

Uwe Swarat

## 7. Die Religionen der Welt und der christliche Glaube

Seit dem 20. Jahrhundert wächst die Welt schneller zusammen als je zuvor. Es wird immer leichter, andere Länder und Kulturen durch eigenen Augenschein kennen zu lernen. Ursprünglich fremde Religionen werden auch in traditionell christlichen Ländern immer deutlicher präsent. Die großen nicht-christlichen Religionen strahlen eine starke Vitalität und Gewissheit aus. Dies alles hat dazu geführt, dass Christen stärker noch als früher danach gefragt sind, wie sie ihr Verhältnis zu den anderen Religionen beschreiben wollen. Man kann dabei feststellen, dass der Lebendigkeit und Gewissheit der Anhänger anderer Religionen auf christlicher Seite häufig eine gewisse Unsicherheit und Lähmung gegenübersteht. Ein nicht unerheblicher Teil der Bevölkerung in traditionell christlichen Ländern findet z. B. den *Buddhismus* viel interessanter als die eigene christliche Tradition. Gleichzeitig entstehen diffuse Ängste vor den radikalen Vertretern etwa des *Islam*, die schnell alle Angehörigen dieser Religion als gefährlich erscheinen lassen. In dieser Situation kommt es darauf an, zunächst einige wenige Grundfragen zum Themengebiet der Religionen zu klären:

- Beruhen vielleicht alle Religionen nur auf Projektionen der menschlichen Phantasie und damit auf Illusionen, so dass kein Mensch von klarem Verstand sich zu ihnen bekennen sollte?
- Wenn das nicht der Fall ist, wenn wir also auch durchaus als Menschen »mit klarem Verstand« mit einer göttlichen Wirklichkeit rechnen können, gibt es dann irgendwo einen »privilegierten« Zugang zu dieser göttlichen Wirklichkeit oder führen alle Religionen zu Gott?
- Schließlich: Wie sollten sich die christlichen Kirchen gegenüber den anderen Religionen verhalten: Ist es nicht an der Zeit, dass sie ihre Versuche aufgeben, Angehörige anderer Religionen zu missionieren, und sich statt dessen im interreligiösen Dialog engagieren?

### 1. Beruhen die Religionen auf menschlichen Illusionen?

#### 1.1 Die These Feuerbachs

Die Behauptung, dass alle Religionen Illusionen nachgehen, weil sie auf »Projektionen« menschlicher Wünsche an einen imaginären Himmel beruhen, ist vor allem durch Karl Marx (1818-1883) und Sigmund Freud (1856-1939) populär geworden. Ihr eigentlicher Urheber ist allerdings Ludwig Feuerbach (1804-1872). Der von ihm formulierte Grundgedanke lautet: Während Gen 1,27 lehrt, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, verhält es sich in Wahrheit umgekehrt: Der Mensch hat Gott nach seinem, d. h. des Menschen, (Ideal-)Bild geschaffen. Die Idee Gottes entsteht dadurch, dass der Mensch sein eigenes »unendliches« Wesen, nämlich das, was an ihm der »Gattung« Mensch zugehörig ist, als übermenschlich versteht und so von sich abtrennt und an den Himmel projiziert. Der Wunsch, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, ewig und vollkommen glücklich zu sein, verleitet den Menschen, sich das entsprechende Gottesbild zu schaffen. Aber erst wenn der Mensch diese Einbildung Gottes als Hirngespinnst erkennt und seine Wünsche allein auf das Diesseits richtet, kann er sein eigentliches, wahres Wesen verwirklichen.

#### 1.2 Antworten christlicher Theologie

Die christliche Theologie hat auf diese atheistische Religionskritik in unterschiedlicher Weise geantwortet. Auf der einen Seite hat man der Projektionstheese Feuerbachs weitgehend recht gegeben. Die Gottesvorstellungen der außerchristlichen Religionen (und eines erheblichen Teiles der neuzeitlichen christlichen Theologie ebenfalls) seien wirklich nichts anderes als Spiegelbilder des Menschen, aber die biblische Offenbarung stehe dem als Gottes Selbsterschließung gegenüber. Die Religionen sind demnach tatsächlich Illusionen, aber die biblische Offenbarung ist davon nicht getroffen, weil sie keine Religion ist. Der Hauptvertreter dieser Sichtweise ist *Karl Barth*. Die andere Seite hat auf Feuerbach so reagiert, dass sie ihn auf seinem eigenen Felde, dem der *Anthropologie*, zu widerlegen versucht. Während Feuerbach meinte, man müsse den Menschen von der Religion befreien, damit er zu sich selbst fände, wird hier dargelegt, dass der Mensch in Widerspruch zu seinem eigenen Wesen gerät, wenn er Gott leugnet. Wer Religion generell als Illusion versteht, missversteht also das Menschsein. Die Hauptvertreter dieser Seite sind *Karl Rahner* und *Wolfhart Pannenberg*.

### 1.2.1 Karl Barth

Für Karl Barth (1886-1968) ist Gottes Offenbarung die »Aufhebung« der Religion.<sup>1</sup> Unter »Religion« versteht er sehr allgemein das ganze Feld, das man mit menschlicher Frömmigkeit und menschlichem Kultus umschreiben kann. Während »Offenbarung« bedeutet, dass *Gott* sich dem Menschen zuwendet, heißt »Religion«, dass der *Mensch* handelt, und zwar um Gott zu erreichen. Weil der Mensch aber Sünder ist, sucht er in der Religion sich Gottes zu bemächtigen – und zwar nicht nur in einigen ihrer Formen, sondern grundsätzlich und immer. Darum ist »Religion« für Barth immer Unglaube, denn der Mensch entwirft in der Religion in eigensinniger und eigenmächtiger Weise ein Bild Gottes und versucht dann, sich vor diesem Gottesbild selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Religion ist nur ein »Spiegelbild« dessen, was der Mensch selbst ist und hat. Zugunsten dieses seines »Spiegelbildes« wehrt und verschließt sich der Mensch gegen Gottes Offenbarung. Darum knüpft die Offenbarung nicht an die Religion des Menschen an, sondern widerspricht ihr. Barths Religionskritik gilt nicht nur den außerchristlichen Religionen, sondern auch der christlichen, denn auch die christliche Religion ist ja menschliche Frömmigkeit und Kirche und somit Unglaube. Dennoch trifft Barth zugleich die scheinbar widersprechende Aussage: »Die christliche Religion ist die wahre Religion«. Wahre Religion ist sie aber nur als in Jesus Christus *gerechtfertigte* Religion, deren Glieder von Gottes Gnade leben und denen darum »auch die Sünde ihrer Religion von Rechts wegen vergeben« ist.

Die Wurzel dieser Beurteilung menschlicher Religion liegt in dem ausschließlich christologischen Offenbarungsverständnis Barths. Gott begegnet dem Menschen weder in der Natur oder der Geschichte noch im Gewissen, sondern allein in seinem Wort, das in Jesus Christus Mensch wurde und von der Bibel bezeugt sowie von der Kirche verkündigt wird. Alles, was der Mensch außerhalb von Jesus Christus ist und tut, ist von vornherein als gottlos und sündig anzusehen. Es kommt dadurch zu einem schroffen Gegensatz von Offenbarung und Religion, der keinen Raum lässt für die Annahme, auch in den nichtchristlichen Religionen könne sich Gott in irgendeiner Weise offenbart haben. Die Problematik dieses nur-christologischen Offenbarungsverständnisses kann man (abgesehen von der Frage, ob es zureichend biblisch begründet ist) darin sehen, dass es schwierig, wenn nicht gar unmöglich wird, es mit einem allgemeinen Gottesbewusstsein oder auch nur einem Suchen nach Gott in Verbindung zu bringen, für das die Christusoffenbarung als eine Erfüllung erfahrbar ist. Ohne eine solche Verbindung aber wirkt die Rede von der Offenbarung Gottes unvermittelt und wenig plausibel.

