

Replik

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

Gregor Paul und Heinzpeter Hempelmann sehen klar, dass eine theologische Anerkennung der soteriologischen Gleichwertigkeit anderer Religionen nur möglich ist, wenn sich das Problem der einander scheinbar kontradiktorisch widersprechenden Glaubensaussagen befriedigend lösen lässt. Die Wiedergabe (und dementsprechende Kritik) meiner diesbezüglichen Vorschläge bei Paul und Hempelmann ist jedoch missverständlich. Eine pluralistische Position muss nicht - wie Paul schreibt - von einer „Rekonstruierbarkeit *aller* religiösen Heilslehren als logisch konsistenter Klasse von Doktrinen“ (178; meine Hervorhebung) ausgehen. Vielmehr bin ich, wie Paul an anderer Stelle richtig schreibt (vgl. 179), der Meinung, dass keineswegs alle als religiös qualifizierten Doktrinen gleichermaßen gültig sind (ich wüsste auch nicht, wer anderes behaupten wollte). Es geht allein um die gleichwertige Artikulation bzw. Vermittlung heilshafter Transzendenzkenntnis. Das heißt nicht, dass pauschal und unbesehen, einfach alle Heilsansprüche anzuerkennen wären, sondern nur, dass es außerhalb des Christentums Heilsansprüche gibt, die sich aus christlicher Sicht aufgrund bestimmter Kriterien als gleichwertig anerkennen lassen. Die von Paul und Bongardt aufgeworfene Frage nach der Begründbarkeit dieser Kriterien ist wichtig, aber für die Durchführbarkeit der Pluralistischen These sekundär. Von ausschlaggebender Bedeutung ist, dass sich die Aussagen der als gleichwertig betrachteten Heilsansprüche hinsichtlich der *transzendenten Wirklichkeit* und der *richtigen Haltung* zu dieser Wirklichkeit als logisch kompatibel zu den entsprechenden christlichen Auffassungen deuten lassen. Die hermeneutischen Voraussetzungen dazu habe ich vor allem in meinen Thesen I, V und VI expliziert. Dies impliziert nicht, wie Hempelmann meint, „dass alle faktisch dasselbe sagen oder dass eben keine ‘etwas’ sagt“ (183). Religiöse Aussagen können zugleich gehaltvoll, unterschiedlich und Ausdruck gleichermaßen heilshafter Erfahrungen bzw. Haltungen sein. Und sie können dabei trotzdem logisch kompatibel sein, da Unterschiedlichkeit allein noch nicht kontradiktorische Gegensätzlichkeit impliziert.

Für die Stimmigkeit der pluralistischen These ist auch nicht erforderlich, dass ihre Interpretation der entsprechenden religiösen Doktrinen von *allen* Anhängern der jeweiligen religiösen Traditionen faktisch geteilt wird (wie Paul anscheinend nahelegt, vgl. 178). Es gibt vermutlich keine einzige religiöse Tradition, deren jeweilige Lehren von all ihren Anhängern auf jeweils dieselbe Weise interpretiert worden wären. Vielmehr besitzen die großen religiösen Traditionen einen hermeneutischen Interpretationsspielraum, der ihnen Variationen und Veränderungen sowohl im Verständnis als auch in der Gewichtung ihrer Lehren er-

laubt. Solches ist auch zweifellos erforderlich, wenn ein rationaler Umgang mit religiösen Glaubensinhalten möglich sein und bleiben soll. In diesem Sinne schlage ich vor, die in allen großen religiösen Traditionen anzutreffende Einsicht in die notwendige Unbegreiflichkeit und Überbegrifflichkeit einer unendlichen, wahrhaft transzendenten Wirklichkeit für das Problem der unterschiedlichen konkreten religiösen Bilder und Vorstellungen von dieser Wirklichkeit bzw. für deren Deutung heranzuziehen. Demnach ist die transzendente Wirklichkeit wörtlich verstanden weder eine männliche („Vater“), noch eine weibliche („Mutter“), noch eine geschlechtslose Person, noch dreipersonal, noch impersonal (dharma ≈ Gesetz; tao ≈ Weg, Harmonie; shakti ≈ kreative Energie; etc.). Dennoch kann sich eine unendliche Wirklichkeit dem endlichen Bewusstsein des Menschen offenbaren. Dadurch kommt es zu endlichen Erfahrungseindrücken von einer unendlichen Wirklichkeit, die sich realisieren und artikulieren als Erfahrung des himmlischen Vaters, der großen Mutter, des absoluten „Du“, des Grundes aller Wirklichkeit, der in konkreten Menschen Gestalt annimmt und in unseren Herzen wirkt, des alles tragenden Gesetzes, des Weges ewiger Harmonie, der alldurchdringenden schöpferischen Energie, etc.

