

Ignacy Bokwa

Pluralistische Religionstheologie und Ökumene

Collectanea Theologica 74/Fasciculus specialis, 219-233

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IGNACY BOKWA

PLURALISTISCHE RELIGIONSTHEOLOGIE UND ÖKUMENE

Grundbegriffe. Problemstellung

Wir leben in einer zweifelsohne ambivalenter Zeit. Säkularisierung und Pluralisierung ergeben eine höchstinteressante Mischung. Die heutige existentielle Situation des Menschen können wir mit den folgenden Begriffen beschreiben: „Mobilität, Globalisierung, Massentourismus und die multinationaler Berufstätigkeit bei vielen Menschen.“¹ In einer so pluralistisch und multikulturell gewordenen Welt ist aufs neue eine ernste Frage zu stellen: Haben wir, Christen, das ausschließliche Recht darauf, von dem Heil so zu reden und noch mehr – darüber so zu „verfügen“, als ob es nur unser Gut, unser „Eigentum“ sogar wäre? Hat dann nur das Christentum Recht auf den exklusivistischen Absolutheitsanspruch zu bestehen? Sind alle Weltreligionen vielleicht gleichwertig? Ohne weiteres hat das Christentum im westlichen Abendland seine Monopolstellung in Sachen Religion verloren.

Es wäre sicherlich übertrieben, verantwortlich dafür die Trennung des Christentums im Osten und Westen zu machen. Festzustellen wäre jedoch, dass diese Prozesse die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion stark benachteiligt haben. Im Kontext der wachsenden Interreligiosität und fast zur Alltagswirklichkeit gewordener Wahl der Religion oder Konfession kommt in Sicht eine langjährige Bemühung darum, zu der verlorenen, jedoch von vielen ersehnten Einheit aller Christen zu finden. Und die an die Weltreligionen gestellte Frage variiert zwar, im Grunde jedoch wiederholt sich in ihrem Wesen: Welche von den christlichen Konfessionen/Kirchen hat schlussendlich Recht? Wer soll zu wem kommen? Wer soll bei wem um Entschuldigung bitten? Wie soll es weitergehen?

¹ U. H. J. Körtner, *Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, ThLZ 123 (1998) H. 1, s. 3-20 (zit. nach U. Link-Wieczorek, *Mit dem „solus Christus“ allein unter den Religionen? Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog*, Ökumenische Rundschau 49/2000, s. 302-317.

Was bewegt uns eigentlich dazu, diese zwei – im Grunde genommen verschiedene – Wirklichkeiten ins Gespräch zu bringen?

Vielleicht hilft nun eine Annäherung an die lediglich grob skizzierten Definitionen. In dieser Abhandlung – ihrer Knappheit wegen – müssen wir uns grundsätzlich damit begnügen, dass wir bei den Definitionen und einer – soweit es möglich sein wird – präzisierten Problemstellung bleiben.

Pluralistische Religionstheologie

Nähern wir uns nun erst der „pluralistischen Religionstheologie“ an. Im Hintergrund steht die Entwicklung unserer Zivilisation, die von einer „freien Marktwirtschaft“ und einem grundsätzlichen Pluralismus gekennzeichnet wird. Pluralismus ist ja die Wahrheit, wenn nicht gerade die Ideologie des Marktes. Und eben mit diesem Pluralismus muss sich das Christentum auseinandersetzen, im Horizont einer offenbar unwiderruflich pluralistischen Welt, eines Weltmarktes der Weltanschauungen und Religionen soll sich selbst neu verstehen lernen. In diesem Kontext ist es äußerst schwierig, den Anspruch gelten zu lassen, das Heil sei allein in Jesus Christus erschlossen. Die „pluralistische Theologie der Religionen“ will sich der Tatsache des Pluralismus der Religionen redlich stellen.²

Einer der Protagonisten der christlich-pluralistischen Religionstheologie, John Hick, meint, es sei die höchste Zeit gekommen, mit dem christlichen Exklusivitätsanspruch „extra Ecclesiam nulla salus“ zu brechen: Erlösung lässt sich nämlich keinerlei auf das Christentum beschränken. Es gibt nämlich – meint er – eine Vielfalt von Heilsangeboten und Heilswegen, von denen sich das Christentum nicht gleichsam *a priori* als den unvergleichlichen Heilzugang und die allgemein gültige Heilsvermittlung absetzen dürfe. Umso mehr geht es darum, diese Heilsangebote – das christliche eingeschlossen – miteinander zu vergleichen und an ihrem Anspruch zu messen, einen Weg zu heilem Menschsein zu eröffnen.

