

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	63 (2007)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Nichtchristliche Religionen im Kontext christlicher Dogmatik? : Probleme und Perspektiven
<b>Autor:</b>	Barth, Hans-Martin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877810">https://doi.org/10.5169/seals-877810</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Nichtchristliche Religionen im Kontext christlicher Dogmatik?

## Probleme und Perspektiven

Christliche Theologie wurde, ob sie sich dessen bewusst war oder nicht, nie anders als in Kontexten betrieben. Seit der Aufklärung galten die Gebildeten unter den Verächtern der Religion als ihre privilegierten Gesprächspartner; zu Beginn des 21. Jahrhunderts beginnen die nichtchristlichen Religionen diese Rolle einzunehmen. Dass sich damit erhebliche Probleme verbinden, ist offensichtlich, zumal die traditionellen Fronten und Kontexte, wenn auch in teilweise veränderter Gestalt, ja weiter bestehen. Ein Projekt «Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen», wie ich es in meiner Dogmatik zu realisieren versucht habe, muss daher unterschiedlichste Reaktionen hervorrufen. Sie hängen natürlich mit dem jeweiligen Standort des Betrachters und Evaluators zusammen: Der an der traditionellen Front orientierte und primär philosophisch Interessierte zieht der Fülle religionsgeschichtlichen Materials gründliche Reflexion vor<sup>1</sup>, während der Masai-Missionar die Berücksichtigung der Stammesreligionen vermisst.<sup>2</sup> Dem Katholiken fehlt die ihm vertraute Ekklesiologie<sup>3</sup>, der Reformierte ist skeptisch wiederum gegenüber dem Phänomen und dem Begriff Religion<sup>4</sup>, während einem anderen Beobachter ohnehin der ganze Ansatz zu reformiert vorkommt.<sup>5</sup> Der Praktische Theologe findet, seine Disziplin sei «oft recht zufällig und unzureichend wahrgenommen»<sup>6</sup>; wer sich mit Esoterik beschäftigt, hält ggf. die Auseinandersetzung mit «kontextueller Religiosität» für wichtiger als die mit den Weltreligionen<sup>7</sup>,

<sup>1</sup> K. Ruhstorfer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2002, ThLZ 129 (2004), 566-568 (567f.).

<sup>2</sup> M. Fischer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, NELKB H. 7/2002, 57.

<sup>3</sup> Bruno Forte brieflich sowie P. Lüning, Unterschiedliche konfessionelle Zugänge zum Gespräch mit den «Weltreligionen». Analyse und kritische Würdigung evangelischer Positionen, Cath(M) 57 (2003) 175-192 (vgl. bes. 184-186). Orthodoxe Perspektive: M. Begzos, in: Σύναξη 86 (2003) 127-129.

<sup>4</sup> S. Rostagno, Fede evangelica nel contesto delle religioni, Protestantesimo 58 (2003) 401-405.

<sup>5</sup> L. Lies SJ, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, ZKTh 126 (2004) 459-463; s. 463.

<sup>6</sup> D. Stollberg, Dogmatik im Jahrhundert des religiösen Pluralismus (Buchbericht). Praktisch-theologische Anmerkungen zu Hans-Martin Barths neuer «Dogmatik», PTh 91 (2002) 525-528 (527).

<sup>7</sup> W. Thiede, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, in: Braunschweiger Beiträge. Für

und wenn ein Rezensent kurz vorher eine Arbeit über den «deus absconditus» vorgelegt hat, fällt ihm auf, dass die Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott hilfreich gewesen wäre.<sup>8</sup> Darüber hinaus wird gelegentlich angemahnt, bestimmte Literatur stärker zu berücksichtigen, ggf. vor allem die Veröffentlichungen des Rezessenten selbst.<sup>9</sup>

Insgesamt aber hat das Projekt viel Lob und Zuspruch gefunden; am originellsten fand ich die Überschrift einer Rezension von Heinz Röhr: «Dogmatisch und doch ein Glücksfall»<sup>10</sup>. Es sei hiermit verraten, dass ich in meinem Tagebuch vor dem Erscheinen des Buches mir selbst eine ausführliche kritische Rezension geschrieben habe, in Erwartung dessen, was da kommen sollte. Es kam nicht alles so, wie ich es vorausgesehen hatte; insbesondere blieben massive Einwände von religionswissenschaftlicher Seite und aus dem evangelikalen Lager bisher aus. Aber man lernt ja weniger aus der Zustimmung als aus konstruktiver Kritik. Ich möchte im Folgenden danach fragen, auf welche Probleme einer christlichen Theologie im Kontext nichtchristlicher Religionen die bisherige Diskussion meines Projekts aufmerksam gemacht hat und welche Perspektiven für die Weiterarbeit sich daraus ergeben. Es sind vorwiegend Fragen einerseits methodologischer Natur, andererseits des theologischen Ansatzes. Ich beginne mit den methodologischen Problemen.

### *1. Methodologische Probleme*

#### 1.1 Das Genus

Die erste Frage, die sich im Blick auf christliche Theologie im Kontext nichtchristlicher Religionen stellt, ist die, auf welcher Ebene Text und Kontext thematisiert werden sollen. Soll es sich um eine pragmatisch verstandene Gebrauchstheologie handeln, die sich für den konkreten Dialog einsetzen lässt? Oder geht es um eine religionsphilosophische Verhältnisbestimmung? Was schliesslich könnte eine Dogmatik im Kontext nichtchristlicher Religionen charakterisieren? Jedes dieser verschiedenen Genera hat seine eigenen Zielsetzungen, Voraussetzungen und methodischen Prinzipien. Der primär am kon-

Theorie und Praxis von RU und KU, Heft 3/2002, 56f.

<sup>8</sup> U.H.J. Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen, in: Ch. Danz, U.H.J. Körtner (Hg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, 57-76 (73 sowie Anm. 37).

<sup>9</sup> H. Waldenfels, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, ZMR 88 (2004) 284-289 (284.286).

<sup>10</sup> H. Röhr, Christentum und Weltreligionen. Dogmatisch und doch ein Glücksfall, Freies Christentum 54 (2002) 43f. Der Text dieser Rezension erschien in mehreren Zeitschriften.

kreten Dialog Interessierte wird nach dem gemeinsamen Nenner suchen und ihn beispielsweise in der Goldenen Regel finden, wie dies bei Hans Küngs Publikationen zum «Weltethos» der Fall ist. Dass sich beispielsweise für den Dialog mit Islam und Judentum die Trinitätslehre nicht besonders eignen dürfte, bedarf keiner näheren Erläuterung. Der Freiburger katholische Theologe Peter Walter hat Raimundus Lullus als meinen «mittelalterlichen Vorgänger» apostrophiert; Lullus habe die Überlegenheit des christlichen Glaubens aufgrund von Einsichten der Vernunft nachweisen wollen. Mein Anliegen sei immerhin bescheidener: Ich wolle den christlichen Glauben gesprächsfähiger machen.<sup>11</sup> Letzteres ist zwar der Fall; es ist aber gleichsam als Nebenprodukt gedacht, das sich bei einer neuen Selbstwahrnehmung christlichen Glaubens von selbst ergeben müsste.

