

Dogmatik im Kontext der Weltreligionen

Langsam setzt sich die Einsicht durch, dass Theologie bei aller Verankerung in den Quellenschriften des Christentums nicht ohne kontextuelle Verortung und Übersetzung in der gegenwärtigen Welt betrieben werden kann. Erstmals hat der Marburger Theologe Hans-Martin Barth (B.) den Versuch unternommen, die Hauptthemen des christlichen Glaubens in ihrer Gesamtheit in Beziehung zu setzen zu den wichtigsten religiösen Traditionen der Menschheit (vgl. 1).¹ B. hat aus diesen jene vier ausgewählt, die auch schon das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* ausgesondert hat: Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Die von ihm behandelten Themenbereiche bespricht er dann aus einer vierfachen Perspektive: (1) aus der eigenen – evangelischen – Sicht und Überzeugung, (2) im Gegenüber zu Aussagen der vier anderen Religionen, (3) im Vergleich von Eigenem und Fremdem, (4) in einer thesenhaften Bilanz und Impulsgebung für den weiteren Diskurs.

B.s Werk soll einem fünffachen Auftrag dienen (vgl. 9): (1) als Repetitorium der evangelischen Dogmatik, (2) als Nachschlagewerk für eine wechselseitige Information, (3) als Diskussionsimpuls für Gruppen, die sich mit den betreffenden Themen auseinandersetzen, (4) als Zugang zu einer vertieften Wahrnehmung des christlichen Glaubens im Kontext der Religionen, (5) als Anregung zum interreligiösen Dialog.

Nach dem Vorwort, das der Verortung des umfangreichen Werkes dient, wird das Werk selbst in neun unterschiedlich großen Kapiteln entfaltet: (1) Vorklärungen, (2) Glaube, (3) die Begründung des Glaubens, (4) Gott, (5) Jesus Christus, (6) Heiliger Geist, (7) Welt und Mensch, (8) Erlösung, (9) Hoffnung über den Tod hinaus. Es folgen der Epilog und ein Anhang, vor allem mit einer Auswahlbibliographie und Registern.

Nicht zu bestreiten ist, dass wer immer sich einem solch umfangreichen Projekt stellt, sehr bald an Grenzen stößt. Diese werden bereits im *Vorwort* und dem folgenden Kap. 1: 35–65: *Vorklärungen* angesprochen und sichtbar. Will man nicht ausufern, können die Vorstufen der traditionellen und ökumenischen Dogmatik nur äußerst knapp zur Sprache gebracht werden. Der angestrebte Kontext sind die Religionen, dieser wird aber reduziert auf die vier genannten Religionen. Der umfassende Kontext von Religion und Religionslosigkeit bzw. säkularer Welt wird zwar gesehen, aber dann bald ausgeblendet (das Thema kehrt am Ende im Epilog wieder). Zu den bedauerlichen Konsequenzen gehört es, dass die unterschiedliche Behandlung des Fragekomplexes in den verschiedenen christlichen Konfessionen, zumal in der katholischen und protestantischen Theologie, eher draußen vor bleiben, folglich auch der lange Zeit konfessionell bedingte Unterschied zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie nicht in den Blick kommt (entsprechend gibt es zwischen meiner *Kontextuellen Fundamentaltheologie* und der *Dogmatik* wesentliche, von B. nicht wahrgenommene Unterschiede). Philosophische Grundfragen, auch die wichtige Frage nach der

¹ Hans-Martin BARTH, *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, 862 S.

Religion werden im Vorfeld nicht gestellt und geklärt. Zu Recht sieht B. keine Lösungen im rein religionsgeschichtlichen Vergleich, in einer Welteinheitsreligion oder einer pluralitätskonformen Apologetik. B. möchte zu einer neuen Selbstwahrnehmung des Christentums beitragen, verbunden mit einer neuen Wahrnehmung nichtchristlicher Religionen, die dann zu einer vertieften Einsicht in die Grundaussagen des Christentums führen und die Gesprächsfähigkeit erweitern sollen. B. bekennt sich von Anfang an zum Glauben an den dreifaltigen Gott, den er aber ausdrücklich nicht im Sinne eines Absolutheitsanspruchs vortragen will. Voll zuzustimmen ist seiner Absicht, die anderen Religionen als eigene Subjekte zu erkennen und zu würdigen (vgl. 64); allerdings bedeutet eine Absichtserklärung nicht unbedingt, dass ihr im praktischen Verhalten entsprochen wird.