² Vgl. J. Werbick, *Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. von Brück, J. Werbick (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch die pluralistische Religionstheologien*, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 12f.

Ökumene

Die Würzburger Synode formulierte in ihrem Beschluss zur Ökumene (*Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit*): „Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Die Gunst der Stunde, vom Herrn der Zeiten geschenkt, darf nicht versäumt werden. Schon gibt es beunruhigende Zeichen der Erschlaffung des ökumenischen Willens, der im Zweiten Vatikanischen Konzil seinen epochalen Ausdruck gefunden hat. Um so mehr sind die Verantwortlichen in Gemeinde, Bistum und Weltkirche aufgerufen, ihr ökumenisches Gewissen zu schärfen. Ökumenische Orientierung muß neuer Stil, der Kirche werden“ (9.5.). Die erwähnte „Erschlaffung“ signalisiert sehr unterschiedlich motivierte Bedenken: Die Zeit für ein Vorschreiten hin auf die sichtbare Einheit sei „noch nicht reif“; man sei zwar in den Lehrgesprächen weit vorangekommen, jedoch nun „auf der Stelle trete“; gewisse Abklärungen und Entwicklungen innerhalb der Konfessionen werden nun erst abgewartet und jedenfalls müssten sie Vorrang haben. Ungelöst scheinen aber nach wie vor die wichtigen Fragen zu sein: Welche Ökumene meinen wir? Was wollen wir „ökumenisch“ erreichen? Bedarf es nicht mancher neuen Perspektive, wenn wir heute von „Ökumene“ reden?

Was bedeutet das Wort „Ökumene“? Nur mit geringen Einschränkungen gelten noch heute die Aussagen eines Delegierten auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh 1937: „Vielen von uns ist die allgemeine Ungewißheit und Unbestimmtheit aufgefallen, die allein schon gegenüber der Frage besteht, was wir eigentlich erstreben. Sogar die Grundlagen der ökumenischen Bewegung sind vielen unklar. Eines der auffallendsten Kennzeichen dieser Tatsache ist der ganz verschiedene Gebrauch des Ausdrucks ‘ökumenisch’ selbst. Es scheint uns dringend nötig, die Grundsätze, von denen wir ausgehen, und die wichtigsten Begriffe, die wir gebrauchen, genau zu definieren.“³

Bis heute gilt in diesem Bereich als klassisch die Untersuchung von W. A. Visser't Hooft.⁴ Das Substantiv „Ökumene“ (als Partic. Pass. des

³ *Das Glaubensgespräch der Kirchen*, Edinburgh 1937, S. 370.

⁴ Vgl. W. A. Visser't Hooft, *Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften II*, Stuttgart-Berlin 1967, S. 11-28.

Verbs οἰκεῖν = „wohnen“) ist dabei als Grundbedeutung maßgebend, das Adjektiv „ökumenisch“ zeigt in seinem unterschiedlichen Gebrauch geschichtlichen Bedeutungswandel und damit auch unterschiedliche Qualifikation im Raum von christlichen Konfessionen und Theologien an.

Im Laufe der Geschichte meint „Ökumene“ („ökumenisch“):

1. die ganze (bewohnte) Erde;
2. zum (römischen) Reich gehörend oder es vertretend;
3. zur Kirche als ganzer gehörend oder sie vertretend,
4. allgemeine kirchliche Bedeutung besitzend;
5. die weltweite missionarische Aufgabe der Kirche betreffend;
6. die Beziehungen zwischen mehreren Kirchen oder zwischen Christen verschiedener Konfessionen betreffend;
7. das Wissen um die Zugehörigkeit zur weltweiten christlichen Gemeinschaft der Kirchen und die Bereitschaft der Christen, für die Einheit der Kirche Christi zu arbeiten.⁵

Die Fragestellung

Mit Sicherheit sind die oben ausgeführten Beschreibungen der beiden Phänomene weit unzureichend, um eine präzise Fragestellung formulieren zu können. Trotzdem sind wir dazu doch gezwungen, es zu versuchen.

Pluralistische Religionstheologie und Ökumene sind zwei Wirklichkeiten, die zwar im Grunde genommen ganz verschieden sind, jedoch scheinen sich zu überschneiden und zu berühren. Beide suchen nämlich nach der Einheit. Was bedeutet aber eben diese Einheit? Was ist ihr „einheitlicher“, „einigender“ Grund? Was tragen die beiden zu dem weltweiten Versuch, zu einer Einheit zu finden? Was ist aber damit gemeint? Geht es hier um einen utopischen Traum, um eine urchristliche Sehnsucht, in Harmonie, Eintracht und Einheit leben zu können? Was bedeuten die beiden Versuche für die Welt um die Jahrtausendwende? Fragen über Fragen. Wir könnten sie noch weiter spinnen. Es ist aber an der Zeit, zu einer etwas konkreteren Darstellung zu übergehen.