Die zweite Ebene wäre die der religionsphilosophischen oder auch fundamentaltheologischen Verständigung über eine «Theologie der Religionen». Philosophische Grundfragen müssten hier in der Tat vorweg gestellt werden, insbesondere eine philosophische Bestimmung von «Religion» überhaupt, wie sie Hans Waldenfels in meiner Dogmatik vermisst. Übergeordnete Gesichtspunkte müssten erhoben, eine über die einzelnen positiven Religionen sich erhebende Sicht mindestens spekulativ erarbeitet werden.<sup>12</sup> Nicht Basis-Aussagen des christlichen Bekenntnisses, wie etwa die Trinitätslehre, dürften als Ausgangspunkt dienen. Gerade die Trinitätslehre müsste mindestens auf Zeit und aus methodologischen Gründen zurückgestellt oder doch infrage gestellt werden, wie dies Reinhold Bernhardt vorschlägt.<sup>13</sup> Dann liesse sich im Sinn einer Philosophie der Religion auf Hegel rekurrieren, in dessen Umfeld Karlheinz Ruhstorfer meinen Ansatz angesiedelt findet: «Der christliche, trinitarische Glaube birgt in sich den Schlüssel zum Begreifen von Religion als der erfüllten Beziehung von Mensch und Gott.»<sup>14</sup> Dies aber ist mitnichten das Ziel einer Dogmatik, die den evangelischen Glauben im Kontext der Weltreligionen zu bedenken versucht.

Ausgangspunkt einer Dogmatik ist das Bekenntnis – das Bekenntnis einer Konfession oder eines einzelnen Autors, wie er sich dieses Bekenntnis zu vertreten getraut. Der Ansatz bei den zentralen Aussagen des Bekenntnisses ist dabei nicht nur legitim, sondern konstitutiv. Reinhold Bernhardt hat dies zutreffend wahrgenommen, wenn er mir attestiert: «He does not try to identify any central meta-religious perspectives, but presents and maintains a position

<sup>11</sup> P. Walter, Durch Erfahrung des Fremden Eigenes stärken. Dogmatik / Ein gelungener Versuch, die zentralen Aussagen des christlichen Glaubens mit denen anderer Religionen zu vergleichen, in: *Rheinischer Merkur*, 5. Sept. 2002.

<sup>12</sup> Waldenfels, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, 284f.

<sup>13</sup> R. Bernhardt, Rez. zu: H.-M. Barth, *Dogmatics: The Protestant Faith in the Context of World Religion: A Textbook*, Gütersloh 2001, ER 56 (2004) 270-272 (272).

<sup>14</sup> Ruhstorfer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 567.

linked to what is contained in Christian confessions of faith.»<sup>15</sup> Ich wundere mich nur, wieso er dann meint, die trinitarische Perspektive solle zurückgenommen werden. Für eine Dogmatik scheint mir das abwegig. Ich kann sie natürlich aus binnenchristlichen Gründen infrage stellen, aber das meint er in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht. Ich kann überlegen, ob der trinitarische Glaube von der biblischen oder auch von der reformatorischen Tradition her gesehen der richtige Ansatz sein kann. Sollte evangelische Theologie nicht eher beispielsweise bei der Rechtfertigungsbotschaft einsetzen?<sup>16</sup> Dies ist eine diskutable Überlegung. Doch scheint mir klar, dass die Rechtfertigungsbotschaft ohne das trinitarische Bekenntnis in der Luft hängt und zu ihrer Explikation eben dieses Bekenntnisses bedarf. Ich habe keinerlei Verständnis dafür, wenn ausgerechnet das katholische Publik Forum in harschem Ton für eine evangelische Dogmatik «selbstkritischen Vorbehalt» anmahnt und sich über zu «viel dicke Theologiegebäude auf schwachem historischem Grund (Dreieinigkeit Gottes)» erregt<sup>17</sup> oder wenn Martin Hailer kritisch festhält, es bleibe eben doch bei einer «christlichen Letztinterpretation des ‹Religiösen› in Hegelschen Bahnen».<sup>18</sup> Gelegentlich werde ich daraufhin angeprochen, dass Carl Heinz Ratschow schon vor Jahrzehnten ein ähnliches Projekt gefordert habe;<sup>19</sup> inwieweit es Ratschow nur um die Bereitstellung von Analogien oder tatsächlich um eine durch sie erfolgende Reformulierung der Dogmatik gegangen wäre, entzieht sich meiner Kenntnis.<sup>20</sup> Ich sehe mein Anliegen auch durch Ninian Smarts und Steven Konstantines «Christian Systematic Theology in a World Context»<sup>21</sup> nicht eingelöst, die ja nur wenige Topoi thematisiert. Eher schon treffen meine Absicht die Arbeiten von Ken-

<sup>15</sup> Bernhardt, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatics, 270.

<sup>16</sup> M. Hüttenhoff, Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: Danz, Körtner, Theologie der Religionen, 121-150.

<sup>17</sup> N. Copray, Viel Selbstsicherheit, was der Glaube sei, in: Publik Forum 22. März 2002.

<sup>18</sup> M. Hailer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, ÖR 51 (2002) 262-264 (263). Zu den Hegelschen Bahnen s. oben!

<sup>19</sup> Joachim Ringleben brieflich (13.11.2001); vgl. R. Hempelmann, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 65 (2002) 219-221 (219).

<sup>20</sup> Theo Sundermeier brieflich (13.12.2001): «Seinerzeit hatte Carl Heinz Ratschow verschiedene Kollegen gefragt, eine Arbeitsgemeinschaft zu bilden, die zu jedem Topos der Dogmatik religionsgeschichtliche Parallelen und Analogien zusammenstellen sollte. Dadurch sollte gezeigt werden, wie tief unsere Dogmatik religionsgeschichtlich eingebunden ist, aber auch das eigene Profil sollte dadurch deutlich werden.»

<sup>21</sup> N. Smart, St. Konstantine, Christian Systematic Theology in a World Context, London 1991.

neth Ward, die aber auch in ihrer Gesamtheit keine «Dogmatik» (noch dazu mit Lehrbuch-Charakter) ergeben.<sup>22</sup> Insofern stellt mein Projekt tatsächlich eine Innovation dar, und insofern ist es verständlich, dass dieses neue Genus leicht in den Bahnen von Dialog oder Theologie der Religionen interpretiert und damit gelegentlich nicht von seiner Intention her verstanden wurde.

Was folgt aus dieser Problemlage? Die verschiedenen Genera christlicher Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen müssen scharf von einander unterschieden und gegeneinander profiliert werden. Dabei dürften sich auch Überschneidungen zeigen. Klärung des eigenen Standorts ist für Dialog in jedem Fall wichtig. Eine interreligiös sensible Dogmatik wird auch für den konkreten interreligiösen Dialog hilfreich sein. In der Frage nach dem Verhältnis von dogmatischer und religionsphilosophischer Bemühung werden unterschiedliche Ansätze denkbar. Katholischen Autoren werden vorgeschaltete fundamentaltheologische Vorklärungen wichtig sein, während evangelische Theologie ihre Voraussetzungen innerhalb der Dogmatik begründet sieht und sich nur in formaler Hinsicht um Vorklärungen bemüht. Hier liegt jedoch ein Bereich, in dem es zu klareren Verhältnisbestimmungen kommen sollte.

