

Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nicht-christlicher Religionen in der evangelischen Theologie

Reinhold Bernhardt

“Die Tatsache gibt zu denken, daß die neuere evangelische Dogmatik eine theologische Beurteilung von Religion, ja die Beschäftigung mit dem Problem von Religion nur noch in Rudimenten oder gar nicht mehr kennt” - schrieb C. H. Ratschow im Jahre 1961.¹

In genau dem gleichen Jahr tagte die 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi, erstmals in der Geschichte des ÖRK nicht innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern mitten im religiösen Pluralismus der Hindutraditionen. Mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK, der Aufnahme von elf afrikanischen Kirchen, zwei chilenischen Pfingstkirchen, der orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens und Rußlands, nicht zuletzt auch mit der Teilnahme einer offiziellen Beobachterdelegation der römisch-katholischen Kirche weitete sich der Horizont der vormals protestantisch und anglikanisch dominierten und damit auf Europa und Nordamerika zentrierten Ökumenischen Bewegung. Die ganze Ökumene - zunächst als Gesamtheit des Weltchristentums, dann aber auch (etwa auf der Weltmissionskonferenz in Mexico City 1963) als ‘Säkularökumene’ des ganzen bewohnten Erdkreises - trat in den globalisierten Blick. Mit dieser Horizonterweiterung mußten aber auch die nicht-christlichen Religionen der Welt wesentlich stärker in das Blickfeld kommen.

Doch betraf die Veränderung nicht nur die *Weite* des Blickfeldes, sondern vor allem die *Art und Qualität* der Wahrnehmung - darin liegt der eigentlich entscheidende Wandel: Die Welt der Religionen wurde nicht mehr einfachhin als Missionsfeld wahrgenommen, auf dem sich die Christusbotschaft über kurz oder lang durchsetzen werde (noch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 glaubte man, bei entsprechender missionarischer Anstrengung werde die gesamte Welt innerhalb von nur einer Generation christlich sein), sondern als Gegenüber beeindruckender, kulturell-spirituell-philosophischer Großmächte, die in ganz neuer Weise ernstgenommen zu werden verdienten.

Diese qualitative Veränderung in der Sicht anderer Religionen wurzelt nicht zuletzt im Eingeständnis der Schuld, die die christlichen Kirchen aktiv (durch theologische Untermauerung und tätige Unterstützung) oder passiv (durch ihr

¹ C. H. Ratschow, Art. Religion, IV, B. Theologisch: RGG³ V, 976. C. H. Ratschow lehrte Systematische Theologie am Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität Marburg; er gehört zum kleinen Kreis der religionswissenschaftlich gebildeten protestantischen Systematiker, die sich intensiv mit dem Thema einer theologischen Beziehungsbestimmung zwischen Christentum und anderen Religionen auseinandergesetzt haben.

Schweigen) über Jahrhunderte hinweg bis in die jüngste Vergangenheit in der Bekämpfung von Judentum und Islam auf sich geladen hatte. Diese Schuldgeschichte kulminierte im Zeitalter des eurozentrischen Kolonialismus im 19. Jh. (mit Ausläufern bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges) und vor allem in der Vernichtung der Juden unter der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten. Immer unvermeidlicher drängte sich die Einsicht auf, daß dies der entsetzliche Tiefpunkt eines jahrhundertealten Antijudaismus war, der bis ins NT hineinreicht. Nicht nur ethische Reue, sondern theologische Umkehr mußte die Konsequenz daraus sein: die Verabschiedung jener Formen des christlichen Absolutheitsanspruches, die als geistiges Rüstzeug für solche Gewalt fungiert hatten.

Und so räumen die teilnehmenden Kirchen in Neu Delhi ein, in der Vergangenheit "nur wenig Verständnis (aufgebracht zu haben) für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat"². Im § 3 des Berichts der Vollversammlung findet sich dann in neun Zeilen neun mal das Wort "neu"³. Darin bringt sich das dringende Anliegen der Delegierten zum Ausdruck, eine dialogische Beziehungsbestimmung und -gestaltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen zu entwickeln.

So kann man 1961 als Jahr des Aufbruchs zum interreligiösen Dialog in der Ökumenischen Bewegung sehen. Auf diesen Aufbruch aber war die deutschsprachige protestantische Theologie in keiner Weise vorbereitet. Dem Durchbruch des dialogischen Imperativs stand im Gegenteil ein eklatantes theologisches Desinteresse am Thema der Religionen gegenüber.

Zunächst ließ sich mit dieser Diskrepanz noch leben - stellte sich doch die Herausforderung zunächst im Kontext des 'fernen', nicht-europäischen Christentums als Problem der ökumenischen Theologie. Als dann aber in den 70er Jahren nach jahrzehntelanger (durch die Vertreibung und Vernichtung der ca. 500000 deutschen Juden im Dritten Reich entstandener) religiöser Monopolstellung der christlichen Großkirchen in Deutschland durch Migration von Arbeitskräften signifikante nicht-christliche Minderheiten entstanden⁴, die ihre eigene religiöse und kulturelle Identität

² Neu-Delhi. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Stuttgart ²1962, 86.

³ "Heute muß die Aufgabe der missionarischen Verkündigung unter *neuen* Verhältnissen und darum auf *neue* Weise erfüllt werden [...] daß *neue* Verhältnisse auch *neue* Planungen und *neue* Schritte erfordern [...] zu *neuen* Formen der Beziehung [...] mit [...] *neuen* Wegen der Begegnung und des Verstehens [...] ein *erneuertes* Mitfühlen mit allen Menschen [...] eine *neue* Entschlossenheit, den Menschen die Wahrheit des Evangeliums in ihren wirklichen Lebensverhältnissen zu sagen." Zit. nach: G. Rosenstein, Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute. Hamburg 1991, 72 [Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 9]. Hervorheb. R.B.).

⁴ So erhöhte sich die Zahl der türkischen Wohnbevölkerung in Westdeutschland zwischen 1973 und 1983 von 910500 auf 1552300. 1989 lebten 1902700 Muslime in Deutschland, wovon mit 1612600 der weitaus größte Anteil türkischer Abstammung war. Vgl. Sekretariat

gemeinschaftlich pflegten, erhielt die Frage der Beziehungsbestimmung und -gestaltung vor allem zwischen Christentum und Islam neue Virulenz und Brisanz. Andere Faktoren, die den Impuls zum interreligiösen Dialog noch verstärkten und die Suchbewegung einer protestantischen "Theologie der Religionen" unausweichlich machten, traten hinzu:

(1) Die Interdependenz in den weltumspannenden Problemkomplexen der Ökonomie (Hunger und Ungerechtigkeit), der Ökologie (Klimakatastrophe), des Weltfriedens (Rüstung und Krieg), der Überbevölkerung usw. ließ die Welt zum 'global village' werden und erforderte eine Reflexion und Kooperation über nationale und religiöse Grenzen hinweg.