⁵ Vgl. H. J. Urban, H. Wagner, *Einleitung*, in: idem., *Handbuch der Ökumenik*, Bd. I, Paderborn 1985, S. 20f.

Eine neue Einheit der Religionen?

John Hicks Initiative läuft auf einen „Soteriozentrismus“ der Religionstheologie und des interreligiösen Gesprächs hinaus. Die Frage nach „Heil“ und Befreiung bildet die eigentliche „Sache“ und das Grundthema aller Religionen. Genau hier sollen sie nach ihrer gegenseitigen Verständigung suchen.

Woher kommt die Vielfalt der Religionen? Hick weiß die Antwort: Alles basiert auf der religiös-erkenntnistheoretischen Grundannahme, angefangen bei Immanuel Kant und seiner „kopernikanischen Wende“ vom Objekt zu Subjekt, der erkenntniskritischen Unterscheidung der *Phaenomena* von *Noumena* (Ding an sich). Dem alten scholastischen Satz nach alles, was menschliche Vernunft wahrnimmt und in sich aufnimmt, all das wird nach der konkreten Weise ihres Wahrnehmens in sie aufgenommen: „quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis.“⁶ Dieser Satz muss mit Kant und über Kant hinaus radikalisiert werden: Die konkrete Weise der Wahrnehmung ist durch und durch kulturell geprägt. Hick meint: „Das göttliche Noumenon, ‚das Ding an sich‘, erfahren wir durch verschiedene menschliche Empfänglichkeiten als eine Reihe göttlicher Phänomene in der Formierung“, die der jeweilige kulturelle Kontext definiert und in lehrhaften Konzepten verarbeitet.⁷ Die menschlichen Entwürfe erreichen das göttliche Noumenon nicht, können es nicht erreichen. Deshalb dürfen doktrinale Widersprüche weithin auf kulturell bedingte und festgelegte Wahrnehmungsfähigkeit der religiösen Lehrtraditionen zurückgeführt werden. Sie sagen nichts (bzw. müssen nichts sagen) über einen grundlegenden Dissens in der religiösen Ausrichtung auf die letztgültige Wirklichkeit. Man kann die Augen nicht länger verschließen: Die verschiedenen „großen Weltreligionen“ verfügen über eine „erlösende Authentizität“.

Das Denken John Hicks bildet eine klare Herausforderung für die christliche Theologie. Es lädt sie dazu ein, ihren so wesensgemäßen und selbstverständlichen Christozentrismus zu überwinden, indem er sie – gut angelsächsisch pragmatisch – auf die soteriologische „Leistungsfähigkeit“ anderer religiöser Traditionen hinweist. Das Chri-

⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae III/II*, q. 1, a. 1.

⁷ J. Hick, *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung 1/1990-1991, S. 32.

stentum kann z. B. nicht behaupten, im Buddhismus sei das Heil nicht erfahrbar. Die Frage Hicks erweist sich als unabweisbar: Wird Heil (oder Gott, oder die letzte Wirklichkeit, von der her Heil geschieht oder in bezug zu der Heil zugänglich wird) im Christentum nicht nur anders erfahren und geschehen als in den anderen religiösen Traditionen? Und ist die Andersheit dieser Erfahrungsweise nicht vor allem (oder allein?) darin begründet, dass das Heil in einem anderen kulturellen Kontext auch anders wahrgenommen werden muss?

Hick riskiert hier den Rückfall in den religiösen Relativismus. Wenn – mit Immanuel Kant gesprochen – das religiöse Noumenon hinter den verschiedenen religiösen Phänomenen schlechterdings unzugänglich bleibt und damit als Kriterium der Unterscheidung und der Wertung ausfällt, so scheint nur die Konsequenz zu bleiben, alle religiösen Heilswege – als prinzipiell gleichberechtigt und in gleichem Maße gültig anzusehen. Als viel wichtiger betrachtet jedoch Hick die Authentizität der Religionen: Ihr Vergleich auf dieser Ebene ist nur möglich als Vergleich ihrer soteriologischen Leistungsfähigkeit.