## 1.2 Auswahl

Die Frage nach der sachgemäßen Auswahl der Partner stellt sich je nach Genus unterschiedlich. Der den Dialog Suchende wird sich vermutlich auf eine einzige Religion konzentrieren, die in seinem Umfeld besonders dazu herausfordert, und das ist in Mitteleuropa zweifellos der Islam. Der Religionsphilosoph wird sich viele, wenn nicht tendenziell alle Religionen zum Gegenstand seines Nachdenkens wählen und dabei die Abstraktion kaum vermeiden können. Für das Projekt Dogmatik stellt sich die Frage in einer doppelten Hinsicht: Von welchem Verständnis des Christentums soll ausgegangen und welche Religionen sollen einbezogen werden?

Ist nicht das Christentum bereits in sich zu vielfältig, als dass man hier einen klaren Ausgangspunkt finden könnte? Neben den konfessionellen Grossfamilien, die schon unter sich wahrlich genügend Lehdifferenzen haben, stehen die Freikirchen, die jungen Kirchen, die afrikanischen Unabhängigen Kirchen, die Charismatiker und andere mehr. Insofern könnte es gefordert scheinen, vor einer interreligiös sensiblen Dogmatik erst einmal eine ökumenische Dogmatik zu konzipieren, von der aus die Beziehung zu nichtchristlichen Religionen bedacht werden könnte. Auch eine ökumenische Dogmatik,

<sup>22</sup> K. Ward, *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*, London 1987; ders., *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994; ders., *Religion and Creation*, Oxford 1996; ders., *Religion and Human Nature*, Oxford 1998; ders., *Religion and Community*, Oxford 2000.

wollte sie nicht nur Kirchenkunde in Lehrfragen sein, muss allerdings von einem bestimmten konfessionellen Standpunkt aus geschrieben und verantwortet sein. Insofern ist der klare konfessionelle Standort auch einer interreligiös orientierten Dogmatik unverzichtbar, selbst wenn Hans Waldenfels dafür kein Verständnis hat<sup>23</sup> oder Lothar Lies findet, mein Projekt werde «von nur einem schmalen christlichen Konsens» getragen<sup>24</sup>; mit seiner Vermutung, er habe eine «der reformierten Theologie nahe stehende Dogmatik» vor sich<sup>25</sup>, greift er ohnehin ins falsche Register.

Wie steht es aber nun mit der Auswahl der Religionen, die in die dogmatischen Überlegungen einbezogen werden sollen? Hier ist die Sachlage natürlich noch ungemein schwieriger. Welche Religionen zählen überhaupt zu den «Weltreligionen»? Neben den «Weltreligionen» aber stehen die «unzähligen Stammesreligionen (...), zwar jeweils für sich genommen nur Minoritäten, die mit ihren Anhängern zusammengenommen aber auf mehrere hundert Millionen» Menschen kommen.<sup>26</sup> Dazu treten etwa in Japan Neu- und Neuneureligionen. Inwiefern ist auch die «Religionslosigkeit» eigens theologisch zu würdigen?<sup>27</sup> Dies sind zweifellos nicht einfach zu lösende Fragen. Den chinesischen Bereich und somit Daoismus und Konfuzianismus habe ich aus pragmatischen Gründen weitestgehend aussen vor gelassen. Die Stammesreligionen kommen m.E. nur insoweit in Frage, als sie sich selbst theologisch artikuliert haben und insofern als Gesprächspartner wahrgenommen werden können; andernfalls wäre man hier ganz auf religionswissenschaftliche, von aussen erfolgende Interpretationen angewiesen. Die Welt der Religionslosen schliesslich stellt sich phänomenologisch so anders dar als die der Religionen, dass es hier eines eigenen Anlaufs bedarf, wenn man nicht in der Abstraktheit des Epilogs meiner Dogmatik verbleiben will.

Als stärkste Herausforderung empfinde ich die Frage nach der Stellung des Judentums. Mit Recht stellt Martin Hailer fest: «Ist der Vater Jesu Christi aber niemand anders als der Gott Israels, so fragt sich, ob dieser Zugang dem singulären Verhältnis der Christenheit zum ersterwählten Volk entspricht.»<sup>28</sup> Das habe ich mich natürlich auch gefragt. Gerade die theologischen Bemühungen von Friedrich Wilhelm Marquardt oder Berthold Klappert scheinen hier ein mächtiges Veto anzumelden. Das hier zu klärende Problem besteht in der Verhältnisbestimmung von «Israel» und «Judentum», die, nebenbei bemerkt, auch in den einschlägigen Verlautbarungen der EKD bzw. der Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht geklärt wird. Ist das Judentum insgesamt

<sup>23</sup> Waldenfels, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, 264.

<sup>24</sup> Lies, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 463.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Fischer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik.

<sup>27</sup> Waldenfels, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, 284.

<sup>28</sup> Hailer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 263.

und insbesondere das religiös orientierte heutige Judentum ohne weiteres zu identifizieren mit dem biblischen Israel? Rein phänomenologisch gesehen erscheint es jedenfalls als eine Religion, die zwar viel mit dem alten Israel zu tun hat, aber doch eine eigene Religion neben dem Christentum darstellt. Es möchte wohl auch selbst so verstanden werden. Auch der christliche Autor kann es jedoch so darstellen, «dass man als Leser den (heimlichen) Impuls verspürt: Eigentlich müsste ich Jude werden», wie mir Heinz Röhr bestätigt.<sup>29</sup>

Wie ist mit dieser Problemlage umzugehen? Im Sinne kirchenkundlicher Information, die dem Dialog dienen mag, ist eine stärkere konfessionsspezifische Differenzierung natürlich zu erreichen. Dazu hat Ekkehard Wohlleben eine sehr brauchbare Studie vorgelegt.<sup>30</sup> Im Blick auf nichtchristliche Religionen dürften, wenn man sich nicht mit einem Überblick zufrieden geben kann, Einzeluntersuchungen angezeigt sein. Wir brauchen in der Tat eine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und den einzelnen nichtchristlichen Religionen, wie sie unter der Perspektive konkreter Begegnung ansatzweise Perry Schmidt-Leukel kürzlich versucht hat.<sup>31</sup> Dogmatisch gesehen wäre eine Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und der Lehre der einzelnen nichtchristlichen Religionen hilfreich, ja langfristig notwendig. Die grösste Herausforderung stellt dabei der Islam als eine nachchristliche Religion dar, die ihrerseits bereits christliche Aussagen aufnimmt, missversteht oder jedenfalls mit ihnen arbeitet.<sup>32</sup> Bei einem solchen Vorhaben könnte auch das spezifische Verhältnis zwischen christlicher Lehre und der Lehre des heutigen Judentums angemessen bearbeitet werden; dieses müsste allerdings seinerseits wiederum in seiner Vielfalt und Disparatheit wahrgenommen werden.

