

Klaus von Stosch
Heilsuniversalität Christi

Der christliche Glaube daran, dass Jesus Christus »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) für alle Menschen aller Zeiten ist und dass in ihm das universale Heilsangebot Gottes geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, wird in der Gegenwart hart durch den Pluralismus angegangen. Die Frage ist, ob und wie es möglich ist, an diesem christlichen Kernbekenntnis festzuhalten, ohne nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen abwerten zu müssen, und ob und wie eine Wertschätzung von Pluralität und Andersheit mit dem christlichen Universalitätsanspruch verbunden werden kann.

Mein vorhergehender Beitrag sollte deutlich gemacht haben, dass die erlösende Zusage der Liebe Gottes nur dann geschichtlich unüberbietbare und irreversible Wirklichkeit geworden ist, wenn bekannt wird, dass Jesus von Nazareth die unüberbietbare, definitive und normative Selbstoffenbarung Gottes ist. Von daher hängt der christliche Heils- und Erlösungsglaube in seinem Zentrum davon ab, dass in der Christologie keine falschen Kompromisse eingegangen werden und der Glaube an Jesus als den Christus nicht zum Glauben an einen Propheten oder Heilmittler neben anderen depotenziert wird. Dadurch stellt sich die Frage, wie dieser Universalitätsanspruch mit einer Wertschätzung nichtchristlicher Anschauungen verbunden werden kann. Im folgenden Beitrag will ich zeigen, wieso die gängigen Antworten auf diese Frage in der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion nicht zu überzeugen vermögen (1.), und stattdessen eine neue Herangehensweise an die Theologie der Religionen vorstellen (2.), die es erlaubt, Andersheit zu würdigen, ohne den Anspruch auf Heilsuniversalität durch, mit und in Christus zu revidieren oder auch nur zu depotenzieren (3.).

1. Zur Kritik an den gängigen Lösungsmodellen in der Theologie der Religionen

In der gegenwärtigen Debatte um die Theologie der Religionen haben sich vor allem zwei Lösungsmodelle herausgebildet, die beide versprechen, die Anerkennung nichtchristlicher Religionen ohne Preisgabe der christlichen Glaubenstradition denken zu können: der Inklusivismus und der Pluralismus¹. Auch wenn der Pluralismus sofort die Herzen der meisten SchülerInnen im Religionsunterricht zu gewinnen vermag, ist innerhalb der Grenzen der katholischen Kirche der Inklusivismus deutlich beliebter und lehramtlich sogar scheinbar als alternativenlos vorgegeben. Ich will meine Überlegungen deshalb mit einer Auseinandersetzung mit dem Inklusivismus beginnen.

Der religionstheologische Inklusivismus geht davon aus, dass die Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu Christi das Christen-

tum in eine allen anderen Religionen überlegene Rolle versetzt, auch wenn sich Teile der christlichen Wahrheit auch in anderen Religionen finden und das Christentum durchaus etwas von den anderen Religionen lernen kann.² Trotz dieser Lernbereitschaft könne das Christentum aber aus christologischen Gründen nicht darauf verzichten, die Endgültigkeit und Normativität und damit auch Superiorität des in ihm bezeugten Logos gegenüber allen anderen Wahrheitsansprüchen zu bekennen. Die Treue zum Bekenntnis zu Jesus als dem Christus schließe es aus, andere Bekenntnisse als möglicherweise gleichwertig anzuerkennen. Denkbar sei lediglich, dass in der nichtchristlichen Religion Spuren des Logos begegnen, der in Jesus Christus seine volle und umfassende Gestalt gefunden hat.

Die klassische Begründung für diese Position bei *Karl Rahner* geht von den beiden folgenden Prämissen aus. Einerseits verlange das christliche Bekenntnis, dass ich das Heil

allein in Jesus Christus verwirklicht sehe. Andererseits bezeuge das Christentum den allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4), der dazu führen müsse, dass alle Menschen auch unabhängig von ihrem Glauben in geschichtlich konkreter Weise mit dem Heilsangebot Gottes in Kontakt kommen. Denn es sei mit der Vorstellung eines bedingungslos liebenden Gottes schlechterdings unvereinbar, dass dieser Gott solche Menschen vom Heil ausschließe, die nie mit der Botschaft des Christentums konfrontiert worden sind. Wenn es aber Heil nur in Christus gibt (Prämisse 1) und es andererseits auch außerhalb der sichtbaren Grenzen des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus Heil geben muss (Prämisse 2), muss man annehmen, dass Menschen auch ohne explizites Bekenntnis zu Christus bzw. ohne Wissen von ihm durch ihn ihr Heil wirken können. Karl Rahner nennt diese Menschen bekanntermaßen »anonyme Christen«, weil sie nicht wissen, dass sie ihr Heil in Christus wirken. Seine Position ist insofern inklusivistisch, als er Christen dazu einlädt, das für sie selbst Erhoffte auch anderen zuzusprechen und damit den Heilsanspruch nicht exklusiv, sondern inklusiv zu verstehen: Jesus ist nicht nur für uns gestorben, sondern für alle.