Diese Heils- (und Effektivitäts-) Zentriertheit ist gerade für die christlichen Traditionen durchaus problematisch. Hick, dessen ungeachtet, begreift das Heil als eine Wende von der Ich-Zentriertheit zu der Allerrealstes-Zentriertheit. Er formalisiert so weitgehend den Begriff „Erlösung“, dass dieser Termin nichts anderes wird als der kleinste gemeinsame Nenner verschiedenster, gewiss nicht aller religiöser (und mancher nicht-religiöser) Heilswege. Das Konzept „Gottes“ als (des „Allerrealsten“) kann relativ gesetzt werden, weil es letzten Endes ziemlich wenig ausmacht, was für ein Konzept von den unterschiedlichen Gotteskonzepte den hilfreichen Kontext für das Erlösungsgeschehen konstituiert.

Trotz allen Wohlwollen gegenüber Hick, von seiner pragmatischen Warte her, stellt sich die Frage: Wie sollte sich einigermaßen zuverlässig bestimmen lassen, in welchem Ausmaß eine solche erlösende Transformation sich innerhalb eines bestimmten (religiösen oder nicht religiösen) Kontextes tatsächlich ereignet? Hick bleibt hier wortreich ratlos. Dazu kommt noch die Frage nach dem Verhalten der „pluralistischen Religionstheologie“: erinnert sie nicht vielleicht an einen mehr oder weniger kritischen Konsumenten, der die verschiedenen Angebote daraufhin zu vergleichen vorgibt, ob sie „etwas taugen“, „etwas bringen“, aber so genau wieder nicht wissen will, was sie denn wirklich „bringen“ sollen – und wie sie es „bringen“ können?

Es stellt sich eine weitere Frage, ob Hick nicht dermaßen weit die Bedeutung der spezifischen Erfahrungskontexte der Erlösung relativiert, dass man einem Lehragnostizismus zum Opfer fällt? Das Kriterium der Fruchtbarkeit lässt außer Acht solche Probleme wie der personale oder apersonale Charakter der Gottheit – dieser „letzten Wirklichkeit“, die Auferstehung oder Wiedergeburt. Hauptsache, dass bei einem Menschen eine Transformation des Lebens geschieht – von Ich-Zentriertheit zu Gott-Zentriertheit. Deswegen toleriert er gerne ungelöste und zur Zeit unlösbare Differenzen, die diese letzten Geheimnisse betreffen.

In bezug auf die „pluralistische Religionstheologie“ soll man unbedingt eine wichtige Frage stellen: Soll man die Pluralismusthese als eine These betrachten, die den Dialog zwischen verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüchen sinnvoll, ja unerlässlich erscheinen und ehrlich führen lässt? Oder ist es eine These, die gegen den christlichen Absolutheitsanspruch des Heilswegs gerichtet ist?

John Hicks Wegbegleiter, Paul Knitter, versucht eine neue Einheit aller Religionen auch darauf zu bauen, indem er auf den Primat der Bewahrung von religiöser (bzw. Heils-) Wahrheit in der Praxis und durch Praxis genommen wird. Er bevorzugt den pragmatischen Vorrang der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie, will jedoch prinzipiell Orthodoxie der Orthopraxie unterordnen. Dabei ist zu bemerken: Die pragmatische Zuspitzung der Pluralismusthese auf Soteriozentrismus und Orthopraxie nimmt dem Pluralismusproblem seine theoretische und religiöse Schärfe; aber sie verkürzt es damit auch entscheidend. Darum stellen sich die Befürworter der pluralistischen Religionstheologie dem Pluralismusproblem auch auf der Ebene der theologisch-religiösen Begründungszusammenhänge befreiender Orthopraxie.

Der Vorwurf der pluralistischen Theologie an die in ihrer Binnenperspektive „befangenen“ christlichen Theologie lautet, sie vereinnahme nicht nur „die anderen“, sondern noch das unauslotbare Geheimnis des Göttlichen, das Geheimnis des schlechthin „Anderen“; sie beanspruche die Wahrheit für sich im Sinne einer Wahrheitsidee, die auf dem Besitzprinzip beruht. Demgegenüber wahre die Relativierung der partikularen Religionen die Absolutheit des Göttlichen (P. F. Knitter, S. J. Samartha). Die pluralistische Theologie versucht diese Relativierung der religiösen Wege durch das Göttliche selbst, durch das schlechthin Andere zu jedem religiösen Begriff, zu einem religiösen Zugriff, zu einem religiösen und theologischen Absolutheitsanspruch zur Geltung zu bringen.

Jede authentische religiöse und theologische Tradition vollzieht jedoch selbst die Relativierung ihres Sich-Beziehens auf das Göttliche durch das ungreifbare Geheimnis des Göttlichen schon ihrer Binnenperspektive: Man weiß Gott als den je größeren, als den schlechthin Anderen, vom glaubenden Verstehen nicht Ausschöpfbaren oder „Begreifbaren.“ Eine prinzipielle Gleichberechtigung aller Heilswege überschreitet jedoch bei weitem diese Absicht der christlichen Religion.