### 1.3 Wahrnehmung

Damit ist bereits ein drittes methodologisches Problem angesprochen, das mehrere Facetten hat: Wie werden nichtchristliche Religionen, aber auch christlicher Glaube wahrgenommen? Hat der gelebte Glaube nicht einen anderen Zuschnitt als die Dogmatik? Man denke im Blick auf das protestantische Christentum an die Diastase zwischen der dogmatischen Bedeutung und der faktisch weitgehenden Irrelevanz der Rechtfertigungslehre! Das zweite

<sup>29</sup> Er fügt allerdings sogleich hinzu: «wenn auch buddhistischer Jude»; vgl. Hessisches Pfarrerblatt 2002, 8f., Anm. 17.

<sup>30</sup> Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004.

<sup>31</sup> P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 307-477.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. A. Renz, St. Leimgruber, Christen und Muslime. Was sie verbindet. Was sie unterscheidet, München 2005 – ein Werk, das freilich eher phänomenologisch angelegt und am Vergleich von einzelnen Elementen interessiert ist.

hier sich stellende Problem, das in der bisherigen Diskussion allerdings kaum angesprochen wurde, ist das von Geschichte und aktuellen Prozessen: Weltreligionen haben eine viele Jahrhunderte lange Geschichte und sind auch heute in Bewegung. Woran soll sich der Betrachter orientieren? Schliesslich gibt das Verhältnis von einzelnen Lehraussagen und deren Kontext im Gesamtsystem der jeweiligen Religion schwerwiegende Probleme auf.

Wie einseitig der Zugang (m)einer Dogmatik zu nichtchristlichen Religionen ist, ging mir in einem zufälligen Gespräch mit einer Dame auf, mit der ich bei einem Flug nach Ägypten in Kontakt kam. Nachdem sie sich über mein Projekt erkundigt hatte, meinte sie: Der Hauptunterschied zwischen den Religionen liege doch wohl in dem, was deren jeweilige Anhänger und Anhängerinnen essen und was nicht, also in den unterschiedlichen Speisevorschriften. In meiner Dogmatik sucht man das Stichwort «Speisevorschriften» umsonst. Fehlt es oder gehört es dort nicht hin? Nach Ansicht des Praktischen Theologen Dietrich Stollberg darf es nicht nur um die wichtigsten inhaltlichen Aussagen der Religionen gehen, «sondern eigentlich ebenso um die wichtigsten kulturellen Traditionen, denen die Religion jeweils Ausdruck verleiht. Das übersehen Exegeten und Dogmatiker mit schöner Regelmässigkeit (...)»<sup>33</sup>. Auf diese Weise kommen auch nichttheologische Faktoren nicht in den Blick, durch die bestimmte Lehraussagen mitunter bedingt sind und die erhebliche Störfaktoren darstellen können.<sup>34</sup> Der gesamte Bereich gelebter Religion ist in erster Linie für die konkrete Begegnung und den Dialog von Belang; es gilt, den Festkalender des Partners zu kennen und ggf. Feste gemeinsam zu feiern. Aber in der Tat ist hier auch vom Dogmatiker eine grössere Aufmerksamkeit gefordert, wenngleich er sich natürlich auf die theologische Artikulation gelebter Spiritualität beziehen und konzentrieren muss. Dass seine Aussagen ihrerseits wieder auf gelebte Spiritualität zielen sollten, ist mir aber im Unterschied zu manchen meiner Zunftgenossen durchaus wichtig.

Schwieriger scheint mir die Frage nach der Geschichte einer Religion und nach zur Zeit laufenden Prozessen. Woran soll man sich im Blick auf die weit über 3000 Jahre alte und überaus verwickelte Geschichte der hinduistischen Religionen bis zu deren neohinduistischen Ausprägungen orientieren? Aber auch im Blick auf das Christentum: Soll man sich auf die Bibel, auf Thomas, auf Luther, auf Schleiermacher, auf Karl Barth beziehen? Hinsichtlich des Christentums kann der Dogmatiker noch seinen eigenen Standort einigermassen klar beschreiben, aber im Blick auf seine Fremdwahrnehmung steht er vor einer fast unlösaren Aufgabe, bei deren Bewältigung auch die Religionswissenschaften ihm nur begrenzt helfen können. Er wird immerhin gut

<sup>33</sup> Stollberg, Dogmatik im Jahrhundert des religiösen Pluralismus, 524.

<sup>34</sup> G. Wiesner, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, Schönberger Hefte (4/2002) 20.

beraten sein, sich an diejenigen Texte zu halten, die als klassisch gelten, ohne dass er damit allerdings abschliessende Urteile verbinden sollte. Auch bei den klassischen Texten stellt sich zusätzlich das Problem einer adäquaten Übersetzung, wobei man bei nichtchristlichen Partnern nicht vorschnell apologetisch bedingte Übersetzungstricks vermuten wird, wie dies Horst Bürkle tut.<sup>35</sup>

Nicht leicht zu lösen ist schliesslich auch das dritte Problem, nämlich das Verhältnis einer einzelnen Lehraussage zu dem Gesamtsystem, innerhalb dessen sie gemacht wird. Keine Lehraussage darf, auch wenn sie als solche thematisiert und in Relation zu einer entsprechenden christlichen Aussage gebracht wird, ohne den Kontext gesehen werden, innerhalb dessen sie in ihrer angestammten Religion steht. Trotzdem muss eine nicht isolierte, aber doch separate Thematisierung einzelner Elemente erlaubt sein, zumal sich im Rahmen von Globalisierungsprozessen konkret nicht nur religiöse Gesamtsysteme, sondern unterschiedliche Einzelauffassungen begegnen. Aber die Verführung ist gross: «Was in der eigenen Dogmatik nicht vorkommt, wird dann auch in anderen Religionen nicht gesehen.»<sup>36</sup>

Damit zeigen sich alles in allem zahlreiche Einzelprobleme, die nicht von einem Autor allein bewältigt werden können. Der Auftrag für christliche Theologie kann daher nur heissen, sich in mühsamer Einzelarbeit unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen Bedingungen um einzelne Aussagebereiche nichtchristlicher Religionen zu kümmern und sie zum christlichen Glauben einer ebenfalls spezifischen Ausprägung in Relation zu setzen. Diese Aufgabe ist für die Weiterarbeit unerlässlich. Dies kann jedoch nicht zur Folge haben, dass künftig nicht auch ein einzelner Autor von seinem theologischen Ansatz her eine Dogmatik im Kontext der Weltreligionen sollte schreiben dürfen, wie ich es – mit Zittern, Zagen und manchem Selbstzweifel – versucht habe. Damit stehen wir vor den eigentlich theologischen Problemen dieses Versuchs.

<sup>35</sup> Ein Vergleich werde beispielsweise «dadurch ermöglicht, dass der in modernen Bhagavadgita-Übersetzungen für die vedische religiöse Grundkategorie der *vidya* bereits in apologetischer Einsicht eingesetzte Begriff ‹Glaube› unkritisch übernommen wird.» (H. Bürkle, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, FKT 20 [2004] 308-311 [308]). Sollte sich dies auf D 49-99 beziehen, stellte es eine höchst einseitige und unschöne Unterstellung dar.

<sup>36</sup> T. Steinert, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, Quatember 2002, 246.