Soweit ich sehe, gibt es keine Begründung der Themenabfolge. In gewissem Sinne ist jedes Kapitel daher auch in sich zu sehen. Sonst wäre es nicht zu verstehen, dass B. z.B. gleichsam im Vorgriff auf Kap. 4 schon in Kap. 2 im Zusammenhang mit dem Glauben von Gott und in Kap. 3 von der Offenbarung handelt, oder dass er sich dem historischen Anfang des Christentums, der Jesusgestalt, erst in Kap. 5 stellt.

B. beginnt mit dem Thema *Glaube* (Kap. 2: 67–120) und wählt dabei einen eher anthropologischen, wenn auch nicht philosophischen Ansatz, zumal Glaube stets ein glaubendes Subjekt erfordert. In seiner Besprechung des christlichen Verständnisses sucht er dann einen Zwischenweg zwischen dem Alltagsverständnis (glauben = unsicher sein, zweifeln – ich würde unterscheiden zwischen erkennen aus eigener und unter Zuhilfenahme fremder Einsicht) und der theologischen Formel »glauben-an« und »glauben, dass«. Er bestimmt den Glauben dann letztlich als ein Beziehungsgeschehen, vor allem als Beziehung zu Gott. Diese zentrale Bestimmung verlässt er aber, wo er nach dem »Glauben« in den anderen Religionen fragt. Hier ergeben sich insofern Schwierigkeiten, als eine Übereinkunft im Vergleich stets eine Übereinkunft im Ausgangsverständnis voraussetzt. Wo das nicht der Fall ist, bietet sich ein sprachvergleichender Ansatz an, wie B. ihn beim Islam, auch ansatzweise beim Buddhismus wählt. Entscheidend wäre freilich gewesen zu klären, wie weit in den Religionen vom Glauben als einem »Beziehungsgeschehen« gesprochen werden kann. Dass Glaube sich auf ein Objekt richtet, ist schon deshalb unzureichend, weil das christliche Beziehungsgeschehen primär in einem interpersonalen, nicht in einem sachhaften Beziehungsgeflecht verankert ist. Die Frage nach Gott folgt aber bei B. erst später.

Die *Begründung des Glaubens* (Kap. 3: 121–222) entfaltet B. in vier Abschnitten: (1) Erwachen des Glaubens, (2) Offenbarung, (3) Glaubensgewissheit angesichts einer Vielzahl von Wahrheitsansprüchen, (4) Vermittlung von Wahrheitsgewissheit. Bei der Frage nach dem »Erwachen« des Glaubens lenkt B. die Aufmerksamkeit zunächst auf psycho-somatische bzw. gesellschaftliche, also erneut anthropologische Faktoren. Theologisch richtet er dann den Blick auf das, was als »Offenbarung« angesprochen wird. Hier fragt man sich erneut: Wieso wird hier vor jeder ausdrücklichen Beschäftigung mit Gott von »Offenbarung« gehandelt, wenn es dabei doch christlich um Gott in seiner radikalen Selbstmitteilung geht, wie es nicht zuletzt die evangelische Theologie seit K. Barth u.a. gelehrt hat? B. bezeichnet »Offenbarung« in einem relativ breiten Verständnis als »Schlüsselerlebnis«, das »einen Menschen inmitten der ihn umgebenden Alltagswelt und unter den ihn bestimmenden

Bedingungen ergreifen und auf dem Weg über Wort und Lebenszeugnis erfassen, ihn ›anstecken‹ kann« (157). Es verbindet ihn offensichtlich mit der wahren Wirklichkeit, so dass sich die Wahrheitsfrage dann anschließt. B. erläutert sie christlicherseits eindeutig theologisch (vgl. die Thesen 174). Geht man davon aus, dass die eigentliche Kriteriologie keine äußerlich angelegte sein kann und aus der Begegnung mit der Wirklichkeit selbst folgt, macht es Sinn, gleich hier den Umgang mit der Heiligen Schrift als dem Wort Gottes und ihr Verhältnis zu anderen Heiligen Schriften zu behandeln. Freilich bleibt die Frage, ob es angemessen ist, die Wahrheitsproblematik hier gleichsam vorweg zu behandeln.