In der Diskussion der christlichen Theologie mit den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie kommen die Entschiedenheit und Offenheit des christlichen Glaubens zum Vorschein. Man kann nicht zugleich der Herausforderung des Gott-Logos zu entsprechen versuchen und sie zugleich in ihrer Verbindlichkeit relativieren. Hier liegt gewiss eine entscheidende und von (bzw. mit) den „pluralistischen Theologen“ unter den Titeln „Christozentrismus“, „Zentralität Jesu“, „universelle Bedeutsamkeit Jesu“, „Normativität, Finalität und Definitivität des Christusereignisses“ diskutiertes Grundproblem einer pluralistischen Theologie der Religionen.

Der interreligiöse Dialog ist – gerade für die ihr Christsein richtig verstehenden Christen – ein offener Dialog, in dem jeder die Gesprächsbeiträge der anderen für prinzipiell *wahrheitsfähig* hält, in dem kein Teilnehmer die (Heils-) Wahrheit für sich monopolisiert und den anderen nur noch darüber Bescheid gibt, was sie um ihres Heiles willen annehmen würden.⁸

Die katholische Kirche zeigt sich heutzutage als eine „Kirche der Begegnung“, die ihre redlichen Bemühungen um die Öffnung für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, insbesondere nach dem Zweiten Vaticanum unternimmt.⁹

Was der Dialog mit den Weltreligionen an sich hat, das widerspiegelt in einem bestimmten Sinn die Ökumene.

Ist eine Einheit der Christen möglich?

Die Bemühungen um die Einheit der Christenheit münden organisatorisch schließlich 1948 in den „Ökumenischen Rat.“ Für die Gegen-

⁸ Vgl. J. Werbick, *Heil durch Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, S. 11-48.

⁹ Vgl. A. Bsteh, *Kirche der Begegnung*, in: R. Schwager (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 50-82.

wart kann man von einem doppelpoligen Verständnis der Ökumene reden: Zum einen ist an die Einheit der Kirche zu denken: Die Kirche Jesu Christi ist die „Una sancta“; ihre Einheit ist eine von Gott gewährte Gabe, die grundsätzlich von Menschen nicht zerstört werden kann. Das evidente Fehlen der sichtbaren Einheit ist Appell an die christlichen Kirchen und Gemeinschaften, deren Mühen um diese Einheit demgemäss „ökumenische“ Aktivität ist.

Zum anderen ist der Dialog, der als Zweck eben diese sichtbare Einheit hat, sehr differenziert: Er ist multidimensional und multilateral (er kann und soll auch innerhalb der einen und selben Konfession stattfinden, nicht nur zwischen ihnen; er spielt sich sowohl im Gespräch zwischen den Fachleuten als auch zwischen nichtkirchlichen Gruppierungen ab, in denen die Christen stehen; er ist nicht nur verbal, sondern impliziert gemeinsame Erfahrungen und regt zum gemeinsamen Handeln an).

Der ökumenische Dialog geht von einer gewissen, wechselseitig erkannten, Gleichheit aus. Dieser Dialog, das Herz des Ökumene, ist jedoch keine akademische Übung, sondern eine wesentliche Dimension des Zusammenwachsens, ist an und für sich Vollzug von *Communio*.¹⁰

Schon in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte verband sich mit der räumlichen Ausdehnung der Kirche eine gewisse Variationsbreite des christlichen Bekenntnisses. Beträchtliche Unterschiede in der Artikulation des Glaubens brachte in ihrem Ursprung die Grenzüberschreitung vom palästinensischen Judentum in den hellenistischen Bereich. Kirche ist von ihrem Anfang an kein geschlossenes und homogenes Gebilde. Das sollen wir uns stets vor Augen halten, um möglichen Missverständnissen in Sache „Einheit“ entkommen zu können. Das Bewusstsein, im Glauben geeint zu sein, verwehrte nicht eine Vielzahl verschiedener Ausformungen gemeinsamen Geistes. Bereits im Neuen Testament gibt es eine Pluralität von „Christentümern“.

Freilich wäre es terminologisch irreführend, wenn man schon in diesen urkirchlichen Verhältnissen eine Mehrzahl von „Konfessionen“ feststellen wollte. Bis zur Gegenwart tut sich die katholische Kirche in ihrem offiziellen Sprachgebrauch schwer, die verschiedenen Gruppierungen des Christentums, das seine Einheit verloren hat, zu benennen. Das Zweite Vaticanum wählte sich den unentschiedenen Doppelaus-

¹⁰ Vgl. H. J. Urban, H. Wagner, *Einleitung*, S. 24f.

druck „getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“, wobei man ohne Bedenken die Ostkirchen als „Ecclesiae“ bezeichnete.