## 2. Theologische Probleme

### 2.1 Glaube

Theologie ist für mich «*fides quaerens intellectum*», Glaube, der zu verstehen, der insbesondere sich selbst zu verstehen sucht. Deswegen steht die Frage nach dem Verständnis des christlichen Glaubens für mich am Beginn theologischer Überlegungen und auch meiner Dogmatik. Bevor ich mich dem Kontext der Weltreligionen zuwandte, habe ich mich gefragt: Was, warum, an wen glaube ich? Inspiriert wurde ich dabei durch ein Buch von Jean Guitton, das ich auf Italienisch gelesen hatte: *Che cosa credo*.<sup>37</sup> Noch die letzten Korrekturvorlagen meiner Dogmatik ließen dann auf dem PC unter dem Siglum «*Checo*». Die Artikulation von Glauben verändert sich – im Lauf eines Lebens, unter der Herausforderung unterschiedlicher Kontexte, unter dem Eindruck unabweisbarer Erfahrungen. Und doch bleibt ein Kontinuum, das, wenn Gott Gnade gibt, sich durchhalten darf bis in die Krise hinein, in der die konkrete Artikulation verblasst, beispielsweise in der Phase des Sterbens, in der das Bewusstsein nicht mehr nach konkreter Artikulation zu fragen in der Lage ist. Dies führt mich zu der Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glauben. Sie berührt sich mit Tillichs Vorstellung von «absolutem Glauben». Der Omega-Glaube erscheint aber nicht nur, wenn der Alpha-Glaube untergegangen ist, sondern der Alpha-Glaube, der sich – traditionell gesprochen – als «*fides quae*» und «*fides qua*» äußern kann<sup>38</sup>, ist ständig auf das Omega bezogen. Diese Grundstruktur darf m.E. – anthropologisch betrachtet – für jeden religiösen Glauben vorausgesetzt werden. Es gibt in der Tat keinen den Religionen gemeinsamen «Glaubensbegriff»<sup>39</sup>, aber es gibt hinsichtlich des Verständnisses von Glauben «strukturelle Gemeinsamkeiten»<sup>40</sup>. Jede Religion lebt von der Spannung zwischen kataphatischem und apophatischem Wissen. Die «Übergangszone»<sup>41</sup> eröffnet Spielraum für die Gestaltung der Alpha-Artikulation.

Diese anthropologischen Überlegungen sind getragen von der Überzeugung: Hinter den Gläubigen nichtchristlicher Religionen, die dem allmächtigen Gott ihr Leben verdanken wie eben auch Christen und Christinnen, und

<sup>37</sup> J. Guitton, *Che cosa credo*, Milano 1993.

<sup>38</sup> Diese Distinktion wird gerade nicht für die Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glauben in Anspruch genommen, wie Bürkle irrtümlich meint (Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 309); vgl. H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2002, 116f.

<sup>39</sup> Bürkle, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 309.

<sup>40</sup> Vgl. Barth, Dogmatik, 105ff. Es bleibt festzuhalten, dass «weder in den nichtchristlichen Religionen noch auch in der säkularen Welt ein Begriff von ‹Glauben› zu erwarten ist, der dem christlichen Glaubensbegriff voll entsprechen würde»; ebd. 80.

<sup>41</sup> Hempelmann, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 220.

dem von ihnen gehahten Omega kann nichts anderes stehen als eben dieser allmächtige Gott selbst. Trifft dies zu, muss damit gerechnet werden, dass die Alpha-Artikulation nichtchristlicher Religionen in irgendeiner Weise mit dem auch von der christlichen Theologie intendierten Omega zu tun haben kann. Es ist dann nicht auszuschliessen, dass Religionen im Alpha-Bereich<sup>42</sup> voneinander lernen können und sollen.

Auch die Trinitätslehre steht freilich in der Spannung von Alpha und Omega; als Lehre ist sie ohne Frage dem Alpha-Bereich zuzuordnen. Wie lässt sie sich aber dann für eine Dogmatik im Kontext der Weltreligionen fruchtbar machen?

## 2.2 Trinität

Es gibt inzwischen zahlreiche Versuche, Religionstheologie «auf trinitäts-theologischem Grund» zu versuchen<sup>43</sup>. Peter Walter zitiert zustimmend: «Trinitarisches Denken macht bewusst, dass für die Beziehung von Absolutem und Relativem drei Momente konstitutiv sind: Das Absolute selbst, das Absolute in der Gestalt des Relativen und die Inspiration, das Absolute in der Gestalt des Relativen zu identifizieren.»<sup>44</sup> Dagegen erhebt sich gelegentlich Protest: Die Trinitätslehre erscheine «nicht allein den meisten Christen als schwer zugänglich und kaum nachvollziehbar»; sie führe zu Abstraktionen, «bei denen man nicht mehr wirklich versteht, wovon eigentlich die Rede ist.»<sup>45</sup> Das dürfte für die klassische Trinitätslehre in der Tat zutreffen; es wird im Blick auf meinen Ansatz durchaus angemahnt. Wie steht es mit der immanenten Trinität? In einem entschlossen soteriologischen Zugriff möchte ich sagen: Die immanente Trinität – «nihil ad nos», sie geht uns nichts an. Wer sich hier in Spekulationen verliert und diese noch als verbindlich ausgibt, vergeht sich am Bilderverbot. Lothar Lies vermutet, hier werde der trinitarische Personbegriff aufgelöst (umstritten war er ohnehin schon immer); aus «Vater», «Sohn» und «Geist» würden blosse «Gottesfunktionen». Er wittert hier vielleicht den melanchthonischen Ansatz, nach den «beneficia» und nicht nach der «natura» Christi bzw. Gottes zu fragen. Ist Trinität eine «Bewusst-

<sup>42</sup> Es ist ein grobes Missverständnis, wenn Bürkle in Wiedergabe und Ablehnung meines Versuchs von «Konkretionen» spricht, «in denen sich der sogen. Omega-Glaube anderer Religionen für eine Anreicherung, Korrektur oder Belebung christlicher Glaubensinhalte eignet» (Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 309).

<sup>43</sup> Vgl. R. Bernhardt, Protestantische Religionstheologie auf trinitäts-theologischem Grund, in: Danz, Körtner, Theologie der Religionen, 107-120; G. Greshake, Der drei-eine Gott. Freiburg i.Br. <sup>2</sup>1997, 499-522; H.-M. Barth, Trinität und interreligiöser Dialog, in: M. Welker, M. Wolf (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 283-296.

<sup>44</sup> Walter, Durch Erfahrung des Fremden Eigenes stärken.

<sup>45</sup> Wiesner, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 20.

seinsstruktur»<sup>46</sup>? Nicht die Trinität ist eine Bewusstseinsstruktur, aber die Trinitätslehre ist ein Denkmodell. Schliesslich: «Gibt es dann noch ‹den› trinitarischen Gott?»<sup>47</sup> Aber auf welcher Ebene der Diskussion bewegen wir uns hier? Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht – das wusste schon Dietrich Bonhoeffer.