Das Hauptargument für diese Sichtweise ist eschatologisch strukturiert. Wenn man annimmt, dass Jesus von Nazareth uns und allen Menschen als Weltenrichter begegnet und wir in unserem Tod also nicht in das namenlose Geheimnis Gottes fallen, sondern vom Gottmenschen Jesus Christus in die Arme genommen werden, ist es logisch unmöglich, andere Glaubensweisen als gleichwertig anzunehmen, weil dann unsere eschatologische Heilsgewissheit schwinden würde. Dann liegt das Heil eben zumindest eschatologisch allein in Christus.³

So überzeugend diese Position auf den ersten Blick zu sein scheint und so wohlthuend sie sich auch von jeder exklusiven Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen abhebt, die alles Nichtchristliche auf dem direkten Weg zur Hölle wäht, so wenig vermag sie aus christlicher Sicht doch zu über-

zeugen. Es sind vor allem zwei Gründe, die mich daran hindern, mich dem religionstheologischen Inklusivismus anzuschließen – und beide Gründe folgen aus dem Kern des christlichen Glaubens.

Das erste Argument lässt sich gut an einem viel zitierten Ausspruch des bekannten Neo-Hindu Radhakrishnan verdeutlichen, der folgende Einsicht formuliert: »Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen.«⁴ Sicher wird man hier noch einwenden können, dass es nicht automatisch Verachtung eines anderen Menschen nach sich zieht, wenn man seinen Glauben ablehnt. Aber das Christentum verlangt nicht nur, den Nächsten nicht zu verachten, sondern ihn zu lieben. Ist aber Liebe möglich, wenn ich so etwas Zentrales wie den religiösen Glauben des Nächsten abwerte und als minderwertig ansehe? Ich habe da Zweifel und sehe hier zumindest eine erste bleibende Anfechtung für eine inklusivistische Position, die man nicht vorschnell und vollmundig dadurch lösen sollte, dass man das Personsein des Anderen und seine religiöse Identität trennt, oder dadurch, dass man Anerkennung mit Duldung verwechselt.⁵

Ein zweites Argument scheint mir sogar noch stärker zu sein als dieses erste. Es geht von der Trinitätstheologie aus und macht sich die Beobachtung zu eigen, dass in Gott gerade die Andersheit als Andersheit es ist, die Einheit und damit Liebe und Anerkennung ermöglicht. Gerade weil der Sohn restlos verschieden vom Vater ist⁶, kann sein Bezogensein auf ihn als restloses gedacht werden. Die Einheit der trinitarischen Personen gründet gerade in ihrer Verschiedenheit, die auch durch das perichoretische Liebesgeschehen der Trinität nicht aufgehoben wird. Wenn in Gott aber bleibende Verschiedenheit der Grund von Liebe und Einheit ist, darf die Verschiedenheit des religiös Anderen nicht der Grund für seine Abwertung sein. Natürlich kann es Verschiedenheit, auch religiöse Verschiedenheit geben, die abgelehnt werden muss, die nur toleriert, nicht aber geliebt werden kann – oder im Extremfall auch Anders

heit, die nicht einmal toleriert werden kann, etwa dann, wenn der Andere in seiner Andersheit Dritte (und damit andere Andersheit) negiert. Will der Andere Andersheit vernichten, kann seine Andersheit nicht mehr die Bedingung der Möglichkeit von allumfassender Einheit sein, und seine Andersheit muss und kann auch aus trinitätstheologischer Sicht nicht geliebt werden.

Wir alle wissen, dass Religionen gerade heute immer wieder zur Abwertung anderer verwendet werden, so dass es hier nicht darum gehen soll, eine bedingungslose Anerkennung religiöser Andersheit zu fordern. Aber in solchen Fällen ist nicht die Andersheit des Anderen der Grund für die Unmöglichkeit seiner Wertschätzung, sondern die Art, wie er seine Andersheit inhaltlich bestimmt. Das Problem des Inklusivismus ist nun aber, dass er *per definitionem* nur das anerkennen kann, was explizit oder anonym gleichförmig ist. Eben aus dieser Grundeinstellung heraus, die den christlichen Inklusivisten dazu zwingt, alles nicht Christusförmige abzulehnen, weil und insofern es nicht christusförmig ist, entsteht das hier benannte Problem, dass Andersheit abgelehnt wird, weil und sofern sie anders ist. Und genau diese Haltung ist es, die der Trinitätstheologie widerspricht.⁷

Wenn die genannten Argumente zutreffend sind, ist der religionstheologische Inklusivismus keine überzeugende christliche Position. Leider gilt dies auch für seine meist diskutierte Alternative, den Pluralismus, wie ich im Folgenden kurz zeigen will.