Aufschlussreich ist die unterschiedliche Redeweise von der „Kirchentrennung“ und „Kirchenspaltung.“ Im ersten Fall richtet sich der Blick stärker auf die Teile, die sich von der einen Kirche gelöst und entfernt haben; sie allein werden als „die getrennten Kirchen „ (oder „Gemeinschaften“) benannt.

Wohl identifiziert das Konzil den Begriff „römisch-katholische Kirche“ nie ausdrücklich und voll mit der „Kirche Jesu Christi.“ In dem berühmten 8. Artikel der Kirchenkonstitution ist es zu lesen: „Diese Kirche [nämlich: Jesu Christi], in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.“ Das heißt, dass auch außerhalb ihrer institutionellen Grenzen „Kirche“ realisiert werden kann. Die „Spaltungen“ (s. Ökumenismusdekret) betreffen zwar die ganze Kirche, aber offensichtlich zerstören ihre Einheit nicht.

Für die öffentliche Beurteilung der konfessionellen Situation spielen terminologische Differenzierungen keine Rolle. In der Alltagssprache ist selbstverständlich die katholische Kirche von vornherein nur eine neben vielen anderen. Der gebräuchliche Singular (die evangelische Kirche) lässt die Differenzen zwischen den unterschiedlichen reformatorischen Positionen verschwinden.

Im alltäglichen Leben spürbar ist das Nebeneinander getrennter Kirchen nach wie vor besonders im Zusammenhang der sogenannten „Mischehen“ (besser: „konfessionsverbindende Ehen“)

Dazu schwindet öffentlich das Bewusstsein, dass eine solche Trennung noch gerechtfertigt sei. Die Zahl der Christen, die auch nur einigermaßen sachgemäß theologische Gründe anführen könnten, die von den Kirchen selbst für ihre wechselseitige Distanz genannt werden, ist eher gering. In der verbreiteten Einschätzung herrschen Standardurteile über die „Kirche“, die kaum noch erkennen lassen, im Verhältnis zu welcher Kirche sie sich primär gebildet haben.

Es gibt heute verschiedene Modelle der Rückkehr zu der verlorenen Einheit der Christen. In einer organischen Union sollen getrennte Gemeinschaften zu einer einzigen Körperschaft zusammengeschlossen werden. Der Vorteil dieses Modells besteht darin, dass es die Einheit auch auf der institutionellen Ebene verwirklicht haben will; doch für die Vielzahl der getrennten Kirchen wäre es ein unrealistisches

Ziel, denn es würde für die meisten – insbesondere jener kleineren – den Verlust ihrer Identität bedeuten.

Ein föderativer Zusammenschluss führt zu einem „Kirchenverbund“ mit gemeinsamer Synode und gewissen Leitungsgremien (wie z. B. bei der Evangelischen Kirche in Deutschland oder auch dem Ökumenischen Rat der Kirchen). Hier kommen institutionelle Bindungen zustande, die zugleich die einzelnen Kirchen in ihrem Selbstverständnis und ihren Lebensformen belassen; doch kann man bei einer derartigen kooperativen Vereinigung nicht von einer Einheit im eigentlichen Sinne reden.

Eine Konkordien-gemeinschaft beruht auf Feststellung der bestehenden Gemeinsamkeit in den fundamentalen Fragen des Glaubens und dementsprechend in der gegenseitigen Anerkennung der entscheidenden Vollzüge kirchlichen Lebens. Nach diesem Modell könnte man etwa auch das gegenwärtige Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Ostkirchen als die schon erreichte Einheit begreifen.

Diese verschiedenen Zuordnungsversuche, die weder in der theologischen Theorie noch in der kirchenpolitischen Praxis einheitlich und eindeutig vorkommen, spiegeln insgesamt die prekäre Lage der getrennten Christenheit wieder.

Bescheiden und zugleich realistisch klingt die Einheitsvorstellung als versöhnten Verschiedenheit, die sich als ein Weg lebendiger Begegnung versteht, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert, wandelt, erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und glaubwürdig wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt. Das soll aber nicht als Beschreibung gegebener Verhältnisse gelten, sondern vielmehr als Formulierung einer zu erfüllenden Aufgabe.¹¹

Einige Schlußbemerkungen

Pluralistische Religionstheologie und die Ökumene: Was lässt sie ähnlich und was wiederum verschieden sein?