Interpretiere ich aber die Trinitätslehre von ihren heilsökonomischen Aussagen, also beispielsweise schlicht von Luthers Kleinem Katechismus aus, so kann sie die Basis christlicher Gotteserfahrung und -erwartung durchaus zum Ausdruck bringen: «Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat (...), dass Jesus Christus (...) sei mein Herr (...), der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen (...).»<sup>48</sup> Die Konzentration auf die heilsökonomische Wahrnehmung Gottes als des Schöpfers, Erlösers und Vollenders eröffnet elementare Möglichkeiten, mich selbst und andere Menschen und das Leben überhaupt zu verstehen. Sie wird mich auch bei der Beschäftigung mit nicht-christlichen Religionen leiten. Unter heilsökonomischer Perspektive werden die Möglichkeiten der Integrationsfunktion der Trinitätslehre stärker zur Geltung kommen als ihre «Unterscheidungsfunktion», die sie in der Christentumsgeschichte als Lehre zweifellos ebenfalls hatte.<sup>49</sup> Wird die am trinitarischen Denken orientierte Methode damit «überdehnt»?<sup>50</sup> Sie wird jedenfalls ausprobiert. Damit stellt sich freilich ein neues Problem: das des Inklusivismus.

### 2.3 Inklusivismus

Anwälte des Inklusivismus-Vorwurfs scheinen stillschweigend und ohne nähere Begründung vorauszusetzen, dass Inklusivismus nicht sein darf. Im Blick auf religionswissenschaftliche oder auch religionsphilosophische Erwägungen, die sich dogmatisch nicht gebunden wissen, mag das plausibel sein, obwohl Neutralität und Objektivität wissenschaftstheoretisch auch in diesem Zusammenhang durchaus Probleme aufwerfen. Hier ist dann, wenn überhaupt, der von Reinhold Bernhardt thematisierte «Inklusivismus auf Gegenseitigkeit» ins Spiel zu bringen.<sup>51</sup> Wer Inklusivismus eigentlich ablehnt, aber doch nicht zum entscheidenden Negativ-Kriterium werden lassen will, kann dann bedachtsam formulieren, es gehe weniger um die «absolute Wahrheit» als um die «relative Überlegenheit» des christlichen Glaubens<sup>52</sup>, nicht um christlichen «Triumphalismus», sondern um das Stehen zur Wahrheit des ei-

<sup>46</sup> Lies, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 460.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Z.B. BSLK, 510f. (geglättet).

<sup>49</sup> Hempelmann, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 221.

<sup>50</sup> Thiede, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 56.

<sup>51</sup> Bernhardt, Protestantische Religionstheologie, 111.

<sup>52</sup> Ruhstorfer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 267.

genen Glaubens, die ja durchaus festgehalten werden dürfe wie die fremder Religionen.<sup>53</sup> Aber wieso sollte einem systematisch-theologischen Ansatz, der christliche Lehre zu verstehen und zu vermitteln sucht, inklusives Denken generell und überhaupt verboten sein? Damit wird keineswegs eine Perspektive eingenommen, die behauptet, fremde Religionen «besser zu verstehen als diese sich selbst.»<sup>54</sup> Vielmehr wird thematisiert, wie diese Religionen aus der Sicht dessen wahrgenommen werden, der vom christlichen Glauben ausgeht. Dass dies zugleich eine Bestandsaufnahme erfordert, die so intensiv wie möglich das Selbstverständnis der betreffenden Religionen zu erfassen sucht, ist klar. Aber in einem zweiten Schritt darf dann auch das Selbstverständnis einer fremden Religion vom Selbstverständnis des christlichen Glaubens aus betrachtet werden. Ob bei diesem Ansatz Dissonanzen relativiert werden oder eben anders gewichtet werden müssen, ist dann im Einzelfall zu entscheiden.<sup>55</sup> Werden nichtchristliche Religionen dabei als «theological subjects» festgehalten?<sup>56</sup> Der Begriff «theological subject» ist mir dabei nicht klar: Sollte danach gefragt sein, ob sie als eigene Subjekte ernst genommen werden, so ist darauf zu antworten: Sie werden in indirekter Weise gerade insofern als eigene Subjekte gewürdigt, als der dreieine Gott in einem letzten und freilich von uns nicht aufklärbaren, aber doch zu glaubenden Sinn ihr Subjekt ist. Dabei ist mir die von Ulrich Körtner vorgetragene Unterscheidung, Gott stehe wohl hinter der gesamten Religionsgeschichte, nicht aber hinter einzelnen ihrer Ausprägungen, nicht nachvollziehbar.<sup>57</sup> Mindestens sollte der dreieine Gott doch hinter denjenigen religiösen Vorstellungen stehen dürfen, die sich offensichtlich mit der biblischen Tradition berühren! Körtner selbst findet ja schliesslich zu der schönen, wenn auch nicht trinitarisch begründeten Formulierung, es könne dem Christen «widerfahren, dass ihm im Anderen, dem er Christus nahe bringen will, eben dieser selbst entgegentritt, so dass er in der Begegnung mit dem Anderen und dessen fremder Religiosität von Christus selbst neu beschenkt wird.»<sup>58</sup> Die Voraussetzung eines legitimen inklusiven Denkens ist aber vor allem dann gegeben, wenn der trinitarische Glaube nicht in erster Linie als eine Lehre verstanden wird – als solche ist die Trinitätslehre immerhin ein strittiges und diskutables Denkmodell –, sondern als Beziehung zu dem heute und je wirkenden ewigen Gott, in der englischen Wie-

<sup>53</sup> A. Rössler, Klärung, Vertiefung, Bereicherung. Christlicher Glaube in der Begegnung mit anderen Religionen, in: Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg 23. Juni 2002, 4.

<sup>54</sup> Gegen Hailer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 263.

<sup>55</sup> Gegen Thiede, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 56.

<sup>56</sup> Bernhardt, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatics, 271.

<sup>57</sup> Gegen Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung, 71.

<sup>58</sup> Ebd. 74.

dergabe von Reinhold Bernhardt: «(...) that the Holy Trinity is at work».<sup>59</sup> Horst Bürkle hat recht, wenn er feststellt: «Mit der Bejahung und der Verneinung der Voraussetzung, dass die wesensbestimmenden Inhalte und Grundüberzeugungen dieser Religionen solche Entsprechungen überhaupt zulassen, steht und fällt die hier angestrebte Konzeption.»<sup>60</sup> Wenn es aber nicht die Religionen sind, die hier die zulassende Instanz darstellen, sondern der dreieine Gott, der mit seinem Walten auf eine verborgene Weise auch durch sie wirkt, dann fällt sie nicht, sondern sie steht. Ist Gottes Wirken aber in einer derart umfassenden Weise zu sehen, so erhebt sich eine neue Frage: Worin besteht dann die besondere Funktion der Kirche?