(2) Als Gegenbewegung zur technischen und ökonomischen *Globalisierung* der Welt durch Welthandel, Telekommunikation, Verkehrswesen (aber auch durch die unter [1] genannten Entwicklungen) kam es zu einer kulturellen, religiösen, aber auch ethnischen und politischen *Regionalisierung*: zu einer Rückbesinnung auf die 'regionalen' ethnischen, kulturellen und religiösen Herkunfts-Identitäten von Völkern und Gemeinschaften und damit zur "Wiederkehr der Religion" in Form eines Erstarkens der traditionellen Weltreligionen (die in neuer Weise ein Sendungsbewußtsein entwickelten und missionarisch tätig wurden), aber auch des Aufbrechens neuer religiöser Bewegungen.

(3) Als zu Beginn der 70er Jahre die nahezu 200 Jahre alte Vision des Abendlandes zerbrach, durch wissenschaftliche Forschung, wirtschaftliches Wachstum und technische Effektivierung die Zukunft der Menschheit positiv zu gestalten, geriet die gesamte westliche Kultur in eine tiefe geistige Orientierungskrise, die bis heute anhält. Eine neue Suche nach zukunftsragenden geistigen Ressourcen und Visionen (auch in den Religionen) setzte auch im Westen ein.

(4) Im Gegenentwurf zu den Einheitsmodellen von Wahrheit und Geschichte, die in der ersten Hälfte des 20. Jhs. zu totalitären Systembildungen geführt hatten, kam es (beginnend mit dem polyzentrischen Geschichtsbild etwa bei K.Jaspers) zu einer grundlegenden Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung der gesamten Geisteskultur, die besonders seit den 80er Jahren unter der Signatur "Postmoderne" ihre entfaltete Form erreicht hat. Ihr zufolge gibt es nicht mehr *die* Wirklichkeit, sondern eine Fülle gleichzeitiger Wirklichkeits'sichten'. Wahrheit ist kontextrelativ und historisch bedingt; sie gilt unter bestimmten Bedingungen, für bestimmte Orte und Zeiten. Sie ist perspektivenrelativ, d.h. sie bringt immer nur eine interpretationshaltige, partikulare Sicht der Wirklichkeit zum Ausdruck. Wahrheit ist standortgebunden - das kulturelle Milieu, in dem Sprechende und Hörende einer Mitteilung leben, ihre Schichtenzugehörigkeit und ihr Geschlecht haben Einfluß auf die mitgeteilte und auf die gehörte Wahrheit. Religiöse Absolutheitsansprüche mußten angesichts dieser pluralistisch verfaßten Geisteskultur einer radikalen Kritik verfallen.

(5) Mit der 'empirischen Wende', die im Gefolge der 68er Bewegung ebenfalls weite Teile des Geisteslebens in der westeuropäischen Wissenschaftskultur erfaßte, wurden abstrakte Begriffsbildungen und Systementwürfe auch in der Theologie suspekt. Apriorisch entworfene Modelle zur Deutung nicht-christlicher Religionen verloren an Plausibilität. An ihre Stelle trat die Öffnung für die konkrete Erfahrung der interreligiösen Begegnung. Was Schleiermacher schon gegen die Vernunftreligion der Aufklärung vorgebracht hatte - daß es *die* Religion nur in *den* Religionen gebe, wurde in ganz neuer Weise relevant. Die alten Muster und Strategien zur theologischen Beurteilung nicht-christlicher Religionen verloren ihre Plausibilität.

Im folgenden werde ich zunächst hinter den in das Jahr 1961 datierten Aufbruch zu einer 'dialogischen Wende' in der Beziehung zu den nicht-christlichen Religionen zurückfragen und die wirkungsgeschichtlich wichtigsten der traditionellen Modelle aufsuchen, in denen man in der protestantischen Theologie diese Religionen theologisch zu erfassen und zu deuten versuchte. In einem zweiten Schritt werde ich dann den Blick von den 60er Jahren an nach vorne richten und fragen, wie sich in unserer Gegenwart die evangelische Theologie zu diesem virulenten Thema verhält. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Entwicklung des Dialoggedankens (a) auf der Ebene der Ökumenischen Bewegung, (b) in der Meinungsbildung der evangelischen Kirchen in Deutschland und (c) in der deutschsprachigen protestantischen Theologie.

1. Muster der Beurteilung nicht-christlicher Religionen durch die protestantische Theologie von der Reformation bis zur 'dialogischen Wende'

Ich kann im Rahmen eines Artikels nicht *mehr* leisten, als einzelne Schlaglichter auf die herausragenden Typen religionstheologischer Modellbildung zu werfen, ohne sie systematisch oder historisch wirklich verbinden zu können.⁵ In grober historischer Einordnung läßt sich das erste der folgenden vier Modelle dem 16. Jh., das zweite dem 17. Jh., das dritte dem 19. Jh. und das letzte dem 20. Jh. zuweisen.

(1) Die Reformation *Luthers* geht aus von einem eminent religionskritischen Impuls. Vom Zentrum der neu verstandenen Christusbotschaft im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre her verfällt die Lehre und Praxis der römisch-katholischen Kirche einer scharfen innerchristlichen, also intrareligiösen Religionskritik, die in gleicher Weise interreligiös auch auf das Judentum und den Islam ausgedehnt wird. Luther nannte die 'Papisten', die 'Juden' und die 'Mohammedaner' in einem Atemzug als Repräsentanten einer gesetzlichen Form von Religion, der er das befreiende Evangelium von der geschenkten Gnade Gottes entgegenhielt. Das Motiv dieser Religionskritik liegt also in der Unterscheidung von *Gesetz und Evangelium*: Die Gesetzesreligion - nenne sie sich christlich oder jüdisch oder islamisch - bindet das

⁵ Siehe dazu: R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh ²1993.

Heil an die Vorbedingung guter Werke und lehrt damit eine Selbst-Erlösung (Auto-soterik) durch Werkgerechtigkeit, während das wahre, evangeliumsgemäße Christentum eine Fremd-Erlösung (Theosoterik) durch Gottes Gnade verkündet: Der Christ ist solo Christo, sola gratia, sola fide gerechtfertigt.⁶ Aus dieser reformatorischen Zentraleinsicht speist sich die scharfe, Religionsgrenzen ignorierende intra- wie interreligiöse Religionskritik des Protestantismus.

