung der nicht-christlichen Religionen blieb dabei kein Spielraum. Nach den religionsgeschichtlichen und -philosophischen Bemühungen im 19. Jh., die in den Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule gipfelten, wurde der Religionsbegriff bei Karl Barth ganz im Sinne menschlicher Selbstüberhebung gegenüber Gott interpretiert und damit desavouiert.

Erst zu Beginn der 60 Jahre zeichneten sich neue Öffnungsbewegungen hinsichtlich der nicht-christlichen Religionen ab – nicht zufällig im Kontext der III. Vollversammlung des ÖRK, die 1961 in Neu Delhi und damit erstmals in einem Land der sog. Dritten Welt stattfand. Zu einer wirklichen Begegnung mit der indischen Religionskultur kam es dabei allerdings nicht. In der Folgezeit hat die Begegnung mit indischer Spiritualität und Philosophie jedoch einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die christliche Religionstheologie ausgeübt. Das ist zum einen der Transferleistung indischer Theologen wie M. M. Thomas, Stanley Samartha, Raimonodo Panikkar oder Francis D'Sa zu verdanken, aber auch den Indienaufenthalten westlicher Theologinnen und Theologen. Auch die Hauptvertreter der Pluralistischen Religionstheologie sind davon stark beeinflusst.

Der religionstheologische Impuls, der sich in Neu Delhi artikuliert, kam aus der Missionstheologie, als sich führende Vertreter der versammelten Kirchen vom *heilgeschichtlichen*, auf die Ausbreitung

der Kirche zentrierten Missionsverständnis abwendeten und dem *verheissungsgeschichtlichen* Modell, das auf die gesamte Welt bezogen war, den Vorzug gaben. Die universale Christusherrschaft sei nicht erst – und zwar durch die Kirche – aufzurichten (so das heilsgeschichtliche Modell), sie bestehe bereits und müsse lediglich proklamiert werden. Christologisch wurde dieser Ansatz durch die Betonung der schöpfungsumspannenden Dimension des erhöhten «kosmischen Christus» (Joseph A. Sittler) untermauert.¹⁷ Wenn aber Christus allgegenwärtig sei, dann müsse auch sein Leib – die transempirische Kirche Christi im Anschluss an Kol 1,18 und Eph 1,22f. – in kosmischen Dimensionen gedacht werden. Diese Entschränkung der Christologie und der Ekklesiologie hatte zur Folge, die Christusgegenwart (wenn auch in verborgener, impliziter Weise auch in den Erscheinungen anderer Religionen zu erwarten. Deshalb – so heisst es in der Erklärung der Sektion I – sei der Dialog mit den Religionen aufzunehmen im «Bewusstsein, dass Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht»¹⁸.

Wenn damit auch das Moment der Gegenseitigkeit in die interreligiösen Beziehungen eingeführt war, so zog doch dieser Ansatz eines christozentrischen Universalismus in der Folgezeit immer wieder den Vorwurf auf sich, in religionsimperialistischer Weise Erscheinungen nicht-christlicher Religionen christlich zu vereinnahmen und damit dem Selbstverständnis der Religionen nicht gerecht zu werden. Diese Kritik spitze sich zu im Vorwurf des «Christuspantheismus».¹⁹

Als Korrektur dieser einseitigen Festlegung auf den zweiten Credoartikel mehrten sich in den folgenden Jahrzehnten die Stimmen, die einen trinitarischen Bezugsrahmen sowohl für die Ekklesiologie als auch für die Religionstheologie favorisierten. Besonders die Pneumatologie schien sich als Begründungszusammenhang für beide *topoi* nahelegen. Die Rede von der Kirche als Leib-Christi trat zurück hinter

¹⁷ Siehe dazu: Pius Franz Helfenstein: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt a.M. 1998., 103ff; Werner Dietrich: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, 83-92.

¹⁸ Neu-Delhi 1961. Dokumentation über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. Wilhelm A. Visser't Hooft, Stuttgart/ Basel 1962, 90.