¹¹ Vgl. H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, S. 79-87.

Die pluralistische Religionstheologie sucht nach einem archimedischen Stützpunkt für das Phänomen des Religiösen. Dieser Versuch lässt die Anhänger dieser Theorie immun gegen alle Kritiken und Vorwürfe, die man diesem Entwurf grundsätzlich einfach machen kann. Die (fast) ganze bisherige – überwiegend katholische Rezeption von diesem Projekt – hat eine nicht selten vernichtende Kritik ausgeübt. Man kann/soll dieser Kritik recht geben. Eins ist jedoch zu betonen: In einer atomisierten, zersplitterten Welt, voller Konflikte, Kriege, Terrorismus, Hass und Spaltungen weist die pluralistische Religionstheologie Notwendigkeit eines Dialoges der Weltreligionen, besonders angesichts ganz realistischer, grundlegender Zukunft dieser Erde, auch im Sinne ihres konkreten Überlebens. Die pluralistische Religionstheologie zeigt auch eindeutig, welche wichtige Rolle Religion als soziokulturelles Phänomen spielt und wie viel es für die Zukunft der Welt ein friedliches Miteinander der Religionen bedeutet.

Christlichen Bemühungen um eine sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi werden von der im Grunde genommen gleicher Logik getrieben: es geht um eine Verständigung auf dem Niveau der Grundsätze und Prinzipien. Und da ist der Punkt, wo sich (traditionelle) Ökumene und pluralistische Religionstheologie treffen. Sie vertreten gleiche Logik und benutzen gleiche Methode. Traditionelle Ökumene begreift den Annäherungsprozess der christlichen Kirchen als erreichbar vor allem auf dem Wege der Lehrgespräche, deren Sinn die Suche nach dem Gemeinsamen, nach dem, was eint – vor allem auf der dogmatischen Ebene, ausmacht. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass es immer neue Papiere erarbeitet werden, Dokumente unterzeichnet, Hände geschüttelt, aber in der Tat ändert das an der wirklichen kirchlichen Trennung nicht allzu viel. Es ist schwer festzustellen, inwieweit hat die pluralistische Religionstheologie diese Logik bewusst übernommen. John Hick reduziert nämlich alle Weltreligionen auf den „harten Kern“, auf den einen Nenner – „das Heil“, das er mit Hilfe von Buddhismus zu verstehen vermag. Ähnlich wie im Falle der „Papieren-Ökumene“ ist die praktische Resonanz dieses Entwurfs weitgehend beschränkt und das Interesse dafür bei den Anhängern anderer Weltreligionen – außer Christentum – deutlich mäßig. An dem Punkt zeigen die beiden behandelten Größen (d. h. traditionelle Ökumene und pluralistische Religionstheologie) ihre wesentlichen Grenzen.

Das bedeutet jedoch lange nicht, dass eine Vertiefung in die Vorschläge und Intuitionen, dargestellt von der pluralistischen Religion-

stheologie, keine Bedeutung für die christliche Theologie und Ökumene hat. Das schönste und wertvollste, was einer Theologie passieren kann, ist eine engagierte, vertiefte Diskussion, die bis zu den Grundlagen runtersteigt. Ein ehrliches Ringen um die Wahrheit wirkt wie ein starker, erfrischender Luftzug, sorgt für viel Sauerstoff und verschafft der Theologie einen ihre Existenz und Entwicklung belebenden Atem.

Kann die pluralistische Religionstheologie für die christliche Reflexion über das Heil erfrischend und fruchtbar sein?

Diese Frage kann man mit einem ja beantworten. Und zwar aus etlichen Gründen:

Wird die traditionelle Selbstwertung des Christentums als Heilsexklusivismus (oder in einer milderer Form als Heilinklusionismus) beschrieben, dann soll die Christologie sich um ein „ständiges Wachhalten (...) für die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen der Ebene des Redens von Gott und der historischen Bestimmtheit seines Wirkens“ bemühen.¹² Theologie und Kirche dürfen nie vergessen, dass nicht die Religionen die Inkarnation Gottes sind, sondern Jesus Christus allein, der doch mit keiner Religion zu identifizieren ist.