Kap. 4: 223–340 ist dann überschrieben mit *Gott*. In ihm kommen Gotteserkenntnis und die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes zur Sprache. Ausgehend von der Relativierung der rationalen Versuche der Gotteserkenntnis, konzentriert sich B. vor allem auf die im Christentum bekannte trinitarische Gotteswirklichkeit. Volle Zustimmung verdient These 1 am Ende: »Das Bekenntnis zum dreieinen Gott wurzelt in der Begegnung mit Jesus dem Christus, die es für den christlichen Glauben unverzichtbar macht.« (339) Hier fragt man sich freilich, ob nicht auch die Frage nach Jesus dem Christus am Ende doch zu spät gestellt wird. Wie schon in den vorausgehenden Kapiteln fällt auch hier auf, dass B. dem anthropologisch-philosophischen Denken nur bedingt Raum gibt. Das wirkt sich später da aus, wo so zentrale Begriffe wie Person im Blick auf das interreligiöse Gespräch zur Sprache kommen. Das Gespräch mit den Anderen kann aber nur gelingen, wenn wir deutlich nach den dort gegebenen Prämissen fragen. Dem Umgang mit Gott und Göttern, dem Göttlichen und Absoluten, wie er sich in den Religionen findet, geht B. sinnvollerweise im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Trinität nach. Die negative Theologie scheint bei ihm immer wieder durch. Dennoch hätten die Aussagen zu den Themen Nichts, Leere, Shunyata und Kenose deutlicher ausfallen können, nicht zuletzt weil wir – auch literarisch greifbar – hier im buddhistisch-christlichen Dialog längst weiter sind (vgl. u.a. meine Werke *Absolutes Nichts* und *Gottes Wort in der Fremde*). Es muss hinzugefügt werden, dass wer philosophisch unsensibel ist, leider auch die vielfältigen Facetten der Gottsuche und ihrer Ausdrucksformen nicht wahrnimmt.

Thema des Kap. 5: 341–410 ist *Jesus Christus*. Tatsächlich ist die Christentumsgeschichte von Anfang an eine Begegnungsgeschichte, wobei die Geschichte selbst sich als Ort der Begegnung mit dem lebendigen Gott erweist. Ein anthropologischer Ansatz, der den Menschen als geschichtliches und in Geschichte sich verwirklichendes Wesen anerkennt, würde deutlich seine Stellung in der konkreten Geschichte herausarbeiten. Wo das nicht geschieht, kommt es – wie hier – zu relativ späten Einreihungen. Wie schon die Kapitel-aufreihung des Buches zeigte, trennt B., was klassisch Christologie genannt wird, von der Soteriologie. Der Ort der Christologie ist bei ihm die Entfaltung der Trinitätssystematik. Dabei kommt das Spannungsverhältnis, das von Chalkedon her die Christologie bestimmt und in der modernen Frage nach dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens neu aufgebrochen ist, eher zu kurz und zu spät in den Blick. Interessanterweise fragt B. bei den anderen Religionen zunächst nach deren Mittlergestalten, ehe er in der Entwicklung einer »integralen Christologie« den außerchristlichen Perspektiven der Jesusbilder Raum gibt. Im Hinblick auf Chalkedon ergibt sich aus B.s Konzeption einer »integralen Christologie«: »Eine

integrale Christologie ist gerade darin integral, dass sie auf Geschlossenheit verzichtet. Weder außerchristliche noch christliche – biblische – Verstehensmuster sind ausreichend geeignet, Jesus Christus als den zu erfassen, der er ist »gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit« (vgl. Hebr. 13,8)« (407). B. geht davon aus, dass Christus in keiner Vorstellung wirklich aufgeht und er mit den Vorstellungen »nur insofern identifiziert werden (darf), als diese ihrerseits transzendiert werden« (ebd.). B. fordert dabei »einen neuen Versuch, die universale Relevanz Jesu Christi zu artikulieren« (408). Dem Leser sei geraten, das Kapitel von den 19 Thesen am Ende her zu lesen, zumal die Christologie B.s dort ihren prägnantesten Ausdruck findet. Dass er dabei immer wieder die Ebene der Begrifflichkeiten und Vorstellungen auf die volle Wirklichkeit Jesu Christi hin zu durchstoßen bemüht ist, wird man bejahen können. Es fragt sich nur, ob die chaledonische Rede von Mensch und Gott nicht selbst schon die genannte Ebene transzendiert, so dass sie deutlicher in einem christlichen Bekenntnis Ausdruck finden müsste. Wie einzig ist Jesus Christus in alle dem?

Es folgen in Kap. 6: 411–440 Ausführungen über den *Heiligen Geist*. B. übersieht hier freilich, dass eine der intensivsten Auseinandersetzungen in der katholischen Theologie der Religionen sich heute in der Pneumatologie abspielt (vgl. dazu in den letzten Jahren die Diskussionen um J. Dupuis, den B. beiläufig in Kap. 1: 59f. erwähnt). Dabei geht es um das Verhältnis des Schöpfergeistes zum Geiste Jesu Christi und seine Wirksamkeit in der Heilsgeschichte. Das volle Urteil über dieses Kapitel ergibt sich aus der Zusammenschau mit den folgenden Kapiteln über Welt und Mensch und Erlösung. In gewissem Sinne beginnt die Betrachtung des Gesamtprozesses von Welt und Geschichte in den beiden nächsten Kapiteln nochmals neu.