## 2.4 Kirche

Bei diesem Thema meldet sich besonders das Interesse römisch-katholischer Autoren; Cyprian lässt grüßen. Einem katholischen Autor fällt natürlich gleich auf, ob er eine katholische oder eine nichtkatholische Dogmatik vor sich hat. Lothar Lies SJ stellt im Blick auf den von mir vorgelegten Entwurf fest: «Der katholische Theologe könnte die Liste kritischer Punkte in der vorliegenden Dogmatik verlängern und so im Blick auf das interreligiöse Anliegen des Werkes etwas neidvoll-boshaft zusammenfassen: Wer weniger zu verteidigen hat, kann sich auch integrativer zeigen.»<sup>61</sup> Schwierigkeiten entstehen schon bei dem Begriff «Lokalmethode» – im Rheinischen Merkur wird eigens darauf hingewiesen, dass sie mit Gastwirtschaften nichts zu tun hat.<sup>62</sup> Vor allem macht das Fehlen der Unterscheidung von Fundamentaltheologie und Dogmatik Beschwer, weil ohne sie die Themenabfolge problematisch bleibe.<sup>63</sup> Hans Waldenfels notiert zudem, dass die Amtsautorität mehr Aufmerksamkeit verdient hätte.<sup>64</sup> Warum? Das kommt besonders in einem Beitrag von Peter Lüning zum Ausdruck. Unter einem trinitarischen Ansatz werde die Ekklesiologie nachgeordnet; der trinitarische Ansatz hänge damit selbst in der Luft. Auf diese Weise entstehe eine «die Ekklesiologie gegenüber Trinitätslehre und Soteriologie theologisch wie methodologisch relativierende» Dogmatik.<sup>65</sup> Damit zeige sich nicht nur eine «ekklesiologische Selbstrelativierung». Vielmehr gehe damit eine begriffliche Unklarheit in der Definierung des eigenen epistemologisch-theologischen «Standortes» einher.<sup>66</sup> Hier erscheine eine Konfessionalität, die nicht ausreichend ekklesiologisch verankert

<sup>59</sup> Bernhardt, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 271.

<sup>60</sup> Bürkle, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 310.

<sup>61</sup> Lies, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 463.

<sup>62</sup> Walter, Durch Erfahrung des Fremden Eigenes stärken.

<sup>63</sup> Waldenfels, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen, 284f.

<sup>64</sup> Ebd. 288.

<sup>65</sup> Lüning, Unterschiedliche konfessionelle Zugänge, 186.

<sup>66</sup> Ebd. 188.

sei und daher ggf. mit Hypostasierungen (z.B. einem «abstrakten Glaubensbegriff») arbeiten müsse.<sup>67</sup> Lüning erbittet den Nachweis, dass die Reformation, wie von Kardinal Kasper gemutmasst, wirklich einen anderen «Typ von Kirche» hervorgebracht habe.<sup>68</sup> An Peter Lüning ist freilich die Frage zu stellen, ob er sich einen anderen Typ Kirche als den römisch-katholischen (oder allenfalls orthodoxen) überhaupt vorstellen kann und welche Kriterien er dafür benennen würde.

Damit sind wir in das Dickicht kontroverstheologischer Auseinandersetzungen geraten. Es zeigt sich, dass die interreligiöse Fragestellung die ökumenische keineswegs einfach relativiert oder gar überflüssig macht. Reinhold Bernhardt weist darauf hin, dass «gerade in der Relativierung der Ekklesiologie auf den sie tragenden christlichen Glaubensgrund hin» ein «wichtiger Impuls für eine Theologie der Religionen aus protestantischer Perspektive» liege.<sup>69</sup> Trotzdem erhebt sich natürlich die Frage, wie dieser Glaubensgrund sich konstituiert. Nach insbesondere lutherischer Tradition, wie sie in der Confessio Augustana artikuliert ist, geschieht dies durch die Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente. Dem widerspricht es nicht, sich auch um die Medien von Heilsvermittlung zu kümmern, wie sie in anderen Religionen begegnen, insbesondere deren heiligen Schriften. Explizit kann auch der Neutestamentler dazu auffordern.<sup>70</sup> Klaus-Peter Jörns empört sich – in seinem in vieler Hinsicht berechtigten Plädoyer für «notwendige Abschiede» – freilich gegen den Vorschlag, dass dies unter der Leitperspektive des christlichen Glaubens geschehen solle. «Barth verordnet gleich eine strikte Leseanweisung: die außerchristlichen kanonischen Schriften seien «von Jesus Christus her und auf ihn hin zu lesen».»<sup>71</sup> Abgesehen davon, dass der indizierte Satz nicht als Anweisung, sondern auch als Hinweis auf eine hermeneutische Möglichkeit verstanden werden kann, wird ein christlicher Theologe von dem Medium ausgehen, dem er seinen Glauben immer wieder verdankt, und das ist im protestantischen Fall die Verkündigung auf der Basis der Heiligen Schrift.<sup>72</sup> Hier treten auch im Gegenüber zu den nichtchristlichen Religionen die konfessionellen Ansätze noch einmal auseinander. Damit öffnet sich ein neues Arbeitsgebiet künftiger ökumenischer

<sup>67</sup> Ebd. 191.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> R. Bernhardt, Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: Danz, Körtner, Theologie der Religionen, 107-120 (108).

<sup>70</sup> So unter Bezugnahme u.a. auf meine Dogmatik G. Theissen, Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003, 207 und passim.

<sup>71</sup> K.-P. Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004, 369.

<sup>72</sup> Wie dies im übrigen auch Jörns selbst tut; vgl. ebd. 361.

Theologie. Doch ob man nun bei der Kirche oder bei der sie begründenden Verkündigung einsetzt: Hier meldet sich ein letztes, noch viel zu wenig bearbeitetes Problemfeld: das Verhältnis von interreligiös sensibler Dogmatik und Mission.

## 2.5 Mission

Inwiefern muss eine interreligiös aufgeschlossene Dogmatik auf das Problem der Mission eingehen? Ein entschlossen pluralistischer Entwurf wie der von Perry Schmidt-Leukel kann formulieren: «Es wäre (...) vermutlich sinnvoll, nicht nur die Sache einer auf Konversion abzielenden Missionierung aufzugeben, sondern auch diesen damit so eng verbundenen Terminus der ‹Mission›.»<sup>73</sup> Gleichwohl dürfe der pluralistische Ansatz nicht zu Kritikunfähigkeit oder repressiver Toleranz führen.<sup>74</sup> Dietrich Stollberg fragt: Sollen nichtchristliche Religionen vom Christentum wirklich «lernen»?<sup>75</sup> Ich würde sagen: Selbst bei einem radikal pluralistischen Ansatz sollen Religionen voneinander lernen, und dies schliesst ein, dass in der Tat auch vom Christentum Lernimpulse ausgehen dürfen. Aber das ist natürlich etwas anderes als «Mission». Der von mir vorgelegte Entwurf wird gerade von in der Mission engagierten Christen aufmerksam wahrgenommen<sup>76</sup>; aber trotzdem fällt auf, dass er sich zur Missionsproblematik explizit kaum äussert. Es sei ihm zwar insgesamt «eine missionarische Dimension eigen»<sup>77</sup>. Dies aber reiche nicht aus, wenn man bedenke, dass die christliche Religion von Anfang an missionarisch gewesen sei und dass die Mission die «Nagelprobe des Dialogs» darstelle.<sup>78</sup> Ich empfinde dieses Problem selbst und habe daher im Sommersemester 2004 ein Seminar zusammen mit einem Missionstheologen durchgeführt. Mir scheinen hier folgende Punkte klärungsbedürftig.