(2) Das Grundmuster des zweiten Modells ist die Unterscheidung *zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung*⁷ (die nicht identifiziert werden darf mit der scholastischen Unterscheidung von Natur und übernatürlicher Begnadung). Sie scheint die Möglichkeit zu eröffnen, die Religionen in eine positive ('inklusive') Beziehung zu Gottes Offenbarungshandeln zu setzen und in ihnen nicht mehr nur menschliche Frömmigkeitsanstrengung zu erkennen. Doch zeigt sich auch hier, daß die Religionen als solche gar nicht in den Blick kommen.

Die Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung knüpft an die Stellen des NT an, die davon sprechen, daß Gott sich in den Werken der Schöpfung bekannt gemacht (Röm 1,18-20) und sein Gesetz in die Herzen aller Menschen eingeschrieben habe (Röm 2,14f.), so daß er per lumen externum wie per lumen internum erkennbar ist - unabhängig von der Christusoffenbarung. Diese allgemeine Schöpfungs- und Gesetzesoffenbarung ist allen Menschen in gleicher Weise zugänglich und steht damit auch den Nichtchristen offen - nicht *durch* ihre jeweilige Religion, sondern *trotz* ihrer Religion; nicht vermittelt durch deren Offenbarung, sondern vermittelt durch die allgemeinemenschliche Teilhaberschaft an der Schöpfung Gottes. Dadurch stehen auch die Nichtchristen nicht in ontologischer Gottesferne.

Diese allgemeine Offenbarung begründet für alle Menschen die prinzipielle Möglichkeit, Gottes Existenz, seinen Willen und sein Welthandeln - wenn auch vieldeutig und unklar - zu erkennen. Sie gewährt aber nicht die Erkenntnis seines gnädigen Wesens und seines Heilswerkes. "Der natürliche Mensch weiß [...], daß Gott ist, aber nicht, wer er ist" (E. Schlink).

Damit ist von diesem Begründungsansatz her ein 'Anknüpfungspunkt' für die Verkündigung der Christusbotschaft in den Religionen gesetzt. "Gesetz" ist nicht mehr - wie im ersten Modell - rein anthropologisch als religiöses Streben des Menschen nach Gottwohlgefälligkeit und Werkgerechtigkeit verstanden, sondern als Modus einer authentischen Offenbarung Gottes: einer universalen, aber verborgenbleibenden, soteriologisch neutralen und nicht zur vollen Gotteserkenntnis führenden, wohl aber potentiell präparativ wirkenden Selbstkundgabe des Schöpfers.

Also geht es auch in diesem Begründungszusammenhang zunächst gar nicht um eine theologische Deutung nicht-christlicher Religionen, sondern um den Aufweis

⁶ M. Luther, WA 40/1, 603,19 - 606,31.

⁷ In der lutherischen Orthodoxie findet sich diese Unterscheidung in der Sache zuerst bei J. Gerhard, dann vor allem bei A. Calov, A. Quenstedt und D. Hollaz.

der Möglichkeit einer grundlegenden, wenn auch immer defizitär bleibenden Gotteserkenntnis außerhalb des Wirkungskreises der Christusoffenbarung. Es geht um die Explikation des biblischen Gedankens, daß alle Menschen Gott kennen, so daß sie alle in seinem Gericht unentschuldig sind. Auf diese Weise kommen bestenfalls die individuellen Nichtchristen in ihrer allgemeinmenschlichen Schöpfungsausstattung (besonders die "heiligen Heiden" unter ihnen) in den Blick, nicht aber ihre Religionen.

(3) Das ändert sich mit dem in der Aufklärung entwickelten allgemeinen Religionsbegriff, mit dem Geschichtsbewußtsein der Romantik und der Geistphilosophie des Idealismus. Hier erst werden die Religionen als konkrete Geschichtswirklichkeiten von eigener Prägung wahrgenommen - 'Religion' gehört nun der Geschichte an, nicht mehr der Natur des Menschen als Geschöpf Gottes. Und mehr noch: Als Manifestationen des Weltgeistes erhalten die historischen Religionen in der Philosophie Hegels eine theologische Dignität - sie sind *als solche* Gerinnungsformen der Offenbarungen des Göttlichen, das die menschliche Geistesgeschichte im dialektischen Stufengang zunehmend aus der Verhaftung an die Natur löst und sich in immer reineren und freieren Gestaltwerdungen in Religionen und der Philosophie repräsentiert.

Auf dieser von Hegel ausgehenden und durch den Historismus des 19. Jhs. geprägten (d.h. von einer spekulativen zu einer empirisch-religionsgeschichtlichen Sichtweise umgeformten) Linie hat *E. Troeltsch* dann die "Absolutheit des Christentums" als seine relative Höchstwertigkeit zu erweisen versucht. Dabei fand sich das Christentum zum einen in die (heilsgeschichtlich interpretierte) allgemeine Religionsgeschichte eingeordnet und hatte damit seine apriorische (offenbarungstheologisch begründete) Alleingeltung eingebüßt. Zum anderen aber war seine "Absolutheit" als höchste Manifestation des Geistes neu erwiesen: Als die am weitesten entwickelte Religionsform konnte es den Anspruch einer graduellen Überlegenheit über die anderen Religionen erheben. Als Maßstab für diese Evaluierung fungierte die Vergeistigung der Religionen, d.h. der Grad der Entfernung von ihren naturhaften Anfängen und Verflechtungen: Je reiner sich der Geist in ihr manifestiert, desto klarer sie die freie, reife, mündige, geistige, ethische Persönlichkeit des einzelnen zur Entfaltung zu bringen vermochte, je höher ihr Entwicklungsstand und ihr werthafter Rang.

