

Einheit und Vielheit in der Religionsgeschichte

Die Bibel enthält eine eigene Deutung der Menschheits- und Religionsgeschichte. Sie beginnt mit einer Art Urbund Gottes mit der ganzen Schöpfung, besonders mit dem Menschen »als unser Abbild, uns ähnlich« (Gen 1,26). Der »Sündenfall« stellt einen Bruch dieses Urbundes durch den Menschen dar, da die von Gott auferlegte Bedingung (»vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen«: Gen 2,17) nicht eingehalten wurde. Mit dem Noach-Bund (»Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen«: Gen 9,16) wurde der universale Schöpfungsbund erneuert, während der Abraham-Bund zunächst den Nachkommen Abrahams gilt: »Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land vom Grenzbach Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euftrat, (das Land) der Keniter, der Kenasiter, der Kadmoniter, der Hetiter, der Perisiter, der Rafaïter, der Amoriter, der Kanaaniter, der Gargaschiter, der Hiwiter und der Jebusiter« (Gen 15,18-21). Das Alte Testament steht so in der Spannung von Universalität und Partikularität: nach dem Noach-Bund wird die ganze Menschheit in die Heilsgeschichte einbezogen, nach dem Abraham-Bund wird Israel als Höhepunkt und Abschluss der Offenbarung betrachtet, als »Licht der Völker« – und Zion als den Berg, zu dem die Völker kommen sollen.

Das Christentum – das ist ein roter Faden im Neuen Testament – hat die Nachkommenschaft Abrahams auf die Heidenwelt ausgedehnt, indem es jene geistig, durch das Bekenntnis zum Heil in Jesus Christus, und nicht dem Blut nach versteht: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh 1,12-13). Das ist auch der Grundtenor in anderen Stellen des Neuen Testaments wie etwa in 1 Petr 2,10 (»Einst wart ihr nicht sein Volk. Jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden«) oder Eph 2,19 (»Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes«). So wie das Judentum versteht sich das Christentum auch als Abschluss der Offenbarung, aber es hat die Kommt-her-Denkform zur Geht-hin-Denkform umgewandelt – zur universalen Sendung der Jünger Christi als »Salz der Erde« und »Licht der Welt« (Mt 5,13-14).

Hans Waldenfels beschreibt dieses biblische Selbstverständnis so: »Vorchristlich ist die Geschichte als eine Zeit immer größerer Konkretion der göttlichen Offenbarung bis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als der Höchstgestalt göttlicher Selbstentäußerung und -mitteilung hin zu beschreiben. Der Weg zu Christus ist ein Weg der Sammlung und Konzentration. Nachchristlich verläuft der Prozess umgekehrt. Wir befinden uns auf einem Weg der Sendung und Universalisierung: Das Konkreteste wird das Allgemeinste« (so u. a. in Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 42005, 192).

Aber der globale Siegeszug des (westlichen) Christentums, von dem man um 1500 am Vorabend der Weltmission des Entdeckungszeitalters und noch 1910 bei der Weltmissionskonferenz von Edinburgh träumte, ist nicht eingetreten. Im faktischen Verlauf der Religionsgeschichte ist eine evolutionistische oder teleologische Ausrichtung der Religionen auf Christus hin oder auf eine andere Form der »Einheit« nicht erkennbar. Vielmehr ist die Tatsache festzustellen, »daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen

Elan weitergeht« (Ernst BENZ, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5], Wiesbaden 1961, 53), also dass die Vielheit zunimmt. Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus »Alpha und Omega« (Offb 22,13), »Mitte und Ziel der Geschichte« (*Redemptoris Missio* 6) ist, mit dem Fortbestehen religionsgeschichtlicher Vielheit zusammen zu denken versuchen, ja, vor allem mit der Entstehung »nachchristlicher« Religionen und Synkretismen – nicht zuletzt als Folge der christlichen Mission selbst.

Als »Salz der Erde« und »Licht der Welt« waren die Christen in der Religionsgeschichte bisher eine Minderheit, und sie werden es wahrscheinlich bis ans Ende der Zeit bleiben. Aber sie sollten nicht aufhören, für ihre eigene Sicht der Einheit der Religionsgeschichte und der Menschheit einzutreten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies für unsere Zeit so ausgedrückt: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1). Und die zweite Kirchenkonstitution betont, dass Christus in seiner Menschwerdung sich »gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« hat (*Gaudium et spes* 22).

Das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen ist heute das »Kardinalproblem« (Carsten Colpe) der christlichen Theologie. Die Katholische Kirche bezeichnet es als »ein weites Feld« für die theologische Forschung und – gemäß ihrem Selbstverständnis – reklamiert hierfür die »Führung des Lehramtes« (*Dominus Iesus* 14). Dieses äußert sich nicht nur warnend und bremsend angesichts der Gefahren, sondern versucht auch, einige Wege zu skizzieren. Dazu gehört die Befürwortung des Heilsinklusionismus in der Form des »Extra Christum nulla salus«. Bei der Erklärung dieses Axioms angesichts der Religionen ist allerdings noch viel zu tun, denn wir können uns nicht »mit der Bestimmung der Funktion der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte begnügen« (Hans WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus »Nostra aetate«*, in: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, hg. von Elmar KLINGER / Klaus WITTSTADT, Freiburg 1984, 765). Christliche Theologie muss mancherlei Rückfragen der Religionen an das Christentum im Raum stehen lassen, ohne sie dogmatisch stillzulegen. Und sie muss über eine Missionstheologie nachdenken, die das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen nicht als Einbahnstrasse versteht.

Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus, in dem »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen« verborgen sind (Kol 2,3), schließt nicht aus, dass wir diese erst im Gang durch die Menschheits- und Religionsgeschichte zutage fördern. Die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen stellt immer einen Lern- und Austauschprozess dar, der Christen nicht zuletzt zum besseren Verständnis der eigenen Offenbarungstradition verhelfen kann. Eine Missionstheologie, die die Vielheit der Religionsgeschichte nach Christus ernst nimmt, wird die in vielen lehramtlichen Texten vorhandene Dialektik zwischen der Fülle des Heils, der Gnade und der Wahrheit in der Kirche einerseits und der defizitären Lage in anderen Religionen andererseits, so dass die Evangelisierung zur Erhellung der dortigen Schattenseiten mit dem Licht des Glaubens und zur Verdeutlichung des Heilsangebots nötig sei, um folgende Perspektive erweitern: dass uns unser Glaube und unsere Hoffnung nur im Angesicht der Anfechtungen und Standpunkte, ja, der »Fremdprophetie« der anderen richtig bewusst werden können (vgl. z. B. *Gaudium et spes* 44). Das gehört auch zum kenotischen, inkarnatorischen Weg der Kirche durch die Geschichte als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen gentium* 1).

Mariano Delgado