Kap. 7: 441–524: *Welt und Mensch* handelt in seinen beiden Abschnitten von Welt und Schöpfung einerseits und Mensch und Menschheit andererseits. Der erste Abschnitt stellt die klassische Schöpfungslehre vor und vertieft sie einerseits in Richtung auf die Trinitätslehre, in die eingebettet B. die Theodizeefrage stellt, andererseits im Blick auf heutige naturwissenschaftliche Fragestellungen. Diesen Sachkanon bespricht er dann erneut im Rahmen der Religionen, bevor er vor diesem Horizont die Fragen in einer »integralen« (ein von B. im Laufe seines Denkweges immer häufiger gebrauchter Terminus!) Perspektive zusammenzufassen sucht.

Kap. 7 ist dann auch der Ort, wo B. sich nun ausdrücklich dem Menschen bzw. der Menschheit zuwendet. Nach Ansicht B.s fragt der christliche Glaube aber nicht nach dem Wesen, sondern nach der Würde des Menschen (483). Biblisch gründet diese in der Gottebenbildlichkeit, doch findet sich der Mensch selbst weniger in der Situation der Gottebenbildlichkeit als in der »Tragik« (P. Tillich) der Sünde wieder. Mit diesen Grundbegriffen nähert sich B. dann den anderen Religionen, wobei er wohl doch übersieht, dass der Mensch – ganz anders als in den abrahamitischen Religionen mit ihren Schöpfungslehren – sich in Asien im Kreise der Lebewesen wieder findet, folglich auch der als Ausgangspunkt gewählte Würdegedanke nicht leicht übertragen werden kann. B. endet auch hier mit dem Versuch einer »integralen Anthropologie« (allerdings mit Fragezeichen!) (511). Dabei gelingt es ihm kaum, die verschiedenen Sichtweisen »integral« zusammenzuführen. Die Frage der Sünde bleibt genauso bestehen wie die Frage nach der Personalität. B. betont denn auch,

dass es einen »auf das Individuum bezogenen Begriff von Personalität« im hinduistischen Denken nicht gibt (518); er hätte die Aussage auf den Buddhismus ausdehnen können. Trotz seiner starken Betonung des Trinitarischen kommt bei B. die Spannung von Individualität und Relationalität im (zumal im trinitarisch orientierten) Personbegriff nicht zum Ausdruck (trotz der Vorbehalte B.s gegen Greshake wären dessen Ausführungen zur Sache, wie sie sich in seinem großen Werk zur Trinität finden, hilfreich gewesen!).

Unbestritten sind Heil und *Erlösung* ein zentrales Thema in den Religionen; bei B. kommt es in Kap. 8: 525–715 ausführlich zur Sprache. Hier ist freilich nicht zu übersehen, dass das Kapitel am Ende zugleich ein Stück Lumpensammler ist für alles, was bislang am Wege liegen geblieben ist. Das längste Kapitel des Buches hat drei Abschnitte: (1) Der Grund der Erlösung und die Zueignung des Heils, (2) Die Vermittlung des Heils, (3) Heilsgemeinschaft. Soteriologie, Sakramentenlehre und Ekklesiologie folgen hier einander.

Abschnitt 1 beginnt mit einer ausführlichen Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Bedauerlicherweise kommen die ökumenischen Bemühungen um eine Klärung dieser zentralen, lange für kirchentrennend gehaltenen Lehre nur sehr knapp am Rande vor (vgl. 528). B. sieht im Verständnis von Heil und Erlösung die Grunddifferenz zwischen dem christlichen Glauben und nichtchristlichen Religionen. Zu Recht behandelt er die Frage dann nicht pauschal, sondern im Verhältnis des Christentums zu jeder einzelnen Religion. Zwei Anmerkungen sind jedoch zu machen: (1) Wenn ich den Anderen als Subjekt behandeln will, darf ich nicht nur fragen, wie er meine Lösung findet, sondern ich muss ihn nach seinen Lösungsvorschlägen fragen. (2) Bedenkt man, dass in der katholischen Theologie der Religionen die Frage des Heils im Blick auf Nichtchristen und nichtchristliche Religionen lange Zeit die zentrale Fragestellung war, ist es völlig unverständlich, dass der Ansatz praktisch nicht eigens und in einer den verschiedenen christlichen Richtungen angemessenen und darüber hinaus verständlichen Sprache thematisiert wird (was 570f. über K. Rahner gesagt wird, wird ihm übrigens nur bedingt gerecht).