Die "Polydämonismen und Polytheismen der niederen Stufen"⁸ können nach Troeltsch dabei von vornherein ausgeklammert werden, weil in ihnen die Gottheit(en) an die Natur und die Religion an das Volk gebunden bleibt (bleiben). Erst da, wo eine "höhere, geistige, ewige Welt" "absoluter jenseitiger religiöser Güter" der natürlichen Sinnenwelt entgegentritt, d.h. erst bei den großen Universalreligionen, könne der Vergleich einsetzen. Gesetzesreligionen wie Judentum und Islam

⁸ E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte: ders., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, 11-131; Nachdruck München/Hamburg 1969, 85.

seien den Erlösungsreligionen unterlegen, weil sie zwar beide Welten trennten, vom Menschen *selbst* aber den Aufstieg in die höhere erwarteten; zudem hätten sie noch nicht alle nationalen Bindungen gänzlich abgelegt. Die Erlösungsreligionen dagegen brächen mit der Möglichkeit eines Emporsteigens aus der natürlichen Welt mit natürlichen Kräften. Die Seele sei hier befreit von ihrer eigenen Natur, sie fülle sich allein mit den Kräften des Göttlichen und stelle sich der vorgefundenen Welt gestaltend, d.h. absolute Werte verwirklichend, gegenüber. Zu den Erlösungsreligionen rechnet Troeltsch neben dem Christentum besonders die Religionen Indiens, worunter er Brahmanismus (Hinduismus) und Buddhismus versteht. Die Gruppe der Erlösungsreligionen ist nach Troeltsch noch einmal danach zu unterteilen, ob Erlösung autosoterisch erworben oder theosoterisch geschenkt wird. In den fernöstlichen Religionen sei es letztlich der Mensch selbst, der seine Erlösung zu bewerkstelligen habe, nicht durch Gesetzesobservanz, sondern durch geistige Selbstvertiefung und Rückzug von der nur scheinhaften Welt, was wiederum durch rechte Erkenntnis oder durch Kraftanstrengung des Willens vollbracht werden könne; so dringe auch hier der Mutterboden der Naturreligion durch. So bleibt am Ende der religionsphilosophischen Betrachtung das Christentum als "stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität"⁹. Als *prophetische Erlösungsreligion* sei es ein Sammelbecken aller religiösen Werte und somit die intensivste unter den Weltreligionen. Allein hier sei mit jeglicher Form der Naturreligion vollkommen gebrochen.

Ganz offensichtlich haftet diesem Begründungsversuch der Überlegenheitsanspruch der abendländischen Zivilisation über die Religionen und Kulturen der Welt an. Als dieser geistig-zivilisatorische Imperialismus in der vom Ersten Weltkrieg ausgelösten Kulturkrise zusammenbrach, verlor auch das Modell der Stufenleiter mit dem Christentum an der Spitze seine Überzeugungskraft. Und genau in dieser Kulturkrise bildete sich nun jener vierte, für den Protestantismus bis zu Beginn der 60er Jahre prägende Typus einer christozentrischen Religionskritik, wie er vor allem von Karl Barth verfochten wurde.

(4) Ausgangspunkt dieses Modells ist - ganz ähnlich dem ersten, auf Luther zurückgehenden Typus - die schroffe Entgegensetzung von *menschlicher Religiosität und göttlicher Offenbarung*, von menschlichem Religion-haben-Wollen als dem selbst-herrlichen Bemühen des Menschen, aus eigener Anstrengung heraus eine heilshafte Beziehung zu Gott zu etablieren und göttlicher Offenbarung als der unumkehrbar einseitig von Gott her gewährten Heilskundgabe. Religion im Sinne dieses theologischen Begriffs von menschlicher Transzendenzbemächtigung wird von K. Barth schroff als "Unglaube"¹⁰ verworfen, als "Angelegenheit des gottlosen Menschen". Allein *die* Religion, die Gott selbst erwählt hat, damit sie Gefäß seiner Gnade werde und die er mit dem Namen seines Sohnes gewürdigt hat, kann für sich in Anspruch nehmen, "wahre Religion" zu sein. - Doch eben nicht als menschlich-

⁹ Ebd., 88.

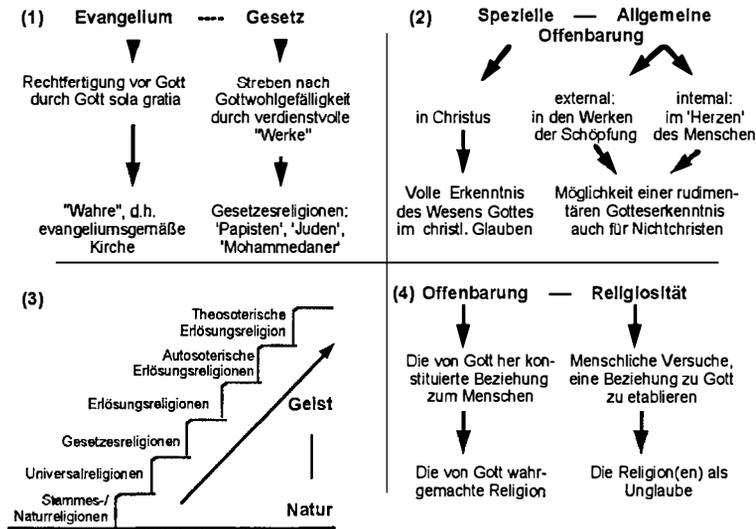
¹⁰ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2. München 1932-1967, 327.

empirische Größe (als solche steht sie in der "Solidarität der Sünde mit allen anderen Religionen"), sondern einzig als unverfügbare Gabe Gottes.

Damit bezieht Barth einen dezidiert binnen-theologischen, christozentrischen Standpunkt jenseits der Betrachtung der empirischen Religionsgeschichte und jenseits einer philosophischen Deutung von Religionen. Die Religionen als Geschichtswirklichkeiten interessieren ihn dabei ebensowenig wie die Geschichtswirklichkeit des Christentums. Christus als die entscheidende Gotteswirklichkeit unterzieht alle menschliche Religion dem Gericht.

Mit dieser Aburteilung war das Thema der Religion und der Religionen in die Missionstheologie verwiesen und spielte systematisch-theologisch im Hauptstrang der europäischen, protestantischen Theologie keine Rolle mehr - so, wie es C. H. Ratschow in der eingangs referierten Feststellung bescheinigt.

Ich fasse die Gegenüberstellung der vier skizzierten Modelle zusammen, indem ich sie graphisch darstelle:



Überschaut man nun die skizzierten vier Haupt-Typen protestantischer Religionstheologie von der Reformation bis zur 'dialogischen Wende' in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts, so kann man resümieren: Im ersten, zweiten und vierten der genannten Modelle wurden die nicht-christlichen Religionen nicht in ihrer geschichtlichen Eigenart und nicht in ihrem Selbstverständnis zu erfassen versucht. Vielmehr setzte man einen theologisch-abstrakten Begriff von "Religion" voraus und ordnete die damit anvisierten Erscheinungen der menschlichen Natur bzw. der Geschichte in vorgängige theologische Muster ein, die in anderen Lehrstücken der

Theologie entwickelt worden waren. Analog gilt das auch für das dritte Modell, das aus einem philosophischen Bezugsrahmen heraus entwickelt wurde. Den Modellen liegen die folgenden vier polaren Muster zugrunde:

- (1) Gesetz und Evangelium (Bezugsrahmen: Rechtfertigungslehre)
- (2) Generelle und spezielle Offenbarung (Bezugsrahmen: theologische Erkenntnislehre)
- (3) Natur und Geist (Bezugsrahmen: Dialektik der idealistisch-historistischen Geistphilosophie)
- (4) Religiosität und Offenbarung (Bezugsrahmen: Dialektik der Wort-Gottes-Theologie)

Die Beurteilung nicht-christlicher Religionen vollzog sich also methodisch in Form einer Extrapolation theologischer Kategorien und Unterscheidungen, deren Entdeckungs- und Geltungszusammenhang nicht in der tatsächlichen Begegnung der Religionen lag. Die vier Polaritäten ergeben sich aus bestimmten theologischen und philosophischen Bezugsrahmen, in denen sie apriorisch, d.h. vor der (und unabhängig von der) konkreten Begegnung mit anderen Religionen geprägt und sekundär herangezogen wurden, um die Religionen als geschichtliche Wirklichkeiten theologisch zu deuten und zu werten. So mußte die Theologie der Religionen sachlich mit der Kritik der Religionen zusammenfallen.

Wenn es aber einer "Theologie der Religionen" nicht um eine theologische Verarbeitung von interreligiösen Begegnungserfahrungen, sondern um vor- und außerdialogische Selbstvergewisserung zu tun ist, dann kann man ein Urteil Klaus Nürnbergers verallgemeinern und sagen, daß hier "die je andere Religion selbst und als solche noch nicht in den Blick gekommen ist, sondern nur noch einmal das Christentum, dargestellt durch den Schattenriß seiner Verschiedenheit von oder Gleichheit mit anderen religiösen Phänomenen"¹¹.

Von diesem Urteil ausdrücklich ausgenommen werden müssen diejenigen Religionswissenschaftler - wie R. Otto, F. Heiler, G. Mensching u.a. -, die in intensiver Kommunikation mit nicht-christlichen Religionen standen und diese Eindrücke theologisch verarbeiteten. In ihren Konzepten lebt die Erfahrungstheologie Schleiermacher'scher Prägung fort, die durch die Dialektische Theologie weitgehend desavouiert worden war. So blieben sie Randfiguren innerhalb der theologischen Debatten, doch liegen in ihren Werken Ansätze für eine theologische Interpretation der Religionen, die in der angloamerikanischen Theologie weitergeführt wurden. Nach einem Blick auf die in den deutschen Kirchen und in der deutschsprachigen akademischen Theologie der Gegenwart vertretenen Positionen werden wir in Gestalt der "Pluralistischen Religionstheologie" auf diese Ansätze noch einmal zurückkommen.

¹¹ K. Nürnberger, Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen: NZsTh 12 (1970) 36.

2. Beziehungsbestimmungen zwischen dem Christentum und den nicht-christlichen Religionen in der protestantischen Theologie der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart.

In weiten Teilen der deutschsprachigen systematischen Theologie wirken die traditionellen Muster der interreligiösen Beziehungsbestimmung in fortgeschriebenen Formen weiter - wobei besonders das fortentwickelte erste Modell die kirchen-offiziellen Stellungnahmen maßgeblich bestimmt, wie im folgenden zunächst gezeigt werden soll.

Der Bezugsrahmen der Rechtfertigungslehre mit seiner Polarität von Gesetz und Evangelium wurde vor allem von lutherisch geprägten Theologen - wie *C. H. Ratschow* - herangezogen, um die Religionen theologisch zu deuten. Dabei wendet Ratschow diese Polarität nicht unmittelbar auf das Verhältnis zwischen christlicher und nicht-christlicher Religion an, sondern versteht unter Gesetz und Evangelium zwei Weisen göttlichen Handelns: Das (verborgene) Welthandeln Gottes, dem auch alles Unheil und alle Ungerechtigkeit der Welterfahrung zugeschrieben werden muß, und sein (offenbares) Heilshandeln, das Unheil überwindet und Gerechtigkeit schafft. Diese Ambivalenz der Welterfahrung, die mit ihr verbundene Anfechtung und die daraus geborene Erlösungssehnsucht der Menschen ist nach Ratschow Thema und Leitmotiv *aller* Religionen, so daß er sie alle im Prinzip als Erlösungsreligionen ansprechen kann.¹²

Dieser weitreichenden Übereinstimmung zwischen dem Christentum und den Religionen steht jedoch "ein tiefer und sehr grundsätzlicher Unterschied"¹³ gegenüber: "Das Tun der Christen [...] ist dem Heil nicht konstitutiv, sondern konsekutiv."¹⁴ Damit ist die lutherische Entgegensetzung zweier gegenläufiger Erlösungskonzepte wieder eingeholt: Das Streben nach Selbst-Erlösung durch eigene Frömmigkeitsanstrengung versus Rechtfertigung durch Gottes ungeschuldete Gnade.

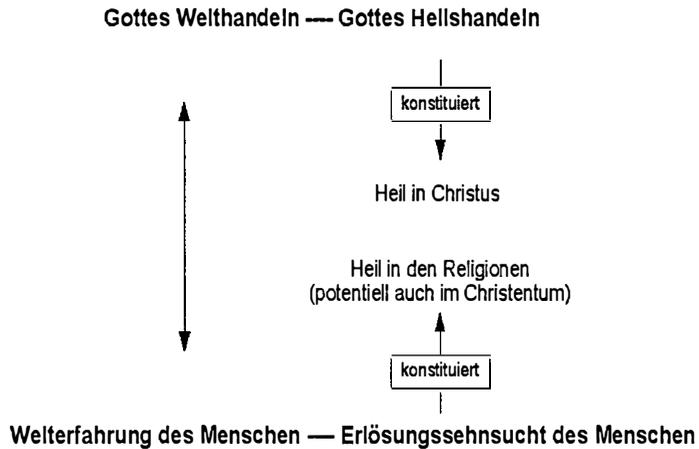
Doch - wie gesagt - vermeidet es Ratschow, diese Unterscheidung unmittelbar auf das Verhältnis von christlicher und außerchristlicher Religion zu übertragen. Gar zu groß sei auch für das Christentum die Versuchung, eine heilshafte Gottesbeziehung durch menschliche Frömmigkeitsanstrengung erwirken zu wollen. Von daher dürfe das Christentum nicht in einen ausschließenden Gegensatz zu den Religionen gesetzt werden.¹⁵

¹² C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*: NZsTh 9 (1967) 88, 106; ders., *Die Möglichkeit des Dialogs angesichts des Anspruchs der Religion auf den Menschen*: Evangelische Mission, Jahrbuch 1970, 113.

¹³ C. H. Ratschow, *Die Religionen und das Christentum*, 125.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 126.