Der Pluralismus besagt, dass auch in wichtigen nichtchristlichen Religionen (meistens ist die Rede von allen nichtchristlichen Weltreligionen) genauso viel heilsame Wahrheitserkennnisse enthalten ist wie im Christentum. Das Christentum und die (meisten) anderen Weltreligionen seien deshalb als gleichwertig anzuerkennen und die AnhängerInnen anderer Religionen könnten in ihrer Andersheit als Andere geliebt werden. Das klingt zunächst einmal außerordentlich sympathisch und scheint die bisher geäußerten Bedenken ernst zu nehmen und einen eigenen Lösungsentwurf zu bieten.

Das Hauptproblem für die pluralistische Theoriebildung besteht nun allerdings darin, dass die verschiedenen Religionen, die angeblich alle gleich viel Heil und Wahrheit enthalten, sich an vielen Stellen widersprechen, was Heil und Wahrheit sind und wie diese erreicht werden können. Die übliche pluralistische Antwort auf diesen Einwand besteht darin, dass in der Tradition negativer Theologie der Gedanke stark gemacht wird, dass wir das Wesen Gottes nicht kennen können und dass deshalb auf geheimnisvolle Weise die scheinbar widersprüchlichen Aussagen der Religionen über Gott ineinander vermittelbar sein können. Die scheinbar unauflösbaren Widersprüche resultierten einfach aus unterschiedlichen Perspektiven, die jeweils für uns unhintergebar seien, so dass wir aus unserer menschlich, allzu menschlichen Perspektive nicht herausfinden können, welche Religion am meisten Heil und Wahrheit enthalte. Die empirische Beobachtung spreche dafür, dass alle Weltreligionen gleich viel Wahrheit und Heil vermittelten, weil alle Traditionen etwa gleich viel Gutes und gleich viel bewundernswerte Menschen hervorgebracht hätten. Deshalb sei es rational, die pluralistische Hypothese zu vertreten, auch wenn man natürlich nicht wissen könne, ob sie wahr sei.

Die verschiedenen pluralistischen Hypothesen kranken in meinen Augen an folgenden vier miteinander zusammenhängenden Kernproblemen. Um das Problem der widerstreitenden Wahrheitsansprüche (1) entschärfen zu können, müssen die kognitiv-propositionalen Gehalte derart relativiert werden, dass am Ende eigentlich gar nichts Positives über Gott gesagt werden kann. Damit werden aber die Ansprüche von Religionen wie dem Christentum oder dem Islam, die behaupten, dass Gott etwas Verständliches und Klares über sich oder seinen Willen mitgeteilt hat, in einer Weise relativiert, die von orthodoxen Gläubigen nicht hingenommen werden kann (2).⁸ Wenn die Ansprüche der eigenen Religion so stark relativiert werden, fragt sich, woraus man ein Kriterium zur Beurteilung anderer Religionen und Weltanschauungen gewinnen soll. Bestimmt man dieses Krite-

rium rein ethisch, so droht eine nicht sachgemäße Reduktion von Religion auf Ethik. Bestimmt man das Kriterium aus der eigenen religiösen Tradition heraus, stellt sich die Frage nach der Legitimität der Anwendung eines so perspektivisch relativierten Kriteriums zur Bewertung anderer Perspektiven. Außerdem wird sich aus der eigenen religiösen Tradition heraus nur bei willkürlicher Selektion der in ihr vorhandenen Kriterien eine Gleichwertigkeit der Religionen begründen lassen. Bestimmt man das Kriterium deshalb so formal, dass eigentlich niemand etwas gegen dieses Kriterium sagen kann, läuft das scheinbare Kriterium nur auf eine Überhöhung des common sense hinaus und die scheinbare kriteriale Beurteilung der Religionen ist eigentlich nur eine *petitio principii* zur Legitimation der pluralistischen Hypothese (3). Schließlich fragt sich, wie sich der hypothetisch gewählte Gottesgesichtspunkt der pluralistischen Hypothese legitimieren lässt. Wird zu einer solchen Hypothesenbildung auf philosophischer Ebene nicht eine Form des metaphysischen Realismus benötigt, gegen die es aus rein philosophischen Gründen schon seit Kant, viel deutlicher aber noch seit Wittgenstein durchschlagende Argumente gibt (4)?

Die genannten vier Argumente machen es mir unmöglich, der pluralistischen Hypothese zuzustimmen. Ich argumentiere daher dafür, dass man weder im Rahmen des Inklusivismus noch im Rahmen des Pluralismus eine sachgemäße Explikation der Heilsuniversalität Jesu Christi leisten kann. Welche Alternative bleibt?