Während man früher die nichtchristlichen Religionen gerne mit dämonischen Kräften in Verbindung brachte, scheuen wir uns heute, in die-

<sup>73</sup> P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 482. Innerhalb des Kapitels «Schritte in die Zukunft» und unter der Überschrift «Unterwegs zur Welt-Theologie» nennt Schmidt-Leukel neben meiner Dogmatik die einschlägigen, aber doch nicht primär an der evangelischen Dogmatik orientierten Arbeiten von Ninian Smart/Steven Konstantine und Keith Ward; vgl. ebd. 488f.

<sup>74</sup> Ebd. 430f.

<sup>75</sup> Stollberg, Dogmatik im Jahrhundert des religiösen Pluralismus, 528.

<sup>76</sup> Z.B. H.-L. Althaus, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, JELM 2002/2003; dies wird mir auch in persönlichen Stellungnahmen bekundet.

<sup>77</sup> H. Wrogemann, «Mission» als Thema und Desiderat Systematischer Theologie, VuF 49 (2004) 8.

<sup>78</sup> Ebd. 9. Ähnlich Hempelmann, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 221.

sem Zusammenhang von «Sünde» zu sprechen. Dies ist auch in meinem Entwurf der Fall. Es ist bislang in keiner mir bekannten Reaktion angesprochen worden. Vielleicht steht es hinter dem Einwand von Ulrich Körtner, man müsse doch von der Verborgenheit Gottes sprechen.<sup>79</sup> Nun kann man sicher nicht die nichtchristlichen Religionen dem Problemfeld «Sünde» zuordnen und das Christentum dabei ausnehmen. Doch ohne Frage liegt die Pointe des Evangeliums in der Bewältigung entfremdender «Sünde» und der Ermöglichung von authentischem Leben. In diesem Sinn ist Mission sowohl nach aussen wie innerhalb der Kirche unverzichtbar. Wie sich diese beiden Formen von Mission aber zueinander verhalten, ist noch zu erarbeiten. Es kommt in der Tat darauf an, den christlichen Glauben als befreiende und lebensdienliche Kraft deutlich zu machen<sup>80</sup>, ohne dabei das, was an Lebensdienlichem in anderen Religionen begegnet, zu schmälern.

Ausgeblieben ist – wie schon erwähnt – bislang Kritik aus einer Ecke, aus der ich sie am meisten erwartet hatte, nämlich aus dem evangelikalen Lager. Eine konservative Stimme in den Braunschweiger Beiträgen grantelt, der christliche Glaube sei doch reich genug (oder er habe seinerseits Gründe, bestimmte Elemente aus ihm fremden Traditionen gerade nicht zu übernehmen); das Ergebnis dieser Übernahme sei doch nicht selten «banal». <sup>81</sup> Aber selbst wo dies der Fall sein sollte, schärft interreligiöse Sensibilität spirituell und intellektuell das Profil des eigenen Glaubens.

Welche Perspektiven zeigen sich alles in allem in den Reaktionen auf eine Dogmatik «im Kontext der Weltreligionen»? Methodologisch ist es wohl einmal die Klärung speziell der Aufgabe einer Dogmatik in Abgrenzung zu der einer Religionsphilosophie, zum anderen die differenzierte Wahrnehmung von Religionen, religiösen Bewegungen und auch Religionslosigkeit. Theologisch steht die Frage nach dem sachgemäßen Ansatz an, sowohl im Blick auf konfessionell unterschiedliche Voraussetzungen als auch innerhalb dieser Voraussetzungen. Erwünscht wäre eine theologische Erklärung für die Vielzahl von Religionen, ohne dass man sich dabei einfach auf die «Sünde» oder auf die «Verborgenheit Gottes» zurückziehen müsste. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei der Islam als nachchristliche Religion wie auch religiöse Neuaufbrüche und die weithin um sich greifende Religionslosigkeit. Um gerade ihr zu begegnen, bedarf es wohl einer neuen Hermeneutik religiöser Sprache, die verhindert, dass religiöse Aussagen schon als solche den Zugang zu dem verhindern, was sie sagen und womit sie dienen wollen. Die Erinnerung an die christliche Tradition der «theologia negativa» oder auch das buddhistische Konzept der «upaya», der «brauchbaren Instrumente», dürften

<sup>79</sup> Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung, 73.

<sup>80</sup> Fischer, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik.

<sup>81</sup> Thiede, Rez. zu: H.-M. Barth, Dogmatik, 56.

sich dabei als hilfreich erweisen.<sup>82</sup> In den Reaktionen auf meinen Entwurf wurde gelegentlich die Frage aufgeworfen, ob sich ein einzelner Autor damit nicht übernehme. Diese Frage habe ich mir während meiner Bemühungen auch immer wieder gestellt. Wünschenswert wäre wohl die Zusammenarbeit einer Gruppe von Theologen und Theologinnen, die etwa die gleiche theologische Grundauffassung teilten (wenn es so etwas gibt) und von einer gemeinsamen Basis aus sich nun an differenzierte Untersuchungen machen. Eine Traumvorstellung wäre es darüber hinaus, wenn Theologen nichtchristlicher Religionen ebenfalls die Arbeit aufnähmen und ihr religiöses Umfeld von ihrem spezifischen Ausgangspunkt aus betrachteten und nach Gemeinsamkeiten und Differenzen suchten – im Geist der Verantwortung gegenüber der eigenen und gegenüber den fremden Traditionen. Dies würde den Dialog auf eine neue Ebene heben, die der Menschheit, wie ich denke, gut bekommen könnte. Darum, wer auch immer sich in den Prozess weiterer Klärung einschaltet: Vivant sequentes!

### *Abstract*

Will man nichtchristliche Religionen im Kontext christlichen Denkens diskutieren, so steht man vor methodologischen und theologischen Problemen. Methodologisch stellen sich Fragen nach der Perspektive (interreligiöser Dialog, Religionsphilosophie oder Dogmatik?), nach der Auswahl von Themen und Texten und nach der Möglichkeit sachgemäßer Wahrnehmung des Fremden. In theologischer Hinsicht steht zur Debatte, was man unter Glauben («*fides qua/quae*», «Alpha-/Omega-Glaube») versteht, wie das trinitarische Bekennen fruchtbar gemacht werden kann, ob Inklusivismus zu vermeiden ist und wie die christliche Kirche sich in diesem Zusammenhang versteht und inwiefern sie missionarisch tätig bleiben kann. Die vom Autor vorgelegte «Dogmatik» sucht diesen Fragen gerecht zu werden.

When discussing non-christian religions within the context of Christian thinking, one faces methodological and theological problems. Methodologically there are questions about the choice of perspective (interreligious dialogue, philosophy of religions, or dogmatics?), about the appropriate choice of texts and topics and about the feasibility of an adequate understanding of unfamiliar ideas. Theologically, reflection is required on the understanding of faith («*fides qua/quae*», «absolute/concrete»), how to bring out the meaning of the Trinitarian creed, how church and mission arise and whether «inclusivism» can be avoided. The manual on «Dogmatik» presented by the author seeks to meet these problems.

*Hans-Martin Barth, Marburg*

<sup>82</sup> Vgl. M. Pye, Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism, London 1978.