Der Ansatz Ratschows liegt der aktuellen Stellungnahme der evangelischen Kirchen Deutschlands zur Frage *“Religionen, Religiosität und christlicher Glaube”* zugrunde, die 1991 von den Kirchenleitungen der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)* und dem Vorstand der *Arnoldshainer Konferenz (AKf)* herausgegeben wurde¹⁶.

Die Autoren (unter der Leitung von C. H. Ratschow und T. Sundermeier) entwickeln Ratschows Interpretation der lutherischen Diastase von Gesetz und Evangelium im Sinne der Unterscheidung zwischen Gottes Welthandeln und Heilshandeln weiter zu einem trinitarischen Modell des Handelns Gottes. Sie unterscheiden zwischen

- seinem Welt-Handeln als Schöpfer und Regierer der Welt,
- seinem Heils-Handeln in der Person Jesu Christi und
- seinem Austeilungs-Handeln im Heiligen Geist, der die Inhalte des Welt- und Heils-Handelns vergegenwärtigt.

Aus diesem trinitätstheologischen Begründungsrahmen ergeben sich für die Beziehungsbestimmung zwischen Christentum und den nicht-christlichen Religionen folgende Aussagen:

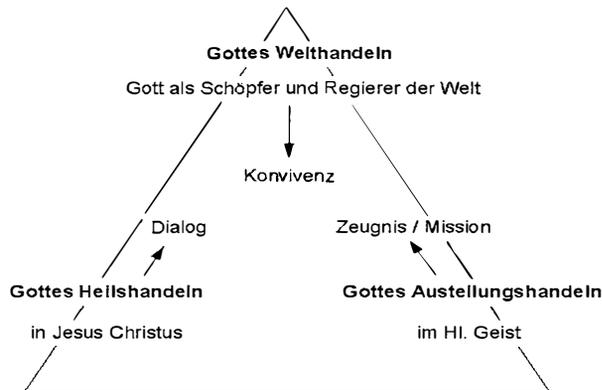
(1) Auch die Religionen gehören zum Welthandeln Gottes - wie alle Ereignisse der Natur und der Geschichte. Gott steht am Ursprung und Zielpunkt aller Religionen. Zwischen ihnen soll eine Beziehung der *“Konvivenz”* (T. Sundermeier) herrschen,

¹⁶ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD zum interreligiösen Dialog. Gütersloh 1991.

d.h. der gegenseitigen Hilfeleistung, des wechselseitigen Lernens und des gemeinsamen Feierns.

(2) Die Worthaftigkeit des göttlichen Heils-Handeln in der Person Jesu Christi erfordert unmittelbar den Dialog, denn das Wort will nicht bei sich bleiben; es gilt allen Menschen und setzt sich daher anderen Worten aus.

(3) An dieser vom Heiligen Geist ausgerichteten universalen Mission Gottes hat die Kirche als Leib Christi in ihrer Zeugenschaft teilzunehmen.



Auch in dieser Studie ist also ein 'deduktives' Extrapolations-Verfahren zu Grunde gelegt: Die Trinitätslehre fungiert als Matrix für eine theologische Selbstvergewisserung der eigenen praktischen Beziehung zu den Religionen.

Die Religionen gehören zum Welt-Handeln Gottes, nicht aber zu seinem Heils-Handeln. Damit sind sie zwar positiv gewürdigt, die entscheidende Frage aber, ob Gott auch heilsstiftend in ihnen wirkt, bleibt offen. Und das ist beabsichtigt. Es geht der Studie gerade nicht um eine theologische *Deutung* und *Beurteilung* der Religionen, sondern nur um eine theologische *Handlungsbegründung* im Umgang mit ihnen. Auf dieser Ebene der *Beziehungsgestaltung* sind die drei Begriffe "Konvivenz", "Dialog" und "Mission" angesiedelt. Es ist aber sehr die Frage, ob - angesichts der enormen Herausforderung durch Faszinierendes wie Schauerliches in der Welt der Religionen - eine solche Urteilsenthaltung (Epoché), die die kriteriologische Frage offenhält, sinnvoll und theologisch gerechtfertigt ist.

Während man die genannte Studie als quasi-offizielle Position der evangelischen Kirchen bezeichnen kann, läßt sich in der Ökumenischen Bewegung und in der akademischen Theologie ein mehrheitlich geteilter normativer Bezugsrahmen nicht mehr ausmachen. Es herrscht 'Unübersichtlichkeit' und latente Unsicherheit.

Ich beschränke mich im folgenden darauf, das grundlegende und immer wieder umkreiste Grundproblem aufzuzeigen, das diese Unsicherheit der *ökumenischen Debatte* verursacht, und wende mich dann dem Neuanatz der "*Pluralistischen Religionstheologie*" zu.

(1) Das religionstheologische Grundproblem der Ökumenischen Bewegung liegt darin, daß man (genau wie in der AKf-VELKD-Studie) den interreligiösen Dialog einerseits praktisch vorantreiben will, vor theologischen Beurteilungen anderer Religionen aber zurückscheut. Diese theologische Zurückhaltung erklärt sich zum einen aus einer bewußten Abgrenzung zu *Nostra aetate*, der "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen" aus dem Vaticanum II (wo eine solche Beurteilung - nach dem Modell konzentrischer Kreise vom Zentrum der römisch-katholischen Kirche her - mit lehramtlicher Autorität vorgenommen worden war), zum anderen aber aus dem Bestreben, den in dieser Frage liegenden Konfliktstoff innerhalb der in der Ökumenischen Bewegung vertretenen Kirchen nicht zur Explosion kommen zu lassen. Um keine Konflikte zu provozieren, wollte man zunächst keine *Theologie* des Dialogs entwickeln, keine theologische Erklärung zum Verhältnis zwischen der Christusbotschaft und den Religionen abgeben. Ohne in einer vorgängigen theologischen Theorie die Frage nach dem status der nicht-christlichen Religionen *coram Deo* zu entscheiden, sollte der Dialog gesucht werden. Dieser Verzicht auf eine religionstheologische Grundlegung des interreligiösen Dialogs schloß auch den Rückgriff auf eines der traditionellen theologischen Modelle zur Deutung der nicht-christlichen Religionen ein.

Doch schon bald meldeten sich die offen gehaltenen Fragen und damit das theologische Begründungsdefizit für die Praxis des interreligiösen Dialogs mit Vehemenz zu Wort. Während die einen in der Christusbotschaft selbst die zureichende Dialogbegründung sahen, warnten andere vor zu weitgehender Öffnung und fürchteten Relativismus und Synkretismus. Diese Spannung zieht sich durch die weitere Geschichte der Dialogbemühungen auf der Ebene der Ökumenischen Bewegung.

Im Rahmen der ÖRK-Konsultation im ceylonesischen Kandy 1967 wurde mit der Orientierung weg vom Studium fremder Religionen hin zum Dialog das Dialogprogramm des ÖRK etabliert und 1971 die Abteilung "Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien" gegründet und der interreligiöse Dialog damit institutionalisiert. Besonders auf der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 brachte sich der Protest gegen die Gefahr des Synkretismus unüberhörbar zum Ausdruck. Um die damit gestellten theologischen Fragen zu klären, berief der ÖRK 1977 die Konsultation von Chiang Mai (Thailand) ein, aus der die "Leitlinien zum Dialog" hervorgingen, die 1983 in Vancouver angenommen wurden. Obwohl sich auch diese Leitlinien vorsichtigerweise wieder darauf beschränkten, den Dialog 'nur' ethisch (und nicht auch theologisch) zu begründen, verstummten die Vorwürfe des Synkretismus gegen das gesamte Dialogprogramm des ÖRK seither nicht mehr. In den Protesten gegen die Präsentation der koreanischen Theologin Chung Hyun Kyung bei der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 lebten sie erneut auf. Und auch die Weltmissionskonferenz von Salvador (Brasilien), die gegenwärtig stattfindet, werden sie ebenfalls wieder stark prägen.

(2) In evangelischen Dogmatikentwürfen der Gegenwart spielt das Thema der Religionen noch immer eine periphere Rolle. Neben dem ersten der traditionellen Muster zur religionstheologischen Konzeptbildung wirken auch die anderen drei Modelle

weiter fort - allerdings in z.T. stark veränderter Gestalt, das zweite etwa in Paul Tillichs Unterscheidung von latenter und manifester Kirche¹⁷ oder - ganz anders - in J.Moltmanns pneumatologischer Fassung der natürlichen Theologie¹⁸, das dritte vor allem in Pannenberg's universalgeschichtlichem Entwicklungsmodell¹⁹ und das vierte im Barthianismus der Gegenwart und (oft vergrößert) in der evangelikalischen Theologie²⁰.

Neue Impulse für eine Theologie der Religionen, die erfahrungstheologisch vom konkreten Dialoggeschehen ausgehen, kommen gegenwärtig vor allem aus der englischsprachigen Theologie und aus Kontexten, in denen der interreligiöser Dialog alltäglich zur christlichen Existenz gehört.

Ich greife die viel diskutierte und viel kritisierte pluralistische Theologie der Religionen (PTR) von John Hick (einem aus Birmingham stammenden Presbyterianer) heraus²¹, von dem Armin Kreiner sagt, sie sei "eines der interessantesten,

¹⁷ GW VIII, 278. Vgl. P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*: GW V. Stuttgart 1964, 51-98. An seinem Lebensende deutet Tillich allerdings einen grundlegenden Wandel in seiner theologischen Deutung der nicht-christlichen Religionen an. Siehe seine letzte Vorlesung: *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*. Stuttgart 1967, 187-203.

¹⁸ Siehe dazu: J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*. Gütersloh 1992, 120-135 [Studien zum Verstehen fremder Religionen 3].

¹⁹ Kurzdarstellung und weitere Literatur in: R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 89-94; J. Zehner, *Der notwendige Dialog* (Anm. 18), 135-152; G. Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs* (Anm. 3), 141-147.

²⁰ Als ein Beispiel für eine solche Position kann man die Schriften von P. Beyerhaus nennen oder - popularisiert: W. Gitt, *Und die anderen Religionen?* Bielefeld 1993. Zur evangelikalischen Beurteilung der Religionen siehe: R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*. Stuttgart 1994, 30-44.

²¹ Eine Auswahl einführender Darstellungen in deutscher Sprache: P. Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*: ThRv 89 (1993) 353-370; ders., *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Theologie der Religionen* [QD 160]. Freiburg i. Br. (u.a.) 1996, 11-49; G. D'Costa, *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen: Theologie der Gegenwart* 30 (1987) 225ff.; R. Bernhardt, *Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen*: EvTh 49 (1989) 516-528; ders., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* (Anm. 5), 199-225; ders., *Einleitung zu*: ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 9-29; ders., *Deabsolutierung der Christologie?: M. v. Brück/J. Werbick* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* [QD 143]. Freiburg i. Br. (u.a.) 1993, 144-208; ders., *Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*: ZThK 91 (1994) 230-245; ders., *Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen*: ÖR 43 (1994) 172-189; ders., *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie ins dritte Jahrtausend. FS H. Waldenfels*. Paderborn 1996, 461-480; ders.,

konsequentesten und provokantesten theologischen Unternehmen der Gegenwart²². Ihre Grundthese lautet: *Alle* großen Weltreligionen verdanken sich dem Wirken des *einen* göttlichen Grundes der einen Wirklichkeit. Es sind sehr verschiedene, aber authentische und damit im Prinzip ebenbürtige Heilswege. Die traditionsreichen Weltreligionen stehen demnach prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander als unterschiedliche 'Räume' der Interaktion zwischen Gott und den Menschen; oder - wie Hick sagt - als "alternative soteriologische 'Räume', innerhalb derer - oder 'Wege' auf denen - Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können"²³.

Hick deutet alle großen Weltreligionen als Antworten auf Gottes universales Heilswirken, als kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses. In ihnen allen vollziehe sich in analoger Weise dieser Grundvorgang der 'Erlösung', den Hick als einen Vorgang der 'Dezentrierung' versteht: die Lösung aus der Verhaftung an sich selbst - einschließlich der eigenen religiösen Vorstellungen.

Dieses Modell einer Theologie der Religionen geht nicht von einem (vordialogischen) *theologischen* Denkmuster aus, wohl aber von einem 'transzendental-dialogischen' Postulat: Dem Dialogprinzip selbst, das immer und unverzichtbar schon im Vollzug vorausgesetzt sein muß, wenn es zu einem echten (nicht einseitig strategischen bzw. instrumentellen) Dialog kommen soll. Inhalt dieses Postulats ist der praktische Grundsatz der Gegenseitigkeit, der Gleichberechtigung der Partner, der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des anderen.

Diese ethisch-pragmatische Grundbedingung der gegenseitigen Anerkennung aber muß nun auch für einen Dialog der Religionen vorausgesetzt werden, wenn er gelingen soll. Daraus ergibt sich der Grundsatz der Gegenseitigkeit in der theologischen Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen.

Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen: P. Koslowski (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Zum Gespräch der Weltreligionen auf der Expo 2000* [Passagen Hefte]. Wien/New York 1997 (im Druck); ders., *Auf dem Weg zur 'größeren' Ökumene. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Theologie*: U. Tworuschka/M. Klöcker (Hgg.), Titel noch nicht festgelegt, erscheint 1997; A. Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik. Göttingen 1994; J. Zehner, *Der notwendige Dialog* (Anm. 18), 176ff.; siehe auch die von R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka herausgegebenen *Jahrbücher für interreligiöse Begegnung "Religionen im Gespräch" 1991ff.*

²² A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg i. Br. u.a. 1992, 464.

²³ J. Hick, *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen*: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 62f. Vor kurzem ist das Hauptwerk Hicks "An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent" auf deutsch erschienen: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München 1996.

Gegen diesen Versuch, die prinzipielle Gleichberechtigung der Religionen ‘transzendental-dialogisch’ zu begründen, läßt sich einwenden, daß hier ein unzulässiger Argumentationsschritt, eine *metabasis eis allo genos* vollzogen wurde. Für eine dialogische Beziehungsgestaltung in der Begegnung der Religionen ist das transzendental-dialogische Postulat der Gegenseitigkeit in der Tat unabdingbare Voraussetzung - sonst gestaltete sich diese Begegnung wie die zwischen der Katze und der Maus. Etwas anderes ist es aber doch, das Dialog-Prinzip auf die *Ebene der theologischen Beurteilung* zu heben und so den Religionen schon vor Eintritt in den Dialog sakramentale und heilsvermittelnde Wirksamkeit zu attestieren. Wo das geschieht, dominiert das religionsdialogische Interesse das theologische Urteil.

Nun begründet John Hick seinen Ansatz einer PTR nicht allein ethisch (vom ethischen Grundgesetz der Gegenseitigkeit her), sondern vor allem theologisch. Er versteht es nicht als Explikation einer religionswissenschaftlichen oder -philosophischen Metaperspektive, die eine ‘Aufhebung’ der religiösen Wahrheitsansprüche auf die Ebene einer allgemeingültigen aufgeklärten Vernunftreligion anstreben will, sondern als Explikation der christlichen Binnenperspektive, die nach außen ausblickt und die Erscheinungsweisen und Wahrheitsansprüche der Religionen theologisch zu deuten unternimmt - im Interesse der Selbstklärung.

Nach seinem Selbstverständnis ergibt sich dieses Modell als (unumgängliche) Konsequenz folgender fundamentaler theologischer Überzeugungen:

(a) Die *Überzeugung vom universalen Heilswillen und Heilswirken Gottes*, die auch für Karl Rahner eine zentrale Rolle spielte, besagt: Gott gewährt seine Gnade prinzipiell universal und unbedingt, d.h. ohne jede Vorbedingung von seiten der Menschen. Also doch auch ohne eine bestimmte Religionszugehörigkeit, ohne religiöse “Werke”, auch ohne “Glaubenswerke”. Es kann nicht sein, daß Gottes universales Heilswirken auf den partikularen Heilsweg des Christusglaubens beschränkt ist, so daß letzten Endes der Zufall des Geburtsortes über die Chance der Heiligung entscheidet.

(b) Die Betonung der (calvinisch gedachten) radikalen *Transzendenz Gottes* führt zu der Einsicht, daß Gott allen religiösen Formen und Vorstellungen uneinholbar vorausliegt. Keine Religion und keine Offenbarung kann beanspruchen, die Wahrheit Gottes ganz und vollkommen in sich zu schließen.

(c) Das (von Jesus verbürgte) Verständnis Gottes von seiner *Güte und Gerechtigkeit* her führt zum Auftrag, eine religionsübergreifend-universale Ethik der Güte und Gerechtigkeit zu entwickeln und Lebensformen zu kreieren, in denen sie gelebt wird.

Gegen Hick ist daran festzuhalten, daß diese drei Motive keineswegs mit Notwendigkeit zur Annahme einer prinzipiellen religionstheologischen Pluralismus führen. Für einen solchen prinzipiellen Pluralismus, der die Religionen apriorisch und pauschal zu Heilswegen erklärt, gibt es keinen Erkenntnisstandpunkt - weder einen offenbarungstheologischen noch einen empirischen.

Das Dialog-Prinzip der Gegenseitigkeit kann nur für die *ethische* und *pragmatische* Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen den Religionen gelten,

aber auch für die *Methode* der theologischen Urteilsbildung. Diese Urteilsbildung soll sich nicht in der monologischen Definition des anderen, sondern in einer dialogischen Verstehensbemühung vollziehen, für die gilt: "Eine Kurzformel für das Ethos des Dialogs ist, daß der eine danach strebt, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht".²⁴

Davon zu unterscheiden ist aber die Ebene der theologischen Urteilsbildung. Hier kann nicht gelten, daß die Selbsteinschätzung einer religiösen Gestaltung allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Denn zu vieles, was im Gewand der Religionen daherkommt und sich mit Heilsansprüchen umgibt, führte Menschen Unheil zu - man denke nur an das "Heil Hitler". Und auch die großen Weltreligionen einschließlich des Christentums waren und sind keineswegs einfachhin Heilswege. Zahllose Menschen in Vergangenheit und Gegenwart mußten sie als Unheilswege erfahren. Daß eine theologische Beurteilung angesichts solcher Depravierungen unumgänglich ist, dürfte kaum zu bestreiten sein. Doch was ist ihr Kriterium?

Für den Christen wird sich das theologische Urteil nach dem Maßstab des "Christusinhalt" zu bilden haben - nicht nach der nominellen Christlichkeit einer religiösen Erscheinung, aber auch nicht nach dem formalen Dialog-Prinzip, sondern nach der "Gesinnung" (im theologischen, nicht psychologischen Sinn des Wortes), die in Jesus Christus war, nach dem Geist, der in ihm verkörpert war, nach der radikalen Menschlichkeit, die den Inhalt seiner Göttlichkeit ausmachte.

Diesem - weiter zu konkretisierenden²⁵ - Kriterium muß sich dann allerdings auch die christliche Religion selbst immer wieder neu unterwerfen. Es ist ihr exzentrisches Identitätsprinzip, das ihr Grund gibt, sie aber auch immer wieder radikal in Frage stellt. Gott ereignet sein Heil im Modus religiöser Unverfügbarkeit. Darin liegt ein starker Impuls für eine theologisch motivierte Religionskritik, die weiter reicht als alle externe Kritiken an Wesen und Wirklichkeit der Religionen.

²⁴ H. J. Margull, *Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog*: EvTh 34 (1974) 410-420.

²⁵ Siehe dazu: R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut* (Anm. 20), 220.