2. Komparative Theologie als Alternative zu Inklusivismus und Pluralismus?

Wenn man Religionen als Ganze vergleichen will, muss man sich entscheiden, ob man sie als gleichwertig ansehen (Pluralismus) oder eine Religion als der anderen überlegen ansehen will (Inklusivismus). Beide Ansichten führen aus christlicher Sicht in Aporien. Von daher scheint es mir legitim zu sein, einmal zu überlegen, ob es überhaupt eine sinnvolle Möglichkeit gibt, herauszufinden, ob ver-

schiedene Religionen gleich wahr sind oder ob eine Religion einer anderen überlegen ist. Voraussetzung eines solchen Vergleichs müsste die Annahme sein, dass Religionen Systeme darstellen, die durch spezifische Inhalte oder Praktiken definiert sind. Nur wenn es bestimmte feste Glaubenselemente oder rituelle Vollzüge gibt, die alle Angehörigen der einen Religion von der zu vergleichenden Religion unterscheiden, kann man die Wahrheit oder Leistungsstärke der jeweiligen Religion bewerten. Ganz abgesehen von der schwierigen kriterialen Frage, wie und anhand welcher Kategorien man eine solche Bewertung vornehmen soll, setzt der Vergleichs- und Bewertungsvorgang eine starre Bedeutung von bestimmten Glaubenselementen in den jeweiligen Religionen voraus. Eben diese starre Bedeutung existiert in den Religionen nicht, so dass das Unterfangen einer allgemeinen Bewertung der Wahrheits- und Heilsansprüche von Religionen ein notwendig unsinniges Unterfangen ist.

Nehmen wir nur das Beispiel, das uns am vertrautesten ist: das Christentum. Was genau haben Quäker und tridentinische Katholiken gemeinsam, das uns berechtigt, sie als Christen zu bezeichnen und ihre gemeinsamen Wahrheitsansprüche mit den Ansprüchen einer anderen Religion zu vergleichen? Oder bleiben wir in der katholischen Kirche und nehmen wir Kernbekenntnisse des katholischen Glaubens, wie die, dass Gott die Liebe ist, dass er sich in Christus als der Herr erwiesen hat oder dass Jesus geboren ist aus der Jungfrau Maria? Was genau bedeutet die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens? Besagt sie, dass Maria tatsächlich biologisch Jungfrau war, oder besagt sie lediglich, dass die Menschwerdung Gottes nur aufgrund eines exklusiv-innovatorischen Handelns Gottes möglich ist, ohne dass damit etwas darüber gesagt wird, wer der biologische Vater Jesu ist? Diese Frage ist unter liberalen und konservativen Vertretern des katholischen Glaubens umstritten, auch wenn sie wegen ihrer lehramtlichen Normierung selten offen diskutiert wird. Was bedeutet das Herrsein Christi? Hat es seinen tiefsten Ausdruck in der

Knechtsgestalt des Kreuzes oder braucht es auch die Herrlichkeitsgestalt der Auferstehung, um sie erkennen zu können? Zeigt sich Jesu Sieg über den Tod schon am Kreuz oder erst im Nachhinein durch ein Eingreifen Gottes an dem toten Jesus? Auch dieser Punkt ist theologisch umstritten und wird offen diskutiert, ohne dass diese Debatte lehramtlich normiert wird. Für die Konsistenz des katholischen Glaubens ist diese Frage aber außerordentlich wichtig. Und was genau ist eigentlich Liebe? Hier wird am deutlichsten, wie stark die Glaubenselemente auch subjektive und kulturelle Grundüberzeugungen transportieren. Lange Zeit war es klar, dass Gottes Liebespädagogik so strukturiert ist, dass sie auch Zwang und Strafe zum Wohl des Menschen einsetzt. Heute würden wohl die meisten Christen zumindest in unserem Kulturkreis sagen, dass Gottes Liebe niemals zwingt und dass das Gesetz der Liebe bedingungslose Freisetzung ist. Aber was heißt diese Freisetzung? Will tatsächlich jemand behaupten, dass er diese Frage in einer Weise beantworten kann, die für alle Christen oder auch nur alle Katholiken Gültigkeit beanspruchen kann? Mit dieser Frage will ich nicht bezweifeln, dass es eine wahre Antwort auf diese Frage gibt, und ich will noch viel weniger bezweifeln, dass diese wahre Antwort im katholischen und christlichen Glauben gefunden werden kann. Und ich habe verschiedentlich für eine bestimmte Antwort auf diese Frage argumentiert, die ich für die wahre halte⁹.