Hempelmann bestreitet, dass eine solche Interpretation und die darauf zurückgreifende pluralistische Religionstheologie sich noch zurecht als „christlich“ verstehen dürfen. Wenn ich richtig sehe, bietet er dafür zwei Argumente: Zum einen liefern die christologischen Implikationen pluralistischer Religionstheologie auf eine Revision christlicher Kernannahmen hinaus (vgl. 181), zum anderen seien religiöse Wahrheitsansprüche „immer absolut und darum exklusiv“ (182). Die christologischen Probleme bestehen jedoch unabhängig von ihren Konsequenzen für die Religionstheologie. An dem historischen Befund, dass die christliche Inkarnationsbehauptung Jesus nicht zitiert, sondern ihn aus der Erfahrung seiner Jünger heraus interpretiert, ändert auch Hempelmann nichts. Und er wird vermutlich die heftige Reaktion Jesu auf die Anrede als „guter Meister“ - „Warum nennst Du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen“ (Mk 10,18) - wohl kaum als einen Irrtum Jesu über sich selbst verstehen wollen, den die Kirche später korrigiert habe. Ebensowenig wie Jesus sich als Inkarnation Gottes präsentierte, hat er einen trinitarischen Gott verkündet. Auch hier sind die dogmengeschichtlichen Befunde zur Entstehung des Trinitätsdogmas zwar im Detail der Rekonstruktion strittig, aber in ihrer Grundaussage von hoher historischer Eindeutigkeit.¹ Dies alles besagt freilich nicht, dass Inkarnationsaussage und Trinitätslehre schon deshalb falsch sein müssten, weil es sich um nachträgliche Interpretamente handelt. Aber als solche sind sie legitimer- und notwendigerweise Gegenstand weiterer Überprüfung, so dass gegebenenfalls auch neue Deutungen

¹ Vgl. beispielsweise die nüchternen historischen Befunde bei R. Hübner, *Heis Theos Iesus Christus*, in: MThZ 47 (1996) 325-344, oder bei K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen?*, Mainz, Luzern 1999.

dieser Interpretamente erforderlich werden. Wenn Hempelmann damit die Grenzen des Christentums überschritten sieht, so zieht er diese Grenzen sehr, sehr eng und in jedem Fall völlig anders als Jesus selbst, dem es ohnehin nicht um Christentümer, sondern um ein Leben unter der Gottesherrschaft ging. Dasselbe gilt, wenn Hempelmann behauptet, „nach Jesus, Paulus und Johannes“ rette den Menschen „allein der Glaube an bzw. das Bekenntnis zu dem ‘Herrn Jesus (Christus)’“, weshalb es außerhalb des Christentums keine Zeichen heilshafter Gottesbeziehung geben könne (vgl. 182). Der neutestamentliche Befund, so wird man doch sagen müssen, ist diesbezüglich zumindest ambivalent. Unbestritten gibt es Schriftstellen wie Mt 10,32, Röm 10,9, 1 Joh 4,2f u. 15 etc., an die Hempelmann vermutlich denkt. Aber es finden sich eben auch ganz andere Aussagen wie etwa in der großen Gerichtsrede Jesu (Mt 25,31-46), wo die „Gesegneten des Vaters“ jene sind, die Jesus nicht kannten, aber ihrem Nächsten dienten; oder etwa das Wort Jesu, wonach man den wahren vom falschen Propheten anhand der Früchte seines Wirkens unterscheidet (Mt 7,15-23) und die Frucht der Falschpropheten nach Mt 24,11f im „Erkalten der Liebe“ besteht; oder die Aussage des Paulus, dass die „Frucht des Geistes ... Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Zutrauen, Sanftmut, Enthaltensamkeit“ (Gal 5,22f) ist; oder die Spitzenausgabe von Johannes, wonach „jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkennt“ (1 Joh 4,7). Will Hempelmann bestreiten, dass es bei Nichtchristen echte Liebe gibt (aber hat nicht Jesus selbst im Gleichnis vom barmherzigen Samariter das, was echte Liebe ist, quasi am Beispiel eines Nichtchristen erläutert)? Will Hempelmann bestreiten, dass nichtchristliche Religionen um die spirituelle Bedeutung solcher Liebe wissen und diese bezeugen (dann kennt er sie nicht!)? Oder will er die Bedeutung dieser Heilszeichen negieren und das Christentum bzw. das heilshafte Leben unter der Gottesherrschaft auf einen Bekenntnisformalismus reduzieren, gegen die Worte dessen, der hier bekannt werden soll (Mt 7,21; 21,28ff)?

Wie aber steht es um Hempelmanns zweites Argument? Stimmt es, dass religiöse Wahrheitsansprüche „immer absolut und darum exklusiv“ sind? Historisch stimmt es insofern schon nicht, als religiöse Absolutheitsansprüche vielfach nicht nur exklusiv, sondern auch inklusiv vorgebracht wurden (auch im Christentum, z.B. in der Logos-Theologie vieler Kirchenväter). Richtig ist jedoch, dass pluralistische Konzeptionen bisher in der Religionsgeschichte nur selten und eher andeutungsweise (z.B. in diversen mystischen Traditionen, eventuell auch bei den Nestorianern in China) anzutreffen waren. Der Grund hierfür dürfte darin bestehen, dass die Absolutheit der transzendenten Wirklichkeit vielfach auf den Modus ihrer Erfahrung übertragen wurde. Doch zwischen beidem lässt sich unterscheiden. Wir haben den „Schatz in irdenen Gefäßen“, und die Gefäße sind als solche keineswegs absolut. Da, wie es Al-Junaid einst formuliert hat, das Wasser immer die Farbe des Gefäßes annimmt, sind solche Verabsolutierungen der endlichen und partikularen Medien ebenso verständlich wie prinzipiell durchschaubar

und überwindbar. Auf diesem Weg wird eine konsistente Interpretation der religiösen Erfahrung der Menschheit möglich, der gegenüber weder die atheistische Totalbestreitung ihrer Gültigkeit, noch ihre exklusivistische Reduktion auf die Grenzen der eigenen (Sub-)Gemeinschaft als die plausibleren Deutungen erscheinen dürften. Eine „neue Metareligion“ (185) ist damit insofern nicht etabliert, als pluralistische Religionstheologen in ihren jeweiligen religiösen Traditionen jene doktrinären Voraussetzungen betonen, die es der jeweiligen Religion erlauben, sich der Unterscheidung zwischen der Unbedingtheit transzendenter Wirklichkeit und der Bedingtheit ihrer konkreten Wahrnehmung und Repräsentation bewusst zu bleiben. Pluralistische Religionstheologen stellen sich dadurch nicht gegen oder über alle Religionen, sondern ziehen in ihren Religionsgemeinschaften die religionstheologischen Konsequenzen aus dem, was in den jeweiligen Traditionen an grundlegender Einsicht bereits gegeben war, aber zumeist noch nicht hinsichtlich dieser Konsequenzen bedacht wurde.²

Michael Bongardt konstatiert mit Recht bezüglich seiner und meiner Argumentation eine auffallende Nähe. Doch das sollte nicht über den Unterschied hinwegtäuschen, der sachlich zwischen jenen Religionstheologien besteht, die eine singuläre Superiorität ihrer eigenen Religion bzw. der dieser zugrundeliegenden Offenbarung behaupten, und solchen, die von unterschiedlichen, aber prinzipiell gleichrangigen Offenbarungen ausgehen. In diesem Sinn ist so etwas wie ein „wechselseitiger Inklusivismus“ logisch ausgeschlossen. Ebenso wenig wie bei zwei Schwestern nicht jede ein Jahr älter als die andere sein kann, kann nicht bei zwei Religionen jede der sie begründenden Offenbarungen in derselben objektiven Hinsicht der anderen überlegen sein. Insofern Religionen jedoch gegeneinander eine solche Überlegenheit behaupten, stellt „wechselseitiger Inklusivismus“ (eine Formel, die auch Michael von Brück, Reinhold Bernhardt u.a. verwenden) keine Lösung, sondern eine Beschreibung des religionstheologischen Problems dar. Wenn Bongardt aber unter „Inklusivismus“ etwas ganz anderes verstehen will, etwas, das das „Wissen um die Bedingtheit des eigenen Bekenntnisses“ und damit die Möglichkeit einschließt, in anderen religiösen Perspektiven einen

2 Insofern ist es zwar folgerichtig, aber erschütternd, dass die Glaubenskongregation der Röm.-Kath. Kirche in ihrem jüngsten Dokument „Dominus Jesus“ zur Abwehr pluralistischer Religionstheologien zweitausend Jahre Einsicht christlicher Theologie in die wesentliche Geheimnishaftigkeit Gottes marginalisiert. Während nahezu alle Kirchenväter die Begrenztheit menschlicher Sprache vor dem unendlichen Wesen Gottes bezeugen, wird hier behauptet: „Die Wahrheit über Gott wird durch ihre Aussage in menschlicher Sprache nicht (...) eingegrenzt. Sie bleibt vielmehr einzigartig, ganz und vollständig ...“ (Nr. 6). Der Gegensatz, in den sich die Glaubenskongregation damit zur theologischen Tradition und deren philosophischer Leistungen begibt, ist freilich so eklatant und der Anspruch auf uneingegrenzte und vollständige Gotteserkenntnis so maßlos, dass man wohl getrost hoffen darf, solchen Neuerungen werde keine große Zukunft beschieden sein.

„ebenso angemessenen Weg zum Heil“ (188) entdecken zu können, dann mag Bongardt in diesem Sinn von „wechselseitigem Inklusivismus“ sprechen. Der Sache nach ist dies aber nichts anderes als das, was ich nach den von mir vorgeschlagenen Definitionen als „Pluralismus“ bezeichne. Über Namen sollten wir uns jedoch nicht streiten, erst recht dann nicht, wenn eine Einigkeit in der Sache greifbar erscheint.