Abschnitt 2 richtet den Blick auf Wort und Sakrament, die therapeutische Kraft des Wortes Gottes, auf die Taufe als Ort der spirituellen Identität, das Herrenmahl als Ausdruck spiritueller Sozialität. B. leuchtet hier die aktuelle Situation in der Ökumene aus und bespricht eine Reihe von analogen nichtchristlichen Riten.

Es folgt in Abschnitt 3 die Behandlung der Kirche als Heilsgemeinschaft in ihren verschiedenen Facetten, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Ämterstruktur, Einheit und Vielheit u.a. Im Vergleich werden außerchristliche religiöse Gemeinschaften vorgestellt. Gerade wegen der Unterschiede zwischen den Konfessionen und den Religionen hätte die Autoritätsfrage wohl größere Aufmerksamkeit verdient gehabt, und das umso mehr, als sich in unseren Tagen ein neues Spannungsfeld zwischen der Amtsautorität und der praktisch erworbenen spirituellen Autorität auftut (vgl. den Bereich der Meditation und Mystik).

Das Werk endet mit Kap. 9: 717–803, das der *Eschatologie* gewidmet ist. B. geht die Fragen von drei Seiten an: (1) Grundprobleme eschatologischen Denkens, u.a. mit Blick auf Esoterik, Futurologien u.a., (2) Individuelle Hoffnung über den Tod hinaus, (3) Universale Hoffnung. Den Schwerpunkt bilden die beiden letzten Punkte. Einmal geht es um Tod und Auferstehung, Wiederkunft Christi und Gericht, ewiges Leben, verglichen asiatisch mit dem

Wiedergeburtsgedanken, sodann um Ende der Welt und Vollendung der Schöpfung, um partikulares und universales, letztlich kosmisches Heil und seine Varianten in den Religionen.

Im *Epilog* (805–819) lenkt B. abschließend den Blick auf die »Areligiösen«, auf den Kontext von Atheismus, Agnostizismus und Materialismus, den er zuvor ausgeblendet hatte, obwohl dieser Kontext das gemeinsame Gegenüber aller Religionen in der Welt von heute ist.

Wenn wir nach diesem, wenn auch gerafften, Durchblick durch das große Werk zurückschauen, ergibt sich im Blick auf die Zielsetzungen: (1) Das Buch ist auf jeden Fall ein brauchbares Repetitorium der evangelischen Dogmatik, das jedem evangelischen Studierenden nachdrücklich empfohlen werden kann. Katholiken werden sich in ihm allerdings nur bedingt wieder finden. (2) Als Nachschlagewerk für den interreligiösen Vergleich bleibt das Werk vieles schuldig, weil die Beschäftigung mit den Religionen zu stark interessengeleitet ist, d.h. von den eigenen theologischen Vorgaben her bestimmt ist. Die Fremdheit der Anderen bleibt zu oft auf der Strecke, muss aber gerade da, wo der Fremde in seiner eigenen Subjekthaftigkeit gewürdigt werden soll, deutlicher respektiert werden. An dieser Stelle finden auch die Versuche der Integration ihre Grenze. (3) Für die Diskussion innerhalb der Gemeinden wie auch für den interreligiösen Alltag tun vor allem die Thesen, die den Gedankenprozess in seinen Schritten am Ende zusammenfassen, einen großen Dienst. Sie sind sehr hilfreich, selbst wenn man an einzelnen Stellen anders formulieren würde. (4) In einer Zeit, in der auch viele Gläubige sich mit Rückfragen an und über den eigenen Glauben plagen und schon deshalb der Diskurs in den Kirchen und ihren Gemeinden zu fördern ist, kann das Werk zur Anregung einer erneuerten und vertieften Wahrnehmung des eigenen Glaubens beitragen. (5) Wer innerkirchlich auf den Dialog vorbereitet ist, kann sich trauen, auch mit Menschen, die keine Christen sind, Angehörigen anderer Religionen und Ungläubigen bzw. Areligiösen, ins Gespräch einzutreten. Wichtig ist nur, dass die Menschen selbst suchen, nach Vollendung streben und auf eine geschenkte Zukunft hoffen. In diesen Kontexten ist das große Werk B.s eine willkommene Hilfe.

Hans Waldenfels SJ