Aber auch wenn ich noch so sehr von der Richtigkeit meiner Auffassung überzeugt bin, so muss ich doch anerkennen, dass es andere Antworten in der eigenen Tradition gibt, die mindestens so repräsentativ für das Christentum sind wie meine eigene. Bei der Betrachtung dieser Antworten fällt mir nun eine erstaunliche Nähe dieser Antworten zu Antworten anderer religiöser Traditionen auf. Ein konservativer Christ und ein konservativer Muslim könnten sich sofort nicht nur darauf einigen, dass Homosexualität und jeder außereheliche Geschlechtsverkehr eine Sünde sind, sondern auch darauf, dass die Jungfräulichkeit Mariens strikt biologisch zu ver-

stehen ist. Vielleicht ist auch ihr Gottesbild bei genauerem Hinschauen viel ähnlicher als sie denken, und mir scheint es oft so, als seien ihre Gemeinsamkeiten in Sachen des Glaubens viel größer als die Gemeinsamkeiten, die zwischen einem konservativen und einem liberalen Christen bestehen. Selbst bei Kernfragen des Glaubens, wie dem Gottesbild und dem, was Menschwerdung Gottes eigentlich bedeutet, gibt es hier jedenfalls erstaunliche Unterschiede, die noch einmal stärker werden, wenn man nicht nur synchron, sondern auch diachron auf unterschiedliche Gestalten des Christentums blickt.

Welche Interpretation des religiösen Glaubens wähle ich nun aber, wenn ich in den interreligiösen Vergleich gehe? Welche Interpretation des Glaubens des Anderen? Ist es wirklich sinnvoll, herausfinden zu wollen, welche Religion die wahrere ist, wenn man nicht einmal innerhalb einer so stark normierten Religion wie dem römisch-katholischen Christentum an allen wichtigen Stellen Einigkeit darüber erzielen kann, was genau eigentlich den eigenen Glauben ausmacht – ein Problem, das in allen anderen Religionen und Christentümern in potenziert Form auftritt?¹⁰

Durch diese Fragen will ich nicht den Eindruck erwecken, dass man auf interreligiöse Vergleiche verzichten sollte oder dass man es vermeiden sollte, in solchen Kontexten die Wahrheitsfrage zu stellen. Ich will nur dafür werben, bestimmte, in ihrer Bedeutung klar umrissene Perspektiven auf Religion aufeinander zu beziehen statt Religionen als Gesamtsysteme zu vergleichen. Diese Perspektiven bzw. diese Interpretationen einer Religion sollten möglichst repräsentativ für relevante Strömungen in dieser Religion sein. Aber sie können niemals beanspruchen, diese insgesamt abzudecken. Zudem sind Strömungen innerhalb von Religionen auch in sich heterogen. Auch viele liberale Christen haben etwa in der Abtreibungsfrage strikt lebensschützende und damit konservative Ansichten, auch wenn sie bei der Verwendung künstlicher Empfängnisverhütungsmittel keine Gewissensbisse haben. Aber dies ist nicht immer

so, so dass es je nach Lebensgeschichte und kulturellem Umfeld sehr unterschiedliche Ausprägungen derselben Religion gibt. Die Glaubenshaltungen von religiösen Menschen sind sowohl in ethischen als auch in dogmatischen Fragen sehr unterschiedlich, und die Interpretationen sind hier an vielen Stellen im Fluss. Also ist es wichtig, jeweils ein bestimmtes Thema für einen interreligiösen Vergleich auszuwählen, das dann aus jeweils ganz konkret umrissenen Perspektiven betrachtet wird.

Wenn man beispielsweise das Offenbarungsthema als Vergleichspunkt wählt, kann man ein christlich kommunikationstheoretisch geprägtes Modell mit einem ähnlich dialogisch angelegten muslimischen Modell vergleichen. Dann müsste man aber noch präzisieren, ob das christliche Modell eher anthroporelativ oder strikt theozentrisch konzipiert ist, also eher von Rahner oder von Barth inspiriert ist. Und beim muslimischen Modell müsste man überlegen, ob es (wie die Ascheriten) von einer Ungeschaffenheit des Koran aus denkt oder (wie die Mu'taziliten) von seiner Geschöpflichkeit, ob seine Unnachahmlichkeit primär ästhetisch oder primär inhaltlich gefasst wird, usw.¹¹ Erst wenn man solche Näherbestimmungen vollzogen hat, kann man feststellen, ob die so präzisierten religiösen Überzeugungen miteinander kompatibel sind oder sich widersprechen. Erst auf dieser mikrologischen Ebene kann also die Wahrheitsfrage gestellt und entschieden werden. Das Ergebnis kann dann zwar sehr erhellend für den eigenen Glauben sein, es kann aber auch ermöglichen, Andersheit neu wahrzunehmen und wertzuschätzen. Das Ergebnis kann dazu führen, im eigenen Glauben bestärkt oder irritiert zu sein; es kann genauso zur Konfession wie zur Konversion animieren. Aber auch wenn das Ergebnis den eigenen Standpunkt verändern kann, wird es nie dazu führen, dass man am Ende weiß, welche Religion vom Gottesgesichtspunkt her die wahrere ist – eben weil es Religion als Trägerin eines festen und damit analysierbaren Bedeutungsumfangs gar nicht gibt. Verzichtet man deswegen bewusst auf die