¹⁹ Hans Heinrich Wolf: Christus am Werk in der Geschichte (Im Licht der «Barmer Theologischen Erklärung» der Bekennenden Kirche von 1934), in: ÖR 15, 1966, 47.

theologischen Programm-Formulierungen wie «Kirche in der Kraft des Geistes» (J. Moltmann). Ebenso schien das (unter Verweis auf Joh 3,8 konstatierte) Universalitätspotenzial der Pneumatologie neue Ansatzpunkte für eine Theologie der Religionen zu bieten («Pneumatozentrismus» als Gegenentwurf zum «Christozentrismus»). Dabei kam es allerdings nicht selten zu problematischen Abspaltungen des Geistes vom Logos – bis hin zur Rede von zwei Heilsordnungen, der des Wortes und der des Geistes.²⁰

Demgegenüber soll im folgenden dafür plädiert werden, das Bildwort vom Leib-Christi als ekklesiologisches Leitmotiv und d.h. als wirklichkeitserhellende und -erstellende Metapher zu bewahren und es religionstheologisch fruchtbar zu machen. Dabei ist sich diese Interpretation (im Sinne eines «hermeneutischen Inklusivismus») ihrer eigenen Gebundenheit an die christliche Perspektive bewusst und beansprucht daher nicht, dass ihre Erträge für die Angehörigen der gedeuteten Religionen zustimmungsfähig sein müssten. Wohl sollten sie kommunizierbar und interreligiös verstehbar sein, doch werden sie des anderen immer im Rahmen der eigenen Perspektive ansichtig. Das religionshermeneutische Ideal, den anderen so zu sehen, wie er selbst sich sieht, wird nie vollkommen verwirklicht werden können. Dialogische Beziehungen sind nicht von der Erreichung dieses Ideals abhängig.

In protestantischer Akzentuierung gilt es deutlich zu unterscheiden (nicht zu trennen) zwischen der mit dem Bildwort vom Leib-Christi anvisierten geistigen Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes und der vorfindlichen Kirche. Wo dies nicht geschieht, wo die verfasste Kirche unmittelbar in den Horizont der Inkarnation gestellt wird – als Christus prolongatus²¹ –, dort wird aus der verweisenden Metapher vom Leib Christi ein die Bedeutung der empirischen Kirche begründendes, ihre Sichtbarkeit und damit ihre Ämterhierarchie betonendes Theologoumenon. Wo die Übergeordnetheit Christi über die Kirche zugunsten einer Identifizierung eingezogen wird, tritt ihre historisch gewach-

²⁰ «The Reign of God, as it may be taking shape under the breath of the Spirit, can be seen as ... an economy of grace genuinely different from the one made known through the Word incarnate in Jesus» (Paul Knitter: *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y. 1996, 113).

²¹ So in der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jhdts, etwa bei Johannes A. Möhler, der in seiner «Symbolik» (1832) Kirche als «der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben» (§ 36) beschrieb.

sene Institutionalität und damit auch ihre Unvollkommenheit zurück und ihre Autorität (als Fortsetzung der Vollmacht Christi) hervor. Für Ereignissen der Christusgegenwart ausserhalb der kirchlichen Vermittlungsvollzüge bleibt kein Raum mehr.

Demgegenüber erscheint eine Deutung der Leib-Christi-Metapher religionstheologisch anschlussfähig, die dieses Motiv in dipolarer Weise auf die Gemeinschaft derer bezieht, die im Geist Gottes, wie er sich in Christus konkretisiert hat, leben.

Die eine der beiden Auslegungsrichtungen versteht unter «Leib Christi» den geistigen Leib des *aufgestandenen* und *erhöhten*, des universalen Logos als der Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes. Als solcher durchwaltet er den ganzen Kosmos, was sich in der Prädikation der Schöpfungsmittlerschaft ausdrückt. Die Religionen sind in sein permanentes kreatives (schöpferisches), die Selbstabschliesstendenzen der Schöpfung aufbrechendes (erlösendes) und sie auf das Schöpfungsziel ausrichtendes (vollendendes) Handeln einbezogen.²² Insofern gehören sie zur universalen Heilsgemeinschaft der Schöpfung, womit nicht gesagt ist, dass sie diesem Status faktisch auch entsprechen. Doch gilt die gleiche Einschränkung auch für das Christentum.