Karl Barth geht insoweit mit Feuerbach, als auch er Religion als das Fabri-

1. Karl Barth, KD I,2 (1938), 304-397; Zitate 345- 357, 391.

zieren eines Gottesbildes versteht, das nichts anderes ist als ein Spiegelbild des Menschen. So kann er sich eine nähere Auseinandersetzung mit den nicht-biblischen Religionen ersparen. Feuerbach hat allerdings seinen Projektionsvorwurf auch und gerade auf die christliche Religion bezogen, aber an dieser Stelle meint nun Barth, ihm nicht folgen zu müssen. Sofern das Christentum die menschliche Gestalt der göttlichen Offenbarung sei, habe man in ihm mit dem wirklichen Gott zu tun. Die christliche Religion ist den anderen jedoch zu ähnlich, um nicht auch den Verdacht der Projektion auf sich zu ziehen. Diesem Verdacht kann man kaum dadurch begegnen, dass man ihm für die anderen zustimmt, für sich selbst ihn aber zurückweist. Will man Feuerbach für den christlichen Glauben nicht gelten lassen, dann muss man ihm für die Religionen insgesamt widersprechen, d. h. man muss seine Anthropologie bestreiten. Eben dies haben auf katholischer Seite Karl Rahner und auf evangelischer Wolfhart Pannenberg getan.

### 1.2.2 Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg

Karl Rahner (1904-1984) spricht davon, dass der Mensch als Person und Subjekt für schlechthin alles offen ist und schlechthin alles in Frage stellen kann, so dass er alles Endliche übersteigt und sich dadurch als Wesen der Transzendenz erweist.<sup>2</sup> Er erfährt sich selbst als frei, und zwar im Ganzen seines Daseins und endgültig. Gleichzeitig ist er auch ein geschichtliches, an Raum und Zeit gebundenes Wesen, so dass sein Transzendenzbezug gerade darin besteht, dass er seine geschichtliche Bedingtheit als solche erfährt. Dieser Transzendenzbezug macht den Menschen fähig, eine in der Geschichte ergehende Offenbarung Gottes hören zu können. Der Mensch hat also eine transzendente Offenheit für Gottes Offenbarung; er ist von Natur aus »Hörer des Wortes« (so der Titel von Rahners Religionsphilosophie). Gott ist jedem Menschen als Frage (nicht als Antwort) bereits gegeben.

Auch Wolfhart Pannenberg (\* 1928) legt dar, dass der Mensch von Natur aus religiös, d. h. wesensmäßig auf eine transzendente Wirklichkeit bezogen ist, so dass der Mensch, ohne den Gottesgedanken zu bilden, nicht zu einem angemessenen Selbstverständnis kommt.<sup>3</sup> In Anknüpfung an verschiedene Vertreter philosophischer Anthropologie im 20. Jahrhundert (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen) beschreibt er das Wesen des Menschen

2. Karl Rahner, Hörer des Wortes (1941), jetzt in: Sämtliche Werke, Bd. 4, Freiburg u. a. 1997; ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 35-96.

3. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 252-295; Anthropologie und Gottesfrage, in: ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 9-28; ders., Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 133-205.

als »Weltoffenheit« oder »Selbsttranszendenz«: der Mensch kann nicht aufhören, an seine Welt Fragen zu stellen, und er gibt sich in seinem Handeln nicht mit dem einmal Erreichten zufrieden. Diese ins Unendliche gerichtete Selbsttranszendenz ist laut Pannenberg Folge eines in der Welt unerfüllbaren Mangels des Menschen – einer Angewiesenheit auf Befriedigung, die gar nicht vorhanden wäre, wenn es nicht ein entsprechend unendliches Gegenüber des Menschen jenseits alles Vorhandenen, eine das Fragen und Drängen des Menschen tragende Wirklichkeit gäbe.

Indem die philosophische Anthropologie die unverlierbar religiöse Dimension des Menschseins aufweist, erreicht sie allerdings nur eine gewissermaßen »leere« Transzendenz. Dass der den Menschen tragende jenseitige Seinsgrund Gott als Person ist, kann nach Pannenberg nicht aus der Selbsterkenntnis des Menschen geschlossen werden, sondern nur aus der Geschichte, insofern als sich die Wirklichkeit Gottes nicht nur innersubjektiv, sondern auch an der Welterfahrung des Menschen erweisen muss. Daher begründet Pannenberg die Gotteserkenntnis nicht nur aus der Anthropologie, sondern auch aus der Geschichte. In den Religionen mit ihrer Geschichte kommt die in der Struktur des menschlichen Daseins vorausgesetzte Transzendenz zur Erscheinung.

Rahner und Pannenberg können dazu anleiten, sich argumentativ der Auseinandersetzung mit dem Atheismus zu stellen, und zwar auf den beiden Feldern der Anthropologie und der Religionsgeschichte. Wenn man ihren anthropologischen Analysen folgt, lässt sich der Gottesgedanke nicht – wie Feuerbach meinte – als unnötig betrachten, denn der Mensch ist seinem Wesen nach auf Transzendenz angelegt.

### 1.3 Die biblischen Zeugen

Ist der Gottesglaube der Religionen eine Projektion des Menschen und damit eine Illusion? Dass Barth dieser Behauptung Feuerbachs jedenfalls für die nichtbiblischen Religionen zustimmte, konnte er u. a. auch auf die Polemik alttestamentlicher Propheten gegen die Götterbilder der anderen Religionen stützen (Jer 10,3-16; 16,19-21; Jes 44,6-20). In der Tat finden wir im Alten Testament das Bekenntnis, dass es nur einen Gott gibt, nämlich den Gott Israels (nachdrücklich vor allem Jes 41,21-24; 43,8-13). Die Polemik der Propheten gegen den Polytheismus ist weniger ein Akt aufklärerischer Vernunft (im Sinne von: »Durchschaut den Betrug der anderen Religionen!«), als vielmehr eine kämpferische Auseinandersetzung mit den fremden Göttern, mit deren Macht über die Menschen durchaus gerechnet wird. Zugleich finden wir im Alten Testament aber auch nicht wenige Zeugnisse, dass diejenigen, die anderen Göttern dienen, entgegen dem Anschein dennoch mit dem Gott Israels zu tun haben: Man denke nur an die Erzväter, Melchisedek, die Heiden

im Buch Jona und das erstaunliche Wort Mal 1,11 »Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name [Jahwe] groß unter den Völkern, und an jedem Orte wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht.«

In ähnlicher Weise wird auch im Neuen Testament das Verhältnis des einen wahren Gottes zu den Göttern der Völker bestimmt. An der zentralen Stelle Röm 1,18 ff. spricht der Apostel Paulus davon, dass sich Gott seit der Erschaffung der Welt durch seine Werke allen Menschen offenbart hat, so dass sie ihn durch die Vernunft (und im Gewissen, Röm 2,12 ff.) erkennen konnten. Aber trotz ihrer Erkenntnis Gottes haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, sondern haben »die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt von vergänglichen Menschen, von Vögeln, Vierfüßlern und Gewürm« vertauscht. Für den Apostel besteht die heidnische Religion also darin, dass »dem Geschöpf Verehrung und Anbetung erwiesen« wird »anstatt dem Schöpfer«. Dieser Götzendienst der Heiden beruht auf der Schöpfungsoffenbarung Gottes, deren Ziel die sündigen Menschen jedoch in ihr Gegenteil verkehren, indem sie »die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten«. Für den Apostel sind die heidnischen Götter nicht einfach menschliche Phantasieprodukte, aber auch nicht wirkliche Götter, sondern »böse Geister« oder »Weltelemente« (1 Kor 8,4-6; 10,19-21). Diese angeblichen Götter wirken nach dem Willen Gottes als »Vormünder«, bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Menschen den wahren Gott durch Jesus Christus kennen lernen (Gal 4,1-11). Dann aber sind die Menschen aufgerufen zur »Bekehrung [...] von den Götzen zu Gott« (1 Thess 1,9).

### 1.4 Die allgemeine Gottesoffenbarung

Dem spannungsreichen biblischen Zeugnis versucht die traditionelle evangelische Deutung der Religionen gerecht zu werden, deren Hauptvertreter im 20. Jahrhundert Paul Althaus (1888-1966) und Emil Brunner (1889-1966) sind. Sie verstehen die Religionen als Spiegelungen einer ursprünglich-allgemeinen Offenbarung Gottes und als sündig-verkehrte Reaktionen der Menschen darauf. Die Religionen werden damit eingezeichnet in das Spannungsfeld von allgemeiner und besonderer Offenbarung Gottes. Die Pole dieses Spannungsfeldes kann man auch mit den Begriffen Uroffenbarung und heilsgeschichtliche Offenbarung, Welthandeln und Heilshandeln Gottes, segnendes und rettendes Handeln Gottes bezeichnen.

In der katholischen Tradition findet man eine verwandte Unterscheidung, nämlich die zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis. Wie nach  $\nearrow$  Thomas von Aquin (1224-1274) die Gnade generell die Natur voraussetzt, so setzt die übernatürliche Offenbarung die natürliche Vernunft-erkenntnis von Gott als *praeambulum fidei* (Vorhof des Glaubens) voraus,

indem sie sie unterstützt und vollendet. Für evangelisches Verstehen von Welt und Mensch ist weniger das Gegenüber von *Natur* und Gnade als das von *Sünde* und Gnade prägend. Die Sünde setzt allerdings die Natur voraus.

Für das Verständnis der Religionen bedeutet die Anerkennung einer Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, dass man ein ambivalentes Urteil über sie fällt. Von der speziellen, heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes her gesehen findet man in den Religionen sowohl Wahrheitserkenntnis als auch Irrtum und Verblendung. Die Religionen sind Echos auf die allgemeine Offenbarung Gottes, und darum bekundet sich in ihnen der wirkliche Gott, an den Christen um Jesu Christi willen glauben. Allerdings bedarf diese Wahrheitserkenntnis der Religionen der Erlösung durch die heilsgeschichtliche Offenbarung, in der sich Gott in endgültiger Weise als Person erschließt. In den Religionen drückt sich also der ständige Umgang der Menschen mit Gott *und* ihre Trennung von ihm aus, die Nähe Gottes zum Menschen *und* seine Ferne, die Suche der Menschen nach Gott *und* ihre Flucht vor ihm. Eine rein anthropologische Deutung der Religionen, die sie nur als »Projektion« (Feuerbach) oder als »Unglaube« (Barth) ansieht, wäre demnach nicht angemessen. Es sind die Religionen immer auch Unglaube, es betätigt sich in ihnen immer auch die Phantasie der Menschen, die sich Götter nach ihrem Bild schaffen, wie ja auch Israel und die christliche Kirche durch das zweite der zehn Gebote stets aufgerufen sind, sich kein Bild von Gott zu machen. Dies anzuerkennen bedeutet aber nicht, jedwedes Gottesbewusstsein der Menschen oder jedes Reden von Gott außerhalb des Glaubens an Christus als bloße Illusion zu betrachten. Der Mensch könnte sich gar keine Götter schaffen, wenn er nicht wenigstens ahnte, was eine Gottheit ist. Er könnte sich von Gott kein Bild machen, wenn es nicht in irgendeiner Form bereits in ihn hineingelegt worden wäre.

### Der Begriff »Religion«

Obwohl der Begriff »Religion« von vielen Menschen gebraucht wird und allgemeinverständlich zu sein scheint, erweist er sich doch bei näherem Hinsehen als sehr vielschichtig und wird deshalb auch in den Wissenschaften ganz unterschiedlich verstanden. Eine von allen akzeptierte Definition zu geben, ist fast unmöglich.

Schon die sprachliche Herkunft ist nicht eindeutig zu bestimmen. Das lateinische Substantiv *religio* stammt entweder vom Verbum *relegere* »etwas (lesend, sprechend oder denkend) wieder durchgehen«, bezieht sich also auf heilige Texte, die gelesen, und Vorschriften, die sorgfältig eingehalten werden, oder es stammt von *religare* »zurückbinden, anbinden« und meint dann die Verbindung des Menschen mit einer Gottheit.

Von *religio* sprach man zuerst in der griechischen Philosophenschule der Stoa und meinte damit die Haltung der Gottesverehrung und alle sich

daraus ergebenden Handlungen. In diesem Sinne wurde der Begriff auch in die christliche Theologie übernommen. In der Renaissance veränderte er sich, indem man mit ihm nun nicht mehr Haltung und Vollzug der Gottesverehrung meinte, sondern eine allgemeinmenschliche Anlage, die den unterschiedlichen Formen der Gottesverehrung zugrunde liegt. In der Aufklärung sprach man gerne über die »natürliche Religion« und meinte damit die allen empirischen Religionen ursprünglich zugrundeliegenden allgemeinen und ewigen Vernunftwahrheiten. Für die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts wurde weithin der Religionsbegriff *^Friedrich Schleiermachers* (1768-1834) bestimmend. Er unterschied Religion ausdrücklich von Metaphysik und Moral und erklärte, das »Wesen« der Religion sei weder Denken noch Handeln, sondern »Anschauung und Gefühl«, nämlich »Anschauen des Universums« oder »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«.

Seither wird der Religionsbegriff in der Theologie auf drei unterschiedlichen Bedeutungsebenen angewendet, die inhaltlich zusammenhängen, aber dennoch auseinandergehalten werden müssen. »Religion« kann erstens die persönliche Religiosität oder Frömmigkeit von Menschen bezeichnen, zweitens – im religionsphilosophischen Sinn – die »Religion an sich« als Idealtypus oder als Wesenskern der verschiedenen empirischen Religionen und drittens kann »Religion« empirisch-beschreibend als Sammelbegriff für die verschiedenen Religionen der Welt gebraucht werden.

## 2. Führen alle Religionen zu Gott?

Wenn man wahrnimmt, dass in anderen Ländern und Kulturen die Menschen mit großer Selbstverständlichkeit ihre Religion leben und gar nicht daran denken, Christen zu werden, und wenn man zugleich anerkennen muss, dass sie mit überzeugender, manchmal auch Christen beschämender Hingabe ihrer Gottheit dienen und von ihrer Rettung und Hilfe erwarten, dann stellt sich die Frage, ob alle diese beeindruckende Frömmigkeit wirklich auf dem Irrweg sein und das Heil verfehlen soll, nur weil der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes und Herrn fehlt. Muss man als Christ wirklich behaupten, dass die Erlösung von der menschlichen Daseinsnot nur durch das Evangelium und die Kirche Jesu Christi vermittelt wird, so dass alle, die nicht an Jesus glauben, auf ewig verloren sind? In der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts hat es dazu verschiedene Antworten gegeben. Man teilt sie neuerdings häufig in drei Gruppen auf, die den Namen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus erhalten haben.

## 2.1 Exklusivismus

Mit *Exklusivismus* wird die Überzeugung bezeichnet, dass es nur einen Weg zu Gott gibt und dass dieser Weg im Glauben an das Evangelium von Jesus Christus besteht, das uns durch die christliche Kirche verkündigt wird. Dies ist die herkömmliche, lange Zeit selbstverständlich gewesene christliche Position, wobei die evangelische Theologie gewöhnlich stärker den Glauben an das Evangelium, die katholische eher die Zugehörigkeit zur Kirche betont hat.

Die traditionelle katholische Position wird häufig mit dem bis auf *Origenes* (gest. 254) und *Cyprian* (gest. 258) zurückgehenden Schlagwort markiert: *Extra ecclesiam nulla salus*, »außerhalb der Kirche gibt es kein Heil«. Der Glaube an die Heilsnotwendigkeit der Kirche ergab sich aus der Überzeugung, dass die Kirche nach Gottes Willen eine Heilsanstalt für alle Menschen sein soll. Auch auf evangelischer Seite sieht man die Kirche als Gottes Werkzeug in der Vermittlung des Heils an (↑ Kap. 10: Kirche). Wo man jedoch die Kirche als Werkzeug und Raum des Heils mit der römisch-katholischen Kirche als Institution identifizierte, kam es zu der Behauptung, »dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem römischen Bischof unterworfen zu sein« (Papst Bonifatius VIII. in seiner Bulle *Unam sanctam* 1302).<sup>4</sup> Von den Zeiten der *Reformation* bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde dementsprechend auf römisch-katholischer Seite gelehrt, dass nur gerettet werden kann, wer den katholischen Glauben bekennt, die kirchlichen *Sakramente* empfängt und sich der Autorität der kirchlichen Hierarchie unterwirft.