Entscheidung der Wahrheitsfrage in Bezug auf Religionen als Ganze, so hört man auf im klassischen Sinne auf der Ebene von Modellbildungen Theologie der Religionen zu treiben¹². Nichts an diesem Verzicht zwingt dazu, die jeweils aus der eigenen Perspektive erhobenen kontextualisierten Wahrheitsansprüche preiszugeben. Im Gegenteil zwingt gerade die Einsicht in die eigene Perspektivität dazu, die eigenen Wahrheitsansprüche immer neu zu hinterfragen und im komparativen Gespräch mit AnhängerInnen anderer Weltanschauungen und Religionen immer neu zu erproben und neu zu verstehen. Theologie, die auf diese Weise versucht, im Hin- und Hergehen zwischen verschiedenen religiöser und weltanschaulichen Traditionen in mikrologischer Konzentration auf bestimmte Probleme im Kontext genau bestimmter Horizonte nach der Wahrheit zu suchen, bezeichnet man als Komparative Theologie¹³.

Diese neue Richtung von Theologie will keine fertige Lösung oder ein Patentrezept für den Dialog und die Theologie der Religionen aufzeigen. Sie steht eher für einen zu beschreitenden und nie zu beendenden Weg. Sie lädt ein zu einem neuen Denkstil und einer neuen Methodik in der Theologie, die grundsätzlich alle Fächer der Theologie, aber auch die Ausrichtung des Religionsunterrichts betreffen. Es geht ihr darum, im Gespräch mit dem konkreten Anderen die Eigene neu und anders zu verstehen und so auch neue Perspektiven auf den Anderen zu ermöglichen, die Wertschätzung auch an Stellen erlaubt, die bisher als unmöglich erschienen, ohne deshalb differenzlos alles für gleich wahr zu halten. Komparative Theologie will also dazu ermutigen, ausgewählte spannende und herausfordernde Interpretationen von Religion miteinander ins Gespräch zu bringen, um in der eigenen Wahrheitssuche weiterzukommen. Religionsunterricht soll dann nicht nur bei der eigenen Religion nicht nur religionskundlicher Museumsbesuch sondern auch und vor allem konfessorisch Auseinandersetzung mit ausgewählten Perspektiven sein, die SchülerInnen dadurch befähigen, den eigenen Standpunkt dia-

gisch mit anderen Standorten innerhalb und außerhalb der eigenen religiösen Tradition immer genauer zu entfalten.

3. Komparative Theologie und die Heilsuniversalität Christi

Welche Folgerungen für das Verständnis der Heilsuniversalität Christi ergeben sich nun, wenn man sich der Methodik Komparativer Theologie in der von mir vorgeschlagenen Weise verschreibt? In der Methodik Komparativer Theologie kann ein Anspruch auf Heilsuniversalität nicht mehr metaphysisch oder transzendental-apriorisch abgesichert werden. In ihrer Perspektive gibt es keine transzendente oder metaphysische Garantie für die Rechtfertigung oder auch nur Verständlichmachung des Anspruchs auf eine solche Heilsuniversalität. Denn eine diskursive Behandlung von Geltungsansprüchen über Kultur- und Religionsgrenzen hinweg kann wie überhaupt jedes Zeichenverstehen zwischen dem Eigenen und dem Fremden nur gelingen, wenn man eine Basis identifiziert, von der aus das gegenseitige Verstehen ermöglicht werden kann. Nach Wittgenstein besteht diese Basis im Letzten in der »gemeinsamen menschlichen Handlungsweise«¹⁴, die als weltbildübergreifende Größe nicht garantiert werden kann, sondern sich im gelingenden Verstehen zeigt. Daraus folgt allerdings nicht, dass ein unbedingter Geltungsanspruch, wie ihn etwa das Christentum bei der Rede von der Heilsuniversalität Christi erhebt, illegitim oder unverständlich wäre. Wie die gemeinsame menschliche Handlungsweise kann sich die universale Berechtigung dieses Anspruchs (und auch seine Bedeutung!) aber nur zeigen, indem sich dieser Anspruch je neu im weltbildinternen Diskurs artikulieren und plausibilisieren lässt. Vor allem lässt sich nur in diesem Hineingehen ins Konkrete bestimmen, ob dieser Anspruch dem Anspruch des Anderen widerspricht oder ob er dessen Anerkennung ermöglicht oder sogar einfordert.