Die andere Auslegungsrichtung der Leib-Christi-Metapher versteht unter «Leib Christi» den Leib des *menschgewordenen* Logos, des erniedrigten, gequälten und getöteten Nazareners. Diese kenotische Auslegung des gleichen Motivs führt ebenso über die Ränder der empirischen Kirche hinaus, denn sie sucht die Christuspräsenz und damit die wahre Kirche in den geringsten seiner Brüder – in den entrechteten und marginalisierten Gliedern der Menschheitsfamilie als der familia Dei – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Und sie wird zur Wertschätzung der sozial-diakonischen Einrichtungen nicht-christlicher Religionsgemeinschaften führen.

Beide Auslegungen des ekklesiologischen Leib-Christi-Motivs vermögen sich gegenseitig zu korrigieren und damit vor Vereinseitigungen zu bewahren. Sie stellen die empirische Kirche einerseits in den kosmischen Horizont der Gottesherrschaft und definieren sie andererseits als Dienstgemeinschaft «für andere» – *ecclesia servans*, nicht tri-

²² Besondere Beachtung hat in dieser Hinsicht der Vortrag des zypriotischen griechisch-orthodoxen Metropoliten George Khodre gefunden, den er im Rahmen der vom ÖRK 1990 veranstalteten Konferenz von Baar hielt. In der Tradition der ostsyrisch-nestorianischen Kirche stehend, deren Christologie stärker am universalen erhöhten als am menschgewordenen Christus orientiert ist, zog er die Trinitätstheologie als Bezugsrahmen für die Entfaltung seiner religionstheologischen Überlegungen heran. Siehe dazu: *Current Dialogue* 19, 1991.

umphans – und als Weggemeinschaft «mit anderen» – *ecclesia viatorum*.

«Leib Christi» stellt nach dieser Interpretation eine christentumsinterne metaphorische Beschreibung der in Jesus Christus vergeschichtlichten universalen Gegenwart des göttlichen Logos dar. Dabei kann der Aspekt der allumfassenden Präsenz ebenso betont werden wie jener der geschichtlichen Repräsentanz. Darüber hinaus eröffnet diese Sicht die Möglichkeit, die Gemeinschaftsbildungen der nicht-christlichen Offenbarungsreligionen als Verleiblichungen der Logos-Präsenz neben der in Christus zentrierten anzusehen, als unterschiedliche Wohnungen im Hause Gottes (Joh 14,2). Eine solche Aussage ist jedoch nach der Logik der metaphorischen Sprache als glaubend gewagte Unterstellung zu verstehen, nicht als propositionale theologische Lehrformulierung. Als solche kann sie aber durchaus zu der Frage Anlass geben, ob es nicht doch sachgemäss sein kann, von Jodo-Shin-Shu als von einer Kirche (im weiteren Sinn des Wortes) zu sprechen – wenn denn Kirche als empirische Repräsentanz der transempirischen Wirklichkeit des Heiligen theologisch durch das Zur-Geltung-Kommen der bedingungslosen Zuwendung Gottes bestimmt ist.

Die beiden herausgearbeiteten Ansätze vermögen eine christliche Ekklesiologie in der Spannung von transempirischer und empirischer Kirche zu entfalten, die der religionsübergreifenden Universalität der Menschenfreundlichkeit Gottes gerecht wird. In ihren religionstheologischen Konsequenzen kommt die skizzierte dipolare Auslegung der vom Leib-Christi-Motiv aus entwickelten Ekklesiologie dem sakramentalen Ansatz nahe. Beide Zugänge scheinen geeignet, die Universalität der heilshaften Gegenwart Gottes im Blick auf die Religionen zur Geltung zu bringen und damit eine tragfähige Brücke zwischen Kirchenlehre und Religionstheologie zu bauen.