Pluralistische Religionstheologie übt eine kritische Funktion in bezug auf die erkenntnistheoretischen Aspekte des christlichen Glaubens aus. Religiöse Tradition des Christentums zeigt sich im Lichte der pluralistischen Religionsphilosophie und –theologie als ein feines Gewebe aus „einer kreativen Vorläufigkeit im Reden, Denken und Hoffen von und auf Gottes Wahrheit, die dank des Wirkens Gottes im Christusgeschehen uns nicht wie in einem dunklen Tunnel umherirren läßt (...) Wir leben erst im Glauben, noch nicht im Schauen; wir haben die Wahrheit in irdenen Gefäßen und: Gott läßt sich nur im Vorüberziehen von hinten gefahrlos sehen. Unsere Sprache für Gott entstammt unseren menschlichen Erfahrungskontexten, sie fällt nicht vom Himmel und kann daher nur bedingt, jedenfalls anders als üblich «propositionale» verstanden werden (Lindbeck). Zumindest können unsere Erfahrungen göttliche Wirklichkeit nicht vollständig beschreiben.“¹³

Der Verdienst pluralistischer Religionstheologie scheint auch in der Sensibilisierung der christlichen Theologie auf die Transzendenz Gottes zu bestehen. Eine „wahre“ Religion, d. h. eine solche, „die nicht einfach als eine Überhöhung menschlichen Omnipotenzwahnes oder

¹² U. Link-Wieczorek, *Mit dem „solus Christus“ allein unter den Religionen?* S. 308.

¹³ *Ibidem*, S. 309.

masochistischer Opfersehnsucht“¹⁴ ist, sucht ständig nach jenem Referenzpunkt, der Transzendenz heißt. Ulrike Link-Wieczorek schreibt dazu mit Recht: „Möglicherweise reden alle Religionen von diesem Bezugspunkt in ähnlicher Weise nichtbeschreibend, mit Hilfe von Selektionen von Wahrgenommenem und Metaphern herantastend, wie wir ja auch von komplexen Wirklichkeiten wie der Liebe zwischen Menschen oder sogar den Merkwürdigkeiten der Teilchenphysik keine Sprache benutzen können, die ein rein abbildendes Korrespondenzverhältnis zu dieser Wirklichkeit darstellen könnte.“¹⁵ Christliche Theologie soll sich aufs neue mit der Analogizität der theologischen Sprache redlich auseinandersetzen, was noch die großen europäischen Meister des philosophisch-theologischen Diskurses im XX Jahrhundert (Erich Przywara, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar) getan haben.

Gavin D’Costa ist zwar der Meinung, dass eine pluralistische Theologie der Religionen in der gegenwärtigen Krise nicht hilfreich sei.¹⁶ Jedoch ist dieser Ansatz ein gutes Beispiel dafür, wie die Chance einer überreligiösen Verständigung zu nützen wäre. Es ist nicht auszuschließen, dass anstelle dieses Entwurfs ein anderer, besser konzipierter und durchdachter treten wird. Das Heil als ein zentrales, existentiell bedeutungsvolles Problem kann und soll weiter analysiert werden. Das zeigte mit Erfolg eine fundamentale Christologie, erarbeitet von Karl-Heinz Ohlig.¹⁷ An dieser Stelle darf man auch andere Versuche dieser Art nicht vergessen. Dazu gehören u. a. die Theorie der „anonymen Christen“ von Karl Rahner¹⁸ oder ein Projekt des „Weltethos“ von Hans Küng,¹⁹ das die Rolle der Religion im Kampf für das Überleben der Menschheit eindeutig betont.

In seinen letzten Lebensjahren hat Karl Rahner für eine rasche Vereinigung der getrennten christlichen Kirchen plädiert. Er wies überzeugend darauf hin, dass alle Bedingungen dafür erfüllt seien, es fehle nur

¹⁴ *Ibidem*, S. 310.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vgl. G. D’Costa, *Viele Welten – viele Religionen. Warum eine pluralistische Theologie der Religionen in der gegenwärtigen Krise nicht hilfreich ist*, in: H.-G. Schwandt (Hrsg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt am Main 1998, S. 135-152.

¹⁷ Vgl. K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

¹⁸ Vgl. A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963.

¹⁹ Vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos. Was kann die Religion für das Überleben der Menschheit tun?* München 1990.

an Mut der Kirchenleitungen der einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Pluralistische Religionstheologie will sicherlich keine „Ökumene der Weltreligionen“ betreiben, sondern ist für eine Annäherung, Dialog, Verständigung und vor allem – das gegenseitige Kennenlernen. Diese Bemühungen hat die Welt von heute bitternotwendig, um überhaupt überleben zu können. Selten haben nämlich Religionen ein so hohes Ansehen als Partner im Ringen um verantwortete Orientierung in der Welt wie heute genießen können. Diese einmalige Chance zu verspielen wäre im strikten Sinne des Evangeliums einfach „töricht.“

Ignacy BOKWA