Ob eine universale Artikulierung der Heilsuniversalität Christi (bei gleichzeitiger Wertschätzung der Menschen anderer religiöser

Traditionen und ihrer Wahrheitsansprüche) gelingt, kann man nicht a priori wissen. So wie ich den christlichen Glauben verstehe, kann er nicht darauf verzichten, die Heilsuniversalität Christi in dem Sinne zu behaupten, dass Jesus von Nazareth als normative, irreversible und unüberbietbare Gestaltwerdung der allen Menschen aller Zeiten geltenden bedingungslosen Selbstzusage Gottes geglaubt wird. Damit behauptet er beides: die einmalige Besonderheit Jesu Christi und die bedingungslose Liebe jedes Menschen. Die Bedeutung dieses Glaubens steht ebenso wie seine Geltung aber immer neu auf dem Spiel, wenn er sich in je neuen Sprachspielen und Lebensformen verständlich machen will.

Ob Christen bei ihren Versuchen, das Eigene im Fremden zu sagen und also auch die Heilsuniversalität Christi je neu verständlich zu machen und je neu den Fremden zu lieben, an ihre Grenzen kommen oder ob sich immer wieder auf der sich zeigenden gemeinsamen menschlichen Handlungsweise basierende neue Verständigungsmöglichkeiten ergeben, lässt sich nicht vor dem interreligiösen Dialog durch eine Art Einheitsprache sicherstellen. Biblisch gesprochen: Der Turm zu Babel ist zerstört; die Menschen sprechen nicht länger eine Sprache, sondern die Welt zerfällt in eine große Mannigfaltigkeit von Sprach- und Lebensformen. Eine Wahrheit kann es da nicht mehr durch den Bau eines Turmes bzw. die Herstellung einer Einheitsprache geben, sondern nur durch das geistgewirkte Sprechen der vielen Sprachen. Und ist nicht genau dieses Sagenkönnen des Eigenen im Fremden, dieses Sprechen der vielen Sprachen die grundlegende Erfahrung der JüngerInnen Jesu, die sie an Pfingsten aus ihren Häusern heraus und in die Welt gebracht hat? Wäre insofern in biblischer Sicht das Vertrauen auf eine sich zeigende gemeinsame menschliche Handlungsweise nicht genau die Perspektive, die die letzte Rechtfertigung des Glaubens nicht aus eigener Machtvollkommenheit garantieren will, sondern im Vertrauen auf das Wirken Gottes im Heiligen Geist immer neu zu realisieren sucht? Im Vertrauen auf den Geist, der das Wunder vollbringt, dass die

Verkündigung des Glaubens durch Jesu JüngerInnen in jeder Sprache hörbar wird, und der die Menschen ratlos, bestürzt und fasziniert zur Frage drängt:

»Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden« (Apg 2,8-11).

Eben dieses Verstehen will Komparative Theologie immer neu ermöglichen, ohne dass dabei sicher wäre, was in Bezug auf die Wahrheits- und Heilsansprüche des Anderen aus dem eigenen Denken folgt.¹⁵