Die Heilsnotwendigkeit der römisch-katholischen Kirche wurde freilich nicht als absolut verstanden: Wer ohne eigenes Verschulden von ihr nichts weiß, könne auch aufgrund seines implizit auf die Kirchengliedschaft gerichteten inneren Verlangens gerettet werden. Durch das *II. Vatikanische Konzil* (1962-1965) ist diese offenere Interpretation der Heilsnotwendigkeit der Kirche noch verstärkt worden. Mit dem II. Vatikanum hat sich die katholische Kirche einem Inklusivismus geöffnet, wie er von Karl Rahner (siehe unten) entwickelt wurde. Man möchte jetzt beides vertreten, »die tatsächlich gegebene Möglichkeit des Heils in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Anwesenheit der Kirche für dieses Heil«. <sup>5</sup> Die nichtchristlichen Religionen befinden sich ebenso wie die anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in unterschiedlicher Nähe oder Ferne zur Fülle der Heilsmit-

tel in der römisch-katholischen Kirche, sind jedoch alle auf sie als ihrem eigentlichen Ziel »hingeordnet«<sup>6</sup>.

Auf evangelischer Seite wurde ein radikaler Exklusivismus in der traditionellen reformierten *Prädestinationslehre* vertreten. Diese Lehre geht von einem doppelten ewigen Ratschluss oder Dekret Gottes aus, demzufolge Gott einen Teil der Menschheit zur ewigen Seligkeit erwählt, die übrigen jedoch übergangen und damit der ewigen Verdammnis preisgegeben hat. In der Geschichte vollzieht sich die vor der Schöpfung erfolgte Erwählung dadurch, dass Gott den Vorherbestimmten durch eine wirksame Berufung den Glauben an das Evangelium und darin die Vergebung der Sünden schenkt. Dieser Lehre zufolge gibt es keine Heilchance für die Angehörigen nichtchristlicher Religionen, weil das Heil nur jenen geschenkt wird, die Gott zum Glauben an Christus vorherbestimmt hat.

Eine derart strenge Prädestinationslehre wird im heutigen Reformiertentum kaum noch vertreten. Das Luthertum hat sich ihr nie angeschlossen, sondern man findet in ihm gemäßigte Formen des Exklusivismus, für die wir als Beispiel aus neuerer Zeit Paul Althaus nennen können. Althaus versteht die nichtchristlichen Religionen als Reaktion der Menschen auf die Ur-Offenbarung Gottes. Die Ur-Offenbarung liegt nicht am zeitlichen Anfang der Geschichte, sondern ist die ständige Selbstbezeugung des Schöpfers an die Menschen. Als solche ist sie der Grund der Möglichkeit, an Gott schuldig zu werden; sie bietet aber keine Möglichkeit, von der Sünde erlöst zu werden. Die Religionen sind zwar Ausdruck der »natürlichen Gotteserkenntnis« der Menschen, aber diese Gotteserkenntnis ist zur Gemeinschaft mit Gott nicht bloß unzureichend, sondern hinderlich, insofern als sich der sündige Mensch immer Gott entzieht, und zwar bereits im Empfangen der Ur-Offenbarung. Die Mission der Kirche hat die Menschen deshalb zur Bekehrung aus ihrer Religion zu Christus hin aufzurufen, und zwar in der Überzeugung, dass darin auch der Wahrheitsgehalt der nichtchristlichen Religion seine Erfüllung findet. Eine Heilchance auch für die Gläubigen nichtchristlicher Religionen ist damit nicht völlig ausgeschlossen, denn für Althaus geht – wie die Passage über die Hadesfahrt Christi im Glaubensbekenntnis zeige – die Reichweite der Heilstat Christi über diejenigen hinaus, die zu Lebzeiten mit dem Evangelium erreicht werden.

4. DH 875.

5. Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptoris missio«, 9, in: AAS 83 (1991), 258.

6. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, 13 und 16; DH 4135 und 4140.

## 2.2 Inklusivismus

Der Grundgedanke des *Inklusivismus* besteht darin, die Heilsmittlerschaft Jesu Christi so zu interpretieren, dass sie nicht nur als universal gültig, sondern auch als universal bereits wirksam, nämlich auch in den Anhängern nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen wirksam verstanden werden kann.

Der Hauptvertreter einer solchen Deutung ist der katholische Theologe Karl Rahner.<sup>7</sup> Rahner sucht die Überzeugung, dass der Heilswille Gottes allen Menschen gilt, zu vereinbaren mit dem Bekenntnis, dass Jesus Christus die Quelle aller Gnaden ist. Möglich erscheint dies dann, wenn es eine Gestalt der göttlichen Gnade gibt, die auch dort wirksam ist, wo von Jesus Christus noch nichts gewusst wird. Eine solche universale Wirksamkeit der Gnade ist etwa dort wahrnehmbar, wo ein Mensch, der ja seinem Wesen nach unbegrenzt für die Transzendenz offen ist, sich selbst wirklich ganz annimmt. In diesem »Ja zu sich selbst« nimmt er nämlich implizit die »in der Tiefe seines Wesens« sich ihm anbietende Gnade an. Weil aber der Mensch als gesellschaftliches Wesen die Gnade immer in der konkreten geschichtlichen Gemeinschaft erfährt, der er angehört, sind auch die geschichtlichen Religionen Ausdruck des Gnadenangebotes Gottes. Da nun die Gnade Gottes überall keine andere ist als die, die in Jesus Christus in ihrer Vollgestalt erschien, kann man jene Gläubigen nichtchristlicher Religionen, die der Gnade Gottes in ihrer jeweiligen Religion folgen, als »anonyme Christen« bezeichnen. Die nichtchristlichen Religionen sind so lange »legitim«, bis ihre Anhänger Jesus Christus innerlich als Wahrheit erkennen. Die Verkündigung Jesu Christi macht das bisher unbewusste Christentum bewusst und lässt aus dem anonymen Christen jemanden werden, »der um dieses sein Christentum in der Tiefe seines begnadeten Wesens nun auch gegenständlich reflex und in einem gesellschaftlich verfassten Bekenntnis, in Kirche, weiß«. Die Mission der Kirche leitet zu einer »deutlicheren« Erfassung des göttlichen Geheimnisses an und bietet den Menschen dadurch auch »die größere Heilchance«.

Eine evangelische Variante des Inklusivismus finden wir in der Theologie ↗ *Karl Barths*. Zwar hat Barth alle Religion des Menschen, wie wir oben sahen, für Unglaube und Gottlosigkeit erklärt, so dass er die Behauptung einer Legitimität auch der nichtchristlichen Religionen, wie wir sie bei Rahner finden, keinesfalls unterstützen kann. Das ist auch der Grund, warum er häufig als ein Vertreter des Exklusivismus benannt wird. Er ist aber ebenfalls der Mei-

nung, dass auch die Angehörigen nichtchristlicher Religionen Anteil an dem in Christus verwirklichten Heil erhalten haben. Als Theologe der reformierten Tradition stellt er die Weichen in der Prädestinationslehre<sup>8</sup>, indem er dort die These aufstellt: Jesus Christus ist in sich selbst die doppelte Prädestination, indem nämlich Gott in Christus für sich selbst die Verwerfung und Verdammnis wählte, für den Menschen aber die Erwählung und die Seligkeit. Der einzig verworfene Mensch ist somit Jesus Christus, wir andern Menschen alle sind durch und in Christus zur Seligkeit erwählt. Alle Menschen sind erwählt (also auch die Angehörigen nichtchristlicher Religionen) und können deshalb nicht ewig verloren gehen, aber nicht alle wissen das und leben entsprechend. So bedeutet der Glaube an Christus, dass wir mit unserem Bewusstsein in Übereinstimmung kommen mit unserem Sein. Der christlichen Mission kommt die Aufgabe zu, die Unkenntnis der Menschen über ihr Sein im Gnadenbund zu beheben, also den »Kontrast von Wissen in der Gemeinde und entsetzlichem Nichtwissen in der Welt« zu überbrücken.<sup>9</sup> Gemeinde und Welt unterscheiden sich wie die »aktiven« Christen hier und die »virtuellen und prospektiven« Christen dort – eine Formulierung, die nicht zufällig Rahners Begriff vom »anonymen« Christen ähnelt.

## 2.3 Pluralismus

Einen grundlegend anderen Ansatz als Inklusivismus und Exklusivismus will der *Pluralismus* wählen, indem er nicht mehr voraussetzt, dass allein durch Jesus Christus ein Zugang zum göttlichen Heil zu bekommen ist. Vielmehr gebe es neben Jesus Christus noch mehrere andere, grundsätzlich gleichberechtigte Wege zu Gott.

Der britische ↗ *Presbyterianer* John Hick (\* 1922), der diese Denkschule 1973 begründete,<sup>10</sup> vollzieht im Verständnis der Religionen eine nach seinen Worten »kopernikanische« Wende: Nicht die eigene Religion ist das Zentrum, um das sich das »Universum der Glaubensweisen« dreht, sondern Gott ist es. Dementsprechend will er als Christ eine theo-zentrische, für andere Religionen nicht normative Christologie vertreten. Diese Christologie versteht den Glauben an die Menschwerdung (Inkarnation) Gottes in Jesus als mythischen, heute nicht mehr angemessenen Ausdruck für die Ursprungs-Erfahrung, die Menschen mit Jesus gemacht haben, dass sie nämlich von der Kraft

8. Vgl. *Karl Barth*, KD II,2 (1942), 1-563.

9. Vgl. KD II,2 (1948), 738; das folgende Zitat in Bd. IV,2 (1955), 305.

10. Vgl. *John Hick*, *God and the Universe of Faiths*, *Essays in the Philosophy of Religion* (1973), Reissued with a new preface, London 1988; Jesus und die Weltreligionen, in *ders.* (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194; das folgende Zitat 188.

7. *Karl Rahner*, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln / Zürich / Köln 2. Aufl. 1964, 136-158; *ders.*, *Die anonymen Christen*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, a. a. O. 1965, 545-554; die folgenden Zitate stammen aus *Schriften*, Bd. 6, 549 sowie Bd. 5, 143 u. 155 f.

seines Gottesbewusstseins zur Hingabe an Gott bewegt wurden. Der bleibende Kern des Mythos ist die Erkenntnis, dass Jesus »unser völlig ausreichendes Modell wahrer Menschlichkeit in vollkommener Verbindung mit Gott« ist. Mit dem Verständnis Jesu als inkarniertem Gott fällt nach Hick zugleich die Vorstellung dahin, dass der christliche Glaube die einzige Tür zum ewigen Leben sei. Da Gott alle Menschen gleichmäßig liebt, müssten wir davon ausgehen, dass Gottes heilschaffendes Handeln in allen Religionen erfahrbar ist.

Diese Position wird im Prinzip geteilt von dem nordamerikanischen Katholiken Paul F. Knitter (\* 1928).<sup>11</sup> Wie Hick führt auch er erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Gründe an: Gott sei immer noch größer als jede menschliche Erkenntnis von ihm. Daher könne man von ihm nur in einer bestimmten Sprachform, vergleichbar der eines Liebesbekenntnisses, reden. Wenn das Neue Testament sagt, einzig und allein Jesus sei der Heilsbringer, dann dürfe das nicht als »objektive« Aussage verstanden werden, sondern sei »Bekenntnissprache« oder »Liebessprache«, die ebensoviel Recht hat, wie wenn ein Ehemann seiner Frau sagt: »Du bist die schönste Frau der Welt«.

#### 2.4 Gesichtspunkte zur kritischen Diskussion

Die Bescheidenheit, mit der die pluralistische Religionstheorie auf die Grenzen hinweist, der jedes menschliche Erkennen und Reden von Gott unterworfen ist (↑ Schlusskapitel; 1), bringt in Erinnerung, was von Vertretern anderer Konzeptionen leicht vergessen wird: Die Wahrheit Gottes ist nicht einfach identisch mit den Sätzen, die wir über ihn bilden. Andererseits hat Gott sich aber doch auch in bestimmter Weise geschichtlich offenbart, so dass wir insofern Gültiges über ihn wissen können (1 Kor 2,11 f.). Die pluralistische Theorie wird von vielen Menschen vor allem deshalb als überzeugend empfunden, weil sie einen friedfertigen Charakter hat, anscheinend zur Toleranz gegenüber Menschen mit anderen Überzeugungen anleitet und den interreligiösen Dialog begünstigt. Dennoch gibt es auch kritische Anfragen, die sich vornehmlich darauf beziehen, dass hier offenbar jeder Religion schon *per se* zugestanden wird, wirklich zum Heil der Menschen zu führen. Es fragt sich, wie ein solcher »Vertrauensvorschuss« theologisch begründet werden kann.

11. Paul F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; englisches Original: No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll, New York 1985; Bernd Jaspert (Hg.), Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt am Main 1997; vgl. auch John Hick, Paul F. Knitter (ed.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, 1987.

Die angenommene Gleichwertigkeit der Religionen wird ja nur dann erkannt, wenn man sich auf eine Position mit »Vogelperspektive« begibt, die mit keiner der vorhandenen Religionen übereinstimmt, sondern sich ihnen allen überlegen fühlt. Es ließe sich auch einwenden, dass hier das christliche Modell der Pluralität der Konfessionen auf die Religionen übertragen werde, ohne dass die Religionen sich auch auf ein gemeinsames Bekenntnis beriefen. Man könnte darin eine Haltung ausmachen, die den Fremden gerade nicht in seiner Fremdheit annehmen, sondern ihn sich angleichen will. Was das Christentum betrifft, so lässt es sich in das pluralistische Universum der Religionen nur eingliedern, wenn man das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Ausdruck der besonderen religiösen Kraft des Menschen Jesus »entmythologisiert«. Es stellt sich die Frage, ob man eine solche Entmythologisierung der Christologie ohne Substanzverlust durchführen kann. (Vgl. zum Pluralismus insgesamt Kap. 6)

Im Unterschied zum Pluralismus bleibt der Inklusivismus ebenso wie der Exklusivismus bei der Überzeugung, dass das Heil Gottes an Jesus Christus als Heilmittler gebunden ist. Insofern ist die Differenz zwischen ihnen beiden geringer als die zum Pluralismus. Gegenüber dem Inklusivismus Rahners, der seit dem II. Vatikanum im Grundsatz auch durch das katholische Lehramt vertreten wird, ist aber die Frage vielleicht nicht ganz unberechtigt, ob man die geschichtliche Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus und ihre geschichtliche Vermittlung nicht vergleichgültigt, wenn man die Gnade Gottes auch außerhalb ihres Bereiches wirken sieht. Ist es ausreichend, hier Komparative zu gebrauchen, indem man von der relativ größeren Heilchance durch die kirchliche Vermittlung spricht? Es wäre überdies zu bedenken, dass ein anonymes Christentum gerade nicht als Christentum identifizierbar ist, weil es seine Verbindung mit dem Werk Christi nicht ausweisen kann.

Ähnlich wie Rahner sieht auch Barth Christen und Nichtchristen nicht dadurch unterschieden, dass die einen im Gnadenstand sind und die anderen nicht, sondern nur dadurch, dass die einen sich ihrer Zugehörigkeit zu Christus schon bewusst sind, die anderen aber noch nicht. Während allerdings Rahner sagt, dass die Heilsgnade die Menschen schon *durch* die nichtchristlichen Religionen erreicht, lehrt Barth, dass sie sie *trotz* ihrer Religionen und *gegen* sie erreicht. Für Barth braucht die Gnade Gottes, verstanden als Erwählung, kein geschichtliches Medium, um die Menschen zu erreichen. Darum kann er noch weiter gehen als Rahner, indem bei ihm die Gnade allen Menschen nicht nur angeboten wird, sondern auch wirklich alle erreicht. Die geschichtliche Entscheidung des Menschen hat keinen Einfluss darauf, ob jemand das Heil erlangt oder nicht. Das ist von Gott bereits vor Grundlegung der Welt entschieden, und zwar im positiven Sinn. So trennt sich Barth zwar radikal von der altreformierten Lehre der doppelten  $\nearrow$ Prädestination, übernimmt aber doch ihren ungeschichtlichen Zug: Über das Heil des Menschen

ist bereits im voraus entschieden, so dass für eine echte Entscheidung des Menschen kein Raum mehr bleibt.

Die Exklusivität des Heils kann durch die Formel *extra ecclesiam nulla salus* wenn überhaupt, dann wohl nur unter der Bedingung sachgemäß ausgedrückt werden, dass damit nicht eine bestimmte institutionelle Kirche für alleinseligmachend erklärt wird, sondern dass das Heil hinsichtlich seiner geschichtlichen Vermittlung an die Verkündigung von Jesus Christus und den darauf antwortenden Glauben gebunden wird. Wenn es überhaupt ein »außerhalb« gibt, das nicht zum Bereich des Heils gehört, dann können es nur jene Menschen sein, die sich bewusst außerhalb des Glaubens an das Evangelium stellen. Über Heil und Unheil würde demnach angesichts der Verkündigung Christi als des Versöhners und Erlösers entschieden. Auch wenn man die Offenbarung theozentrisch versteht, sie also nicht auf Christus beschränkt, braucht man damit nicht die traditionell christozentrische *Soteriologie* aufzugeben, d. h. die Überzeugung, dass ein Zugang zum Heil allein durch Christus zu gewinnen ist und damit allein durch das Wort und den Glauben.

Nach reformatorischem Verständnis ist auch für die Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen die *Rechtfertigungsbotenschaft* ausschlaggebend (↑ Kap. 8). Die Gnade Gottes erfahren heißt demnach, das vollbrachte Heilswerk Christi durch das Wort als Verheißung zugesprochen zu bekommen und es im Glauben anzunehmen. Ein solcher Glaube ist immer zugleich Buße, d. h. Bekehrung von allen anderen Göttern (auch diesseitigen) hin zu dem einen, der in Jesus Christus sein Herz gezeigt hat. Darum hatte die christliche Mission traditionell auch immer das Ziel von Bekehrung und Taufe. Die Autoren des Neuen Testaments, die Urzeugen des Evangeliums, lebten in einer Umwelt, die voller Religion war, allerdings weitgehend Jesus Christus nicht kannte oder nicht akzeptierte. Sie betonen mit Nachdruck die Exklusivität der Heilsmittlerschaft Christi (Joh 14,6; Apg 4,12 u. ö.). Eine solche Ausschließlichkeit erscheint heute vielen als befremdlich, ist aber in der Sache begründet – wenn man es denn annehmen will, dass in Jesus Gott Mensch geworden ist (↑ Kap. 8: Erlösung). Die dann entstehende Anschlussfrage, was mit all jenen ist, die keine Chance zum Glauben an Jesus erhalten, ist verständlich und berechtigt. Sie betrifft das geschichtliche Vorsehungswalten Gottes, das uns oft rätselhaft erscheint und für das man wohl nur um den Preis eines theologischen Übergriiffs eine schlüssige Erklärung finden kann. Besser erscheint es, über Heil oder Unheil dieser Menschen keine Theorie zu bilden, sondern ihr Schicksal der Güte und dem Erbarmen Gottes anzubefehlen.

### 3. Soll interreligiöser Dialog die Mission ersetzen?

Von Anfang an haben Christen sich gedrängt gefühlt, andere in ihre als befreiend und lebensfördernd erfahrene Gottesbeziehung einzuladen. Darum ist die Kirchengeschichte seit ihren Anfängen immer auch Missionsgeschichte. Missionare aller Zeiten sind der Überzeugung, dass das Evangelium von Jesus Christus allen Menschen gilt und über alle Kulturgrenzen hinweg überzeugend und heilsstiftend wirken kann. Mission war und ist allerdings abhängig von den äußeren Möglichkeiten, mit Menschen anderen Glaubens in Berührung zu kommen. Seitdem das Christentum in den von ihm erreichten Gebieten Volks- oder Staatsreligion geworden war, konnte man solche Menschen nur in fernen Ländern noch finden. Die Entdeckungen in Europa unbekannter Länder gaben deshalb einen neuen Anstoß zur Missionsarbeit. Ihr Aufblühen geschah parallel zum *Kolonialismus*, durch den sich manche Missionswerke auch als politisches Herrschaftsinstrument missbrauchen ließen oder in den Kolonialgebieten so wahrgenommen wurden. Der Zusammenbruch des Kolonialismus im Laufe des 20. Jahrhunderts, vor allem nach dem 2. Weltkrieg, nötigte die Kirchen zu einer Neubesinnung ihrer Arbeit. Eine wichtige Folge dieser Neubesinnung stellte das wachsende Interesse am Dialog zwischen den Religionen dar. Dieser Dialog sollte die herkömmliche Mission zumindest ergänzen, wenn nicht gar ersetzen.

#### 3.1 Mission und Dialog in römisch-katholischer Lehre

Für die römisch-katholische Kirche stellte auch bei diesem Thema das *II. Vatikanische Konzil* (1962-1965) die Weichen. Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* heißt es, die Kirche habe »die Pflicht, den Glauben und das Heil Christi auszubreiten«, und zwar sowohl aufgrund des ausdrücklichen Auftrags Christi in Mt 28,19 f. und Mk 16,15 f. als auch aufgrund des Lebens, das Christus seiner Kirche einströmen lässt und das zum Wachstum drängt (Art. 5).<sup>12</sup> Andererseits ist die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* von der Überzeugung bestimmt, dass sich in allen Religionen Wahres und Heiliges findet, Strahlen jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet (Art. 2).<sup>13</sup> Noch während des Konzils richtete der neugewählte Papst Paul VI. ein »Sekretariat für die Nichtchristen« ein, das später umbenannt wurde in »Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog«. Das katholische Lehramt hält also sowohl die

12. *Vatikanum II*, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, in: LThK<sup>2</sup> 14, 9-125; hier 31-33.

13. Vgl. DH 4196.

Mission als auch den Dialog für wichtig. Deren Verhältnisbestimmung ergibt sich dem Grundsatz nach aus der Überzeugung, dass sich in der römisch-katholischen Kirche die Fülle dessen findet, was an göttlicher Heilsgabe in abgeschwächter Form auch in den anderen Religionen vorhanden ist. Dementsprechend wird der interreligiöse Dialog durch die missionarische Verkündigung vollendet. Die katholische Internationale Theologenkommission erklärte 1996, dass der interreligiöse Dialog zur Sendung der Kirche gehört und Teil der »Vorbereitung auf das Evangelium« ist.<sup>14</sup>

### 3.2 Mission und Dialog im Ökumenischen Rat der Kirchen

Auf evangelischer Seite erfolgt die Besinnung über Mission und Dialog überwiegend auf ökumenischer Ebene, d. h. in Anknüpfung oder in Widerspruch zur Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf. Eine der Wurzeln des ÖRK sind die *Weltmissionskonferenzen* seit 1910 sowie der Internationale Missionsrat (IMR), der 1921 gegründet wurde. Die erste Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh hatte einen organisatorischen Schwerpunkt, da man die unterschiedlichen Bemühungen der Kirchen, die Völker der Welt für das Christentum zu gewinnen, koordinieren wollte. Von interreligiösem Dialog war nicht die Rede, da man hoffte, der Siegeszug des Christentums werde binnen einer Generation die ganze Welt erfassen. Diese Hoffnung erwies sich bereits nach dem 1. Weltkrieg (1914-1918) als illusorisch, als traditionell christliche Länder von kommunistischen und nationalistischen Ideologien erfasst wurden. Die zweite Konferenz (in Jerusalem 1928) befasste sich deshalb mit der Herausforderung durch den *Säkularismus*, d. h. durch nichtchristliche Lebens- und Denksysteme in den vom Christentum bereits geprägten Ländern. Die dritte schließlich (in Tambaram/Madras, Indien, 1938) machte das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen theologisch zum Thema. Entsprechend der Diskussionsvorlage des holländischen Missionswissenschaftlers Hendrik Kraemer (1888-1965) wurde deutlich dafür plädiert, Mission als Ruf zur Bekehrung zu betreiben und nicht durch Dialog zu ersetzen: »Wir haben den Mut, alle Menschen aus den Religionen heraus zu Christus zu rufen. Denn wir glauben, dass in ihm allein das volle Heil ist, das der Mensch braucht.«<sup>15</sup>

Dieses Missionsverständnis änderte sich im Gefolge der 3. Vollversamm-

14. *Internationale Theologenkommission*, Das Christentum und die Weltreligionen, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Arbeitshilfen 136, Bonn 1996, Nr. 117.

15. *Christine Lienemann-Perrin*, Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11), Göttingen 1999, 77.

lung des ÖRK 1961 in New Delhi, auf der der IMR in den ÖRK integriert wurde. Der ÖRK begann ein Dialogprogramm, indem 1970 auf einer Konferenz in Ajaltoun (Beirut) Christen verschiedener Konfessionen mit Hindus, *Buddhisten* und Muslimen ins Gespräch kamen und gemeinsame religiöse Erfahrungen zu machen versuchten. 1971 in Addis Abeba entschloss sich der Zentralausschuss des ÖRK, das Dialogprogramm als eine selbständige Unter-einheit *neben* die von Weltmission und Evangelisation zu stellen. Damit war zugleich inhaltlich festgelegt, dass der hier gemeinte »Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien« dem klassischen Missionsauftrag nicht unter- sondern nebengeordnet ist.

Aus den Reihen jener evangelischer Theologen, die sich weiterhin dem herkömmlichen Missionsverständnis verpflichtet wussten – man nennt sie seit den 60er Jahren gewöhnlich »Evangelikale« – erhob sich scharfer Protest gegen die neue Richtung des ÖRK. In der »Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission« (1970)<sup>16</sup> wird u. a. »die seit der 3. Weltkirchenkonferenz zu Neu-Delhi in der Ökumene sich verbreitende falsche Lehre« verworfen, »dass sich Christus anonym auch in den Fremdreigionen, dem geschichtlichen Wandel und den Revolutionen so offenbare, dass Ihm der Mensch ohne die direkte Kunde des Evangeliums hier begegnen und sein Heil in Ihm finden könne« (Art. 3). Ebenso wird bestritten, »dass »christliche Präsenz« unter den Anhängern der Fremdreigionen und wechselseitiger religiöser Austausch mit ihnen im Dialog ein Ersatz für die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums seien, statt allein eine gute Form missionarischer Anknüpfung« (Art. 6). Auch die beiden Internationalen Kongresse für Weltevangelisation in Lausanne 1974 und in Manila 1989 bekräftigten die Notwendigkeit einer auf Bekehrung zu Christus zielenden Mission, damit die Menschen gerettet werden.

Im ökumenischen Sprachgebrauch hat es sich inzwischen eingebürgert, den Begriff »Mission« umfassend für das Ganze der christlichen Sendung zu gebrauchen, so dass man für das früher mit ihm Gemeinte nun den Begriff »Zeugnis« bevorzugt. Mission ist dann zu unterteilen in Zeugnis und Dialog. Über die Verhältnisbestimmung von Zeugnis und Dialog heißt es 1983 in einer Fachgruppe der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver: »Dialog ist weder ein Mittel zum christlichen Zeugnis noch dessen Verleugnung. Es ist vielmehr ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Unternehmen, Zeugnis voneinander und vor der Welt abzulegen im Blick auf verschiedene Vorstellungen von letztgültiger Wirklichkeit.«<sup>17</sup> Da in einem Dialog jede Seite ihre Überzeugungen vortragen muss, gehört natürlich auch das christliche Zeugnis zum Dialog. Das Dialogverhältnis erfordert es allerdings, das eigene Zeugnis nicht

16. *Bekenntnisse der Kirche*, hg. v. *Hans Steubing*, Wuppertal 1985, 319 ff.

17. *Christine Lienemann-Perrin*, Mission (s. Anm. 15), 90.

mit dem Anspruch auf Gültigkeit für die Andersgläubigen vorzutragen. Das Zeugnisgeben beruht nicht nur in dem Sinne »auf Gegenseitigkeit«, dass beide Seiten zu Wort kommen, sondern auch, dass beide Seiten für sich keine unbedingte Wahrheit beanspruchen, vielmehr sich gemeinsam auf die Suche machen. Eine Aufforderung zum Religionswechsel kann deshalb nicht mehr Bestandteil des christlichen Zeugnisses sein. Auch die »ÖRK-Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen«, die 2002 als Überarbeitung der »Leitlinien zum Dialog« von 1979 erarbeitet wurden, sind von dieser Dialogtheologie geprägt.<sup>18</sup>

### 3.3 Schwierigkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge

Die bisherigen Erfahrungen mit interreligiösen Dialogen wurden selbst von manchen ihrer stärksten Verteidiger als enttäuschend empfunden. Je mehr er eintreten wollte in die Welt einer anderen religiösen Tradition, so berichtete etwa Paul F. Knitter, desto mehr prallte er gegen eine »Mauer der Unterschiede«. Daher wendete sich sein Interesse vom religionsvergleichenden Dialog weg zu »befreiungstheologischen und öko-theologischen Anliegen.<sup>19</sup> Jürgen Moltmann (\* 1926)<sup>20</sup> stellte fest, »dass manche Dialoge zu Diskussionen zwischen christlichen Theologen angesichts von staunenden und schweigenden Rabbis, Swamis oder buddhistischen Mönchen werden [Rabbis sind jüdische Geistliche, Swamis hinduistische Mönche; U. S.]. Ihr könnt uns gern alles fragen, sagen diese und halten das für ihren Dialogbeitrag«. Er sieht deshalb zukünftige Chancen weniger in den »direkten« interreligiösen Dialogen über die verschiedenen religiösen Inhalte als in den »indirekten« über gemeinsame ethische, soziale und ökologische Themen.

Trotz mancher schwierigen Erfahrung in und mit dem interreligiösen Dialog wird er wohl auf der Tagesordnung der Kirchen und Missionswerke bleiben. Da eine Christianisierung der Welt auf unabsehbare Zeit nicht zu erwarten ist, und da durch Wanderungsbewegungen großer Menschengruppen auch im christlichen »Stammland« Europa eine religiös plurale Situation entstanden ist, die sich in Zukunft wahrscheinlich sogar noch stärker ausprägen wird, müssen die Christen sich in ein wie auch immer geartetes dialogisches

18. Der deutsche Text der ÖRK-Leitlinien für den Dialog aus dem Jahre 2002 steht in der Ökumenischen Rundschau 52 (2003), 345-356, die »Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien« von 1979 stehen in den Arbeitstexten der EZW Nr. 19, VI/79.

19. Paul F. Knitter, Autobiographisches Vorwort (1994), in: *ders.*, Horizonte (s. Anm. 11), 24.

20. Jürgen Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt, Gütersloh 1997, 203 ff. hier 209.

Verhältnis zu den Angehörigen anderer Religionen setzen, wenn sie überhaupt nach außen wirken wollen. Wer Gott als Schöpfer der Welt und Herrn der Geschichte anerkennt, wird auch in dieser geschichtlichen Lage die Vorsehung Gottes wirksam sehen und sie als Gabe und Aufgabe von Gott annehmen. Und wer glaubt, dass das Evangelium von Jesus Christus seine Überzeugungskraft dadurch gewinnt, dass es sich – sei es in Weiterführung oder in Widerspruch – in Beziehung setzt zu den mitgebrachten Überzeugungen der Menschen, der kann die Notwendigkeit interreligiöser Dialoge kaum bezweifeln. Es hat solche Dialoge in irgendeiner Form auch schon immer gegeben, wo die Christenheit ihren Platz innerhalb einer religiösen Pluralität finden musste. Die Christenheit der ersten vier Jahrhunderte lebte in einer solchen Situation, im Mittelalter ist sie nicht völlig aus dem Blickfeld geraten, und auch die Missionsgeschichte im Zeitalter des Kolonialismus kennt nicht nur monologische Verkündigungsstrategien, sondern unterschiedliche Formen des Hörens auf die Andersgläubigen und des Austausches von Überzeugungen und Erfahrungen.

### 3.4 Die Verhältnisbestimmung von Dialog und Mission

Jedes Für und Wider zum Dialog schließt die Fragen ein, was man unter Dialog und unter Mission genau versteht und wie man ihr Verhältnis zueinander bestimmen will. Folgt man der Unterscheidung von »direkten« und »indirekten« interreligiösen Dialogen, kann man sagen, dass die »indirekten« Dialoge ihren Platz *neben* der Missionstätigkeit, d. h. neben dem werbenden Glaubenszeugnis haben. In ihnen geht es um die Aufgabe der Weltverantwortung, die allen Menschen unbeschadet ihrer Religionszugehörigkeit gestellt und die nur miteinander zu bewältigen ist. Die Menschen müssen trotz einander ausschließender religiöser Wahrheitsansprüche in ihren Staaten und in der einen gemeinsamen Welt miteinander leben und arbeiten. Damit dies gelingen kann, müssen Staat und Kirche getrennt, Religion und Politik klar voneinander unterschieden werden. Ein friedliches Zusammenleben von Anhängern verschiedener Religionen kann wiederum nicht mit Gewalt erzwungen, sondern muss von den Religionen selbst gewollt und gestaltet werden. Dazu sind Dialoge untereinander und mit den politisch Verantwortlichen nötig, in denen über die konkrete Form, in der Religion und Politik jeweils zu unterscheiden sind, Einverständnis zu erzielen ist. Damit wird allerdings etwa dem islamischen Gläubigen bereits viel zugemutet, denn im Islam gilt gerade die Einheit von Religion und Politik als das erstrebenswerte Ideal. Es stehen also auch die »indirekten« Dialoge vor ernsthaften religiösen Differenzen. Auf christlicher Seite kann man jedoch dann mit Zuversicht in solche Gespräche gehen, wenn man aufgrund der allgemeinen Offenbarung Gottes erwartet,

dass die Gewissen aller Menschen für das Lebensdienliche, das Gott in der biblischen Offenbarung (vor allem durch die zehn Gebote) als seinen Willen aufgezeigt hat, ansprechbar sind (Röm 2,14f.). Sehr bekannt geworden ist Hans Küngs (\* 1928) »Projekt Weltethos«, das auf der Überzeugung gründet, es gebe ein Grundethos, das alle Menschen verbindet und zu dessen Umsetzung alle großen Religionen beitragen können. Es handelt sich um fünf »Gebote der Menschlichkeit«, die lauten: Du sollst nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, die Eltern achten und die Kinder lieben. Das 1993 in Chicago tagende »Parlament der Weltreligionen« hat sich in seiner Deklaration diesem Projekt Weltethos weitgehend angeschlossen.<sup>21</sup>

Das Verhältnis der »direkten« Dialoge, die die religiösen Themen unmittelbar zum Gegenstand haben, zur Mission stellt sich als spannungsreicher dar. Wenn man unter Mission oder »Zeugnis« eine Weitergabe des Evangeliums versteht, die die Angesprochenen zur Bekehrung und zur Taufe führen will, also zur Abkehr von der bisherigen Religion und zum Eintritt in eine christliche Kirche, dann kann der Dialog nur ein Teilmoment des Zeugnisses sein, eine Weise, wie man das missionarische Zeugnis ausrichtet. Wo man innerhalb der ökumenischen Bewegung von Dialog redet, wird das jedoch in der Regel abgelehnt. Wenn von Bekehrung die Rede ist, dann nur so, dass beide Seiten sich wechselseitig zueinander bekehren, da sie sich auch wechselseitig Zeugnis geben von ihrem Glauben. Wenn das christliche Zeugnis so verstanden wird, dass es keinen Religionswechsel des Angesprochenen erstrebt, sondern ihm eher zur Bereicherung seiner mitgebrachten Erkenntnisse und Erfahrungen dienen soll, wenn der christliche Dialogpartner also z. B. den Buddhisten nicht zu einem Christen, sondern zu einem besseren Buddhisten machen will, dann ist das Zeugnis ein Teilmoment des Dialogs. Wo man »direkte« Dialoge führen will, muss jede Verhältnisbestimmung von Zeugnis und Dialog also deutlich machen, welches die jeweils übergeordnete Kategorie ist.

Als biblischer Bezug für den interreligiösen Dialog wird häufig die Predigt von Paulus und Barnabas in Ikonium Apg 14,16f. genannt. In ihr heißt es zwar, Gott habe sich den Völkern auch vor ihrer Begegnung mit dem Evangelium nicht unbezeugt gelassen, indem er nämlich ihr irdisches Leben segnete. Aber offenbar steht diese allgemeine Offenbarung Gottes durch Natur und Geschichte nicht auf einer Ebene mit der Heilsoffenbarung in Jesus Christus. Denn die apostolische Missionspredigt im Vers unmittelbar davor lautet: »Wir verkündigen euch, dass ihr euch von diesen nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott bekehren sollt.« Ebenso verkündete Petrus laut Apg 4,12: »Kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, in

dem wir gerettet werden sollen (als allein der Name Jesu Christi).« Da Gott sich allen Menschen auch schon vor der Verkündigung des Namens Jesu offenbart hat, auch wenn die Empfänger dieser Offenbarung sie religiös missdeuteten und missbrauchten, ist der Dialog nötig und sinnvoll. Weil aber das Heil allein im Anrufen des Namens Jesu liegt, bleibt auch das christliche Zeugnis nötig, das zur Bekehrung auffordert.

### Fragen zur Diskussion

1. Welche Erfahrungen mit Religionen haben Sie gemacht? Welche »Theorie der Religionen« prägt Ihr alltägliches Verständnis von Religionen?
2. Worin liegt die große Faszination und Wirkung des Projektionsmodells der Religion begründet? Wie lässt es sich widerlegen?
3. Welches sind die Stärken und Schwächen der pluralistischen Religions-theologie?
4. Ist es zutreffend, dass die inklusivistische Religionstheologie eine Vereinnahmung fremder Religionen bedeutet?
5. Wie würden Sie das Verhältnis von Dialog und Mission bestimmen?

### Grundlegende Literatur

- Georg Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987.
- Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11) Göttingen 1999.
- Ökumenische Rundschau 49 (2000), Heft 3, 257-392. Darin Aufsätze von Perry Schmidt-Leukel, Andreas Feldtkeller, Reinhold Bernhardt, Ulrike Link-Wieczorek und Theo Sundermeier.
- Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen (Hg.), Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Joachim Zehner, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1992.

### Ausgewählte Basistexte

- Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der *Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD-Texte 77), Hannover 2003.
- Internationale Theologenkommission*, Das Christentum und die Weltreligionen, München 1993.

21. Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990; ders. und Karl-Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos, Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.

- gionen, 30. Sept. 1996, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (= Arbeitshilfen 136), Bonn 1997.
- Karl-Josef Kuschel* (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994.
- Hans-Jochen Margull / Stanley J. Samartha* (Hg.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt a.M. 1972.
- Joachim Wietzke* (Hg.), *Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, Leipzig 1993.
- Vatikanum II*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«, in: LThK<sup>2</sup> 13, 405 ff.

### Material für die Gemeindegarbeit

- Einen Überblickstext und Bilder zum Thema Religionen bieten: *Henry Chadwick / G. R. Evans* (Hg.), *Das Christentum* (Bildatlas der Weltkulturen), Augsburg 1998, 196-199: *Das Christentum und die anderen Weltreligionen*.
- Eine Zusammenstellung von »Verschiedenen Definitionen von Religion« auf einer Seite in: *Almut Löbbecke* (Hg.), *Die Fundgrube für den Ethik- und Religions-Unterricht*, Berlin 1999, 13.
- Kurze Texte zum Vorlesen und/oder Verteilen sind gesammelt in: *Vorlesebuch Fremde Religionen*, hg. v. *Monika u. Udo Tworuschka*, Zwei Bände, Düsseldorf 1988. Trotz des Untertitels »Für Kinder von 8-14« ist das Material auch sehr gut für Erwachsene geeignet, z.B. die islamische Tradition von »Isas wunderbarer Geburt und Kindheit« (Band 1, 300-303) oder »Ein christlich-hinduistisches Gespräch« (Band 2, 252-255).
- Zur Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 findet man Material in: *Günter Sternberger* (Hg.), *2000 Jahre Christentum. Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe*, Salzburg 1994, 665 f.
- Anregendes Filmmaterial gibt es vom ZDF unter dem Titel: »Glut unter der Asche. 2000 Jahre Christentum und die Zukunft der Religion«. Das gleichnamige Begleitbuch von *Michaela Pilters* und *Wolf-Rüdiger Schmidt* ist erschienen in Gütersloh, 2. Aufl. 2000. Zur Religionsthematik siehe hier 157 ff.

Ulrike Link-Wieczorek  
Ralf Miggelbrink  
Dorothea Sattler  
Michael Haspel  
Uwe Swarat  
Heinrich Bedford-Strohm

## Nach Gott im Leben fragen

Ökumenische Einführung  
in das Christentum



Gütersloher  
Verlagshaus

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004

Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh  
[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)  
ISBN 3-579-05426-0

Verlag Herder GmbH & Co. KG, Freiburg im Breisgau  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
ISBN 3-451-28518-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: INIT GmbH, Bielefeld unter Verwendung eines Fotos © Corbis, Düsseldorf  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín  
Printed in Czech Republic

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)