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur ausführlichen Darstellung und Kritik beider Modelle sowie weiterführenden Literaturangaben *Klaus von Stosch*, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? In: ZKTh 124 (2002), 294–311.
- 2 Etwas verwirrend in der gegenwärtigen Debatte ist, dass auch Theologen wie Reinhold Bernhardt, Michael von Brück oder Michael Bongardt sich in religionstheologischen Kontexten als Inklusivisten bezeichnen. Sie vertreten allerdings keinen religionstheologischen, sondern lediglich einen hermeneutischen Inklusivismus und wollen durch ihre Selbstbezeichnung nur deutlich machen, dass ich den Anderen nur aus der eigenen Perspektive heraus verstehen kann. Dieser hermeneutische Inklusivismus muss natürlich zugeben, dass auch der Andere nicht anders kann, als mich aus seiner Perspektive zu beurteilen, und bezeichnet sich deswegen als mutualer oder wechselseitiger Inklusivismus. Aus der Übernahme dieser hermeneutischen Position folgt keine theologische Verortung innerhalb der Debatte der Theologie der Religionen: Man kann als hermeneutischer Inklusivist alle hier noch vorzustellenden religionstheologischen Positionen vertreten: also Pluralismus, Inklusivismus und Komparative Theologie.
- 3 Natürlich folgt aus dieser Positionsbestimmung, dass auch Juden eschatologisch ihr Heil in Christus finden und dass es von daher nur konsequent ist, dafür zu beten, dass auch sie sich am Ende zu Christus bekehren – eine Anschauung, die neuerdings ja auch in der lehramtlichen Theologie wieder sehr beliebt geworden ist. Vgl. dazu *Klaus von Stosch*, Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus? In: ZKTh 125 (2003), 370–386.
- 4 Vgl. *Sarvepalli Radhakrishnan*, Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden 1961, 42.
- 5 Wie etwa wird man das Privilegium Paulinum deuten, wenn man Liebe auch dann für möglich hält, wenn die Liebenden ihre wechselseitigen Religionen ablehnen? Ich kann aus eigener Erfahrung nur sagen, dass ich eine solche Liebe nicht für möglich halte. Es genügt eben in der Liebe nicht, das Fremde des Anderen zu tolerieren, sondern ich muss es wahrnehmen und lieben können, sonst wird die Liebe scheitern. Damit will ich natürlich nicht sagen, dass Liebe und Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg unmöglich sind, wohl aber, dass eine solche Freundschaft unterbietet, was christliche Nächstenliebe fordert, wenn sie es nicht schafft, auch die religiöse Identität des Anderen anzuerkennen (und nicht nur zu tolerieren).
- 6 Die innertrinitarische Eigenschaft bzw. Proprietät des Gezeugtseins (*generari*) ist restlos verschieden von der Proprietät des Zeugens (*generare*). Zwar kennt die westliche Tradition auch eine Proprietät, die Vater und Sohn gemeinsam ist: das Hauchen (*spirare*). Aber diese Gemeinsamkeit entsteht nur durch gemeinsame Bezugnahme auf ein von beiden restlos verschiedenes Anderes (*spirari*). Der Geist steht deshalb durch seine Proprietäten für die vollkommene Andersheit in Gott, die bleibend, auch ohne Entänderung ihrer Andersheit Einheit ermöglicht, indem sie sich auf die Einheit Gottes beziehen lässt.
- 7 Dieses Argument weist übrigens auch auf eine latente Gefährdung eines rein hermeneutischen Inklusivismus hin.
- 8 Paradigmatisch kann man dieses Problem an den pluralistischen Depotenzenstrategien in der Christologie sehen, die jeweils darauf hinauslaufen, den auf den frühchristlichen Konzilien aus guten Gründen etablierten Anspruch, dass in Jesus von Nazareth der ungeschaffene, präexistente Logos Gottes in einmaliger Weise in Menschengestalt da ist, so zu unterbieten, dass Jesus zu einer Manifestation des Göttlichen oder gar zu einem Propheten Gottes neben anderen wird.
- 9 Vgl. nur *Klaus von Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt, Freiburg 2006.
- 10 Mit diesen Ausführungen will ich nicht behaupten, dass es keine Identität des Christlichen oder des Katholischen gibt, sondern nur, dass diese Identität und dass Einheit in Religionen generell nur bei Tolerierung je größerer Verschiedenheit besteht. Die je größere Verschiedenheit macht die klassische religionstheologische Fragestellung so unsinnig.
- 11 Vgl. *Klaus von Stosch*, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans. In: ZKTh 129 (2007), 53–74.
- 12 Statt einer Grundentscheidung für eines der religions-

theologischen Modelle befürwortet auch der Papst zumindest zunächst »eine phänomenologische Untersuchung ..., die nicht schon gleich über den Ewigkeitswert der Religionen befindet und sich damit eine Frage auflädt, über die eigentlich nur der Weltenrichter entscheiden kann« (*Benedikt XVI.*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2005, 16).

13 Vgl. hierzu demnächst *Klaus von Stosch, Reinhold Bernhardt* (Hg.), *Komparative Theologie*, Zürich 2009 (im Druck); *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*. In: *ZKTh* 130 (2008), 401–422.

14 *Klaus von Stosch*, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (*ratio fidei*; 7), 44–50.

15 Abermals bringt der Papst das hier Gemeinte gut auf den Punkt: »Müssen wir unbedingt eine Theorie erfinden, wie Gott retten kann, ohne der Einzigkeit Christi Abbruch zu tun? Ist es nicht vielleicht wichtiger, diese Einzigkeit von innen her zu verstehen und damit zugleich auch die Weite ihrer Ausstrahlung zu erahnen, ohne dass wir sie im einzelnen definieren können?« (*Benedikt XVI.*, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 44).

Wenn Gott selber litt um meinetwillen, wie soll ich fröhlich sein?

Zwar heißt es in der christlichen Religion: Christus hat alles für uns getan, hat uns erlöst, versöhnt mit Gott; und es lässt sich daher hieraus der Schluss ziehen: Lasset uns fröhlichen Sinnes sein; was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott versöhnen sollen; wir sind es ja schon. Aber das Imperfektum des Leidens macht einen starken, anhaltenderen Eindruck als das Perfektum der Erlösung. Die Erlösung ist nur das Resultat des Leidens; das Leiden der Grund der Erlösung. Das Leiden befestigt sich daher tiefer im Gemüte; das Leiden macht sich zu einem Gegenstande der Nachahmung; die Erlösung nicht. Wenn Gott selber litt um meinetwillen, wie soll ich fröhlich sein, wie mir eine Freude gönnen, wenigstens auf dieser verdorbenen Erde, welche der Schauplatz seiner Leiden war? Soll ich besser sein als Gott? Soll ich also sein Leiden mir nicht aneignen? Ist, was Gott, mein Herr tut, nicht mein Vorbild? Oder soll ich nur den Gewinn, nicht auch die Kosten tragen?

Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums