



Christus und die Religionen

Eine Untersuchung des religionswissenschaftlichen Ansatzes von Lesslie Newbigin im Dialog mit Karl Rahner und John Hick hinsichtlich der Frage nach dem Heil in nichtchristlichen Religionen

Gerfried Kirchmeier



IGW International ist eduQua-zertifiziert

Publikation September 16

Copyright IGW, Josefstrasse 206, CH - 8005 Zürich
Tel. 0041 (0) 44 272 48 08, info@igw.edu, www.igw.edu

Änderungen vorbehalten

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

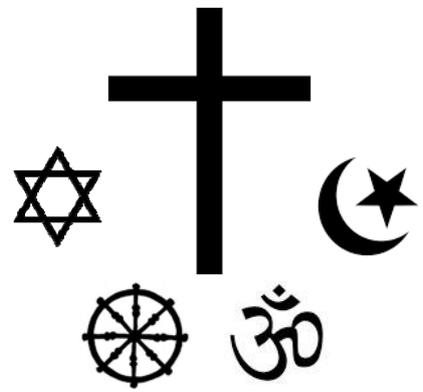
IGW International gehört mit über 330 Studierenden zu den grössten evangelikalen Ausbildungsinstitutionen im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen, Braunschweig und in Frankfurt.

Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir verschiedene Kurzprogramme an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (www.igw.edu/downloads). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor



Christus und die Religionen

Eine Untersuchung des religionswissenschaftlichen Ansatzes von Lesslie Newbigin im Dialog mit Karl Rahner und John Hick hinsichtlich der Frage nach dem Heil in nichtchristlichen Religionen

Gerfried Kirchmeier

Master of Arts in Praktischer Theologie

Fachmentor: Dr. Rainer Ebeling

Studienleiter: David Staub

IGW International, Zürich

Mai 2016



INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
1.1 Die Forschungsfrage	2
1.2 Eine Frage der Herangehensweise	2
1.2.1 Lesslie Newbigin – Missionar und Missionstheologe	3
1.2.2 Karl Rahner – der römisch-katholische Konzilstheologe	3
1.2.3 John Hick – der liberale protestantische Religionsphilosoph	4
1.3 Die Frage nach dem Heil im Zeitalter des Pluralismus	5
1.3.1 Die multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft	5
1.3.2 Religion als reine Privatsache	6
1.3.3 Skeptizismus und Bibelkritik	7
2. PARTIKULARITÄT UND UNIVERSALITÄT DER GNADE GOTTES	9
2.1 Gottes universeller Heilswille versus alleinige Heilsmittlerschaft Jesu	9
2.2 Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – das religionstheologische Dreischema	10
2.2.1 Christus gegen die Religionen (Exklusivismus)	10
2.2.2 Christus über den Religionen (Inklusivismus)	11
2.2.3 Christus neben den Religionen (Pluralismus)	12
2.3 Der Ansatz von Lesslie Newbigin – eine Position jenseits des religions- theologischen Dreischemas?	14
3. NICHTCHRISTLICHE RELIGIONEN ALS WEGE ZUM HEIL? 16	
3.1 Das Evangelium und die Religionen – Newbigins Abgrenzung zu einem inklusive und pluralistischen Religionsverständnis	16
3.1.1 Newbigins Kritik an den Religionen	16
3.1.2 Religion – kein Vehikel zum Heil	17
3.1.3 Gottes gnadenhaftes Wirken im Leben der Menschen	19
3.1.4 Kontinuität und Diskontinuität – das Verhältnis von altem zu neuem Leben 20	
3.1.5 Zur Frage der Rettung von Nichtchristen	21
3.2 Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen – der Inklusivismus Rahners und der katholischen Kirche	23
3.2.1 Der Mensch als ein auf Gott hin geöffnetes Wesen	24

3.2.2	Die anonymen Christen.....	24
3.2.3	Die inklusivistische Standortbestimmung der katholischen Kirche?	26
3.2.4	Newbigin und Rahner im Dialog	29
3.3	Ein Gott und viele Religionen – die pluralistische Antwort Hicks.....	31
3.3.1	Die Religionen als unterschiedliche Antworten auf Gottes Ruf an die Menschheit	31
3.3.2	Die gleiche Gültigkeit der Religionen als theologische Forderung.....	33
3.3.3	Religion als Weg von der Selbstzentriertheit zur Realitätszentriertheit.....	34
3.3.4	Newbigin und Hick im Dialog	35
4.	DAS EINZIGARTIGE ERLÖSUNGSWERK GOTTES IN CHRISTUS?	39
4.1	Gottes Erlösungswerk durch Christus – das christologische und soteriologische Verständnis bei Newbigin.....	39
4.1.1	Jesus Christus – der Schlüssel zum Verständnis der Menschheitsgeschichte	39
4.1.2	Jesus Christus - der menschengewordene Gott.....	41
4.1.3	Jesus Christus als alleiniger Mittler des Heils.....	44
4.1.4	Erlösung als Vollendung der Geschichte - der universale Charakter des Heils	46
4.2	Der theozentrische Heilsuniversalismus – die pluralistische Replik.....	48
4.2.1	Die traditionelle Christologie und der christliche Superioritätsanspruch.....	48
4.2.2	Die Kritik an Formel von Chalzedon	49
4.2.3	Inkarnation als Metapher.....	50
4.2.4	Hicks Plädoyer für eine Inspirationschristologie	52
4.2.5	Das pluralistische Erlösungsverständnis	52
4.3	Christologie und Soteriologie – Newbigin und Hick im Dialog.....	56
4.3.1	Newbigins Christologie und Soteriologie – Denkvoraussetzungen und Konsequenzen.....	56
4.3.2	Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für Hicks Theologie.....	60
5.	ZUSAMMENFASSUNG UND WÜRDIGUNG	63
6.	LITERATURVERZEICHNIS	67
6.1	Bücher.....	67
6.2	Zeitschriften	69

1. EINLEITUNG

Als Christen werden wir immer wieder mit der biblisch, dogmatisch und seelsorgerlich relevanten Frage konfrontiert: Wenn nur der Glaube an Jesus Christus einem Menschen ewiges Leben vermittelt, gehen dann im Umkehrschluss alle Menschen verloren, die im irdischen Leben – aus welchen Gründen auch immer – nicht zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben?

Gerade im evangelikalen Bereich und in der bibeltreuen Theologie wird häufig die religionstheologische Position des Exklusivismus vertreten, die diese Schlussfolgerung nahe zu legen scheint. Von meiner geistlichen Sozialisation her – ich bin in einem evangelisch-pietistischen Elternhaus aufgewachsen – war mir zunächst nur die Sichtweise des Exklusivismus vertraut, wonach allein der christliche Glaube Wahrheit über Gott sowie Heil und Erlösung vermitteln kann. Immer wieder bin ich als Teilnehmer von Bibel- oder Hauskreisen auf dieses Themenfeld gestoßen. Auslöser der Frage nach Heil und Wahrheit war vielfach das Ich-bin-Wort Jesu aus dem Johannesevangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6) Dieser Vers scheint nahezulegen, dass es aussichtslos ist und vergebliche Mühe bleibt, Gott an Jesus vorbei zu suchen.

Dem hielten manche Diskussionsteilnehmer in den Bibel- und Hauskreisen wiederum den Gedanken der Allversöhnung entgegen, den sie mit der universellen Liebe Gottes zu den Menschen und zu dieser Welt begründeten. Das warf freilich die Frage auf, warum es dann den Missionsbefehl Jesu gibt, warum Missionare über Jahrhunderte hinweg alle Gefahren und Widrigkeiten auf sich nahmen und nach wie vor auf sich nehmen, um anderen Menschen das Evangelium weiterzugeben. Letztlich zogen wir uns in unseren Diskussionsrunden auf den Standpunkt zurück, dass es nicht unsere Aufgabe sei, die Kriterien von Rettung und Erlösung festzulegen, sondern das Evangelium dort weiterzugeben, wo wir die Gelegenheit dazu haben.

Meine Verunsicherung auf diesem Themenfeld nahm schließlich noch zu, als ich in meiner Studentenzeit mit dem einen oder anderen skeptisch oder agnostisch eingestellten Studentenkollegen über den christlichen Glauben ins Gespräch kam. Der Duktus der Argumentation lief darauf hinaus, dass keine Religion für sich einen Monopolanspruch auf Wahrheit und Heilsvermittlung geltend machen kann. Es gibt nicht den einen Weg, sondern – wenn Gott existiert – dann werden es wahrscheinlich viele Wege sein, die zu Gott führen. Das Christentum sei nämlich nur eine Kulturerscheinung des europäischen Abendlandes genauso wie man in Indien kulturbedingt überwiegend Hinduist und in Thailand Buddhist sei. Das Christentum hätte in vielerlei Hinsicht kein Alleinstellungsmerkmal, da die Religionen untereinander in Bezug auf Gottesvorstellung oder ethischen Lebensregeln zahlreiche Parallelen aufweisen würden. Entscheidend sei daher nicht, zu welcher Religion man gehört – es ist Zufall, in welche Religion man hineingeboren wird – sondern woran man glaubt, für welche ethischen Ziele man sich einsetzt,

und dass man als Mensch ein ehrbares Leben führt. Um ehrlich zu sein, ich hatte diesen Argumenten kaum etwas entgegenzusetzen.

Diese religionstheologischen Fragen bekamen für mich noch einmal einen anderen Charakter, als ich im realen Leben den einen oder anderen Muslim oder Hindu kennenlernte. Wenn sich ein persönlicher Kontakt oder ein freundschaftlicher Austausch mit Menschen ergibt, die anderen Religionen zugehören, verliert die Frage nach Wahrheit und Heil, Rettung und Verlorenheit ihre nüchterne theologische Dimension und bekommt eine seelsorgerlich-emotionale Einfärbung. Ich erlebte Menschen, die ihren Glauben ernst nehmen, Gebote ihrer Religion beachten und moralisch ehrbar zu leben versuchten. Ich spürte eine Barriere, diese Mitmenschen einfach in die Rubrik „verlorene Heiden“ einzuordnen. Umso mehr bewegte mich aber die Frage, die ich zugleich auch als Forschungsfrage für diese Masterarbeit definiere.

1.1 Die Forschungsfrage

Gibt es Heil und Rettung für Menschen nichtchristlicher Religionszugehörigkeit?

Diese Frage kann unter einem eher bibeltheologischen oder aber unter einem religionsphilosophischen motivierten Zugang analysiert werden. Die Analyseergebnisse und Einsichten werden wesentlich vom gewählten Zugang abhängen. Auf der Suche nach einer religionstheologischen Position, die einem bibeltheologischen Zugang folgt und der Tatsache Rechnung trägt, dass Gott einerseits einen universalen Heilswillen für die Menschheit hat, aber auf der anderen Seite dieses Heil mit der Menschwerdung, dem Tod und der Auferstehung seines Sohnes verbunden hat, bin ich auf den Ansatz des Missionstheologen Lesslie Newbigin gestoßen. Sein religionstheologischer Ansatz folgt einer bibeltheologischen Argumentation und lässt sich im sogenannten religionstheologischen Dreischema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus (vgl. Erklärung dazu unter Punkt 2.2) als moderater Exklusivismus charakterisieren. Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich Newbigins religionstheologischen Ansatz mit seiner moderat exklusiven Ausrichtung der inklusivistischen Position des katholischen Theologen Karl Rahner einerseits und der pluralistischen Position des Religionsphilosophen John Hick andererseits gegenüberstellen. Inwieweit Newbigins Position einem Vergleich mit bzw. einer kritischen Beleuchtung von inklusivistischer und pluralistischer Seite standhält, soll im Dialog mit Rahner und Hick überprüft werden.

1.2 Eine Frage der Herangehensweise

Der Darstellung, der Analyse und dem Vergleich der unterschiedlichen religionstheologischen Positionen möchte ich eine kurze Hintergrundinformation zu den einzelnen Theologen voranstellen. Ihr unterschiedlicher Zugang zu Bibel und Theologie, ihre Biographie und ihr akademischer Werdegang beeinflussen maßgeblich ihre Sichtweise auf den christlichen Glauben und dessen Verhältnis zu anderen Religionen.

1.2.1 Lesslie Newbiggin – Missionar und Missionstheologe

Als Missionar und Bischof in Indien hatte Lesslie Newbiggin über Jahre hinweg Erfahrung im Austausch mit nichtchristlichen Religionen gesammelt. Trotz zahlreicher Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Missionstheologie wäre es nicht ganz richtig, Lesslie Newbiggin als Missionstheologen zu bezeichnen. Newbiggin ist in erster Linie Missionar und als solcher Theologe (Reppenhausen:395). Das zeigt sich auch an vielen seiner theologischen Schriften – sie spiegeln weniger das Ergebnis theoretischer theologischer Überlegungen als vielmehr die Erfahrung aus der missionarischen Praxis und dem unmittelbaren Dialog mit Menschen nichtchristlicher Religionszugehörigkeit. Nach seiner Pensionierung kehrte Newbiggin aus Indien nach England zurück, wo er sich mit einer pluralistischen Gesellschaft konfrontiert sah, die ihre christlichen Wurzeln aufgegeben hat (Reppenhausen:395). Nach der Mission in Indien war es nun die postmoderne und postchristliche Gesellschaft Westeuropas, die er als sein neues Missionsfeld betrachtete.

Newbiggin kritisiert in seinen Schriften immer wieder das postmoderne Wahrheitsverständnis, demzufolge einem Wahrheitsurteil nur wissenschaftlich und mathematisch beweisbare Tatsachen zugänglich sind. Dieses verengte Wahrheitsverständnis berührt auch das Wesen des Evangeliums, da die darin bezeugten Tatsachen keinem Wahrheitsurteil zugänglich wären, sondern in den Bereich der privaten Meinungen verwiesen werden (Thomas:102ff). Das Evangelium ist für Newbiggin aber eine geschichtliche Wahrheit, die für jeden Menschen von Relevanz ist und darum für die Weitergabe an die Öffentlichkeit und Gesellschaft bestimmt ist.

Kennzeichnend für Newbiggins Beiträge in der Auseinandersetzung mit Postmodernismus und religiösem Pluralismus ist, dass er an der Autorität der Bibel festhält. Die Tatsache der Einzigartigkeit und Endgültigkeit Jesu Christi ist für ihn die Grundlage seiner Missionsarbeit, seiner Mitarbeit in der Kirche und im interreligiösen Dialog (Thomas:2). „Die Bedeutung der persönlichen Bindung an Christus zieht sich wie ein roter Faden durch das Leben und die Missionstheologie Newbiggins.“ (Reppenhausen:396)

1.2.2 Karl Rahner – der römisch-katholische Konzilstheologe

Karl Rahner gilt als einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Im Jahr 1922 trat Rahner in die Gesellschaft Jesu, den Jesuitenorden ein (Eppe:11), habilitierte sich an der theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck (Eppe:14), wurde Dozent für Dogmatik und begann eine umfangreiche Vorlesungs- und Vortragstätigkeit und entwickelte sich zu einem äußerst produktiver Schriftsteller mit zahlreichen Veröffentlichungen. Von Papst Johannes XXIII. wurde er zum Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt, an dessen Vorbereitung er wesentlichen Anteil hatte. „Umfassende philosophische und theologische Kenntnisse, das Denken in systemübergreifenden Zusammenhängen sowie ein aus der theologischen Anthropologie erwachsenes pastoral-theologisches Verständnis dürften Karl Rahners Stellenwert als

Konzilsberater wesentlich mitbestimmt haben.“ (Eppe:15) Rahner nahm mit seiner Theologie wesentlichen Einfluss auf das Konzil und wirkte bahnbrechend für eine Öffnung der katholischen Theologie für das Denken des 20. Jahrhunderts.

Rahners theologischer Ansatz lässt sich als Transzendentaltheologie charakterisieren (Wohlleben: 86). Glaube ist für Rahner transzendente Erfahrung, eine subjektive Erfahrung des „absoluten, unsagbaren Geheimnisses“ (Eppe:5). Seine Christologie entfaltet er in anthropologischen und transzendentalphilosophischen Begriffen. Die Philosophie steht bei Rahner im Dienst der Theologie, sie dient als Wissenschaft der Begründung des Glaubens (Eppe:5). In der Entfaltung seines religionstheologischen Ansatzes des Inklusivismus und seiner Begründung des „anonymen Christentums“ leuchtet eine Denkweise durch, die sich viel stärker an der Philosophie als an der Bibel orientiert.

1.2.3 John Hick – der liberale protestantische Religionsphilosoph

John Hick gilt international als einer der renommiertesten Theologen auf dem Gebiet der Theologie der Religionen. Er ist Vertreter eines religionstheologischen Pluralismus. Sein religionstheologischer Ansatz ist darauf angelegt, die unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen Aussagen und Grundüberzeugungen der verschiedenen religiösen Traditionen miteinander auf einer theoretischen Ebene zu versöhnen, den interreligiösen Dialog zu fördern und mit seinen religionsphilosophischen Arbeiten für eine Toleranz zwischen den Religionen zu werben (Frank:139).

Hicks theologische Entwicklung ist eng verknüpft mit seinem biographischen Werdegang. In seiner Biographie zeigt sich der Wandel der theologischen Grundüberzeugung eines Menschen durch die unterschiedlichsten Stadien hindurch: Ursprünglich ohne religiöse Bindung aufgewachsen ist er praktischer Atheist, als junger Erwachsener schließt er sich einer konservativ-evangelikalen Gruppe an, während seines Theologie- und Philosophiestudiums entwickelt er sich zunehmend zum liberalen Religionsphilosophen, immer wieder in der geistigen Auseinandersetzung mit den Gruppen, denen er vorher angehört hat (Frank:139).

Unter dem Einfluss der kantianischen und der positivistischen Philosophie entfernte er sich in seinem Denken zunehmend von seinen evangelikalen Freunden (Frank:141). Ab 1953 arbeitete Hick als Pfarrer und Theologe, 1967 wurde er als Professor an das Theology Department der Birmingham University berufen. In Birmingham trugen die zahlreichen Begegnungen mit Angehörigen aus anderen Religionen dazu bei, dass Hick allmählich eine pluralistische Sicht auf die Religionen entwickelte¹. Er verwies in seinem Buch *More than One Way?* darauf, dass er

¹ Werner Neuer weist darauf hin, dass der positiv erlebte religiöse Pluralismus in Birmingham der „Sitz im Leben“ von Hicks pluralistischer Religionstheologie ist. Die gedankliche Entwicklung seiner religionstheologischen Position führt Hick selbst nicht in erster Linie auf seine intellektuellen Einsichten infolge seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen zurück, sondern vor allem auf

zahlreiche Nichtchristen kennenlernte, in deren Lebensstil er dieselben Werte und ethischen Handlungen erkannte und feststellte wie bei aufrichtigen Mitchristen (Frank:141). Diese Beobachtung führte ihn dazu, zu fragen, wie ein liebender Gott Nichtchristen, die für dieselben Werte eintreten, die auch von gläubigen Christen hochgehalten werden, zu einer Ewigkeit in der Hölle verdammen könne. Hick trat nun zunehmend für einen religionstheologischen Pluralismus sowie für eine Gleichwertigkeit der Wahrheitsansprüche und Heilswege aller großen Religionstraditionen ein.

1.3 Die Frage nach dem Heil im Zeitalter des Pluralismus

Gibt es Heil und Rettung für Menschen aus nichtchristlichen Religionen? Diese Frage wurde von den christlichen Kirchen bis ins letzte Jahrhundert hinein überwiegend verneint, solange der Exklusivismus die dominierende religionstheologische Position war. Die christliche Theologie ging lange Zeit davon aus, dass Gott sich – exklusiv – in seinem Sohn Jesus Christus offenbart habe und Jesus Christus der von Gott in die Welt gesandte Retter sei, der allein – also exklusiv – das Heil für die Menschen möglich macht. Heil und Erlösung könnten nicht in den Strukturen anderer religiöser Traditionen vermittelt werden.

1.3.1 Die multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft

Diese Haltung wurde in der christlichen Theologie bis weit hinein in das vorige Jahrhundert zwar nicht uneingeschränkt, aber doch überwiegend vertreten (Netland:22ff; Neuer:31ff). Das war insoweit verständlich, als es mit Menschen aus nichtchristlichen Religionen nur punktuell und mittelbar, nämlich über Missionare Berührungspunkte gab. Unmittelbarer Berührungspunkte mit Angehörigen aus anderen Religionen in gesellschaftlich relevantem Umfang ergaben sich kaum. Daher stellte sich die Frage nach dem Heil durch nichtchristliche Religionen nur in Zusammenhang mit der Mission, aber nicht im gesellschaftlichen Alltag (vgl. Hick 2001:66ff).

Durch das Zusammenrücken der Menschen im Zuge der Globalisierung, durch den interkulturellen Austausch, und die zunehmend multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft ist der religiöse Pluralismus in der modernen Gesellschaft von heute ein Faktum. In bisher noch nie da gewesenem Ausmaß überschneiden sich die Lebensbereiche von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit (Schmidt-Leukel 1997:1). In den größeren städtischen Ballungsgebieten der westlichen Welt ist es durchaus üblich, dass man Buddhisten oder Muslime zum Nachbarn hat, mit Hindus zur Schule geht oder einen Sikh als Arbeitskollegen hat. Solange kein unmittelbarer persönlicher Kontakt zu Menschen aus nichtchristlichen Religionen existiert, fällt es nicht schwer zu sagen, dass diesen Menschen der rettende Glaube fehlt und sie die Konsequenzen ihres fehlenden Glaubens an Jesus Christus in Ewigkeit zu tragen haben (Netland:34). Völlig anders

ganzheitliche persönliche Erfahrungen in der Begegnung mit Menschen nichtchristlicher Religionszugehörigkeit (Neuer:87).

stellt sich die Situation dar, wenn der Nachbar oder Freund oder Mitschüler ein Hindu oder Muslim ist. Da fragt man sich dann auch als Christ: Welches Recht haben wir, ihnen zu sagen, dass unsere Religion die richtige sei und ihre Religion die falsche? Ist es zutreffend, dass diese Menschen für die Ewigkeit verloren gehen, weil sie Jesus Christus nicht kennen?

Vielen Zeitgenossen macht die exklusivistische Position Kopfzerbrechen, wenn sie mit herausragenden Persönlichkeiten anderer religiöser Überlieferungen konfrontiert werden. So hat der Hinduismus Personen wie Mahatma Gandhi hervorgebracht, eine Persönlichkeit mit hohem Ethos. Wenn der Hinduismus falsch liegt, wie konnte dann Gandhi als gläubiger Hindu ein moralisch beispielhaftes Leben führen? Oder wie kommt es, dass Buddha mit seinem achtfachen Weg viele ethische Gedanken formuliert, die sich in der Bibel in gleicher Weise finden? Das Christentum – so die Vorhaltung – wirke geradezu anmaßend, wenn es angesichts vieler interreligiöser Parallelen einen ausschließlichen Anspruch auf Offenbarungswahrheit und Heilungsvermittlung erhebt (Netland:35). Die tiefgreifende Verunsicherung darüber, ob und inwieweit sich der Wahrheits- und Heilsanspruch der christlichen Botschaft angesichts konkurrierender Wahrheits- und Heilsansprüche anderer Religionen aufrecht erhalten lässt, ist eines der signifikantesten Merkmale der Christenheit zu Beginn des neuen Jahrtausends (Neuer:15).

1.3.2 Religion als reine Privatsache

In den Gesellschaften der westlichen Staaten ist schon seit langem eine Tendenz zu beobachten, eine scharfe Trennlinie zwischen dem öffentlichen Bereich der Tatsachen und der privaten Welt des Glaubens, der Meinungen und der Werte zu ziehen (Newbiggin 1989:7). Die Wahrheit im Sinne einer objektivierbaren Richtigkeit wird dem öffentlichen Bereich der Tatsachen zugeordnet. Die Religion hingegen gehört nach gesellschaftlicher Auffassung in die private Welt des Glaubens und der Werte, wo Fragen nach wahr und falsch für unangemessen gehalten werden (Netland:37). Religion als Teil des privaten Bereichs des Glaubens und der Werte wird damit zu einer Geschmacksfrage, die nur individuell zufriedenstellend beantwortet werden kann (Schuster:18). Genauso wie manche Menschen klassische Musik dem Popgenre vorziehen oder Sachbücher der Belletristik, so schätzen eben andere den Buddhismus mehr als das Christentum oder den Islam. In Religionsfragen gilt die Maxime von Offenheit und Toleranz. Es ist jedem Menschen selbst überlassen, die Religion zu wählen, die seinen individuellen Bedürfnissen am besten entspricht. Nach dieser Sichtweise ist es daher unsinnig, zu behaupten, dass es nur eine wahre Religion gebe, die für alle Menschen aus allen Erdteilen und Kulturen gleichermaßen Gültigkeit habe, genauso wenig wie sich sagen lässt, dass es nur eine wahre und für alle Menschen verbindliche Musikrichtung oder Literaturgattung gebe (Netland:38).

Die in der Gesellschaft sich zunehmend etablierende pragmatische Auffassung von Religion weicht der vom Exklusivismus adressierten Fragestellung nach Wahrheit aus. Für den pragmatischen Zugang zur Religion ist es zweitrangig, was wahr und was falsch ist; stattdessen steht die Frage im

Vordergrund, was die Religion ihrem Anhänger zu geben in der Lage ist. Liegt doch für viele der Sinn der Religion darin, Menschen in einer komplizierten und verwirrenden Welt Orientierung zu bieten und zu innerem Frieden und innerer Ruhe zu finden. Dieser Zugang zur Religion sucht weniger nach Antworten auf die letzten metaphysischen Fragen nach Gott und der Beziehung des Menschen zu Gott. Religionen werden daher eher danach beurteilt, wie wirkungsvoll sie darin sind, einem Menschen Trost und Ermutigung angesichts persönlicher Krisen wie Krankheit oder Tod zu geben. Der Mensch sieht sich zunehmend als religiöser Konsument (Gäde 1998:15). Wenn ein Inder meint, dass der Bahkti-Marga-Hinduismus seine spirituellen Bedürfnisse zufriedenstellt, ist das ebenso die richtige Religion für ihn. Da sich die religiösen Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen stark unterscheiden, ist eine Vielzahl von religiösen Traditionen notwendig. Ein solches pragmatisches Verständnis von Religion zugrunde gelegt macht es wenig Sinn, wenn man einer bestimmten Religion zuspricht, für alle Menschen in allen Kulturen die einzig richtige und wahre zu sein (Netland:38).

1.3.3 Skeptizismus und Bibelkritik

Zunehmend in Bedrängnis kam die exklusivistische Position auch durch den Skeptizismus gegenüber der Religion. Die Wurzeln des modernen Skeptizismus reichen in die Aufklärung zurück und verstärkten sich in der Phase des logischen Positivismus (Netland:35). Die akademische Welt wird weitgehend vom erkenntnistheoretischen Skeptizismus beherrscht. Ihre Vertreter sehen jeden Anspruch einer Religion auf exklusive Wahrheit oder Heilsvermittlung als problematisch und begegnen denjenigen mit massiven Zweifeln, die der Ansicht sind, dass Gott sich nur in einer einzigen religiösen Tradition letztgültig offenbart habe.

Mit dem Skeptizismus in engem Zusammenhang steht schließlich die moderne Bibelkritik, die die zutreffende Überlieferung und Interpretation der Textstellen in Frage stellt, auf die sich die exklusivistische Position lange Zeit gestützt hat. Der Exklusivismus lässt sich nicht mehr durch den Verweis auf Bibelstellen wie Johannes 14,6 oder Apostelgeschichte 4,12 rechtfertigen. Bibelkritische Theologen behaupten, dass zweifelhaft sei, ob Jesus die im Johannesevangelium überlieferte Aussage auch tatsächlich so geäußert habe (Herzgsell:456). Auch sei keineswegs gesichert, dass die Aussage des Petrus in Apostelgeschichte 4,12 tatsächlich so verstanden werden müsse, dass Rettung nur durch Christus möglich sei. Wenn man der Arbeit der Bibelkritik noch die gegenwärtige Diskussion unter den Religionstheologen über die Christologie hinzufügt, nämlich dass das Neue Testament die Frage nach der ontologischen Gottessohnschaft des Jesus von Nazareth offen lässt (Hick 2001:63), dann gerät das Fundament des Exklusivismus ins Wanken (Netland:36).

In der christlichen Religionstheologie wird zunehmend die Position vertreten, dass ein sogenannter christlicher Superioritätsanspruch, wie er im Exklusivismus zum Ausdruck käme, intolerant sei und sich negativ auf das Verhältnis zu anderen religiösen Traditionen auswirke (Hick 1987:18ff). Da

Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen in der heutigen Zeit immer enger zu einer globalen Gemeinschaft zusammenwachsen und immer stärker voneinander abhängig werden, müssen globale Herausforderungen wie Bedrohung durch nukleare Waffen, Hunger und Überbevölkerung gemeinsam angegangen werden. Die Menschheit müsse nach Eintracht und friedlicher Zusammenarbeit unter den verschiedenen Kulturen und Traditionen streben. Der Anspruch, dass eine bestimmte Religion die einzig wahre sei und Menschen aus anderen religiösen Traditionen das Falsche glauben, sei mit diesem Ziel nicht vereinbar (Netland:38). Aus der empirisch feststellbaren Pluralität der Religionen wird ein normativer Pluralismus abgeleitet, der keinem der vorhandenen Heils- und Wahrheitsansprüche Alleingeltung oder auch nur Höchstgeltung zugesteht (Neuer:18).

Schließlich setzt sich in der christlichen Religionstheologie immer mehr die Lehre eines soteriologischen Universalismus durch. Diesem zufolge werden alle Menschen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit am Ende an der Erlösung durch Gott teilhaben (Hick 1989:299ff). Es sei nicht erforderlich, dass Menschen auf Person und Werk Jesu Christi antworten müssen, um gerettet zu werden. Dies sei mit der Güte und Liebe Gottes nicht vereinbar, da es den Menschen die Möglichkeit der Rettung nehme, die unverschuldet niemals vom Evangelium Jesu Christi gehört hätten. Darum werden Christologien, die Jesus Christus als wahren Menschen und wahren Gott sowie als den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen sehen, immer stärkerer Kritik unterzogen. Solche Christologien gelten als intolerant und für die pluralistische Welt als unhaltbar (Netland:39).

2. PARTIKULARITÄT UND UNIVERSALITÄT DER GNADE GOTTES

2.1 Gottes universeller Heilswille versus alleinige Heilsmittlerschaft Jesu

Gibt es Heil und Erlösung für Nichtchristen bzw. gibt es eine Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen? Die Frage nach dem Heil ist neben der Frage nach der Wahrheit in den Religionen die zentrale Problemstellung der christlichen Religionstheologie. Der christliche Glaube erhebt den Anspruch, heilshafte Erkenntnis und Offenbarung transzendenter Wirklichkeit zu bezeugen und zu vermitteln (Herzgsell:451). Wie verhält sich dieser Anspruch zu vergleichbaren Ansprüchen anderer Religionen? Um eine Abklärung dieser Fragen und um eine Verhältnisbestimmung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen geht es der christlichen Religionstheologie (Schmidt-Leukel 1997:11).

Ausgangspunkt für die Frage nach der Heils- und Erlösungsmöglichkeit für Nichtchristen ist die Tatsache, dass das Neue Testament mit zwei Grundüberzeugungen ein Spannungsfeld aufbaut: Es formuliert einerseits die Grundüberzeugung vom universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4; Tit 2,11), derzufolge „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Andererseits bringt es die Grundüberzeugung von der Heilsmittlerschaft Jesu Christi (vgl. 1 Tim 2,5; Apg 4,12) zum Ausdruck, wonach Jesus Christus der alleinige Mittler zwischen Gott und der Menschheit ist und der Mensch nur durch den Glauben an ihn Gemeinschaft mit Gott und damit das Heil erlangen kann.

Gott als Schöpfer der Menschen liebt seine Geschöpfe und möchte, dass sie nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben bei ihm haben. Weil Gott nicht nur ein liebender, sondern auch ein allmächtiger Gott ist, liegt es in seinem Vermögen und in seiner Macht, dieses Heil auch tatsächlich für alle Menschen zu schaffen (Schmidt-Leukel:12). Diese These wird als Heilsuniversalismus bezeichnet.

Der These des Heilsuniversalismus steht die These des Heilspartikularismus gegenüber. Darunter ist zu verstehen, dass das Neue Testament das Heil des Menschen mit räumlich und zeitlich partikularen Gegebenheiten verknüpft, nämlich mit dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu, dem Glauben an die Botschaft des Evangeliums, der Eingliederung in die Kirche durch die Taufe etc. (Schmidt-Leukel 1997:12). Der Heilspartikularismus grenzt die Heilsbedingungen ein, denn viele Menschen haben von Tod und Auferstehung Jesu Christi und von der Notwendigkeit eines rettenden Glauben an seine Person nie erfahren bzw. hatten nie die Möglichkeit dazu. Der Heilspartikularismus hat strikt zu Ende gedacht die Konsequenz, dass nur ein kleiner Teil der Menschheit das Heil erlangen kann.

An dieser Stelle werfen Religionstheologen die berechtigte Frage auf: Wenn Gott wirklich will, dass alle Menschen das Heil erlangen, wie kann er die Bedingungen dazu so einrichten, dass viele von vornherein von dieser Möglichkeit ausgeschlossen sind? Immerhin werden alle Menschen, die vor Jesus lebten, von der Heilsmöglichkeit ausgeschlossen. Ebenso bleiben die Menschen ausgeschlossen, die aufgrund ihrer Lebensumstände nie vom Evangelium hörten und keine Chance zur Bekehrung hatten. – Die Spannung, die diese beiden gegenläufigen Grundüberzeugungen des neuen Testaments verursachen, stellt für viele Theologen, aber auch für gläubige Christen die innere Konsistenz des christlichen Glaubens in Frage (Schmidt-Leukel 1997:12).

In der Literatur wird diese Spannung zwischen den beiden Polen Heilsuniversalismus und Heilspartikularismus durch die drei religionstheologischen Positionen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus unterschiedlich aufgearbeitet. Um das Verständnissfeld des religionstheologischen Ansatzes von Lesslie Newbigin im Dialog mit Karl Rahner und John Hick vorzubereiten, werden diese drei Positionen nachfolgend kurz und überblicksmäßig dargestellt.

2.2 Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – das religionstheologische Dreischema

2.2.1 Christus gegen die Religionen (Exklusivismus)

Noch bis in die Mitte des 20. Jahrhundert hinein war der Exklusivismus die vorherrschende Position in der christlichen Religionstheologie (vgl. Neuer:31ff). Für christliche Exklusivisten ist der christliche Glaube, für manche sogar eine bestimmte Form des christlichen Glaubens die einzige Religion, die auf göttlicher Offenbarung beruht und Heil vermittelt (Herzgsell:454). Christliche Exklusivisten betonen die alleinige Heilsmittlerschaft des Sohnes und den Glauben an ihn stärker als den universalen Heilswillen Gottes. Sie halten an der Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus und der Erlösung der Menschheit allein durch ihn fest (Reppenhagen 1999a:95). Konsequenz dieser religionstheologischen Position – zumindest in ihrer striktesten Form – ist, dass es keine Rettung für Menschen nichtchristlicher Religionszugehörigkeit gibt. Der Heilspartikularismus hat somit Vorrang gegenüber dem Heilsuniversalismus. Der christliche Exklusivismus lässt sich auf die Formel verdichten: Christus gegen die Religionen (Gäde 2003:40).

Exklusivisten führen verschiedene Bibelstellen und Aussagen des Neuen Testaments an, um ihre religionstheologische Position zu stützen. Sie verweisen auf den eben zitierten Vers im ersten Timotheusbrief, wonach es nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen gibt, nämlich den Menschen Jesus Christus (1 Tim 2,5). Sie führen die Aussage des Petrus an, der nach dem Bericht der Apostelgeschichte vor dem Hohen Rat bekennt, dass es nur in Jesus Christus Heil für die Menschen gibt und „kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, durch den wir sollen selig werden.“ (Apg 4,12) Auch die Selbstaussage Jesu im Johannesevangelium, wonach niemand zum Vater kommt außer durch ihn (Joh 14,6), lässt sich im Sinne eines exklusiven Heilsverständnisses interpretieren.

Innerhalb des Exklusivismus finden sich gewisse Unterschiede hinsichtlich Heilsfrage bzw. Heilsmöglichkeit von Nichtchristen. Mit Schmidt-Leukel lassen sich drei Positionen unterscheiden (Schmidt-Leukel 2005:97f): Der radikale Exklusivismus vertritt die These, dass für Nichtchristen keine Heilsmöglichkeit besteht. Ein Mensch, der nicht zum Glauben an Jesus Christus findet oder sich durch die Taufe einer christlichen Kirche anschließt, kann das Heil nicht erlangen.

Gemäßigte Exklusivisten schließen die Heilsmöglichkeit für Nichtchristen nicht aus, sprechen nichtchristlichen Religionen aber die Heilsbedeutung ab. Heilsmöglichkeit besteht insoweit, als Nichtchristen durch die Anleitung ihres Gewissens oder durch Sonderoffenbarungen Gottes in eine heilsame Beziehung zu Gott kommen können. Die Heilsmöglichkeit könnte sich aber auch im oder nach dem Tod durch eine (postmortale) Christusbegegnung ergeben. Der unentschiedene Exklusivismus lässt die Frage der Heilsmöglichkeit für einzelne Nichtchristen bewusst offen mit der Begründung, dass es keinem Menschen zustehe, sich das Urteil über Heil oder Verlorenheit von Nichtchristen anzumaßen, da dies allein Gottes Sache sei. In einer Hinsicht sind sich die verschiedenen Spielarten des Exklusivismus aber einig: Nichtchristlichen Religionen kommt keine positive Heilsfunktion zu.

Genau darum betont der Exklusivismus die große Bedeutung der christlichen Mission: Katholiken waren der festen Überzeugung, dass Menschen außerhalb der Kirche kein Heil finden; Protestanten waren der Meinung, dass diejenigen, die sich niemals dem Glauben an Jesus Christus zugewandt hätten, für die Ewigkeit verloren gehen würden. Heil und Rettung kann der Mensch nur durch die Person und das Werk Jesu Christi finden und diejenigen, die sterben, ohne dass sie zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben, müssen mit einer Ewigkeit getrennt von Gott rechnen.

2.2.2 Christus über den Religionen (Inklusivismus)

Insbesondere im 20. Jahrhundert hat sich unter Theologen zunehmend die Auffassung durchgesetzt, dass der Exklusivismus dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen nicht gerecht wird. Daher war die Theologie auf der Suche nach einem Modell zu einer neuen Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen. Dieses wurde im Inklusivismus gefunden, der die nichtchristlichen Religionen insofern würdigt, als er ihnen (eingeschränkte) Offenbarungswahrheit und eine positive Heilsfunktion zuerkennt, ohne den christlichen Wahrheitsanspruch zu schmälern.

Die Kernthese des Inklusivismus lautet, dass Offenbarung, Gnade und Heil in nichtchristlichen Religionen partiell und undeutlich vorhanden sind, im Christentum hingegen umfassend und deutlich (Herzgsell: 465). Nichtchristliche Religionen vermitteln zwar eine heilsame Offenbarung Gottes, aber das Christentum tut das in einer höheren Form. Nur der christliche Glaube ist im vollen Sinn wahr, während die anderen auf die eine oder andere Weise an dieser Wahrheit des christlichen Glaubens teilhaben (Gäde 2003:48). Der Inklusivismus schließt damit die nichtchristlichen Religionen in die eigene Wahrheit mit ein.

Der Inklusivismus gesteht nichtchristlichen Religionen eine positive Heilsfunktion zu, hält aber an der einzigartigen Stellung Jesu Christi gegenüber anderen religiösen Stiftergestalten fest, denn keine andere Religion bezeugt ihren Stifter als „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“, wie das Christentum dies im Konzil von Chalzedon formuliert hat (Gäde 2003:49). Der Inklusivismus versucht damit, eine vermittelnde Position zwischen dem Heilsuniversalismus und dem Heilspartikularismus einzunehmen. Der Inklusivismus lässt sich zu der Formel verdichten: Christus über den Religionen (Gäde 2003:48)

Inklusivisten verweisen auf einige Bibelstellen im Neuen Testament, die sich zur Begründung ihrer Position heranziehen lassen. So rühmt etwa Jesus den Glauben des römischen Hauptmanns von Kapernaum als Glauben, den er in Israel nicht gefunden hat und sagt außerdem „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen;...“ (Mt 8,10f). Bei der großen Gerichtsrede sagt Jesus als der endzeitliche Richter zu den Menschen, die ihn nicht kannten, aber in ihrem Leben Gutes taten: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). In der Apostelgeschichte heißt es schließlich, dass Gott sich unter den Völkern „nicht unbezeugt“ gelassen hat (Apg 14,17) oder „dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,35).

Der Inklusivismus ist keine religionstheologische Position aus dem 20. Jahrhundert, sondern kann vielmehr auf erste Wurzeln in der frühchristlichen Theologie zurückblicken, wie sie sich bei Justin dem Märtyrer findet (Herzgsell:466). Er bezieht sich in seinen theologischen Überlegungen auf den Prolog des Johannesevangeliums und geht vom Logos aus, dem ewigen Wort Gottes, das in Christus in seiner ganzen Fülle erschienen ist und unter den Menschen gewohnt hat. Nach Justin besitzt jeder Mensch auf verborgene Weise Samen oder Keime des Wortes (logoi spermaticoi). In den Gedanken vieler großer Philosophen seien diese Keime des Wortes Gottes sogar in besonderem Maße wirksam gewesen. Deshalb bezeichnet er sie als „Christen vor Christus“ und konnte in ihrer Philosophie eine „Vorbereitung auf das Evangelium“ entdecken (Gäde 2003:49).

Zu einem wirklichen Durchbruch des Inklusivismus als dominierender theologischer Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen kam es im 20. Jahrhundert durch den Theologen Karl Rahner (Gäde 2003:51). Mit der These vom „anonymen Christen“ hat er die theologische Grundlage für den Inklusivismus geschaffen, der auch die lehramtlichen Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beeinflusst hat (vgl. dazu Punkt 3.2.3).

2.2.3 Christus neben den Religionen (Pluralismus)

Der Pluralismus präsentiert sich als alternatives religionstheologisches Modell zu Exklusivismus und Inklusivismus. Hintergrund und Motivation für die Entwicklung des religionstheologischen Pluralismus war der Gedanke der friedlichen Koexistenz zwischen den Religionen. Diese lasse sich kaum verwirklichen, solange sich die Religionen gegenseitig in ihrer Wahrheit bestreiten (vgl. dazu Danz:70ff).

Ziel dieses Modells ist es, der Vielfalt der Religionen und der religiösen Ausdrucksformen der Menschen gerecht zu werden, und deren Anspruch auf Wahrheit und Heilsvermittlung anzuerkennen, ohne ihn – wie beim Inklusivismus – vom eigenen Wahrheitsanspruch abzuleiten (Gäde 2003:59). Keine Religion – auch nicht die christliche – kann einen Monopol- oder Superioritätsanspruch auf Wahrheit stellen, vielmehr gibt es eine pluralistische Wahrheit der Religionen. Die meisten Pluralisten zählen alle großen Weltreligionen, seien sie theistisch oder nicht-theistisch zu den gleichrangigen Religionen, also etwa das Judentum, das Christentum und den Islam sowie den Hinduismus, den Jainismus, den Buddhismus, den Taoismus und den Konfuzianismus (Herzgsell:493).

Der christliche Pluralismus bejaht ohne Einschränkung Gottes universellen Heilswillen und sieht in den verschiedenen Religionen gleichwertige Antworten auf Gottes Ruf an die Menschheit. Sie sind Manifestationen und Ausdrucksformen einer einzigen, hinter ihnen allen stehenden transzendenten Wirklichkeit (Gäde 2003:61). Heils- und Offenbarungswahrheit gibt es somit nicht nur im christlichen Glauben, vielmehr würden die verschiedenen Religionen in gleicher Weise Wege zum Heil sein. Der Heilspartikularismus, verankert in Person, Leben und Wirken und in der alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, wird überwunden, indem Gott allein in den Mittelpunkt der Weltreligionen gestellt wird. Die pluralistische Religionstheologie verschiebt somit das Zentrum des Systems, um das alle Religionen kreisen, indem sie für eine theozentrische anstelle einer christozentrische Sichtweise der Religionen plädiert. Jesus Christus und mit ihm die christliche Religion reihen sich gleichrangig in den Chor der übrigen Religionen ein und kreisen mit ihnen zusammen um eine göttliche Mitte (Wohlleben:358). Der religionstheologische Pluralismus lässt sich auf die Formel bringen: Christus neben den Religionen (Gäde 2003:59f).

Die pluralistische Religionstheologie leitet mit ihrer Wende von einer christozentrischen zur theozentrischen Sicht der Weltreligionen einen Paradigmenwechsel ein, der eine grundlegende Neuinterpretation zentraler Dogmen des christlichen Glaubens nach sich zieht (Hick 1993:5ff).

Verbunden ist damit eine neue Christologie, die im Wesentlichen auf die Bestreitung der chazedonesischen Formel hinausläuft, wonach Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott sei (Hick 1993:47). Auch eine fundamentale Korrektur der traditionellen Soteriologie, die Jesu Tod und Opfer am Kreuz als Akt der Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit sieht, wird erforderlich (vgl. 4.2.5).

Bedeutende Vordenker und Vertreter dieser religionstheologischen Position sind Theologen wie der bereits genannte John Hick, Paul Knitter und Wilfred Cantwell Smith, die durch zahlreiche Publikationen bekannt geworden sind und ihre religionstheologischen Entwürfe immer wieder zur Diskussion gestellt haben (Herzgsell:494).

2.3 Der Ansatz von Lesslie Newbigin – eine Position jenseits des religions-theologischen Dreischemas?

Newbigin setzt sich in seinen Schriften immer wieder mit dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen auseinander. Er analysiert dieses Verhältnis nicht unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten, sondern er verarbeitet einerseits seine praktischen Erfahrungen aus der jahrelangen Missionsarbeit und andererseits seine theologischen Einsichten aus seiner persönlichen Bindung an Christus. Ihn, der als Missionar unzähligen Menschen nichtchristlicher Religionszugehörigkeit begegnet ist, bewegt die Frage, was mit jenen Menschen geschieht, die ohne Glauben an Christus als Retter und Erlöser gestorben sind. Diese Frage betrifft das Zentrum, das Herz des christlichen Glaubens (Newbigin 1969a:255).

Newbigin greift die dialektische Spannung zwischen Heilsuniversalismus und Heilspartikularismus auf und formuliert seine eigene theologische Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen als christozentrischen Ansatz. Er hält unmissverständlich an der Einzigartigkeit dessen fest, was Gott in Jesus Christus für die Menschheit getan (Newbigin 1969:23). Die Einzigartigkeit Jesu manifestiert sich in seiner Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung. Diese Geschichtstatsache („fact of Christ“) ist die Mitte des christlichen Glaubens (Newbigin 1989a:54). In der Person Jesu Christi hat sich Gott selbst gezeigt, geoffenbart und der Menschheitsgeschichte angenommen. Weil es sich bei dem in den Evangelien bezeugten Geschehen um historische Tatsachen handelt, ist ein Wissen um Wahrheit möglich. Und dies gilt vor dem Hintergrund der Unfähigkeit des Menschen, Gott selbst zu erkennen und zu ergründen (Newbigin 1989a:55).

Wenngleich Newbigin die Einzigartigkeit Jesu Christi nachdrücklich betont, so lehnt er doch den klassischen Exklusivismus ab, wonach alle Menschen, die nicht zu Lebzeiten zum Glauben an Jesus Christus finden, auf ewig verloren gehen. Seinem Verständnis zufolge ist ein Exklusivismus in diesem Sinn nicht durch die Heilige Schrift gedeckt. Er gibt zu bedenken, dass allein Gott das Herz eines Menschen kennt. Wer sollte da in der Lage sein, zu beurteilen, ob ein Mensch wirklich den Glauben hat, den Gott verlangt? Jedes Ansinnen, festzulegen, wer gerettet werden kann und wer nicht, widerspricht der Heiligen Schrift, die vor einem Richten anderer Menschen warnt. Indem Christen oder Theologen die Kriterien für Rettung und Verlorenheit zu definieren versuchen, machen sie sich zu Richtern über das, was allein Gott weiß und was allein Gott zusteht (Newbigin 1989:173).

Der Exklusivismus ist aus einem weiteren Grund nicht haltbar: Gottes Liebe ist nicht auf die christliche Gemeinde und ihre Mitglieder beschränkt, sie erstreckt sich darüber hinaus, denn sie ist universell. Deshalb hält es Newbigin für möglich, dass „diejenigen, die ohne den Glauben an Christus gestorben sind, nicht notwendigerweise verloren sind“ (Newbigin 1989:127). Aber Heil und Rettung von Nichtchristen (und gleichermaßen von Christen) geschieht allein aus Gottes

Gnade, die nicht im religiösen Bemühen des Menschen, sondern im historischen Christusgeschehen die Voraussetzung hat. Es ist die Partikularität von Gottes Werk in Christus, nicht die Religion, die dem Menschen das Heil vermittelt. Insoweit vertritt Newbigin keinen klassischen Inklusivismus, der den Religionen eine positive Heilsfunktion zugesteht.

Gegenüber der pluralistischen Position räumt Newbigin ein, dass sich ein Wissen um Gott bei allen Menschen findet. Spuren von Gottes Wirken und seiner Gnade lassen sich auch im Leben von Angehörigen anderer Religionen erkennen. Er wendet sich aber gegen pluralistische Theologen wie John Hick, Wilfred Cantwell Smith, Paul Knitter und Stanley J. Samartha, die davon ausgehen, dass alle Menschen, Christen wie Nicht-Christen, Anteil an der gleichen Erfahrung des Transzendenten haben. Zwar – so Newbigin – kann auch der Hindu von vielen Avataras² sprechen, allerdings nicht im Sinne von historischen Tatsachen (Reppenhagen:397). Doch antworten Angehörige aus anderen Religionen in der Ausübung ihres Glaubens nicht auf eine wahre Gottesoffenbarung. Da Gott partikular und ausschließlich in Christus geoffenbart wurde, können nichtchristliche Religionen den lebendigen Gott nicht ebenso offenbaren.

In seinem Werk *The Gospel in a Pluralist Society* bringt Newbigin seine religionstheologische Position wie folgt zum Ausdruck:

Die von mir beschriebene Position ist insofern exklusiv, als sie die einzigartige Wahrheit der Offenbarung in Jesus Christus anerkennt, jedoch ist sie nicht insofern exklusiv, als sie jegliches Heil für Nichtchristen ausschließt. Sie ist inklusiv, indem sie ablehnt, die rettende Gnade Gottes auf die Glieder der christlichen Gemeinde zu beschränken, jedoch lehnt sie einen Inklusivismus ab, der die nichtchristlichen Religionen als Heilswege anerkennt. Sie ist pluralistisch, indem sie das Gnadenwerk Gottes im Leben aller Menschen erkennt, weist jedoch einen Pluralismus zurück, der die Einzigartigkeit und Bedeutung dessen ablehnt, was Gott in Jesus Christus getan hat. (Newbigin 1989:182)

Die oben formulierte religionstheologische Position versucht, sowohl der Universalität von Gottes Gnadenwirken Rechnung zu tragen, ohne die Bedeutung dessen einzuschränken, was im Evangelium über die partikulare Heilsbedeutung Jesu Christi bezeugt wirkt. Weil Newbigin an der Einzigartigkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus und seiner alleinigen Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen ohne Einschränkung festhält, das Heil für Menschen aus nichtchristlichen Religionen aber nicht ausschließt, ist sein Ansatz nach den Kategorien des gängigen Dreischemas von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als moderat exklusiv einzuordnen (Reppenhagen:401). Man könnte von daher Newbigins Ansatz als christozentrischen Heilsuniversalismus bezeichnen. Im Folgenden gilt es, die Einzelelemente dieses Ansatzes zu entfalten.

² Avatara bezeichnet im Hinduismus die Manifestation des höchsten Prinzips (Brahman) oder Inkarnation des Göttlichen. So ist beispielsweise für den Vishnukult der Glaube an die Manifestationen (avataras) der Gottheit Vishnu als Rama oder Krishna charakteristisch (Netland:50).

3. NICHTCHRISTLICHE RELIGIONEN ALS WEGE ZUM HEIL?

3.1 Das Evangelium und die Religionen – Newbigins Abgrenzung zu einem inklusiven und pluralistischen Religionsverständnis

3.1.1 Newbigins Kritik an den Religionen

Newbigin versteht den Begriff „Religion“ in einem umfassenden Sinn. Die Religionen dieser Welt sind verschiedene Wege, die letzte Realität sowie die Quelle und das Ziel unseres Seins zu erfassen. Die Religionen erheben einen Wahrheitsanspruch darauf, zu sagen, was diese Realität ist (Newbigin 1988:331). Charakteristisch für eine Religion ist es, dass sie Verpflichtungen definiert, die nach Auffassung ihrer Anhänger eine über alle anderen Verpflichtungen übergeordnete Autorität haben. Religion gibt das Rahmenwerk ab, unter dem alle Erfahrungen erfasst und verstanden und Gedanken beurteilt werden:

Ich verwende den Begriff ‚Religion‘, um das zu kennzeichnen, was letzte Autorität für einen Gläubigen oder eine Gesellschaft hat, sowohl in dem Sinn, dass diese letzte Autorität die Werteskala eines Menschen bestimmt, als auch in dem Sinn, dass sie die Modelle liefert, die Grundmuster, durch die Gläubige ihre Erfahrungen erfassen und organisieren. (Newbigin 1995:160f)

Für Newbigins Religionsverständnis ist unerheblich, ob der Begriff „Gott“ verwendet wird oder nicht. Mit umfasst von diesem Religionsverständnis sind jedenfalls Ideologien wie der Marxismus, da auch sie für ihre Anhänger eine übergeordnete Autorität haben und das Deutungsschema bereitstellen, unter dem alle Erfahrungen verstanden und interpretiert werden.

Newbigin zufolge hat sich das Verständnis von Religion in der westlichen Welt geändert. Religion wird nicht mehr als umfassende Sicht und Deutungsschema von Welt und Wirklichkeit verstanden, sondern als individueller Weg zum persönlichen Heil. Das ist eine Folge eines Wahrheitsverständnisses, das seine Wurzel in der Aufklärung hat, die zwischen Tatsachenwahrheiten und Wertaussagen unterscheidet. Während Fakten allgemein anerkannt sind, können Wertaussagen nicht hinterfragt werden, da es kein objektives Beurteilungskriterium gilt. Religion – und mit ihr auch der christliche Glaube – gehören in den Bereich der Wertaussagen und entziehen sich einer Diskussion als Tatsachenwahrheit (Newbigin 1989:7). Daraus resultiert ein Werteindividualismus und –pluralismus, der die Religion und mit ihr den christlichen Glauben ins Private und rein Subjektive verdrängt (Newbigin 1989:126). Newbigin zeigt eine interessante Parallele zwischen diesem postmodernen Religionsverständnis und dem Religionsverständnis des Hinduismus auf:

Ich denke vielmehr daran, in welcher Weise die Haltung zur Religion, die in Indien charakteristisch ist, sich – mit offensichtlichen Modifikationen – unter westlichen Christen verbreitet hat. Es ist eine Haltung, die in den Religionen nicht länger das intellektuelle Rahmenwerk sieht, mit dessen Hilfe das öffentliche Leben verstanden wird, sondern die Religionen als alternativen Pfad zu persönlicher Erlösung versteht, die verschiedene Möglichkeiten anbieten, aus denen jeder Mensch frei wählen kann und bei denen man nicht über konkurrierende Wahrheitsansprüche diskutiert. (Newbigin 1988:312)

Diese inhaltliche Akzentverschiebung im Religionsverständnis sieht Newbiggin problematisch, weil dadurch auch das Wesen des Evangeliums berührt und verändert wird (Schuster:10). Heil wird als individueller, persönlicher Erlösungsweg verstanden, was zwar dem pluralistischen, aber nicht dem biblischen Heilsverständnis entspricht (vgl. dazu 3.1.5).

Newbiggins kritische Sichtweise auf die Religionen zeigt Parallelen zur Religionskritik Karl Barths (Thomas:271). Er ist der Ansicht, dass Karl Barths Angriff auf die Religion ein starkes Element der Wahrheit enthält (Newbiggin 1985:117). Barth sieht in der Religion an sich einen Ausdruck von Unglauben. Religionen stellen in seinen Augen den eigenmächtigen Versuch des Menschen dar, Gottes Handeln in Christus durch menschliches Tun zu ersetzen und sich selbst zu rechtfertigen (Barth:327). Sie sind der Versuch, aus eigener Kraft dem vorzugreifen, was Gott in der Offenbarung tun will und tut. In der Religion ersetzt der Mensch die Offenbarung Gottes durch eigene Gottesbilder. Das aber ist die große Illusion aller Religionen: Kein Mensch kann durch seine Religiosität Gott finden.

Ähnlich wie Barth erkennt Newbiggin in den Religionen Formen des Götzenkults, Fluchtwege aus der Realität, fromme Praktiken, in denen menschlicher Egoismus und ichbezogenes Frömmigkeitsstreben ihren Höhepunkt erreichen (Newbiggin 1985:146). Religion kann ein Käfig sein, in den der Mensch vor der Gegenwart des lebendigen Gottes flieht. Aus seiner Missionstätigkeit weiß er aber auch, dass Religion eine Quelle der Dunkelheit sein kann. Religionen können ein dämonisches Element enthalten - „die Sphäre der Religion ist das Schlachtfeld par excellence für das Dämonische“ (Newbiggin 1995:170).

Barths Theologie kommt auch noch in einem anderen Punkt relativ deutlich zum Vorschein, nämlich dort, wo es um die Offenbarung in Christus geht. So schreibt Newbiggin:

Das, was alle Religionen suchen, nämlich eine wahre Vision Gottes und eine wahre Beziehung mit ihm, das kann nur ein Geschenk Gottes sein; und dieses Geschenk ist uns in Jesus Christus gegeben. Christus ist das Ende der Religion im selben Sinn wie er das Ende des Gesetzes ist.“ (Newbiggin1961:74)

Der Mensch kann von sich aus über Gott nichts wissen und Gott nicht nahe kommen, wenn sich Gott nicht selbst mitteilt. Offenbarung ist Selbstmitteilung und Selbstmanifestation Gottes. Diese ist in unüberbietbarer Weise in Jesus Christus geschehen. Die dieser Selbstmitteilung Gottes in Christus entsprechende Antwort ist der Glaube und nicht die religiöse Praxis (Barth:305ff).

3.1.2 Religion – kein Vehikel zum Heil

Diese kritische Sicht auf die Religionen kommt in Newbiggins Auseinandersetzung mit dem Inklusivismus und dem Pluralismus zum Tragen, die jeweils mit unterschiedlicher Begründung für eine positive Heilsfunktion der Religionen argumentieren.

Wie Karl Rahner als maßgeblicher Vertreter des Inklusivismus geht Newbiggin zwar davon aus, dass Menschen außerhalb der Kirche gerettet werden, allerdings sieht er – und hierin im Gegensatz zu Karl Rahner – Rettung nicht als Resultat ihres religiösen Lebens. Es ist nicht die religiöse

Praxis, die einem Nichtchristen Heil und Erlösung vermittelt. Wenn es Rettung für den Nichtchristen gibt, dann ist es auch für ihn das Heil Gottes in und durch Jesus Christus. Es ist die Liebe Gottes, die sich in Christus eines Menschen erbarmt. Er spricht von der „Möglichkeit“ des Heils, wersetzt sich aber allen weitergehenden Antwortversuchen, die dem Frommen in seiner Religion oder allen Menschen guten Willens das Heil zusprechen (Newbiggin 1995:173).

Während Rahner als maßgeblicher Vertreter des Inklusivismus seinen Thesen zur Heilsfunktion der Religion eine sehr positive Anthropologie zugrunde legt (Wohlleben:87ff), bringt Newbiggin in Zusammenhang mit der Religion die biblische Lehre von der Sündenverfallenheit des Menschen ins Spiel. Er wendet ein, dass die inklusivistische These, der gute und moralisch handelnde Anhänger einer Religion werde durch seine Hingabe an die Religion gerettet, im Gegensatz zur biblischen Lehre der Gnade im Sinne der Vergebung der Sünden stehe. Das Evangelium mit seinem Fokus auf dem Geschehen am Kreuz führt dem Menschen seine Entfremdung von Gott vor Augen (Newbiggin 1969:42). Diese Entfremdung von Gott, dieser Aufstand gegen Gott, steht einer Rettung des Menschen nur aufgrund seines guten Willens oder seiner moralisch einwandfreien Handlungen entgegen. Newbiggin fragt deshalb, anhand welchen Maßstabs die moralische Qualität des Handelns eines Menschen gemessen werden soll und wie sich dieser Beurteilungsmaßstab zum Evangelium verhält, das die Tatsache betont, dass Jesus nicht für die Gerechten, sondern für die Sünder gekommen ist.

Newbiggin stellt in Frage, ob die Religion das primäre Medium des menschlichen Kontakts mit dem Göttlichen ist, ja er bezweifelt, dass die Religion überhaupt die Sphäre von Heil und Erlösung sei:

Wenn wir der Bibel folgen, dann können wir die Möglichkeit nicht ausschließen, dass gerade die Religion des Menschen die Sphäre seiner Verdammnis ist – der Platz, an dem der Mensch am weitesten von dem lebendigen Gott entfernt ist. Wir müssen zweifellos darauf bestehen, dass das ‚Licht, das alle Menschen erleuchtet‘ (Joh 1,9) nicht nur, vielleicht nicht einmal in erster Linie, in der Religion des Menschen scheint; vielmehr können wir es scheinen sehen in den gewöhnlichen Ereignissen von Heim, Arbeitswelt und gesellschaftlichem Leben. (Newbiggin 1969:43)

Gemäß dem Johannesevangelium leuchtet das Licht des Logos, das in Jesus Christus in die Welt kam, auf jede menschliche Existenz. Das bedeutet aber in keiner Weise, dass das Licht mit der menschlichen Religion zu identifizieren ist. Vielmehr legen die im Evangelium folgenden Berichte nahe, dass gerade die Religion die Sphäre der Dunkelheit ist (Newbiggin 1989:173). Immerhin sind es die Vertreter der Religion, die Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrten, die sich gegen die Botschaft des Evangeliums sperren und Jesus als den Christus zurückweisen. So paradox es erscheinen mag, es ist gerade die religiöse Bildung dieser Menschen, die der Bereitschaft, für das Evangelium offen zu sein, im Wege steht. Diese Beobachtung macht Newbiggin auch im Blick auf missionarische Begegnungen heute. Der stärkste Widerstand kommt häufig von denen, die ernsthaft religiös sind.

Und umgekehrt sind es gerade die gewöhnlichen, in religiösen Dingen weniger gelehrten Menschen, die auf dieses Licht, das in die Dunkelheit leuchtet, antworten. In diese Richtung deutet – so Newbiggin – auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, das Jesus erzählte, als er von einem Vertreter der Religion gefragt wurde, was er tun müsse, um gerettet zu werden. In diesem Gleichnis sind es die beiden Vertreter der Religion, der Priester und Levit, die sich auf dem Weg in die Verdammnis befinden, während der nicht-religiöse Samariter eine Person auf dem Weg zur Erlösung ist (Newbiggin 1969:43). Gerade aus den Gleichnissen Jesu, die immer wieder Themen aus dem täglichen Leben der Menschen aufgreifen, lasse sich ableiten, dass Anknüpfungspunkt für die Verkündigung des Evangeliums weniger die Religion, als vielmehr der säkulare Alltag der Menschen sei.

3.1.3 Gottes gnadenhaftes Wirken im Leben der Menschen

Newbiggin deutet in seinem religionstheologischen Ansatz einen Heilsuniversalismus an, wenn er schreibt, dass „diejenigen, die ohne den Glauben an Christus gestorben sind, nicht notwendigerweise verloren sind“ (Newbiggin 1989:127). Gottes Liebe ist nicht auf die christliche Gemeinde und ihre Mitglieder beschränkt, sie erstreckt sich darüber hinaus, denn sie ist universell.

Alle Menschen sind Gottes Ebenbilder und als solche sind sie von der Liebe Gottes umfassen. Es gibt kein menschliches Leben, in dem es nicht Spuren von Gottes Gnade, von seiner Barmherzigkeit und Güte zu entdecken gibt. Denn jedes menschliche Leben wird von dem Licht erleuchtet, das in Jesus Christus in diese Welt hineinscheint. Dieses Licht bringt Wahrheit in das Leben eines Menschen und in dem Ausmaß, wie ein Mensch auf die Wahrheit anspricht, ist dieser Mensch in Berührung mit Gott. Das ist auch der Grund, warum jeder Mensch eine Ahnung von Gottes Wort in sich trägt (Newbiggin 1989a:54). Diese Universalität von Gottes Liebe bedeutet allerdings nicht, dass es eine Allversöhnung gibt. Vielmehr schließt Gottes Liebe auch Gottes Gericht mit ein. Das Neue Testament weist wiederholt auf die Realität von Gottes Gericht hin (Newbiggin 1988:332). Jesus kam, um beides zu bringen, Gnade und Gericht (Newbiggin 1994:129).

Newbiggin weist darauf hin, dass eben jenes Licht, das die Finsternis erleuchtet, auch ein Element des Gerichts beinhaltet. Wenn Jesus gekommen ist, um das Leben allen Menschen anzubieten, dann beinhaltet dies auch die Möglichkeit, dieses Angebot zurückzuweisen und den Tod zu wählen (Newbiggin 1982:43). Denn das Scheinen des Lichts hat zur Folge, dass auch all das offenbar wird, was nicht im Licht ist (Newbiggin 1994:129). Trotz der Gnade Gottes und trotz des Lichts, das in die Welt hineinleuchtet, besteht die Möglichkeit, dass ein Mensch den Weg zu Gott verfehlt und verloren geht (Newbiggin 1988:333). Es ist Lehre des Neuen Testaments, dass im letzten Gericht ein Urteil über den Menschen gesprochen wird in Entsprechung zu dem, wie er gelebt hat.

Gottes Gnade ist keine Reaktion auf moralische Leistungen aus oder außerhalb religiöser Überzeugung, sie ist keine Belohnung für das Befolgen religiöser Vorschriften durch den gläubigen Nichtchristen. Newbiggin lehnt überhaupt ein Verständnis der Gnade ab, das die Gnade als Ware

sieht, die der Mensch im Austausch für sein religiöses Bemühen erhält. Gnade ist vielmehr zu verstehen als die zärtliche Fürsorge Gottes, die jedes menschliche Leben umfängt (Newbigin 1994: 129). Heil und Rettung von Nichtchristen (und gleichermaßen von Christen) geschieht allein aus Gottes Gnade, die nicht in der Religion, sondern im historischen Christusereignis („fact of Christ“) die Voraussetzung hat. Es ist die Partikularität von Gottes Werk in Christus, nicht die Religion, die dem Menschen das Heil vermittelt.

3.1.4 Kontinuität und Diskontinuität – das Verhältnis von altem zu neuem Leben

Trotz aller Kritik an der Religion sieht Newbigin aber auch die Möglichkeit, dass Gott Menschen in ihrer nichtchristlichen Religion auf den Glauben an Jesus Christus vorbereitet. Der Mensch – so Newbigin – hat sich seinem Schöpfer zwar entfremdet, er trägt jedoch das Zeugnis in seinem Herzen, das ihn auf Gott hinweist. Auf dieses Zeugnis versucht der Mensch das Gebäude seiner Religion und Moral aufzubauen. Alles religiöse Bemühen führt aber, wie der Apostel Paulus argumentiert, nicht in die Gemeinschaft mit Gott, sondern verstärkt die Entfremdung (Newbigin 1961:73). Das, was der Mensch über den Weg der Religion anstrebt, nämlich Gemeinschaft mit Gott zu erlangen, kann er aus eigener Kraft nicht erreichen. Er kann diese Gemeinschaft nur von Gott empfangen.

Zugleich lehnt es Newbigin aber ab, Religion nur als Illusion und Betrug zu betrachten. Durch seine jahrelange Missionsarbeit will er die Möglichkeit nicht ausschließen, dass ein Mensch reale Erfahrung mit Gott gemacht hat. Aus seinen Gesprächen mit Sikhs und Hindus hat er immer wieder den Eindruck gewonnen, dass es sich bei deren religiösen Einstellungen um eine ernsthafte Antwort auf das reale Zeugnis handeln könne, das Gott in das Herz eines jeden Menschen gelegt hat (Newbigin 1989:174). Vor diesem Hintergrund spricht er der christlichen Theologie das Recht ab, diese Antwort zu beurteilen.

Diese ambivalente Charakteristik der Religionen sowie das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den Religionen versucht Newbigin mit den Begriffen „Kontinuität“ und „Diskontinuität“ näher zu umreißen (Schuster:14): Im Leben eines Menschen, der sich von seiner nichtchristlichen Religion zum christlichen Glauben bekehrt, gibt es ein Element der Kontinuität. Dieses Element der Kontinuität besteht darin, dass ein Mensch das Zeugnis und den Ruf Gottes bereits vor seiner Bekehrung zum christlichen Glauben im Herzen trug. Zwar sind seine Gottesvorstellung, seine Ethik und der Wertekatalog seiner Moral durch Religion oder säkular-philosophische Weisheit geformt und bestimmt, aber das Wirken von Gottes Geist im Leben des Menschen ist vorhanden. Um diesen Gedanken der Kontinuität zu illustrieren, greift er auf das biographische Beispiel des Apostels Paulus zurück. Wenn Paulus auf seine persönliche Lebensgeschichte zurückblickt, so sieht er an sich selber den lebendigen Gott arbeiten, den er durch Christus kennt. Es war derselbe lebendige Gott, der seinen Bund mit Abraham schloss und der seinen Nachkommen die Verheißungen weitergab. Es war derselbe lebendige Gott, der ihn führte, als er noch Pharisäer war,

obwohl er gegen Gott kämpfte (Newbiggin 1969:59). – Als Paulus schließlich als Missionar nach Athen kam und den heidnischen Athenern predigte, wählte er als Ausgangspunkt gegenüber seinen Zuhörern die Verehrung des unbekanntes Gottes und erklärt ihnen, dass es der wahre Gott ist, den sie in ihren Kulturen und ihrer heidnischen Götterverehrung suchen.

Dieses Element der Kontinuität wird bestätigt durch die Erfahrung von vielen, die von anderen Religionen zum Christentum konvertiert sind. Im Rückblick auf das Leben als Nichtchrist findet sich bei vielen neu bekehrten Christen die starke Überzeugung, dass es der lebendige und wahre Gott war, der sie in den Tagen ihrer vor-christlichen Kämpfe begleitet hat (:59).

Dem Element der Kontinuität stellt Newbiggin die Diskontinuität, die Bruchstelle der religiösen Biographie eines Menschen gegenüber. Die Diskontinuität ergibt sich daraus, dass die Annahme Jesu Christi als Herrn die radikale Umkehr und Abkehr von aller vor-christlicher Erfahrung bedeutet. Die Tatsache des Kreuzes als Mittelpunkt des Evangeliums ist eine Verurteilung aller menschlichen Weisheit (:58). Es waren immerhin die Vertreter der „religiösen Weisheit“, die die entscheidende Rolle für den Kreuzigungstod Jesu spielten; sie repräsentierten eine sehr hochstehende Religion – sie waren die Nachfolger der Religion der Propheten. Aber in der Gegenwart Christi wird gerade die Religion als Feindschaft gegen die Wahrheit Gottes entlarvt (:58). Paulus, selber ursprünglich ein strenger Pharisäer, schreibt im Philipperbrief, dass er sich im Lichte Christi gezwungen sieht, das alles für nichts zu erachten und es wegzuworfen, um Christus zu gewinnen und in ihm gegründet zu sein (Phil 3,7).

Diese Aussagen zeigen deutlich die Spannung, die Newbiggin im Blick auf die Einordnung anderer Religionen sieht, aber ebenso deutlich, wo er seinen Schwerpunkt setzt: das Evangelium verlangt und bewirkt einen radikalen Bruch und eine Umkehr (Schuster:16).

3.1.5 Zur Frage der Rettung von Nichtchristen

Newbiggin greift die von vielen Christen gestellte und auch seelsorgerlich relevante Frage auf, was mit Nichtchristen nach dem Tod geschieht. Newbiggin nennt drei Gründe, die es für ihn schwer bis unmöglich machen, hierzu eine Antwort zu geben (Newbiggin 1989:177).

Erstens spricht Newbiggin Theologen das Recht ab, diese Frage zu beantworten, da ihre Beantwortung allein Gott zusteht. Er hält es vielmehr für anmaßend, wenn Theologen für sich beanspruchen, im Namen des christlichen Glaubens sagen zu können, wer gerettet wird und wer verloren geht (:177). Hingegen sieht es zum Beispiel Karl Rahner als Pflicht christlicher Theologen, den gläubigen Angehörigen nichtchristlicher Religionen zu sagen, dass sie gerettet werden können, aber ihre Chance auf Rettung größer ist, wenn sie Christen sind. Auch müsse ihnen klar gemacht werden, dass sie verloren gehen, wenn sie die Einladung zum Heil ablehnen.

Newbiggin findet diese Denkweise unter christlichen Theologen erstaunlich, zumal Jesus immer wieder davor warnt, dem letzten Gericht Gottes vorzugreifen. Nichts ist der Lehre Jesu ferner als

die Idee, dass Christen oder ihre Theologen in der Lage wären, Gottes Gericht vorherzusehen (:177). Jesus lehrt an verschiedenen Stellen, dass viele über ihre Rettung und andere dagegen über ihre Verdammnis überrascht sein werden. Im Bild von den Böcken und den Schafen sind beide Gruppen gleichermaßen erstaunt über Gottes Urteil (Mt 25,31 ff). In der Geschichte vom reichen Jüngling, der nach eigener Aussage alle Gebote Gottes eingehalten hat, aber sich nicht von seinen weltlichen Gütern trennen kann und sich schließlich von Jesus abwendet, schließt Jesus mit der Aussage, dass es für ein Kamel leichter wäre, durch ein Nadelöhr als für einen Reichen in den Himmel zu gelangen (Lk 18,25). Auf die Frage des Petrus, wer denn dann in den Himmel gelangen kann, antwortet Jesus: „Was bei den Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich (Lk 18,27).“ Theologen müssten – so Newbigin – genau das beherzigen, die unmögliche Möglichkeit der Rettung (:178).

Zweitens ist nach Newbigins Dafürhalten die Frage, was mit Nichtchristen nach dem Tod geschieht, auch deshalb falsch gestellt, weil sie auf einer Abstraktion basiert. Die Frage nach der Rettung kreist – neutestamentlich verstanden – nicht in erster Linie um den Gedanken nach der Bestimmung der individuellen Seele nach dem Tod. Der Mensch ist nicht nur eine Seele, die abgetrennt von ihrer persönlichen Lebensgeschichte gesehen werden kann. Vielmehr ist der Mensch mit seiner ganzen Lebensgeschichte und in der Gesamtheit seiner sozialen und familiären Beziehungen hier auf der Erde in Gottes Geschichte mit dieser Welt eingebunden ist. Ebenso wenig trifft die reduktionistische Sichtweise der Materialisten zu, wonach das menschliche Individuum nur ein Bündel an physischen Aktivitäten sei (:178). Die Frage, die es zu stellen gilt, ist nicht: „Was geschieht mit dem menschlichen Individuum nach dem Tod?“ sondern vielmehr: „Was ist das Ziel, das der Geschichte des einzelnen Menschen in Zusammenhang mit Gottes Geschichte mit der Menschheit Bedeutung gibt?“ Heil und Rettung sind in einem eschatologischen Sinn zu verstehen, sie sind vom Ziel und Ende her zu denken, auf das alles hinausläuft. Heil und Rettung liegen nach Newbigin in der Vollendung von Gottes Werk in Schöpfung und Erlösung, es geht dabei um die Vollendung aller Dinge unter der Herrschaft Christi (Eph 1,10), um die Versöhnung aller Dinge im Himmel und auf Erden durch das Blut am Kreuz (Kol 1,20) und die Unterwerfung aller feindlichen Mächte unter die Füße Christi (1 Kor 15,24f). Die Rettung des Menschen hat ganz wesentlich mit der Rolle zu tun, die er in Gottes Geschichte spielt (:179). In der Vollendung der Weltgeschichte wird auch die Geschichte jedes Einzelindividuums ihr wahres Ziel finden. Gerettet zu werden bedeutet, am endgültigen Sieg Jesu teilzuhaben (Newbigin 1969:61).

Der dritte Grund, warum Newbigin Art und Inhalt der Fragestellung zurückweist, ist der grundlegendste. Die Frage „Was geschieht mit dem Nichtchristen nach dem Tod?“ orientiert sich an den individuellen Bedürfnissen des Menschen, sich seines ewigen Glücks zu vergewissern, nicht aber an Gott und seiner Ehre (Newbigin 1989:179). Tatsächlich kommen viele Weltanschauungen, religiöse und nicht-religiöse, dieser Sehnsucht entgegen, indem sie ein Versprechen nach individuellem Heil und Glück abgeben. Demgegenüber erzählt das Evangelium die Geschichte,

dass Gott aus Liebe und Gnade Teil dieser ihm entfremdeten Welt geworden ist, dass er die Rebellion gegen seine Liebe auf sich nimmt, die ganze Last der Schuld und Schande auf sich nimmt, den Menschen in seine Gemeinschaft hineinnimmt und zur Nachfolge aufruft, aus der ichbezogenen Suche nach eigenem Glück befreit, aus der Selbstzentriertheit heraus führt und den Blick auf Gott und seine Ehre ermöglicht. Das eschatologische Ziel der menschlichen Existenz ist die Verherrlichung Gottes. Die ganze Diskussion nach der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen ist – nach Newbigin – vom christlichen Standpunkt aus betrachtet völlig verzerrt, wenn sie von der Frage aus startet: Wer wird am Ende gerettet? Das ist eine Frage, die allein Gott beantwortet. Newbigin lehnt ganz klar eine Privatisierung der Gnade Gottes (Thomas:268) und Erlösung im Sinne der Erreichung eines Zustands der individuellen Glückseligkeit ab. Christen sollen sich – so Newbigin – das mächtige Werk der Gnade von Jesus Christus vor Augen halten und fragen, wie Gott geehrt und verherrlicht werden kann. Die Ehre Gottes und seine Verherrlichung sind Ziel und Auftrag von Verkündigung und Mission (Newbigin 1989:180).

Letztendlich würde Newbigin auf die Frage nach Heil und Rettung von Nichtchristen antworten, dass er es nicht weiß (Thomas:268). Seine Position lässt sich beschreiben als „eschatologischer Agnostizismus“ bezüglich jener Menschen, die Christus nicht kennen (Hunsberger:407). Jenen, die argumentieren, dass ein „guter“ Hindu gerettet wird, stellt er die Frage, nach welchem Kriterium das gemessen werden sollte. Insbesondere sei für ihn unklar, wie die moralische Qualität eines Menschen maßgeblich sein soll angesichts der Tatsache, dass Jesus gemäß dem biblischen Zeugnis nicht für die Gerechten, sondern wegen der Sünder kam (Newbigin 1969:42). Newbigin glaubt nicht, dass es außer dem einen Weg über das Erlösungswerk Christi alternative Wege gibt, mithilfe derer Gott Menschen rettet. Eine solche Lehre ist zwar nicht populär, aber immerhin schriftgemäß.

3.2 Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen – der Inklusivismus Rahners und der katholischen Kirche

Karl Rahner, einer der einflussreichsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, spricht in seinen Schriften den nichtchristlichen Religionen eine positive Rolle in Gottes Heilsplan zu. In seinem viel diskutierten Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ entwickelt er 1964 – also vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil – eine inklusivistische Sichtweise auf die Religionen, die – wenngleich auch nicht unumstritten – die spätere katholische Religionstheologie stark geprägt hat. Als Konzilsberater hat Rahner die heilsoptimistischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen maßgeblich beeinflusst. Während sich das Konzil zu den Heilsmöglichkeit für die Angehörigen nichtchristlicher Religionen lediglich positiv äußert, versucht Rahner zu erklären, wie dieses Heilswirken Gottes in den nichtchristlichen Religionen vorzustellen sei (Wohlleben:86).

3.2.1 Der Mensch als ein auf Gott hin geöffnetes Wesen

Ausgangspunkt seines Begründungsansatzes ist der universale Heilswille Gottes, den Rahner als eine axiomatische Tatsache betrachtet: „Gott will das Heil aller“ (Rahner 1964:144). Wenn Gott wirklich das Heil aller Menschen will, dann muss es – zumindest für die Menschen, die noch nie von Jesus Christus gehört haben – eine Möglichkeit geben, auch ohne explizite Beziehung zu Jesus Christus gerettet zu werden. Da es Heil aber nicht an Jesu Christus vorbei geben kann, muss es für diese Menschen die Möglichkeit einer anonymen bzw. impliziten Beziehung zu Jesus Christus geben. Rahner führt als biblischen Beleg für die Rettung von Nichtchristen die Rede Jesu über das Jüngste Gericht (Mt 25,31-46) an, in der Jesus Rettung jenen Menschen zuspricht, die Nächstenliebe gegenüber ihren geringsten Brüdern gezeigt haben (vgl. Stosch:88). Aus der Gerichtsrede lässt sich die Praxis der Nächstenliebe als heilswirksam ableiten. Könnte es also sein, dass ein Mensch einerseits im Stand der Gnade Glaube, Hoffnung und Liebe lebt, aber andererseits von seiner Bezogenheit auf Christus explizit nichts weiß, da ihm die geschichtliche Christusoffenbarung unbekannt ist (Wohlleben:94)?

Rahner entwickelt seine These vom anonymen Christen weniger mit bibeltheologischen Argumenten, sondern eher mit einer theologischen Anthropologie, die überhaupt die Grundlage seines Denkens darstellt (Stosch:88). Rahner versteht den Menschen als ein Wesen, das offen ist für das Transzendente. Der Mensch ist ein Wesen, „dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt.“ (Rahner 1984:46) Der Mensch sei – so Rahner – von seiner innersten Mitte her auf Gott und dessen Selbstmitteilung hin angelegt, er strecke sich aus nach dem Geheimnis Gottes. Im Menschen sei die Sehnsucht nach Überschreiten der Immanenz, nach Einbruch der Transzendenz durch ein konkretes göttliches Gegenüber angelegt. Jeder Mensch ist als Antenne für Gott anzusehen (Stosch:89). Wenn nun ein Mensch sein eigenes Wesen als Antenne für Gott bejaht, dann bejaht er damit auch das Ziel all dieser Sehnsucht: den Mensch gewordenen Gott.

3.2.2 Die anonymen Christen

Die transzendente Veranlagung von Menschen bleibt nicht abstrakt, sondern sie drängt zur Konkretion in Form der Religion. Die Religion ist es, die diese Sehnsucht des Menschen nach dem Transzendenten und die Suchbewegung nach Christus aufgreift und die Beziehung zum Absoluten zum Thema im Leben eines Menschen macht. Die nichtchristlichen Religionen enthalten neben Elementen einer natürlichen Gotteserkenntnis auch übernatürliche Elemente aus Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt wird (Rahner 1964:143). Selbst wenn nichtchristliche Religionen Irrtümer und Elemente enthalten können, die die Gotteserkenntnis verfremden, so stehen sie dennoch unter dem Einfluss der Gnade.

Die Religion bringt den Menschen jedenfalls mit Gottes Gnade in Berührung. Durch die Religion – auch durch die nichtchristliche – verwirklicht sich die Gnade Gottes auch im Leben von Menschen,

die keine Christen sind. Sie bekennen sich zwar zu anderen religiösen Inhalten oder folgen allein ihrem Gewissen, aber sie tun es, weil die Gnade Christi sie dazu treibt. Einem Mensch, der seine Gottesbeziehung in der sich ihm bietenden und von Gott her möglich gemachten Religion gelebt hat, steht das Heil offen. Ihm ist der Name Christi noch nicht bekannt (eben anonym), aber in Wirklichkeit ist seine religiöse Suche bereits auf Christus ausgerichtet. Seine religiöse Offenheit könnte so weit gehen, dass er sich das Evangelium verkünden lässt und Christus annimmt. Bis zu diesem Zeitpunkt, in dem er mit der Botschaft des Evangeliums konfrontiert wird, sei er gewissermaßen ein anonym Christ (Rahner 1964:155).

Rahner interpretiert diese Sehnsucht nach der Transzendenz als eine implizite Suchbewegung nach Christus. Selbst wenn ein Mensch Christus nicht kennt, sagt dieser Mensch – so Rahner – „ja“ zu Christus und wirkt sein Heil (Rahner 1984:298). Jede richtig verstandene Nächstenliebe, jede Bereitschaft zum Tode und Hoffnung der Zukunft sowie überhaupt jeder „totale Akt“ menschlichen Daseins könne als implizite Annahme Jesu Christi verstanden werden. Durch diesen Daseinsvollzug sieht sich ein Mensch geradezu in eine Art „anonyme“ oder „suchende“ Nachfolge gestellt (Wohlleben:99). Der religiöse Mensch tritt also in eine implizite Beziehung zu dem sich ihm zuschickenden Grund seines Daseins, zu Jesus Christus.

Auch wenn Rahner den anonymen Glaubensvollzug als echten Glauben bezeichnet, so bleibt er doch rudimentär und von Unsicherheit geprägt (Rahner 1972:543). Er kann sich nicht an der geschichtlichen Offenbarung Jesu Christi festmachen. Darum bietet im Vergleich zum anonymen Christentum der explizite Glaube auch eine größere Heilchance, weil er die transzendente Erfahrung deutlich besser reflektieren und verinnerlichen kann (Rahner 1964:156).

Für Rahner bildet der anonyme Glaube eine Art Vorstufe zum expliziten Glauben, der dann zum Heil ausreicht, wenn ein Mensch zu Lebzeiten nicht existenziell mit dem Evangelium in Berührung kommt (Rahner 1975:78). Umgekehrt verliert dieser anonyme Glaube seine Berechtigung, sobald ein Mensch mit dem christlichen Offenbarungsglauben konfrontiert wird und diesen schuldhaft ablehnt (Rahner 1975:84).

Rahner argumentiert zwar die Heilsmöglichkeit für alle Menschen, die er im Angebot der göttlichen Gnade auf die transzendente Ausrichtung des Menschen sieht. Das bedeutet aber keineswegs, dass jedem Mensch notwendigerweise das Heil zuteil wird (Wohlleben:100). Vielmehr rechnet Rahner auch mit der Möglichkeit, dass der Mensch das Heilsangebot Gottes schuldhaft ausschlägt. Das kann dadurch geschehen, dass er die Christusoffenbarung zurückweist (Rahner 1970:512). Aber auch ohne mit der Christusoffenbarung konfrontiert zu sein, kann sich ein Mensch gegen die Ausrichtung auf Gott sperren und die Möglichkeit eines anonymen Glaubens im konkreten Existenzvollzug verspielen (Wohlleben:100).

Auch wenn Rahners These des anonymen Christen in der katholischen Kirche nicht unumstritten ist, ist ihm die katholische Kirche – wie die lehramtlichen Texte des Zweiten Vatikanischen

Konzils zeigen – in der positiven Einschätzung der Religionen gefolgt. Erstmals gab es einen theologisch begründeten Rahmen, die anderen Religionen wirklich zu würdigen, ohne den eigenen Wahrheitsanspruch relativieren zu müssen (Gäde 2003:51). Die katholische Kirche hat im Sinne eines Inklusivismus die Position übernommen, dass nichtchristliche Religionen viele Wahrheitselemente enthalten, dass in ihnen das gnadenhafte Handeln Gottes zu sehen sei und sie die Funktion hätten, das menschliche Herz für die Botschaft des Evangeliums vorzubereiten. Nichtchristen brauchen nicht mehr von der Wahrheit und vom Heil ausgeschlossen zu werden, sondern es steht ihnen durch Gottes gnadenhaftes Wirken in ihrer Religion die Heilsmöglichkeit offen und sie haben Anteil an der göttlichen Wahrheit. Die Wahrheitsmomente der Religionen können aber nur im Lichte der christlichen Offenbarungswahrheit klar verstanden werden. Insoweit würden sie nicht auf einer Stufe mit dem Christentum stehen. Die nichtchristlichen Religionen sind aber jedenfalls als legitim anzusehen und würden eine positive Rolle in Gottes Heilsplan einnehmen (Rahner 1964:147).

3.2.3 Die inklusivistische Standortbestimmung der katholischen Kirche?

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil spielte die Frage, in welchem Verhältnis die katholische Kirche zu den Weltreligionen steht, nur eine untergeordnete Rolle. Mit dem zweiten Vatikanischen Konzil greift die katholische Kirche das Problem der Religionsvielfalt auf (Wohlleben:72ff). Es versteht die nichtchristlichen Religionen ab nun offiziell in einem positiven Sinn und deutet ein inklusivistisches Modell einer Theologie der Religionen an.

Das Konzilsdokument „Nostra Aetate“

Als Neuorientierung im Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu anderen Weltreligionen gilt die lehramtliche Schrift „Nostra Aetate“. Dieses Dokument betont, dass die Kirche unter dem Eindruck des immer stärkeren Zusammenwachsens der Menschheit und den immer intensiveren Beziehungen zwischen den Völkern die Frage im Blick haben muss, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht.

Das Ausgangsmotiv für die Aussagen des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ist der schöpfungstheologisch und eschatologisch begründete universale Heilswille Gottes (Roddey:55). Alle Menschen haben als Geschöpfe Gottes einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel, auf das sie hin geordnet sind. In den Religionen begeben sich die Menschen auf die Suche nach Gott. Unter Verweis auf das Zeugnis der Heiligen Schrift drückt das Konzil seine Überzeugung aus, dass Gott das Heil aller Menschen will. Das Konzilsdokument betont die Berufung aller Menschen zum Volk Gottes und hebt hervor, dass sich Gottes „Heilsratschlüsse auf alle Menschen erstrecken“ (NA 1). „Nostra Aetate“ versteht die verschiedenen Religionen als Antwortversuche auf die alle Menschen bewegenden Sinn- und Existenzfragen (NA 1). Die Religionen sind zu sehen als Gemeinschaften, in denen Menschen gemeinsam Gott, dessen Ruf an die ganze Menschheit ergeht, zu begegnen versuchen (Roddey:55).

„Nostra aetate“ beschreibt die Suchbewegung der Menschen nach Gott in den Religionen als „Wahrnehmung jener verborgenen Macht“ und „Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters“ (NA 2, 1).

Darum betrachtet die Kirche mit großem Respekt die Lehren, Lebensregeln und heiligen Riten der nichtchristlichen Religionen als Bemühungen, „der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen“ (NA 2). Sie bringt all dem Anerkennung entgegen, was in den Religionen „wahr und heilig“ ist. Denn die Religionen geben nicht selten einen Strahl der Wahrheit wieder, die alle Menschen erleuchtet (NA 2,2). Da sie Wahres und Heiliges enthalten und in partikulärer Weise die eine christliche Wahrheit widerspiegeln, ist für die Menschen in ihren Religionen ein wahrhaftiger Umgang mit Gott und authentische religiöse Erfahrung möglich.

„Nostra Aetate“ nimmt ausdrücklich auf die vier nichtchristlichen Weltreligionen Bezug: auf den Hinduismus, in dem die Menschen durch Mythos oder Philosophie, durch Askese, Meditation oder liebende Hingabe zu Gott Befreiung suchen, sowie auf den Buddhismus mit seinen verschiedenen Lehren und Wegen der Befreiung und Erleuchtung (NA 2,2). Hochachtung wird dem Islam als monotheistischer Religion entgegengebracht und auf Gemeinsamkeiten wie den Glauben an den „Schöpfer Himmels und der Erde“, die Hingabe der Muslime an diesen Gott in der Nachfolge Abrahams und die muslimische Verehrung Jesu als Prophet verwiesen (NA 3). Besonders betont wird schließlich die geistliche Verbindung der Kirche mit dem Judentum. Sie teilen nicht nur die „Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung“ bei den Erzv Vätern, Mose und den Propheten, vor allem ist es Jesus Christus, der „dem Fleische nach“ aus dem jüdischen Volk hervorgeht. Auch die Apostel und die meisten Urchristen stammten aus dem jüdischen Volk, so dass die Völker von diesem auch das Evangelium empfangen hätten (NA 4).

„Nostra Aetate“ erwähnt – auch wenn die Ausführung verhältnismäßig kurz bleibt – das entscheidende Unterscheidungskriterium des christlichen Glaubens im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen:

Unablässig aber verkündet sie [die Kirche] und ist sie gehalten zu verkünden Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6) ist, in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. (NA 2,2)

Zwar vermitteln auch andere Religionen Wahrheitserkenntnis, aber die „Fülle“ der Wahrheit ist erst in Jesus Christus offenbar geworden. Vor diesem Hintergrund wird auch klar, dass die Weitergabe des Evangeliums und die Mission Auftrag und Aufgabe der Christen sind: Christen sollen den Gläubigen anderer Religionen „ihren Glauben und ihr christliches Leben bezeugen“, weil ihnen sonst der (sicherste) Weg zur (vollkommenen) Fülle des religiösen Lebens unbekannt bliebe (NA 2,3).

Das Konzilsdokument „Lumen Gentium“

Während „Nostra Aetate“ die Frage nach dem Heil von Nichtchristen nicht explizit aufgreift, äußert sich ein weiteres Konzilsdokument, die Konstitution „Lumen Gentium“, konkret zu diesem Thema:

Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich Leben habe. (LG 16)

Mit dieser Aussage hält das Konzilsdokument die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und Heilsmöglichkeit für Nichtchristen ausdrücklich fest. Die Zusage der göttlichen Gnade erstreckt sich auf alle Menschen, die das Evangelium und die Kirche ohne ihr Verschulden nicht kennen. Entscheidend ist, dass sie nach Gott suchen, sich von ihrem Gewissen leiten lassen und nach einem Leben streben, das auf Gottes Willen ausgerichtet ist. Auch Atheisten, deren Atheismus sich subjektiv redlichen Motiven verdankt und die sich darum bemühen, ein rechtes Leben zu führen, können demnach das Heil erlangen (Herzgsell:468).

Zugleich formuliert „Lumen Gentium“, dass Menschen, „die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten“ (LG 14), nicht gerettet werden können. In diesem Punkt reaktiviert das Konzil das traditionelle Axiom *extra ecclesiam nulla salus* („außerhalb der Kirche kein Heil“): Ohne dem Grundsatz nach Menschen vom Heil auszuschließen oder dem universalen Heilswillen Gottes, der sich auf alle Menschen erstreckt, zu widersprechen, soll weiterhin an der Heilsnotwendigkeit der Kirche festgehalten werden (Roddey:65).

Die Spannung zwischen der gottgewollten Heilsnotwendigkeit der römisch-katholischen Kirche (LG 14) und der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen (LG 16) ist nicht zu übersehen (Wohlleben:77). Einerseits wird der alte Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche nicht aufgegeben, andererseits kommt das Bestreben zum Ausdruck, die Wahrheit der eigenen Religion in den anderen wieder zu finden: „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“ Diese *praeparatio evangelica* drängt aber darauf hin, dass Menschen die Fülle des Evangeliums kennen lernen, sodass die in LG 17 angesprochene Mission ein integraler Bestandteil der religionstheologischen Positionierung der römisch-katholischen Kirche bleibt.

Überhaupt kommt in „Lumen Gentium“ eine ekklesiozentrische Sichtweise auf die Religionen zum Ausdruck, indem es die ganze Menschheit in eine differenzierte Beziehung zur katholischen

Kirche setzt. Das Konzil entwickelt darin die Vorstellung von einer gestuften Zugehörigkeit zur Kirche im Sinne mehrerer konzentrischer Kreise (LG 14-16). Vom innersten Kreis, der katholischen Kirche und ihren Mitgliedern, nach außen schreitend, hat sie zunächst die nichtkatholischen Christen im Blick, die durch Glauben und Taufe ebenfalls Christus verbunden sind. In den daran anschließenden konzentrischen Kreisen sieht das Konzil die Juden, sodann die Muslime als Monotheisten und danach auch die Anhänger der großen Religionen Asiens. Von all diesen religiösen Gruppierungen sagt das Konzilsdokument, dass sie in verschiedenster Weise auf das Volk Gottes bezogen seien (Gäde 2003:53): Die Katholiken gelten als der Kirche eingegliedert (*incorporati*), die nichtkatholischen Christen werden als der Kirche Verbundene (*conjuncti*) betrachtet, und die Anhänger nichtchristlicher Religionen gelten als in verschiedener Weise auf die Kirche hin geordnet (*ordinati*). Weil die nichtchristlichen Religionen auf die Kirche hin geordnet sind, sieht das Konzil die Anhänger dieser Religionen in das Heil eingeschlossen, das Gott für alle Menschen und somit für die Menschheit als ganze vorgesehen hat.

Im Hinblick auf die Standortbestimmung der römisch-katholischen Kirche lässt sich festhalten: Die religionstheologischen Aussagen der Konzilsdokumente deuten ein inklusivistisches Modell an, vollziehen Rahners Schritt in Richtung Inklusivismus aber nicht vollständig mit. Offenbarung, Gnade und Heil kommen in nichtchristlichen Religionen nur partiell und undeutlich zum Vorschein, im Christentum sind sie hingegen umfassend und deutlich vorhanden. Während diese Aussagen in Richtung Inklusivismus weisen, bringen die Konzilsdokumente hingegen nirgendwo zum Ausdruck, dass die nichtchristlichen Religionen als ordentliche oder außerordentliche Heilswege anzusehen sind (Neuer:60). Zwar anerkennt das Konzil alles, was in den Religionen „wahr und heilig ist“, sieht darin aber nur eine „Vorbereitung für die Frohbotschaft“ (LG 16). Die Heilsvermittlung wird nicht den Religionen, sondern allein Gott (LG 16) bzw. Jesus Christus zugeschrieben, durch den Gott alles mit sich versöhnt hat (NA 2, 4).

Da das Zweite Vatikanische Konzil im Unterschied zu Rahner und dem inklusivistischen Modell keine Heilsmittlerschaft der nichtchristlichen Religionen lehrt und insofern religionstheologisch im Rahmen der bisherigen exklusiven Tradition der Kirche verbleibt, wäre es irreführend, den Inklusivismus als die seit dem Zweiten Vatikanum geltende offizielle römische-katholische Position anzuführen (Neuer:61).

3.2.4 Newbiggin und Rahner im Dialog

Newbiggin geht auf Rahners These vom anonymen Christen ein und weist auf zwei Schwachpunkte hin. Erstens – so Newbiggin – wäre es eine unzulässige Bevormundung von Menschen, Nichtchristen zu sagen, dass sie in Wahrheit Anhänger einer anderen Religion sind als jener, die sie praktizieren und gemäß der sie glauben (Newbiggin 1995:195). Die Umdeutung des nichtchristlichen Glaubens würde Bekenntnis und Glauben von Nichtchristen bedeutungslos machen, „indem sie den Anhängern nichtchristlicher Religionen gegen deren explizit geltend

gemachte religiöse Erkenntnis die christliche Wahrheit und Erlösungswirklichkeit als verborgene Existenzmitte unterstellt“ (Neuer:123) Zweitens lehnt es Newbigin ab, Religion als wirksames Vehikel zum Heil zu sehen (Newbigin 1989:182; vgl. dazu 3.1.2). Es ist zu kurz gegriffen, zu argumentieren, dass Gott aufgrund seines universellen Heilswillens das religiöse Denken und Bemühen des Menschen verwendet, um ihn zu retten. Newbigin verweist auf den Zustand der Welt, der durch Entfremdung und Rebellion gegen Gott gekennzeichnet ist (Newbigin 1989:175). Diese Entfremdung und Rebellion schließt auch den Bereich der Religion mit ein. Die Welt braucht die Versöhnung mit Gott und darum seine Gnade. Es ist das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz, das beides aufdeckt – die Rebellion des Menschen gegen Gott, auch in und durch die Religion – und die Gnade Gottes. Von daher wäre es falsch, zu argumentieren, dass es die Religion ist, der Heilswirksamkeit zukommt.

Beide Theologen, Newbigin und Rahner, argumentieren das Heil von Nichtchristen über den Weg der Gnade Gottes. Sie wählen dafür allerdings unterschiedliche Begründungswege, ersterer einen bibeltheologischen, letzterer einen anthropologisch-transzendentalphilosophischen. Newbigin sieht Spuren von Gottes Gnade im Leben aller Menschen. Das Gebet Jesu am Kreuz, in dem er um Vergebung für seine Feinde bittet, verdeutlicht die uneingeschränkte und bis zum Äußersten gehende Gnade Gottes, die jede Kreatur erreichen will (Newbigin 1989:175). Darum ist Rettung für Menschen außerhalb des christlichen Glaubens möglich, aber nicht aufgrund ihrer religiösen Praxis, sondern weil Gott in seiner Gnade durch Christus die Voraussetzung dafür geschaffen hat.

Rahner sieht den Menschen als transzendentes Geistwesen, das für Gottes Gnade offen ist. Der Daseinsvollzug des Menschen in seiner nichtchristlichen Religion ist von dieser Gnade geprägt, die in der innersten Mitte seines Wesens wirksam ist (Wohlleben:93). Vor der Begegnung mit Christus betrachtet er darum die Religionen jedenfalls als von Gott gewollte Heilswege.

In Bezug auf die Einschätzung der Religion gibt es bei aller Verschiedenheit doch auch Gemeinsamkeiten. Rahner stimmt mit Newbigin überein, dass es sündige Verdunklung, Irrtümer und Verkehrtes in der Religion geben kann. Wenngleich die nichtchristlichen Religionen defiziente Heilswege sind, hebt das aber nicht die mögliche Heilswirksamkeit der Religion auf (Wohlleben:103). Denn es handelt sich dabei nicht nur um Religionen „von unten“, das heißt menschliche Erfindungen. Vielmehr sind sie eine Objektivierung von Gottes Gnade als Antwort auf die menschliche Suchbewegung, insofern auch Religionen „von oben“ und legitim (Herzgsell:471). Newbigin seinerseits rückt von seiner durchgehend religionskritischen Haltung ab, wenn er konzidiert, dass die nichtchristliche Religion nicht nur als Illusion und Betrug abtun möchte. Immerhin ist es das Zeugnis der Bibel als auch das von neu bekehrten Menschen, dass es der lebendige Gott war, der sie während ihres Lebens in der nichtchristlichen Religion auf die Bekehrung zu Christus hin vorbereitet hat (vgl. Punkt 3.1.4).

Newbiggin ist – wenn auch nicht über den Begründungsweg des anonymen Christen – vom Ergebnis her nahe an Rahners inklusivistischer Position (Thomas:290), wenn er schreibt:

Ich glaube, dass keine Person, welcher Religion auch immer sie zugehört, ohne Zeugnis von Gottes Gnade im Herzen und Bewusstsein lebt, und es gibt niemanden, in dem diese Gnade nicht eine Antwort hervorruft, sei sie noch so schwach, klein und verschwindend. (Newbiggin 1989:175)

Newbiggin greift in seiner Abgrenzung zur religionstheologischen Positionierung der römisch-katholischen Kirche auch das in Lumen Gentium verwendete Bild auf, wonach sich die Religionen in konzentrischen Kreisen um das Zentrum, nämlich die Römisch-katholische Kirche, gruppieren (Newbiggin 1969:43). Er stellt dieses ekklesiozentrische Modell der Religionen ausdrücklich und grundsätzlich in Frage. Denn die Wahrheit oder Heilswirksamkeit der nichtchristlichen Religionen lasse sich schlichtweg nicht verstehen oder messen an ihrer Nähe oder Entfernung vom christlichen Glauben oder gar einem Christentum bestimmter konfessioneller Prägung. Religionen sind nicht jeweils Anfänge, die im Evangelium zur Vollendung finden. Sie zielen vielmehr in unterschiedliche Richtungen, stellen fundamental unterschiedliche Fragen und halten Ausschau nach anderen Formen der Erfüllung als jene, von der das Evangelium spricht. Newbiggin wirft die Frage auf, was denn „Nähe“ oder „Ferne“ zum gekreuzigten und auferstandenen Christus bedeuten soll? Ist der Pharisäer näher oder ferner als die halbheidnische Prostituierte? Ist der leidenschaftliche Marxist näher oder ferner als der mystisch glaubenden Hindu? Ist ein Mensch Christus per se näher aufgrund seiner religiösen Hingabe? Ist das Evangelium die höchste Stufe und Gipfelpunkt der Religion oder ist es das Ende der Religion (Newbiggin 1969:44)?

3.3 Ein Gott und viele Religionen – die pluralistische Antwort Hicks

Während in der Theologiegeschichte über lange Zeit das Verhältnis des Christentums zu den Religionen entweder exklusiv oder inklusiv bestimmt wurde, hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die religionstheologische Position des Pluralismus zunehmend an Einfluss gewonnen. Der Pluralismus geht davon aus, dass alle großen religiösen Traditionen dieser Welt in gleicher Weise wie das Christentum Offenbarungswahrheit bezeugen und göttliches Heil vermitteln. Trotz ihrer Verschiedenheit in Bezug auf religiöse Praktiken und – zum Teil auch einander widersprechender – Lehren sei es möglich, dass sie allesamt als echte Offenbarungs- und Heilsreligionen gleichwertig nebeneinander stehen (Herzgsell:493).

3.3.1 Die Religionen als unterschiedliche Antworten auf Gottes Ruf an die Menschheit

John Hick, der bekannteste Vertreter der pluralistischen Religionstheologie, hat diese Überzeugung in mehreren Schriften ausgeführt und mit religionsphilosophischen Begründungen unterlegt. Nachdem sich Hick mit den exklusiven und inklusiven Modellen der traditionellen Religionstheologie kritisch auseinandergesetzt hat, tritt er für die Notwendigkeit einer theozentrisch ausgerichteten Theologie ein, in der Gott allein im Mittelpunkt der großen

Weltreligionen steht (Hick 1988:131). Um eine richtige Sichtweise auf die Religionen zu gewinnen, muss der Mittelpunkt des Systems, um den alle Religionen kreisen, verlagert werden: An die Stelle von Jesus Christus – als christliche Offenbarung des Göttlichen – tritt Gott selber (Wohlleben:358). Nicht mehr Christus soll von den Christen in die Mitte der Religionen gestellt werden, sondern Gott bzw. die letztgültige transzendente Wirklichkeit, die hinter allen Religionen steht. Jesus Christus und mit ihm die christliche Religion ordnen sich gleichrangig neben die anderen Religionen ein. Hick versteht diese Wende von einer christozentrischen zu einer theozentrischen Sicht der Weltreligionen nicht als Korrektur der bisherigen religionstheologischen Positionen, sondern als grundlegenden Paradigmenwechsel im Verständnis der Religionen. Er spricht von einer „kopernikanischen Revolution“³ in der Religionstheologie (Hick 2001:40ff).

Ausgangspunkt für seinen religionstheologischen Ansatz ist die Kategorie der religiösen Erfahrung. Menschen erfahren die Welt als über sich hinausweisend auf eine transzendente Wirklichkeit. Die unterschiedlichen kulturellen Rahmenbedingungen – ethnische, geographische, klimatische, ökonomische, soziologische, historische – beeinflussen die religiöse Erfahrung des Menschen und die Entwicklung und Ausbildung der Gottesbilder oder Vorstellung einer letzten nichtpersonalen Wirklichkeit. Die religiöse Erfahrung ist abhängig vom sozio-kulturellen Kontext, in dem sie geschieht. Gott wird gewissermaßen durch verschiedene „Brillen“ der Kulturen wahrgenommen und interpretiert (Gäde 2003:62; Hick 2001:149). So wird Gott personal erfahren als Gott Israels, als Allah, als Gott der Vater von Jesus Christus, als Shiva, oder als Vishnu, oder nichtpersonal wahrgenommen als Brahman⁴, als Nirvana⁵, als Shunyata⁶ (Hick 1989:278ff; Hick 2001:58). Hick spricht von einer „Interaktion“ zwischen der Religion einerseits und der jeweiligen Kulturen andererseits, bei der sich beide wechselseitig formten (Hick 1975:151).

³ Die kopernikanische Wende in der Astronomie brachte mit sich, dass die Menschheit ihr Verständnis des Universums grundlegend ändern musste. An die Stelle des Dogmas, die Erde sei das Zentrum des sie umkreisenden Universums, trat die Erkenntnis, dass die Sonne das Zentrum des Planetensystems bildet und alle Planeten, einschließlich der Erde, um sie kreisen. Genauso grundlegend – so Hick – muss die christliche Theologie ihre Sichtweise auf die Stellung des Christentums im Universum der Religionen ändern. Das Dogma, wonach das Christentum das Zentrum bildet, muss durch den Gedanken ersetzt werden, dass Gott der Mittelpunkt ist und dass alle Religionen der Menschheit, einschließlich des Christentums, um ihn kreisen (Hick 2001:40).

⁴ „Brahman“ gilt in der Vorstellung des Hinduismus als die den Kosmos erhaltende Macht, als die letzte Wirklichkeit, die alles durchdringt und von der alles andere abhängig ist. Je nach Richtung des Hinduismus kann Brahman ein unpersönliches Prinzip sein oder auch eine personale Gottheit sein, die als Gott Shiva oder Vishnu verehrt wird (Netland:49).

⁵ „Nirvana“ ist in der Vorstellung des Buddhismus die eine ewige, absolute Sphäre, in der der Tod nicht existent ist. Es ist ein Zustand der Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt. Es stellt nach buddhistischer Sicht das eigentliche Ziel religiösen Strebens, das Einzige, Absolute und Ewige dar, das der fromme Buddhist erlangen will (Netland:61).

⁶ Der Begriff der „Shunyata“ ist ein elementarer Begriff aus der Mahayana-Richtung des Buddhismus und bedeutet, dass alles leer und frei von Dauerhaftigkeit ist. „Leerheit“ als höchstes Prinzip ist eine Umschreibung für das Fehlen eines konstanten Seins, einer Eigennatur und eines beständigen Ich im steten Wandel der Existenz (Hick 1989:289).

Angesichts der Unterschiedlichkeit der Gottesbilder und Vorstellungen von der letzten Wirklichkeit stellt sich die Frage, ob die starke Verschiedenheit der religiösen Traditionen auf mehrere verschiedene göttliche Wirklichkeiten hindeutet. Die Mehrzahl der pluralistischen Religions-theologen antwortet darauf, dass es nicht nötig sei, mehrere transzendente Wirklichkeiten anzunehmen. Es könne sich durchaus um ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit handeln (Gäde 2003:62). Wenn aber alle Religionen sich letztlich auf dieselbe transzendente Wirklichkeit beziehen, wie ist dann die große Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit der Gottesbilder bzw. Vorstellungen über den letzten Transzendenzgrund in den verschiedenen Religionen zu erklären?

Hick löst dieses Problem, indem er zwischen dem universalen göttlichen Transzendenzgrund einerseits und seinen verschiedenen Manifestationen und Inkulturationen in den Religionen andererseits unterscheidet (Wohlleben:358). Dabei greift er auf die Erkenntnistheorie Kants zurück und auf die von Kant getroffene Unterscheidung zwischen dem Ding-an-sich (Noumenon) und seinen Erscheinungsformen in der menschlichen Wahrnehmung (Phainomena). Kant sagt, dass der Mensch die ihn umgebende Außenwelt nicht an sich erkennt, sondern nur wahrnimmt und interpretiert. Das Noumenon ist die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, während das Phainomenon jene Wirklichkeit ist, wie sie der Mensch erfährt und durch seine Vernunft und Erkenntnis deutet. Die eigentliche Wirklichkeit, das Ding an sich, bleibt der menschlichen Erkenntnis aber unzugänglich, dh. der Mensch erkennt die Gegenstände nicht, wie sie an sich selber sind, sondern nur so, wie sie ihm erscheinen (Hick 2001:115ff).

Umgelegt auf die Religionstheologie bedeutet das: Der Mensch kann die transzendente Wirklichkeit, sei es ein personaler Gott oder ein nichtpersonaler letzter Transzendenzgrund nur erfahren wie die ihn umgebende Erfahrungswirklichkeit. Die letzte Wirklichkeit kann nur in ihren Erscheinungsformen, in ihren Manifestationen vom menschlichen Bewusstsein erfahren werden, aber die letzte Wirklichkeit an sich kann der Mensch aufgrund der Endlichkeit und Begrenztheit seiner Erkenntnismöglichkeiten nicht erkennen (Herzgsell:495). Fragen nach dem Wesen der letzten Wirklichkeit, etwa nach seinem Personsein oder Nicht-Personsein bleiben unter dieser Voraussetzung prinzipiell unbeantwortbar. Hicks Konzeption des Gottesverständnisses lässt sich treffend als offenbarungstheologischer Agnostizismus bezeichnen (Neuer:150).

3.3.2 Die gleiche Gültigkeit der Religionen als theologische Forderung

Während diese eine transzendente Wirklichkeit in den monotheistischen Religionen als „Person“ aufgefasst wird, die man als Du anreden kann, wird sie in den östlichen Religionen als unpersönliche, aber dennoch reale absolute Wirklichkeit erfahren und interpretiert, eben als Brahman, als Nirvana oder Shunyata (Gäde 2003:62; Hick 2001:58). Um auch den östlichen Traditionen gerecht zu werden, schlägt John Hick vor, die transzendente Wirklichkeit nicht „Gott“ zu nennen wie in den theistischen Religionen, sondern als „Reales an sich“ zu bezeichnen (Hick 1989:237f).

Alle Religionen verbindet, dass sie sich bei aller Unterschiedlichkeit auf dieses Reale an sich ausrichten. Alle Religionen sind insoweit „wahr“, als sie wirkliche und damit wahrhafte Erfahrungen der letzten Wirklichkeit vermitteln (Hick 2001:41f). Aber sie sind nicht insofern wahr, als sie die letzte Wirklichkeit so vermitteln, wie sie an sich selber ist. Hick hat in einigen seiner Schriften versucht, den Zusammenhang zwischen der religiösen Erfahrung und dem unerkennbaren letzten Transzendenzgrund mithilfe des Elefantengleichnisses, einer angeblich auf Buddha zurück gehenden Parabel, zu veranschaulichen.

Ein Elefant wurde zu einer Gruppe von Blinden gebracht, die nie zuvor einem solchen Tier begegnet waren. Einer von den Blinden befühlte ein Bein des Elefanten und war der Meinung, ein Elefant sei eine große lebende Säule. Ein anderer betastete den Rüssel und hielt den Elefanten für eine riesige Schlange. Ein dritter berührte einen Stoßzahn und verglich den Elefanten mit einer scharfen Pflugschar. Und so fort. Und dann behauptete jeder, seine eigene Beschreibung entspreche der Wahrheit und die anderen seien deshalb falsch. (Hick 1988:140)

Tatsächlich hat jeder von den Blinden den Elefanten berührt, befühlt und damit wirklich wahrgenommen. Jeder Aussage liegt eine wirkliche Erfahrung des Elefanten zugrunde, und jede Aussage gibt – wenn auch in Form einer unvollkommenen Analogie – einen Aspekt des Elefanten wieder. Und doch beschreibt keine Aussage den Elefanten in seiner vollen Wirklichkeit. Kein Angehöriger irgendeiner Religion kann also sagen, er habe erfahren, wie Gott oder die letzte Wirklichkeit an sich selber ist (Hick 1989:37). Ein gläubiger Mensch kann tatsächlich nur sagen, wie er Gott oder die letzte Wirklichkeit subjektiv erfahren hat und diese seine Erfahrung kann er mit der religiösen Erfahrung anderer Menschen vergleichen.

Deshalb – so Hick – kann keine Religion einen exklusiven Anspruch auf wahre Offenbarung und alleinige Heilsvermittlung behaupten. Gott manifestiert sich aus dem Blickwinkel des Christentums eben in anderer Weise als aus jüdischer, islamischer, buddhistischer oder hinduistischer Perspektive (Gäde 2003:63). Indem die Religionen unterschiedliche Perspektiven auf und Erfahrungen mit der letzten Wirklichkeit reflektieren, stehen ihre Aussagen nicht im Widerspruch zueinander (Herzgsell:510) und seien daher auch nicht falsch. Keine Religion kann einer anderen streitig machen, authentische Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit zu vermitteln. Aus Sicht des Pluralismus ist auf Religionsebene Wahrheit im Plural möglich.

3.3.3 Religion als Weg von der Selbstzentriertheit zur Realitätszentriertheit

Alle Weltreligionen versprechen ihren Anhängern Heil im Sinne von Befreiung, Erlösung oder Erleuchtung. Nach Hick weisen alle wesentlichen Weltreligionen eine gemeinsame soteriologische Struktur auf. Ihre Heilswirksamkeit kommt darin zum Ausdruck, dass sie ihre Anhänger von ihrer Selbstbezogenheit („self-centeredness“) zu einer Bezogenheit auf die letzte Wirklichkeit, eine Realitätsbezogenheit („Reality-centeredness“) befreien (Hick 1988:307). Kern und Zentrum der Religionen ist, dass sie die Menschen lehren, sich nicht mehr an sich selbst und an ihr eigenes Leben zu klammern, sondern sich in der transzendenten Wirklichkeit gegründet zu wissen. Durch

die Verinnerlichung und die praktische Aneignung dieser Lehren werden Menschen von ihrer Ichbezogenheit befreit und überwinden so Egoismus, Unversöhnlichkeit etc. In diesem Sinne kann eine Religion heilswirksam sein und sich als wahre Transzendenzenerfahrung und Manifestation des Göttlichen ausweisen (Gäde 2003:65).

Für Hick ist die Echtheit der religiösen Erfahrung wesentlich davon abhängig, inwieweit diese Transformation im Leben eines Menschen stattgefunden hat. Hick schlägt vor, dass die Maßstäbe für ein solches Urteil in den spirituellen und moralischen Früchten abzulesen seien, die sich im Leben eines praktizierenden Anhängers einer Religion finden (Netland:169). Wo im Leben eines Menschen dieser schrittweise Transformationsprozess von der Selbstbezogenheit hin zur Realitätsbezogenheit stattfindet, werden bestimmte Werte immer deutlicher sichtbar. Zu diesen Werten gehören Mitleid und Liebe zur ganzen Menschheit, Seelenstärke, Reinheit, Nächstenliebe, innerer Friede, heitere Gelassenheit und eine strahlende Freude (Hick 1988:301).

Nach Hick hat jede der großen Weltreligionen Bedingungen für Heil und Erlösung geschaffen, denn aus allen großen religiösen Traditionen sind heilige Menschen mit beispielhafter Tugend und vorbildlichem moralischen Leben hervorgegangen (Hick 1988:307). In jeder Weltreligion sind Menschen von ihrer Selbstzentriertheit zu wahrer Hingabe an Gott erlöst worden. Da augenscheinlich alle Weltreligionen mehr oder weniger gleich diese heilswirksamen Prozesse in vielen ihrer Anhänger in Gang setzen und fördern, dürfen sich alle diese Religionen zu Recht als authentische Transzendenzenerfahrungen und somit als echte Manifestationen der letzten Wirklichkeit betrachten (Gäde 2003:65).

3.3.4 Newbigin und Hick im Dialog

Die Unbestimmtheit des Realen an sich

Newbigin kritisiert die von Hick proklamierte kopernikanische Wende der Religionstheologie von einem christozentrischen zu einem theozentrischen Mittelpunkt grundlegend. Das Christusereignis („the fact of Christ“) als historisch nachvollziehbarer Ausgangspunkt für die Suche nach Wahrheit und Gott wird durch ein abstraktes philosophisches Konstrukt, nämlich die Idee eines Realen an sich ersetzt (Newbigin 1990:143). Newbigin kritisiert die völlige Unbestimmtheit des Realen an sich. Es ist unendlich und unbegrenzt und entzieht sich jeglicher menschlicher Erkenntnis. Alles, was man von dieser letzten Wirklichkeit weiß, ist, dass sie im Menschen endliche Erfahrungseindrücke hinterlässt, aber ansonsten ist sie unbekannt. Die Unbestimmtheit der letzten Wirklichkeit führt letztendlich dazu, dass jeder Mensch sein eigenes Gottes- bzw. Erlösungskonzept entwirft. Jeder Mensch wird auf sich selbst zurückverwiesen. Tatsächlich bleibt die letzte Wirklichkeit eine undifferenzierte und unsubstanzierte philosophische Idee (Newbigin 1989a:51).

Newbigin gibt zu bedenken, dass die Vorstellungen eines Muslim, eines Marxisten, Christen oder Buddhisten zu Gott bzw. zur nichtpersonalen letzten Wirklichkeit wesentlich konkreter sind als Hicks Konzept des Realen an sich (Newbigin 1990:141). Auf Basis welchen apriori Wissens lässt

sich sagen, dass keine einzige dieser von den religiösen Traditionen vertretenen Vorstellungen richtig ist? Darüberhinaus stellt sich die Frage: Wenn das Reale an sich völlig unbekannt ist, inwieweit lässt sich dann überhaupt irgendetwas dazu aussagen (Newbigin 1990:142)?

Im Gegensatz zu Hicks philosophischem Konzept des Realen an sich richtet sich der Glaube von Christen nicht auf eine Idee, sondern auf eine konkrete historische Person, für die historische Taten bezeugt sind (Newbigin 1995:187). Newbigin konfrontiert darum die pluralistische Religionstheologie mit der Frage, inwieweit es wirklich sinnvoll ist, auf der Suche nach Wahrheit über Gott bei einem abstrakten geistigen Konstrukt des philosophischen Idealismus anzusetzen, während eine historische Tatsache wie das Christusergebnis ein verlässlicherer, weil konkreter Ausgangspunkt wäre. Indem er auf Michael Polanyi zurückgreift, hebt Newbigin noch einmal hervor (vgl. Newbigin 1995:118f): Jeder Versuch, ein kohärentes Verständnis der Welt zu formulieren, startet von einem anfänglichen Akt des Glaubens. In dieser Hinsicht stehen der gläubige Christ und der idealistische Philosoph vor derselben Ausgangsproblematik. Es gibt aber kein Axiom und keine gedankliche Notwendigkeit, davon auszugehen, dass eine historische Person und eine Reihe historischer Ereignisse einen weniger zuverlässigen Ausgangspunkt für Wissen und Wahrheitsuche bilden als das abstrakte sophistische Gedankenkonstrukt eines Philosophen (Newbigin 1995:188).

Hick versucht – so Newbigin – mit seinem theozentrischen Ansatz das Problem konkurrierender Wahrheitsansprüche zu vermeiden, indem er die Gottesfrage auf die Ebene einer nicht beschreibbaren letzten Wirklichkeit abstrahiert. Für Newbigin ist es aber keine zulässige Lösung, die Heilsfrage von der Wahrheitsfrage zu trennen. Denn die Religionen beschreiben gerade deswegen unterschiedliche Heilswege, weil sie die Menschen mit unterschiedlichen Wahrheiten konfrontieren. Diese Wahrheitsansprüche widersprechen einander in vielen Fällen und sind nicht miteinander in Einklang zu bringen (Newbigin 1990:143). Wahrheit und Irrtum müssen voneinander unterschieden werden, diesem Problem kann sich die Religionstheologie nicht entziehen.

Die Beanspruchung einer erkenntnistheoretischen Metaebene

Newbigin weist auf ein zentrales erkenntnistheoretisches Problem der pluralistischen Religionstheologie hin, das im sogenannten Elefantengleichnis unbeabsichtigt zutage tritt (vgl. 3.3.2). Die Geschichte wird aus der Perspektive des Königs erzählt, der sieht, dass die Blinden nicht die volle Realität des Elefanten, sondern nur einen Teil von ihr zu erfassen vermögen. Hick verwendet das Gleichnis, um die Wahrheitsansprüche der Religionen zu neutralisieren, ihnen Demut im Umgang miteinander naheulegen und das Bewusstsein zu fördern, dass Religionen keine volle Wahrheit, sondern nur Teilaspekte der Wahrheit beinhalten (Newbigin 1989:9). Dabei nimmt er allerdings für die pluralistische Hypothese die Position des sehenden „Königs“ in Anspruch, der sowohl die „Blindheit“ der einzelnen Religionen wie auch die Unzulänglichkeit oder Unrichtigkeit ihrer Beschreibungen des erfahrenen Gegenstands erkennt.

Die pluralistische Religionstheologie reklamiert damit für sich, auf einer metatheoretischen Erkenntnisebene über den Religionen zu stehen. Sie nimmt gewissermaßen eine „Vogelperspektive“ ein, die es erlaubt, das Panorama der Religionen zu überblicken. Von dieser Perspektive aus betrachtet erscheinen alle Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen in Bezug auf die letzte unerkennbare transzendente Wirklichkeit als relativ und unvollkommen. Diesen Zusammenhang, nämlich dass es die letzte Wirklichkeit gibt, diese aber von den Religionen nur unvollkommen erfasst, erfahren und erkannt wird, kennt nur die pluralistische Religionstheologie. Newbigin weist zurecht darauf hin, dass Hick damit einen Absolutheitsanspruch durch einen anderen ersetzt, nämlich jenen der Religionen durch den der pluralistischen Hypothese.

Die Geschichte wird vom König erzählt und demonstriert den äußerst arroganten Wahrheitsanspruch von jemandem, der die Wahrheit, nach der alle Religionen der Welt nur tasten, in ihrer Gänze sieht. Sie verkörpert den Anspruch, die volle Realität zu kennen und relativiert alle Wahrheitsansprüche der Religionen und Philosophien. (Newbigin 1989:10)

Hicks Standpunkt, von dem aus er die Religionen betrachtet, beurteilt und einordnet, ist der Standpunkt eines liberalen protestantischen Monotheismus, der aber nicht normativ für alle Religionen in der Welt sein kann. Seine zentrale Forderung, dass sich Gott in jeder religiösen Tradition unvollkommen, jedoch ausreichend offenbart hat, basiert im letzten aber auf einer Glaubensaussage (Newbigin 1995:185), die nicht mehr oder weniger Gültigkeit hat als die Aussage, dass sich Gott einzig und ausschließlich in Christus offenbart habe.

Das Problem der interreligiösen Parallelen

Umgekehrt könnte auch Hick Newbigins Ansatz in Frage stellen, indem er die Problematik der interreligiösen Parallelen aufwirft. In den nichtchristlichen Religionen finden sich zweifellos viele Züge des Gottglaubens, die mit der christlichen Glaubensüberzeugung übereinstimmen. Wie im Christentum so gilt auch in anderen Religionen Gott als transzendent, unendlich, sondern auch als gut und barmherzig, als befreiend und heilsvermittelnd. Auch trifft man im spirituellen Leben von Angehörigen nichtchristlicher Religionen jene Eigenschaften an, die Christen als Frucht des Geistes bezeichnen und als Zeichen echten Glaubens schätzen (Schmid-Leukel 2005:122): „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“ (Gal 5,22). Hick berichtet von seinen Begegnungen mit Sikhs und Hindus, in deren Leben er diese Werte und in deren religiöser Praxis er dieselbe demütige und spirituelle Hingabe beobachtet hat wie im Leben überzeugter Christen (Hick 2001:20). Von daher stellt sich die Frage, wie sich solche offenkundigen inhaltlichen Parallelen zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen theologisch erklären lassen. Warum sollten bestimmte Elemente des Glaubens und Lebens im Christentum als heilhaft gelten, die gleichen oder ähnlichen Elemente in nichtchristlichen Religionen aber nicht? Mit welcher Begründung soll das christliche Bekenntnis zur Nächstenliebe heilhaft sein, zugleich aber ein ebensolches Bekenntnis im Hinduismus der Heilsbedeutung entbehren?

Newbiggin kann die Beobachtung, die Hick in seinen interreligiösen Begegnungen gemacht hat, bestätigen. Aus Respekt vor den Menschen würde er eine Sichtweise ablehnen, die hinter ihrem Glauben und ihrem spirituellen Leben nur fromme Heuchelei und Selbstgerechtigkeit vermutet. Seine Haltung in diesem Punkt zeigt eine gewisse Ambivalenz: Einerseits haben seine Gespräche mit Sikhs und Hindus haben bei ihm immer wieder den Eindruck hinterlassen, dass es sich bei deren religiösen Einstellungen um eine ernsthafte Antwort auf das reale Zeugnis handeln könne, das Gott in das Herz eines jeden Menschen gelegt hat (Newbiggin 1989:174). Andererseits hat er in seiner religionskritischen Haltung Schwierigkeiten, hinter der religiösen Praxis von Nichtchristen – selbst wenn diese an die Frömmigkeit überzeugter Christen erinnert – eine Antwort auf eine wahre Gottesoffenbarung zu sehen und irgendeiner Form von Religiosität Heilswirksamkeit zuzuerkennen. Das Heil gibt es nur durch Jesus Christus und in diesem Punkt vertritt er eine theologische Position, die jener von Hick diametral entgegengesetzt ist.

4. DAS EINZIGARTIGE ERLÖSUNGSWERK GOTTES IN CHRISTUS?

4.1 Gottes Erlösungswerk durch Christus – das christologische und soteriologische Verständnis bei Newbigin

In Newbigins Theologie formt die Christologie das Herzstück des christlichen Glaubens. Das spezifische Wissen um Jesus Christus als dem menschengewordenen Gott, der den Tod am Kreuz starb, um Gott mit der Welt zu versöhnen, ist für Newbigin der zentrale Punkt der christlichen Wahrheit. Sein Eintritt in die Geschichte der Menschheit, sein Opfertod am Kreuz, seine Auferstehung und Wiederkehr zum Vater, das sogenannte Christusgeschehen („fact of Christ“) bildet das Zentralereignis in der Weltgeschichte. Als Gottes Selbstoffenbarung steht Jesus in einem Mittlerverhältnis zwischen Gott dem Vater und der Menschheit und damit in einer bidirektionalen Bewegung: In der Bewegung Richtung Menschheit offenbart er Gott und bringt wahres Wissen über den unsichtbaren Gott; in der Bewegung auf Gott zu verbindet er durch sein Versöhnungs- und Erlösungswerk am Kreuz die Menschheit mit Gott (Thomas:34).

4.1.1 Jesus Christus – der Schlüssel zum Verständnis der Menschheitsgeschichte

Newbigin spricht in vielen seiner missions- und religionstheologischen Beiträge und Bücher von der Finalität und Definitivität (Letztgültigkeit und Einzigartigkeit) Christi. Darunter versteht er, dass sich Gott, der Schöpfer, Erhalter und Richter über die Menschheit in seinem Sohn Jesus Christus einmalig und abschließend, unter geschichtlich partikularen Bedingungen offenbart hat (Newbigin 1969:75; Newbigin 1995:51). In dieser Geschichtstatsache sieht Newbigin den Schlüssel zum Verständnis für das Ziel von Gottes Geschichte mit der Menschheit.

Newbigin wirft damit die Frage auf, ob Geschichte eine Erkenntnisquelle für absolute Wahrheit sein kann. Der christliche Glaube geht – wie auch das Judentum und der Islam – von einem linearen Geschichtsbild aus, während der Hinduismus und der Buddhismus ein zyklisches Weltbild vertreten. Gemäß dem zyklischen Weltbild orientiert sich das Zeit- und Geschichtsverständnis an der Erfahrung der Vorgänge in der Natur, für die der Kreislauf von Geburt, Wachstum, Verfall und Tod charakteristisch ist. Symbolisch veranschaulichen lässt sich dieser Zusammenhang durch ein rotierendes Rad, endlos in Bewegung und immer wieder denselben Punkt passierend (Newbigin 1969:66). Kein geschichtliches Ereignis hat absolute Bedeutung, vielmehr ist jedes Ereignis relativ und kann sich dem Prinzip nach wiederholen (Newbigin 1995:86). Hier zeigt sich für Newbigin eine bemerkenswerte Parallele zur pluralistischen Religionstheologie, die von der Annahme ausgeht, dass geschichtliche Ereignisse relativ und keine Quelle für die Erkenntnis letzter Wahrheit sind (Newbigin 1989:2).

Das lineare Geschichtsbild lässt sich am besten über das Symbol des Weges ausdrücken. Die Geschichte des Menschen und der Menschheit insgesamt ist wie eine Wanderung entlang eines

Weges, gewissermaßen eine Pilgerreise. Der Wanderer sieht das Ziel nicht, aber er glaubt an das Ziel und er sucht es zu erreichen. Der Ablauf der (zeitlichen) Bewegung, in die der Mensch involviert ist, ist nicht bedeutungslos; es ist eine Bewegung zum Ziel hin, es ist eine Pilgerreise zum endgültigen Ruheplatz, an dem das Leben des Menschen seine Zielbestimmung findet (Newbiggin 1969:66).

Aus christlicher Sicht – so Newbiggin – liegt die tiefste Bedeutung der Geschichte in der Tatsache, dass Gott entlang dieses Weges durch die Geschichte mit dem rebellischen und ihm, dem Schöpfer, entfremdeten Menschen ringt, bis sich am Ende der Weltgeschichte seine Liebe zum Menschen in einer erlösten und wiederhergestellten Schöpfung realisiert und vergegenständlicht (:69). Dieses Ringen Gottes ist mit einem Zentralereignis in der Weltgeschichte verknüpft, nämlich mit der Menschwerdung und dem Erlösungswerk seines Sohnes Jesus Christus. Gott selbst war in Jesu Leben, Tod und Auferstehung einmalig präsent und darum wurden in diesem historischen Geschehen die Bedeutung, der Ursprung und das Ziel aller Dinge offenbart (:69). Im Ablauf der Geschichte hat Gott exakt die Zeit, den Ort festgelegt und die Männer und Frauen ausgewählt, die in der Nachfolge des menschengewordenen Gottessohnes zu Apostel geformt wurden, um zuverlässige historische Zeugen und Interpreten dieses einzigartigen und entscheidenden Geschehens zu sein (:76). Das Zeugnis der ersten Nachfolger wird zum Bekenntnis der christlichen Gemeinde, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, gesandt vom Vater und gesalbt durch den Geist als Träger des Reiches Gottes für die Völker (Newbiggin 1995:21). Dieses Bekenntnis begleitet den Lauf der Geschichte, deutet ihre Zielrichtung und ihren letztgültigen Sinn.

Newbiggin ist sich selbstverständlich dessen bewusst, dass dieser Ansatz zum Verständnis der Menschheitsgeschichte wohl von säkular ausgerichteten Historikern bestritten wird. Er gibt aber zu bedenken, dass jeder Historiker mit einer persönlichen Überzeugung oder einem bestimmten Denkmodell als Voraussetzung an die Geschichtsschreibung herangeht (Newbiggin 1969:71). Jeder Historiker zeichnet die Ereignisse auf und gibt ihnen eine Interpretation, in die die persönliche Überzeugung, eine Art Standort- oder Glaubensentscheidung einfließt. Von der Letzt- und Endgültigkeit Christi, von ihm als Schlüssel zur Geschichte zu sprechen, drückt ebenso eine persönliche Überzeugung aus. Von daher gibt es dem Prinzip nach keinen Unterschied zwischen der Herangehensweise eines christlichen Theologen und eines säkularen Historikers. „Der Glaube, den man benötigt, um die Bibel zu interpretieren, unterscheidet sich im Grunde nicht vom Glauben, mit dem säkulare Historiker ihr Material behandeln“ (:72). Somit kann das christliche Zeugnis von der Finalität und Definitivität Christi abgelehnt werden, allerdings nicht aufgrund einer vermeintlich besseren Logik, da alle menschlichen Aussagen ihren Ursprung in apriorischen Annahmen haben (Reppenhagen:397).

4.1.2 Jesus Christus - der menschgewordene Gott

Weil Newbiggin vom Christusgeschehen als historischem Faktum ausgeht und im menschgewordenen Gottessohn den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte sieht, ist ihm nichts ferner als eine natürliche Theologie oder ein philosophische Betrachtungsweise Gottes, die es ausschließt, dass Gott Mensch werden kann (Thomas:48). Newbiggin bekennt sich darum zu der Christologie, die im Nizänischen Glaubensbekenntnis auf der Basis von Schlussfolgerungen und Ableitungen aus dem Neuen Testament niedergelegt wurde.

Das Nicänische Bekenntnis als Antwort auf das philosophische Gottesbild

Schon die ersten Christen verkündeten Jesus Christus als den Sohn Gottes, der vom Vater gesandt und vom Heiligen Geist gesalbt wurde, um der Träger von Gottes Herrschaft unter den Nationen zu sein (Newbiggin 1995:24). Dabei traf das Evangelium in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auf ein Verständnismilieu, das ganz wesentlich von der neuplatonischen Philosophie⁷ geprägt war. Ein entscheidender Gedanke dieser philosophischen Richtung bestand darin, dass es eine einzige und letztgültige ultimative Seinsursache für die ganze Wirklichkeit gibt, und dass dieses Sein über und außerhalb der gesamten erfahrbaren Wirklichkeit und der menschlichen Erfahrungswelt steht. Dieses eine ultimative Sein ist vollkommen und daher weder an Raum und Zeit gebunden, denn Raum und Zeit implizieren Veränderung und Unvollkommenheit (:25).

Dieses von der neuplatonischen Philosophie formulierte Denkmodell hatte auch Auswirkungen auf den Verständnishorizont der Adressaten des Evangeliums: Als Mensch mit einem Leben unter partikularen räumlichen und zeitlichen Bedingungen konnte Jesus von Nazareth nicht mit dem Einen identifiziert werden, das erhaben über jeder historische Veränderung und Relativität der menschlichen Erfahrungswelt thronet. Schon seine Bezeichnung als „Sohn Gottes“ legte Unterordnung nahe (:25). Folglich wurde Jesus immer wieder als eine Art höheres Geschöpf verstanden, oder als ein Mensch, der in einer hervorgehobenen Stellung oder sogar einzigartigen Beziehung zu diesem höheren Sein steht. Die Theologiegeschichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte kannte zahlreiche Variationen und inhaltliche Auseinandersetzungen zu diesem Thema. Gemeinsam war vielen neuplatonisch geprägten Ansätzen, dass Gott als ultimatives Sein nicht Mensch werden und Teil der Geschichte sein konnte. Newbiggin spielt in diesen Ausführungen auf die Parallelen zwischen dem neuplatonischen Denken einerseits und dem philosophischen Gottesbild der pluralistischen Religionsphilosophie andererseits an.

Die Kirche führte in diesem religiös-philosophischen Umfeld einen teils verwirrenden, aber letztlich siegreichen Kampf, indem sie immer wieder bekannte: Im Menschen Jesus Christus ist Gott Mensch und Teil der Geschichte geworden. Das ultimative Sein, die letzte Wirklichkeit ist aus christlicher Sicht nicht zu verstehen als eine zeitlose, über die ganze Erfahrungswelt erhabene

⁷ Der Neuplatonismus ist eine philosophische Denkrichtung, die maßgeblich auf den Philosophen Plotin zurückgeht, das Denken der Spätantike dominierte und sich als Interpretation und Erneuerung der Philosophie Platons, als eine Metaphysik des Einen verstand (vgl. www.de.wikipedia.org/wiki/Neuplatonismus“).

Monade, sondern als trinitarische Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist (:26). Dieses Verständnis – so Newbigin – ist nicht das Resultat spekulativer Philosophie, sondern die Offenbarung Gottes durch das in Raum und Zeit eingebundene historisch fassbare Leben und Wirken des Sohnes. Der Sohn, der sein Leben aus Liebe und Gehorsam zum Vater am Kreuz geopfert hat, ist selbst nicht der Vater, aber er ist in derselben Weise wie der Vater wahrhaft Gott. Durch den Sohn macht sich Gott selbst zu einem Teil der menschlichen Geschichte. Und durch den Heiligen Geist haben Christen Anteil am Sein und Wesen Gottes (Röm 8, 16-27).

Das kritische Wort, über das in der christlichen Theologie gestritten wurde, war das Wort „homousios“ (wesensgleich), ein Wort, das in der zeitgenössischen Philosophie zum Ausdruck brachte, dass der Sohn göttlicher Natur und wesensgleich mit dem Vater ist und nicht nur ein höchstes Geschöpf (Newbigin 1995:27). Dieses Zeugnis und Bekenntnis fand seine Verankerung im Nizänischen Glaubensbekenntnis⁸. Es war einigen großen Theologen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, allen voran Athanasius zu verdanken, dass dieses Bekenntnis zur trinitarischen Wirklichkeit Gottes das neuplatonische, monistisch geprägte Welt- und Gottesbild ablöste (:26).

Der menschgewordene Logos

Die Inkarnation des Gottessohnes setzt seine Präexistenz voraus. Die Präexistenz Jesu greift der Prolog des Johannesevangeliums auf – für Newbigin ein Schlüsseltext für das Verständnis der Person Jesu (Thomas:44). Der Prolog spricht durchgehend vom Logos, vom Wort, das sowohl schöpferischen wie auch offenbarenden Charakter hat. Das schöpferische Wort Gottes ist Gott selbst, denn niemand außer Gott kann schaffen. Ebenso ist das offenbarende Wort Gottes selbst Gott, denn niemand außer Gott kann Gott offenbaren (Newbigin 1982:2). Dieses Wort – so Newbigin – ist keine philosophische Abstraktion. Das Wort ist konkret, es ist eine Person, nämlich Jesus. Er ist der eine, „der Gottes Wort ist, der bei Gott war uns selbst Gott ist“, bevor die Zeit war. Durch die Inkarnation tritt dieses Wort in der menschlichen Person des Jesus von Nazareth in Raum und Zeit ein. Darum ist das Evangelium die Geschichte eines Menschen unter Menschen, der in den geschaffenen Kategorien von Raum und Zeit an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten Zeitabschnitt lebte, und zugleich ist es die Geschichte des einen, der außerhalb von

⁸ Das Erste Konzil von Nicäa wurde vom römischen Kaiser Konstantin I. im Jahr 325 Nicäa einberufen, um den sogenannten „Arianischen Streit“ beizulegen. Arius argumentierte aus der Position einer absolut monotheistischen Theologie, die keinerlei Verletzung der Einheit und Einzigkeit Gottes zulassen dürfe. Er sprach deshalb der Person Jesu Christi (als bloß homoi-ousios = „wesensähnlich“) die Gottheit ab, und wies ihr nur die Rolle des vornehmsten aller Geschöpfe zu. In seinen philosophischen Argumenten ging er von neuplatonischen Prämissen aus.

Athanasius als führender Theologe der Gegenpartei argumentierte für die Wesensgleichheit (homo-ousios= „wesensgleich“) von Gott, dem Vater und Jesus Christus, dem Sohn. Er begründete seine Position unter anderem damit, dass die christliche Lehre der Erlösung ohne göttliche Natur Christi nicht denkbar sei; nur ein wirklich göttlicher Mittler könne eine Versöhnung der Schöpfung mit Gott zustande bringen – für ein Geschöpf sei das nicht möglich. Ergebnis des Konzils war das sogenannte Nicänische Glaubensbekenntnis, dass Jesus Christus „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“ ist (vgl. www.de.wikipedia.org „Erstes Konzil von Nicäa“).

Zeit und Raum steht (:3). Newbiggin weist darauf hin, dass die Johannäische Sprache trotz ihrer zeitlosen Dimension stark verwoben ist mit der Erzählung von irdischer Geschichte. Und „in dieser Geschichte ist die ewige Wirklichkeit Gottes immer präsent, aktiv und manifest.“ (Newbiggin 1982:5)

Als menschgewordener Gott offenbart Jesus den Charakter Gottes. Er ist der Träger von Gottes Leben und Gottes Licht. So wie der Vater Leben aus sich selbst hat, so hat er es auch dem Sohn gegeben, Leben aus sich selbst zu haben (Joh 5,26). Das Leben Jesu ist nicht für ihn selbst bestimmt, sondern für das Leben der Welt. Er schenkt „ewiges Leben“, „Leben in seinem Namen“ all jenen, die der Vater ihm gibt. Ebenso hat das Licht, das in Jesus Christus und überall dort scheint, wo Jesu Name gepredigt wird, seinen Ursprung in Gott. Darum ist Jesus „das wahre Licht“ und das Licht der Wahrheit, das auf jedes menschliche Wesen scheint, Nichtchristen eingeschlossen. Newbiggin's Verständnis der Universalität der Gnade ist aufs engste verknüpft mit der Menschwerdung des Lichts, das allen scheint (Thomas:47).

In Jesus Christus offenbart sich schließlich die Herrlichkeit Gottes, denn indem das Wort in seiner Person Mensch wurde und mitten unter den Menschen wohnte, ist die Herrlichkeit des Vaters präsent (Newbiggin1982:8). Es handelt sich hierbei um eben jene Herrlichkeit, die in der Stiftshütte offenbart wurde, wo Gott seinen Menschen begegnete (Ex 40,34-38) und die den Tempel Salomos erfüllte (1 Kö 8,10f). Jesus sucht nicht seine eigene Herrlichkeit, sondern allein die Herrlichkeit des Vaters, und es ist der Vater, von dem er seine Herrlichkeit empfängt (Joh 5,44; 7,18, 8,49ff). Diese Herrlichkeit manifestiert sich nicht in der Ausübung von Macht und Kontrolle des Weltgeschehens, sondern im demütigen Gehorsam des Sohnes bis hin zum Tod am Kreuz verherrlicht (Joh 12, 27-33; Joh 17,1). Diese wahre Herrlichkeit Gottes zeigt sich auch im Bild des Knechtes, der seinen Jüngern die Füße wäscht und am Ende sein Leben im Gehorsam gegenüber dem Vater dahingibt (:9). Was das Neue Testament unter Herrlichkeit versteht, durchkreuzt alle religiösen oder philosophischen Vorstellungen von dem, was Herrlichkeit eigentlich zu bedeuten hätte. Was wir in diesem großartigen Ereignis sehen, ist nicht „die Selbstverherrlichung einer höchsten Monade, die egozentrisch ihr eigenes Bild gestaltet“, sondern „die grenzenlose und unbeschränkte Schenken von Liebe und Wertschätzung an andere Menschen, und das obwohl er Gott ist.“ (Newbiggin 1982:9)

Die Inkarnation Gottes in Jesus ist ein Zugehen Gottes auf die Menschen, es ist eine Bewegung Gottes auf den Menschen hin und nicht von der Menschheit auf Gott zu (Newbiggin1982:8). Sie ist damit eine Gegenbewegung zur Religion, die immer vom Menschen ausgeht. Newbiggin versteht die Inkarnation als eine Krise der Religion, denn die mit der Religion am stärksten verbundenen Personenkreise waren diejenigen, die den menschgewordene Gott am schroffsten zurückgewiesen haben (Thomas:48). Diejenigen Menschen, die behaupteten, in religiösen Dingen „sehend“ zu sein, erwiesen sich angesichts von Gottes Licht in der Person Jesu Christi als die blindesten. Newbiggin

nennt dies das „schreckliche Paradox der menschlichen Existenz“, dass Religion in ihrer reinsten und erhabensten Form zum Bereich der Dunkelheit gehört (:7).

4.1.3 Jesus Christus als alleiniger Mittler des Heils

Newbiggin sieht Christologie und Soteriologie untrennbar miteinander verknüpft. Ohne die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes gäbe es kein Kreuz, aber auch keine Erlösung für den Menschen. Das Kreuz ist das Zentrum und der Brennpunkt der Mission und des Erlösungswerkes Jesu Christi, des menschengewordenen Gottessohnes (Newbiggin 1956:61). Ähnlich wie in seiner Christologie folgt Newbiggin damit auch in der Soteriologie, in der Lehre vom Rettungs- und Erlösungswerk Jesu, einem klassisch bibeltheologischen Verständnis. Dabei bildet die sündhafte und erlösungsbedürftige Natur des Menschen den Ausgangspunkt für Newbiggins soteriologische Überlegungen.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild geschaffen und dazu bestimmt, mit Gott in Gemeinschaft, in vertrauensvoller Beziehung zu seinem Schöpfer und im Einklang mit dessen Willen zu leben. Als Geschöpf Gottes ist ihm eine Grenze gezogen – er ist nicht selbst Gott. Es gehört zum Wesen des Menschen, sich gegen diese Grenze aufzulehnen, sie nicht zu respektieren, sich darüber hinwegzusetzen. Anstatt Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft zu lieben, liebt er sich selbst, misstraut Gottes Güte und überschreitet die Grenzen, die der Schöpfer zwischen sich und dem Menschen gezogen hat (Newbiggin 1956:20). Indem sich der Mensch an Gottes Stelle setzt, rebelliert er gegen Gott und das ist die tiefste Ursache der Sünde. Er entscheidet, anders zu leben, unabhängig von Gott, auf seine eigenen Kräfte, sein eigenes Wissen und seine Tugend vertrauend. Selbst wenn er sagt: „Ich möchte in Übereinstimmung mit Gottes Willen leben“, strebt er im Tiefsten nach einem autonomen Leben, das nicht Gott verherrlicht, sondern sich selbst. Er sucht nicht Gottes Ehre, sondern seine eigene Rechtfertigung (:14). Das Gegenteil der Sünde ist nicht menschliche Rechtschaffenheit, sondern der Glaube. Und umgekehrt ist der Unglaube, das Misstrauen gegen Gott und seine Güte, das eigentliche Wesen der Sünde.

Newbiggin sieht den Menschen als ein Geschöpf, das sich durch seine Sünde von der Wurzel und Quelle seines Lebens abgeschnitten hat (:13). Darum lebt der Mensch im Widerspruch zur Bestimmung, die in sein Wesen hineingelegt ist. Der Widerspruch gegen Gott spiegelt sich als Selbstwiderspruch im menschlichen Individuum. Einerseits ist sein Körper keineswegs ein gehorsames Instrument seines Willens, andererseits zeigen sich in seinem Inneren Wünsche, Ängste, missgünstige, ehrgeizige oder auch hasserfüllte Regungen, die im Widerstreit zueinander stehen (:13). Diese innere Zerrissenheit und der Selbstwiderspruch lassen sich treffend beschreiben mit einer Formulierung des Apostel Paulus: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ (Röm 7,19) Weil der Mensch im Widerspruch zu seiner gottgewollten Bestimmung lebt, ist er gefangen durch die Macht des Bösen in der ihn umgebenden

Welt, durch die Macht der Sünde in seiner eigenen Seele und schließlich dem Tod, der das Ende seines Lebens markiert. Der Mensch auf sich allein gestellt ist nicht in der Lage, sich aus dieser Gefangenschaft zu befreien – er ist erlösungsbedürftig (:14).

Der Kreuzestod und seine Deutung

Vor dem Hintergrund der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der ganzen Schöpfung erläutert Newbigin nun das Erlösungswerk Jesu Christi. Jesus lehrt seine Jünger, dass der Menschensohn leiden und sterben muss – allerdings nicht, weil sein Tod eine zwangsläufige Folge der Macht und Machenschaften seiner Gegner war, sondern weil sein Tod im Einklang mit dem Willen seines himmlischen Vaters stand und damit eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit war (Newbigin 1956:63). Sein Handeln in Unterordnung unter den Willen des Vaters zeigt sich deutlich in seinem inneren Ringen im Garten von Gethsemane: „Abba, mein Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst!“ (Mk 14,36)

Jesus identifizierte sich mit den Sündern und damit mit jenen, für die er starb (:64). Diese Selbstidentifikation mit den Menschen zeigte sich in seiner Taufe, in seiner Kreuzigung mitten unter Kriminellen und seiner Fürbitte am Kreuz für jene, die ihn zu Tode bringen. Er wurde in allem seinen Brüdern gleich, um wie ein Hohepriester vor Gott für die Sünden der Menschen zu sühnen (Heb 2,17).

Jesus deutet seinen Kreuzestod als Lösegeld, das er für die vielen gibt (Mk 10,45). Er versteht ihn als ein stellvertretendes Opfer, als Hingabe seines Leibes und sein Blutes, um einen neuen Bund zu stiften, der schon lange zuvor durch den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel im Alten Testament vorschattiert wurde (:66).

Am Kreuz zeigt sich schließlich Gottes Gericht über die Welt, das beides vor Augen führt und manifestiert – die Sünde der Menschheit, die die Rebellion des Menschen gegen Gott in der Kreuzigung des Gottessohnes auf die Spitze treibt, und die grenzenlose Liebe Gottes zu den Menschen, indem er für sie stirbt (:70ff). Im Lichte seines Todes am Kreuz werden alle Menschen aus allen Gesellschaftsschichten zum einen als Feinde Gottes überführt und zum anderen als Gottes geliebte Kinder angenommen: die Vertreter der Religion und moralischen Instanzen, die Vertreter der sozialen Ordnung und politischen Machthaber sowie die gewöhnlichen Leute abseits der gesellschaftlichen Schalthebel und Machtpositionen (Newbigin 1995:50). Jeder Mensch ist in die universelle Fürbitte des Gekreuzigten mit eingeschlossen: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23,34) Der Glaube kann in diesem historisch partikularen Geschehen vor den Stadtmauern Jerusalems beides zugleich erkennen, den Zorn Gottes und seine Liebe, Gottes Gericht und seine Barmherzigkeit, den Fluch Gottes und seinen Segen (:51).

Es ist – so Newbigin – das Verständnis des Neuen Testaments, dass Gott durch den Tod Jesu die Grundlage für ein neues Leben geschaffen hat. Dieser Gedanke kommt in verschiedenen Bildern zum Ausdruck, so etwa im Bild vom Brot des Lebens, das all denen ewiges Leben verheißt, die mit

ihm als dem Brot des Lebens im Glauben verbunden sind; oder auch im Bild vom neuen Tempel, einem Ort, an dem Gott mitten in Jesu Leib, der Gemeinde präsent sein wird (Newbigin 1956:67f).

Newbigin resümiert:

Ohne die Inkarnation gäbe es kein Kreuz und keine Erlösung. Ohne seine Worte und sein Werk würden wir nicht wissen, wer es war, der für uns starb. Ohne seine Auferstehung wäre das Kreuz nicht der Sieg, sondern eine Niederlage. Ohne seine Himmelfahrt zum Vater und das Geschenk des Geistes, hätten wir, die wir heute leben, keinen Anteil an Christus. Alle diese Dinge sind Teile des einen ganzen Werkes Christi, nämlich der Erlösung für die Welt. (Newbigin 1956:61)

4.1.4 Erlösung als Vollendung der Geschichte - der universale Charakter des Heils

Weil Gottes Heilswille universell ist, hat die Erlösung in Christus für Newbigin eine kosmische Dimension. Das griechische Wort im Neuen Testament, das mit „erlösen“ übersetzt wird, bedeutet eigentlich „ganz machen“, „heilen des Verwundeten“, „wiederherstellen des Zerbrochenen“, „befreien des Gebundenen“ (Newbigin 1956:14). Erlösung zielt auf die Wiederherstellung der Ganzheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch, auf die Befreiung der ganzen Schöpfung aus ihrer Knechtschaft (Röm 8, 19-21), auf die Versöhnung aller Dinge im Himmel und auf Erden (Kol 1,20), die Vollendung aller Dinge in Christus (Eph 1,10).

In der Erlösung als Vollendung aller Dinge in Christus dokumentiert sich Gottes universaler Heilswille in Bezug auf Welt und Menschheit. Die Schrift beschreibt im Buch der Offenbarung mit einer Vision das Ziel von Gottes Geschichte sowohl mit dem einzelnen Menschen wie auch der Menschheit insgesamt (Off 21,1ff): Sie spricht von einer heiligen Stadt, in der sich alle Nationen und Stämme und alle Menschen vor dem Thron Gottes versammeln werden, um als Gemeinschaft Gott zu ehren; sie beschreibt eine neue Welt, in der Krieg und Hass nicht mehr dazugehören; sie verheißt einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der es weder Schmerz und Seufzen noch ein Geschrei gibt; der Tod wird nicht mehr sein und Gott wird unter den Menschen wohnen in einer heiligen Stadt (Newbigin 1956:15; Newbigin 1989:115).

Die Erwählungslehre als Bindeglied zwischen Universalem und Partikularem

Der Weg, über den sich Gottes universaler Heilswille realisiert, ist reale Geschichte, eine Geschichte, in deren Zentrum die historischen Ereignisse stehen, die unter „Pontius Pilatus“ stattgefunden haben – der Tod und die Auferstehung Jesu Christi (Newbigin 1995:177). Die leibliche Auferstehung Jesu ist die Erstlingsfrucht der Erlösung, die Gemeinde als der Leib Christi steht für den Anbruch einer neuen Menschheit und ist in ihrer Mission zur Verkündigung des Evangeliums Instrument und Zeichen der Herrschaft Gottes. Sie ist in ihrer eschatologischen Ausrichtung Hinweiszeichen auf den Vollender der Herrschaft Gottes, auf Jesus Christus (Schuster:19).

Faktum ist freilich, dass zwischen dem universellen Heilswillen Gottes und dem partikularen geschichtlichen Zentralereignis an einem bestimmten Ort und an einem bestimmten Zeitpunkt ein Spannungsverhältnis besteht (Newbigin 1989:86). Denn wie erfahren Menschen, die nicht

unmittelbar Augenzeugen von Tod und Auferstehung Jesu Christi waren, von der rettenden Botschaft des Evangeliums? In der Erwählungslehre sieht Newbiggin das Bindeglied zwischen dem Heilsuniversalismus einerseits und dem Heilspartikularismus andererseits: Die zeitlich-räumliche Begrenztheit des Christusgeschehens wird der Menschheit nicht durch eine kosmische spirituelle Erleuchtung bekannt gemacht, sondern indem es von einer Person zur anderen getragen wird. Gott erwählt im Verlauf der Geschichte Männer und Frauen, um Zeugen seines Erlösungswerkes in Jesus Christus zu sein. Die Botschaft vom Heil muss über die menschliche Brücke von einem Menschen zum anderen gebracht werden (Schuster:19). Das ist der Auftrag an die Erwählten. Erwählung im biblischen Verständnis ist nicht Privileg für die Wenigen, sondern Erwählung zur Verantwortung. Gottes erwählende Gnade, seine Erwählung einiger, um Zeugen seines Heils und Erlösungswillens für alle zu sein, schließt keinen Menschen aus. Dabei stellt Newbiggin klar, dass Gott nicht erwählt, um einige Menschen zu erlösen und andere verloren gehen zu lassen (Newbiggin 1989:86). Vielmehr ist die Erwählung von Menschen als Träger der Botschaft von Jesus Christus dazu entworfen, den Segen zu allen zu tragen. Die unvermeidliche Partikulartät der geschichtlichen Taten Gottes in Jesus Christus wird somit über den Weg der Erwählung auf die universale Ebene ausgeweitet (Hunsberger:235).

Über die historische Kette an Menschen, die als Erwählte den Segen Gottes zu anderen weitertragen, sind die Christen aus Vergangenheit und Gegenwart mit dem ursprünglichen partikularen Christusgeschehen verbunden (Newbiggin 1989:86). Newbiggin lässt allerdings eine entscheidende Frage offen: Auf welche Weise Gott die Lebensgeschichte eines Menschen, der ihn nicht durch das Evangelium kennen gelernt hat oder kennen lernen konnte, in seine Gesamtgeschichte mit der Menschheit integriert – genau das ist es, was sich seiner Meinung nach dem Aussagefeld der Theologie entzieht (Schuster:21) und worauf er keine Antwort gibt (vgl. 3.1.5).

Die Begründung für diese Haltung sieht Newbiggin in einer Anfrage der Jünger an Jesus: „Herr, werden es nur wenige sein, die gerettet werden?“ (Luk 13,23) Jesus gibt seinen Jüngern zur Antwort, dass sie danach streben sollen, durch die enge Pforte einzugehen. Jesus weigert sich, theoretische Fragen nach Rettung und Verlorenheit zu erörtern und weist ganz klar auf die Möglichkeit hin, dass Menschen nicht durch die enge Pforte gelangen und somit verloren gehen könnten. Denn alles, was Gottes Liebe entgegensteht, wird letztlich in einer erlösten Welt keinen Platz finden (Newbiggin 1956:119). Gott gewährt eine Zeit der Gnade, in der Menschen die Möglichkeit haben, seine Botschaft zu hören, zu glauben, Buße zu tun und zu ihm umzukehren (Newbiggin 1969:60).

Gottes Gericht und die reale Möglichkeit, dass Menschen verloren gehen, gehören aber zu den von der Bibel bezeugten Tatsachen und müssen den Menschen bekannt gemacht werden. Das Evangelium ruft den Menschen zur Eingliederung in die neue Gemeinschaft und zur Teilnahme an ihrem Sendungsauftrag, Zeugen für die Welt zu sein. Es kommt Gott auf die Antwort des

Menschen an, der das Evangelium heute hört. Ein Urteil über den, der das Evangelium nicht gehört hat, steht niemandem zu (Schuster:21).

Es kann keinen Zweifel darüber geben: So wie die Bibel die ganze Geschichte der Menschheit und des Kosmos ins Auge fasst, so ist sie auch voll von dem, was man universale Obertöne nennen kann...Auf der anderen Seite gibt es ebenso klare und zahlenmäßig wesentlich mehr Passagen, vor allem im Neuen Testament, die von einem kommenden Gericht sprechen und von der Möglichkeit, verstoßen zu werden. Wir würden uns ganz von der Botschaft des Neuen Testaments trennen, wenn wir das ignorierten. (Newbiggin 1995:78ff)

Für Newbiggin gehört diese Spannung zwischen Heilsuniversalismus und partikularen Heilsbedingungen zum Wesen des Evangeliums und lässt sich nicht durch einen rationalistisch argumentierenden Heilsuniversalismus auflösen, der es in Abrede stellt, dass Menschen verloren gehen können. Zugleich erteilt er jeder Theologie eine Absage, die fruchtlos und entgegen dem Geist des Neuen Testaments Kriterien sucht und Argumente entwickelt, unter welchen Umständen Menschen gerettet werden oder verloren gehen (Newbiggin 1989:88).

4.2 Der theozentrische Heilsuniversalismus – die pluralistische Replik

4.2.1 Die traditionelle Christologie und der christliche Superioritätsanspruch

Da die pluralistische Religionstheologie von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen ausgeht, stellt die in den Konzilsbekenntnissen von Nicäa und Chalzedon formulierte Christologie, dass Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, aus pluralistischer Sicht ein zentrales theologisches Problem dar. Denn wenn Gott wirklich in der Person des Jesus von Nazareth Mensch geworden wäre – so die pluralistische Religionstheologie –, dann wäre dies tatsächlich einzigartig unter den Weltreligionen (Herzgsell:544).

Wenn es nur eine einzige Inkarnation gibt – und zwar in Jesus von Nazareth – dann ist das Christentum unvermeidlich allen anderen Religionen überlegen, weil dann eben nur im Christentum diese einzige Inkarnation Gottes richtig erkannt wurde und weil dann nur das Christentum die einzige von Gott selbst gestiftete Religion ist. (Schmidt-Leukel 2005:190)

John Hick – und mit ihm die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie – sehen einen direkten Zusammenhang zwischen der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und dem – seiner Meinung nach – immer wieder geltend gemachten Absolutheitsanspruch des Christentums.

Somit führt die Lehre, dass Jesus kein anderer als Gott selbst war – oder präziser, dass er die zweite Person der göttlichen Trinität war und ein menschliches Leben führte –, mit zwingender Logik zum christlichen Absolutismus. (Hick 2001:159)

Die Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus resultiere daher in einem Superioritätsanspruch des Christentums, der der pluralistischen These von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der großen religiösen Traditionen entgegensteht. Es wäre dann kaum möglich, Jesus Christus, das Neue Testament und den christlichen Glauben auf die gleiche Ebene mit den Religionsstiftern und religiösen Lehren, Kulturen und Riten anderer Weltreligionen zu stellen. Jesus als Inkarnation einer

göttlichen Hypostase⁹ würde weit über das hinausreichen, was in der menschlichen Religionsgeschichte von allen anderen religiösen Gründergestalten wird (Gäde 1997:189). Der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen wäre Jesus Christus, Heil und Erlösung könnten nur durch ihn erwirkt werden (Netland:195).

Aus der Perspektive der pluralistischen Religionstheologie wird damit ein Dialog mit den anderen religiösen Traditionen erschwert oder unmöglich gemacht. Wer Jesus als den inkarnierten Gott versteht, stellt sich mit seiner Theologie über alle anderen Religionen und unterbindet die Begegnung mit anderen Religionen auf Augenhöhe. Daher fordert Hick eine Neuinterpretation des christologischen Dogmas mit dem Ziel, dass sich eine neu verstandene Christologie in die pluralistische Hypothese einfügt und nicht mehr durch ihren überlegenen Wahrheitsanspruch andere Religionen entweder exklusivistisch von den Heilsmöglichkeiten abschneidet oder bestenfalls inklusivistisch vereinnahmt (Gäde 1997:190).

4.2.2 Die Kritik an der Formel von Chalcedon

Hick bezieht sich in seiner Forderung nach Neuinterpretation der Inkarnationslehre auf die oben erwähnte Formel von Chalcedon. Das Konzil von Chalcedon¹⁰ entschied den lange und erbittert geführten Streit um das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus und stellte klar, dass Jesus Christus zugleich „vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch“ sei. Er ist „wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich uns seiner Menschheit nach“, dh. in allem den Menschen gleich außer der Sünde (vgl. Heb 4,15). Das Konzil trifft damit die Aussage, dass ein und derselbe Christus in den beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur besteht, wobei die beiden Naturen in Christus „unvermischt“ und „ungetrennt“ sind. Jesus ist also eine Person in zwei Naturen (Herzgsell:545).

Hick hält die Formel von Chalcedon aber nicht für logisch begründet. Das Konzil sagt zwar, dass Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen sei und hätte folglich auch alle wesentlichen Eigenschaften Gottes und gleichzeitig alle wesentlichen Eigenschaften eines Menschen

⁹ Der Begriff „Hypostase“ wird in der christlichen Theologie verwendet, um innerhalb der trinitarischen Gotteslehre Eigenstand und Besonderheit der drei göttlichen Personen und in der Christologie – im zusammengesetzten Begriff „Hypostatische Union“ – das biblisch bezeugte Zueinander und Ineinander von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus zu klären (vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 2006. Hypostase, hypostatische Union).

¹⁰ Ergebnis des Konzil von Chalcedon im Jahr 451 war die Verabschiedung einer Lehrformel: „... Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde, ..., Einziggeborener in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht durch Teilung oder Trennung in zwei Personen, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus.....“ ([www.de.wikipedia](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Konzil_von_Chalcedon) „Konzil von Chalcedon“)

aufgewiesen. Das Konzil bleibt allerdings eine vernünftige Erklärung schuldig, wie ein und dieselbe Person über göttliche Allwissenheit verfügen und zugleich menschlich fehlbar sein könne, göttliche Allmacht besitzen und zugleich allen menschlichen Beschränkungen unterliegen könnte, ewig sein und doch zugleich zu einer bestimmten Zeit geboren worden sein könne, allgegenwärtig sein und doch zugleich physisch und räumlich begrenzt sein könne (Schmidt-Leukel 2005:285). Seine Ansicht, dass die Formel von Chalzedon schlichtweg unverständlich sei, bringt Hick folgendermaßen zum Ausdruck: „Denn ohne irgendeine Erklärung zu behaupten, der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen, ist ebenso bar jeder Bedeutung, wie die Behauptung, ein Kreis sei zugleich ein Quadrat.“ (Hick 1977:183)

4.2.3 Inkarnation als Metapher

Um den christlichen Glauben pluralismusfähig zu machen, sieht Hick die Notwendigkeit einer neuen Christologie, die Jesus nicht mehr als die unüberbietbare und einzige Inkarnation Gottes in der Geschichte versteht (Hick 2001:63). Vielmehr muss Jesus so verstanden werden, dass er nicht grundsätzlich über, sondern neben anderen Religionsstiftern und Propheten steht. Hick schlägt darum vor, die Inkarnation in einem metaphorischen bzw. mythologischen Sinn¹¹ und nicht ontologisch zu verstehen (Hick 1993:88). Mit anderen Worten, die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi habe nur in einem bildlichen und nicht in einem seinsmäßigen und wortwörtlichen Sinn stattgefunden. Jesus sei nicht im wörtlichen Sinn als der menschengewordene Gott zu begreifen, sondern als Mensch zu sehen, der offen und antwortend war auf Gottes Gegenwart und dass Gott durch ihn die Erlösung vieler bewirkte. Diese Offenheit für Gott – so Hick – sei auch in der Persönlichkeit anderer religiöser Gründergestalten zu finden, die von ihren Anhängern als göttliche Manifestationen oder Propheten verehrt werden.

Hick begründet sein metaphorisches Verständnis der Inkarnation folgendermaßen: Jesus hat sich wohl niemals selbst als Messias oder Sohn Gottes bezeichnet und hat solche Prädikationen für seine Person abgelehnt (Hick 2001:156). Die ursprüngliche Verkündigung Jesu hatte theozentrischen Charakter, sie war nicht auf ihn, Jesus von Nazareth, sondern auf Gott ausgerichtet. Damit ordnet sich Jesus selbst in die Reihe anderer Religionsstifter und Propheten der Religionsgeschichte ein, die ihre Anhänger von sich weg auf die transzendente Wirklichkeit hinweisen (Hick 1993:15ff). Das Dogma von Chalcedon mit seiner zentralen Aussage, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, habe seinen Ursprung in einer Metapher, die die Erfahrung von Menschen mit Jesus zum Ausdruck bringt (Hick 1993:79). Die Jünger erfuhren Jesus als einen Menschen, der in einer besonderen Beziehung zu Gott stand. Sein Leben war so, dass sie in ihm die Gegenwart Gottes in einer verdichteten Weise kennenlernten. Hick schreibt:

¹¹ Ein Mythos ist eine Geschichte, die erzählt wird, aber nicht buchstäblich wahr ist, oder eine Idee oder ein Bild, die oder das auf eine Person oder Sache angewandt wird, aber nicht buchstäblich zutrifft, sondern bei den Hörern eine bestimmte Haltung oder Einstellung herbeiführt. Die Wahrheit eines Mythos ist also eine Art praktischer Wahrheit, die in der angemessenen Einstellung ihrem Objekt gegenüber besteht. (vgl. Hick, zitiert bei Danz:211)

Durch die Verkündigung Jesu waren sie sich auf eine neue Weise bewusst, in der Gegenwart Gottes zu existieren – nicht dass sie sich vorstellten, er selbst sei Gott, aber sie glaubten, dass er so völlig offen für Gott war, so völlig Gottes Diener und Gottes Stellvertreter war (und somit im hebräischen Sinne Gottes Sohn), dass Gott für sie durch Jesus auf eine sie herausfordernde und verwandelnde Weise wirklich wurde. (Hick 2001:157)

Um diese enge Beziehung Jesu zu Gott und die Bedeutung dieser Beziehung für andere Menschen auszudrücken, gaben ihm die ersten Christen den Titel „Sohn Gottes“. Dieser Titel wurde im Judentum für außergewöhnliche Beauftragte Gottes (2 Sam 7,14) oder den König Israels (Ps 2,7 Sohnesverhältnis im Sinne einer Adoption) verwendet. Die Bezeichnung „Sohn Gottes“ war im jüdischen Kultur- und Religionskontext metaphorisch und funktional zu verstehen, nicht aber im Sinne einer ontologischen Göttlichkeit (vgl. Wohlleben:362).

Jesus war folglich nicht die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit, die als Mensch beides, eine göttliche und menschliche Natur hatte. Jesus war auch nicht selbst das „Licht vom Licht“, sondern ein endlicher Reflex der Liebe Gottes. Erst im späteren Verlauf der Geschichte seien die Ausdrücke, die diese ursprüngliche religiöse Erfahrung ins Wort zu fassen versuchen, in einem ontologischen Sinn verstanden worden. Mit der zunehmenden Verbreitung des Christentums im griechisch-römischen Kulturkreis kam es schrittweise zu einem Bedeutungswandel des Sohnes-Titels – eine Entwicklung, die sich bereits im Johannesevangelium abzeichnet (Hick 2001:156). In der antiken Welt war die Vorstellung von der Göttlichkeit in menschlicher Form weit verbreitet, „sodass die Vergöttlichung Jesu in dieser kulturellen Umwelt keinesfalls überraschend war“ (Hick 1977:174). Jesus, der sich selber eher als eschatologischer Prophet begriff, wurde unter den Christen zunehmend umgedeutet zu Gott, dem Sohn, der vom Himmel in ein menschliches Leben kam, um zur Rettung der Menschen einen Sühnetod zu sterben. Es vollzog sich allmählich und schrittweise eine Verschiebung im Verständnis Jesu von einem metaphorischen Sohn Gottes hin zu einem metaphysischen Sohn Gottes, eines Wesens mit dem Vater (Hick 2001:176). Seinen lehramtlichen Höhepunkt fand dieser Wandel in den christologischen Dogmen der Konzilien von Nicäa und Chalzedon (Hick 1993:4; Hick 2001:156).

Dadurch wurden Inkarnation und Erlösung durch den Kreuzestod zu den zentralen Themen im Glauben einer christozentrisch ausgerichteten Christenheit. Indem aber die christliche Theologie fortan Jesus als den inkarnierten Sohn Gottes und im ontologischen Sinn als „gleichen Wesens mit dem Vater“ verstanden, formulierte sie gegenüber allen anderen Religionen einen Absolutheitsanspruch. Letztlich sei es auch dieser aus dem christologischen Dogma abgeleitete Absolutheitsanspruch gewesen, mit dem Menschen, die sich als Christen verstanden, unmoralische Handlungen rechtfertigten. Hick erwähnt an Verfehlungen den Antisemitismus, die koloniale Ausbeutung der sogenannten Dritten Welt, den westlichen Patriarchalismus und den christlichen Superioritätskomplex (Hick 1987:17ff).

Darum plädiert Hick dafür, die ursprüngliche Theozentrik Jesu, seine gelebte Offenheit für das göttlich Transzendente wiederzuentdecken und die im Konzil von Chalzedon festgeschriebene Divinisierung zu korrigieren (Hick 1993:5). Eine in diesem Sinne neu ausgerichtete Religions-theologie wäre dann in der Lage, in den nichtchristlichen Religionen gleichwertige religiöse Traditionen zu sehen und sie nicht von vornherein als Heilswege auszuschließen oder zu relativieren.

4.2.4 Hicks Plädoyer für eine Inspirationschristologie

Hick spricht Jesus Christus zwar die ontologische Gottessohnschaft im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre ab, dennoch sieht er Jesus in einem besonderen Verhältnis zu Gott. Jesus war ein Mensch, der sich vollkommen von Gottes Gnade abhängig wusste und darum Gottes Willen tat. Gott war auf eine spezielle und besonders kraftvolle und wirksame Weise in das Leben Jesu involviert (Hick 1993:9). Vor diesem Hintergrund argumentiert Hick für eine Inspirationschristologie. Er sieht Jesus als einen von Gottes Geist erfüllten Menschen, wobei er unter Gottes Geist keine vom Vater und vom Sohn verschiedene dritte Person der Trinität versteht (Neuer:173). Vielmehr zeigt sich Gottes Geist, indem Gott im Leben der Menschen handelt, den Menschen zugewandt ist, unter ihnen gegenwärtig ist, sie inspiriert und mit ihnen Geschichte macht (Hick 1993:109). Insofern Gott als Geist in Jesus wohnte, dieser also von Gottes Geist erfüllt war, kann Hick durchaus von einem Einssein Jesu mit Gott und von einer Inkarnation im metaphorischen Sinn sprechen. Jesus konnte allerdings als Inkarnation Gottes, das heißt als inspirierter menschlicher Offenbarungsmittler, die göttliche Wirklichkeit keineswegs erschöpfend darstellen, sondern nur auf menschliche und damit begrenzte und kulturell bedingte Weise vermitteln, sohin nur Teilaspekte, aber nicht die Fülle der göttlichen Wahrheit zum Ausdruck bringen.

Von daher ist nach pluralistischer Logik die Möglichkeit von mehreren im Prinzip gleichrangigen Mittlern des Göttlichen gegeben (Herzgsell:550). Der eine Gott kann sich durch Inspiration in verschiedenen religiösen Persönlichkeiten manifestieren und sich gewissermaßen – wie bei Jesus von Nazareth – in anderen Menschen metaphorisch inkarnieren. Tatsächlich sieht Hick die besondere Wirksamkeit göttlicher Gnade im Menschen nicht nur in Jesus, sondern auch in religiösen Mittlergestalten wie Buddha, Mohammed oder Mose, mithin in jedem religiösen und für das Transzendente offenen Menschen, realisiert (Gäde 1997:218). Die Korrektur der chalzedonischen Christologie hat somit zur Folge, dass Jesus von Nazareth nicht mehr „der höchste Berührungspunkt zwischen Gott und Menschheit“ (Hick 1993:110) ist, sondern nur mehr als eine unter vielen religiösen Mittlergestalten zu verstehen ist.

4.2.5 Das pluralistische Erlösungsverständnis

Christologie und Soteriologie hängen aufs engste zusammen, denn von der Beantwortung der Frage, wer Jesus Christus ist, hängt auch ab, durch wen oder in welcher Weise Erlösung geschieht.

Wenn Hick Jesus nur metaphorisch, dh. im übertragenen Sinn, als „Gott“ versteht, stellt sich die Frage, inwieweit mit seiner Person Erlösung und Heil verbunden sind.

Hicks Kritik am traditionellen Erlösungsverständnis

Das Erlösungsverständnis der christlichen Theologie römisch-katholischer und protestantischer Prägung ist nach Hicks Auffassung bestimmt vom Gedanken, dass Erlösung durch eine Art „Transaktion“ zustande kommt (Gäde 1997:220). Der Schuldzustand des Menschen wird dadurch aufgehoben, dass eine der Schuld entsprechende Leistung als Wiedergutmachung erbracht wird. Erlösung erfordert eine Genugtuung, die der Mensch von sich aus nicht erbringen kann. Die Genugtuung, mit der die Schuld des Menschen gesühnt wird, kann nicht etwas sein, was der Mensch Gott von sich aus geben könnte, da er nach dem traditionellen christlichen Erlösungsverständnis ohnehin bereits alles Gott schuldet und deshalb nichts hat, was er zur Wiedergutmachung seiner Sünde geben könnte (Gäde 1997:221). Allein der menschengewordene Gottessohn kann diese Genugtuung erbringen, Sündenvergebung und Rechtfertigung für den Menschen erwirken.

Dieses Erlösungsverständnis setzt die Sünde des Menschen und die Unerlöstheit der Menschheit voraus, die in der traditionellen christlichen Theologie mit dem Sündenfall Adams und der Erbsünde begründet wird. Hicks Kritik richtet sich gegen die traditionelle Erbsündenlehre, da sie alle Menschen für den Sündenfall verantwortlich mache und in den Augen aufgeklärter Christen völlig unglaubwürdig sei (Hick 1993:116). Hick lässt die Erbsünde nur in einem metaphorischen Sinn gelten und meint damit eine moralische und spirituelle Unvollkommenheit des Menschen, die sich in seiner Selbstzentriertheit zeigt. Er sieht „Erbsünde“ als eine Spannung im Menschen, die aus dem Widerspruch zwischen Sein und Sollen resultiert. Allerdings wehrt er sich dagegen, den Zustand der Schuld als etwas Vererbbares zu sehen, denn der Mensch kann nicht deshalb schuldig sein, weil er geboren wurde (Hick 1993:117). Der Mensch ist nicht verantwortlich für den Zustand, mit dem er auf die Welt kommt. Verantwortung trifft ihn nur für ein schuldhaftes Verhalten, das er im Rahmen seiner Freiheit setzt.

Hick lehnt nicht nur die traditionelle Erbsündenlehre ab, sondern auch die Vorstellung vom Erlösertod Jesu und das damit verbundene Erlösungsverständnis (Gäde 1997:223). Das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod zur Erlösung der Menschheit stehe – so Hick – in engem Zusammenhang mit dem frühchristlichen Prozess der Vergöttlichung Jesu (Hick 1993:125). Denn die These, dass der Tod Jesu am Kreuz das vollkommene und hinreichende Opfer zur Sühne der Sünde dieser Welt sei, setze seine göttliche Natur und Gottessohnschaft im ontologischen Sinn voraus.

Hick sieht im Erlösungsverständnis der westlichen Christenheit einen entscheidenden Denkfehler: Eine Vergebung Gottes, die durch die Erbringung eines hinreichenden Opfers und einer adäquaten Genugtuung erkaufte werden muss, sei keine Vergebung, sondern nur die Anerkennung, dass eine

Schuld voll bezahlt worden ist (Hick 1993:127). Ein barmherziger Gott aber vergibt in seiner Freiheit ohne irgendeine Gegenleistung; entscheidend sei vielmehr, dass Sünder ihre Schuld aufrichtig bereuen und ihren Sinn ändern (Hick 1993:125). Das traditionelle Erlösungsverständnis habe kein gnädiges und barmherziges Gottesbild, denn es macht die Versöhnung mit Gott von Bedingungen abhängig, die der Mensch erfüllen muss. Jesus habe hingegen in seinen Gleichnissen – wie zum Beispiel im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,20) – etwas ganz anderes gelehrt, nämlich eine bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen (:127). Auch die Vergebungsbitte im Vaterunser nenne als Vorbedingung für Gottes Vergebung allein die eigene Vergebungsbereitschaft, nicht aber den Tod Jesu als stellvertretende Sühneleistung (Hick 1987:33). Daraus zieht Hick die Konsequenz, dass es keiner Heilsmittlerschaft zwischen Gott und den Menschen durch Jesus Christus bedarf: „Es besteht keine Notwendigkeit eines Mittlers zwischen uns und Gott oder eines Sühnetodes, damit Gott vergeben kann.“ (Hick 1993:127)

Erlösung als menschliche Transformation

Hick stellt dem „Transaktionsgedanken“ in der Erlösungslehre der westlichen Theologie die Soteriologie der griechischen Kirchenväter aus der Ostkirche gegenüber. Diese sehen den Kern des Erlösungsgeschehens nicht als eine Transaktion von Sühneleistung gegen Schuld, sondern – so die Sicht Hicks – als einen Transformationsprozess.

Erlösung sei ein Prozess, in dessen Verlauf der gläubige Mensch zunehmend jene Ebenbildlichkeit erreiche, die ihm von Gott ursprünglich zugedacht ist (Hick 1993:130). In der ostkirchlichen Erlösungslehre wird von einer „Theosis“, einer Vergöttlichung des Menschen gesprochen. Hick ist sich sehr wohl der Tatsache bewusst, dass die Theologie der Ostkirche diesen Transformationsprozess keineswegs unabhängig vom Inkarnationsgeschehen und dem trinitarischen Gottesverständnis sieht (Gäde 1997:226). Er interpretiert die Theosis allerdings wieder in einem metaphorischen Sinn als einen Erlösungsprozess, der als Antwort des Menschen auf die Präsenz des göttlichen Geistes geschieht. Erlösung ist eine Umgestaltung, eine Verwandlung des Menschen, ein Übergang von der dem menschlichen Wesen typischen Selbstzentriertheit hin zu einer Zentriertheit auf die transzendente Realität. Ziel dieser Erlösung ist, dass Menschen nicht mehr länger versuchen, sich in sich selbst zu gründen und aus der Angst um sich selbst zu leben (vgl. Punkt 3.3.3).

Erlösung wird durch den Einfluss einer religiösen Persönlichkeit vermittelt und bewirkt. In allen religiösen Traditionen der Menschheit sind Persönlichkeiten aufgetreten, die dem Menschen durch ihr Wort und ihr Beispiel zu diesem neuen Gottesverhältnis verhelfen (Hick 1993:136). Alle Religionen seien – so Hick – geeignet, diese Transformation des menschlichen Wesens zu bewirken. Darum können alle Religionen als legitime Heils- und Erlösungswege betrachtet werden. Erlösung setzt damit weder die Inkarnation im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre voraus, noch ist sie an den Glauben an Jesus Christus gebunden (Gäde 1997:227).

Der Tod Jesu als Vorbild

Da Hick die christliche Soteriologie verwirft, stellt sich die Frage, wie er den Tod Jesu am Kreuz versteht. Aus seiner Theologie ist jedenfalls abzuleiten, dass der Kreuzestod nicht die Bedeutung eines Sühneopfers haben kann, das Gott und Menschheit miteinander versöhnen soll. Seiner Sichtweise zufolge ist der Tod Jesu im Sinne eines Märtyrertodes zu verstehen (Hick 1993:131). Das Kreuz ist Zeugnis für die Bereitschaft Jesu, für seine Botschaft Unrecht und sogar den Tod zu erleiden. Der Tod am Kreuz ist Ausdruck eines Lebenswandels, der Vergebungsbereitschaft und Feindesliebe bis zum äußersten sowie Ausdruck eines Vertrauens in Gott, das sich auch in Dunkelheit, Schrecken und Tragödie zeigt (Hick 1993:132). Die Bereitschaft bis zum Blutzeugnis dokumentiert die Authentizität und auch Glaubwürdigkeit eines Zeugen. Der Zeuge steht mit seiner Person für die Wahrheit einer Sache ein. Da es in der Geschichte der Religionen viele solcher Blutzeugnisse gebe, hebe sich Jesus mit seinem Kreuzestod nicht spezifisch vom Märtyrertod anderer Zeugen ab.

Der Kreuzestod von Jesus war eine machtvolle Manifestation und ein fortwährendes Symbol des himmlischen Königreiches in der gegenwärtigen Welt. Jesus erleidet einen gewaltsamen Tod, weil er das Reich Gottes verkündigt und dabei mit Kräften in Konflikt gerät, die seine Botschaft ablehnen (Hick 1993:132). Somit ist das Kreuz Konsequenz aus dem Leben Jesu und kein davon unabhängiger Opferakt, wie er nach klassischem soteriologischen Verständnis gesehen wird.

Hick setzt sich bei der Entfaltung seiner Soteriologie kaum mit jenen neutestamentlichen Texten auseinander, die die Heilsbedeutung des Todes Jesu thematisieren¹². Das ist insoweit verständlich, als er im Rahmen seiner pluralistischen Religionstheologie alle Religionen als mögliche Heils- und Erlösungswege begreifen will und daher eine Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu in Abrede stellen muss (Gäde 1997:228). Vom Tod Jesu bleibt für ihn nicht mehr als ein außergewöhnlich starkes moralisches und religiöses Vorbild für alle, die sich von Jesu Offenheit für das Geheimnis Gottes inspirieren lassen und ihm in der Transformation von der Selbstzentriertheit zu einer Realitätszentriertheit folgen wollen.

¹² Hick sieht die Grundlage seiner Deutung des Kreuzestodes in der Verkündigung Jesu: Nach dem Zeugnis der Synoptiker fehle dieser Deutung im Unterschied zu den Schriften des Apostel Paulus der juristische Charakter im Sinne der Rechtfertigung des Sünders nahezu völlig. Hicks Sicht unterstellt, dass die Deutung des Heilsgeschehens durch Paulus in deutlicher Diskontinuität zur Lehre Jesu steht. Dagegen wendet Werner Neuer ein, dass Jesus im Markusevangelium seine Lebenshingabe als „Lösegeld für viele“ (Mk 10,45) bezeichnet. Auch eine eingehende exegetische Untersuchung der Stiftungsworte des Abendmahls in Mk 14,22ff durch den Neutestamentler Peter Stuhlmacher gelangt zu dem Ergebnis, dass Jesus „seinen Tod als stellvertretenden Sühnetod ‚für die vielen‘ verstanden“ hat (vgl. Neuer:242).

4.3 Christologie und Soteriologie – Newbigin und Hick im Dialog

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass Newbigin und Hick für zwei jeweils völlig unterschiedliche christologische und soteriologische Ansätze stehen. Beide Ansätze sind letztlich das Resultat unterschiedlicher Denkvoraussetzungen, Vorannahmen und theologischer Standpunktentscheidungen. Newbigin nimmt einen bibeltheologisch basierten Standpunkt ein, Hick einen an der philosophischen Erkenntnistheorie orientierten Standpunkt. Für Newbigin sind die neutestamentlichen Berichte über Geburt, Leben, Wirken, Tod und Auferstehung Jesu historisch glaubwürdige Fakten, Hick hingegen sieht darin mythologischen Interpretationen des Lebens Jesu. Newbigin versteht die Menschheitsgeschichte als den Weg, über den sich Gott auf eindeutige Weise offenbart und der auf ein finales Ziel zusteuert; für Hick hingegen sind geschichtliche Ereignisse relativ, sodass keinem historischen Geschehen eine Schlüsselbedeutung für Interpretation und Verlauf der Weltgeschichte zukommt. Newbigin hält sowohl am universellen Heilswillen Gottes als auch an der alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi fest, Hick hingegen argumentiert für einen theozentrischen Heilsuniversalismus mit Jesus als einer unter vielen religiösen Gründergestalten. Newbigin sieht Erlösung als Vollendung der Weltgeschichte und der individuellen Lebensgeschichte des einzelnen Menschen in Christus, Hick betrachtet Erlösung als einen vom religiösen Menschen selbst angestoßenen charakterlichen Transformationsprozess. Diese unterschiedlichen Standpunkte und die damit verbundenen Konsequenzen sollen nachfolgend noch einmal vergleichend dargestellt werden.

4.3.1 Newbigins Christologie und Soteriologie – Denkvoraussetzungen und Konsequenzen

Die historische Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments als Denkvoraussetzung bei Newbigin

Newbigin ist von der historischen Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der biblischen Schriften überzeugt. Die Kirche – so Newbigin – rang in den ersten Jahrhunderten darum, die unterschiedlichen Traditionen über Jesus mit dem Zeugnis der ursprünglichen Augenzeugen zu vergleichen oder sich auf jene zu stützen, die mit den Augenzeugen durch eine kontinuierliche Tradition der öffentlichen Lehre verbunden waren. Dass die Evangelien voneinander in gewissen Punkten abweichen und teilweise divergierende Christologien enthalten, wertet er als Beweis für ihre Echtheit. Es ging bei der Aufnahme einer Schrift in den Kanon offensichtlich nicht darum, Unterschiede auszumerzen, um ein einheitliches Bild zu erzeugen. Vielmehr war die Person, um die es ging, das Beurteilungskriterium und nicht die Lehre über sie (Newbigin 1995:155).

Die unterschiedlichen Christologien des Neuen Testaments spiegeln das Bemühen dieser Gemeinschaft wieder, in den Begriffen der verschiedenen Kulturen, in denen sie ihn bezeugen, zu sagen, wer er war bzw. wer er ist (Newbigin 1995:156). Der unterschiedliche Charakter der Evangelien bis hin zu den verschiedenen Christologien trägt der Tatsache Rechnung, dass alle menschlichen Kulturen zum Adressatenkreis der Botschaft von Jesus Christus gehören. Das Neue Testament enthält nicht beliebige Christologien, sondern „nur solche, die entsprechend dem

ursprünglichen Zeugnis vertrauenswürdig waren“ (:156). Die Einheit des Neuen Testaments liegt in der einzigartigen Person, die im Mittelpunkt ihrer Berichte und Lehre steht, in Jesus Christus.

Newbiggin argumentiert hier in Abgrenzung zur historisch-kritischen Forschung, die die gesicherte historische Basis der Evangelien bzw. anderen Neutestamentlichen Schriften in Zweifel zieht. Er weist darauf hin, dass jede historische Forschung letztlich Annahmen trifft, was von Bedeutung ist und worin die letzte Bedeutung von Geschichte liegt (Newbiggin 1995:157). In der hinduistischen Tradition mit ihrem zyklischen Geschichtsbild hat Geschichte keine Bedeutung, in der von Aufklärung und Postmoderne geprägten europäischen Geschichtsschreibung wird die historische Entwicklung hauptsächlich mit Fokus auf die Entwicklung der modernen Wissenschaften, der industriellen Revolution und der Evolution politischer und wirtschaftlicher Systeme betrachtet. Die Geschichte eines Jesus von Nazareth mag einen Stellenwert für die Religionsgeschichte haben, für die säkulare Geschichtsschreibung ist sie eine Randnotiz (:158). Darum ist die Frage, was Geschichte letztendlich bedeutet, eine Frage einer Glaubens- bzw. einer ideologischen Standpunktentscheidung (:154). Der Skeptizismus der historisch-kritischen Forschung bezüglich der Möglichkeit eines gesicherten Wissens über Jesus ist kein neutraler Standpunkt, sondern Ausdruck einer ideell-geistigen Bindung an Forschungsgrundsätze und Methoden aus dem Zeitalter der Postmoderne, die ihre Wurzeln in der Aufklärung hat.

Eine Konsequenz des historisch-kritischen Zugangs ist eine Dichotomie (Zweiteilung) im Sinne der Lehre Rudolf Bultmanns zwischen Mythos und „objektiven“, wissenschaftlich belegbaren Fakten. Das führt – so Newbiggin – letztlich dazu, dass ein Graben zwischen dem glaubenden Menschen und dem gelehrten Theologen, ein Graben zwischen dem Jesus der historischen Forschung und dem Christus des Glaubens entsteht (Newbiggin 1976:21). Newbiggin weist diese Dichotomie zurück, weil sie auf der fehlerhaften Annahme beruht, dass mit wissenschaftlichen Methoden eine Art der Geschichte produziert werden kann, die nur aus objektiven Fakten beruht und frei von Werturteilen wäre. Die historisch-kritische Theologie passt das Bild von Jesus ihren wissenschaftlichen Annahmen und Hypothesen an. Aber – so Newbiggin – Jesus muss der Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens sein und nicht ein Stück, das in das gesamte Muster eines philosophischen Weltbildes einzufügen ist (:21).

Konsequenzen für die Christologie

Um mit den Worten des Theologen Pannenberg zu sprechen (Pannenberg:131), könnte man Newbiggins Christologie als „eine Christologie von oben“ bezeichnen. Von der historischen Zuverlässigkeit des Neuen Testaments ausgehend hält Newbiggin an der Menschwerdung Gottes und der historisch partikularen und abschließenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus fest (Thomas:43). Die Finalität und Definitivität Jesu Christi sind konstitutive Bestandteile seiner Christologie.

Newbigin orientiert sich bei der Formulierung seiner Christologie eng an der Sprache des Neuen Testaments und folgt den Denkansätzen der Konzilsbeschlüsse von Nicäa bzw. Chalzedon. Er grenzt sich zum einen deutlich von der metaphorischen Christologie Hicks ab, die in Jesus Christus nur den Menschen Jesus von Nazareth sieht, der als religiöse Gründergestalt durch Bekenntnis und Glaubenszeugnis seiner Nachfolger zum menschgewordenen Gott überhöht wurde. Zum anderen kontrastiert er seine Christologie klar gegen nicht-christliche Interpretationen von Jesus, so etwa gegen die ahistorische hinduistische Interpretation Jesu als eine Verkörperung einer Gottheit unter den vielen im hinduistischen Pantheon (Thomas:36).

Newbigin trifft vor allem im Hinblick auf die religionstheologische Diskussion eine wichtige Unterscheidung: Finalität und Definitivität kommen nur Jesus Christus zu, nicht dem Christentum. Denn das Christentum ist letztlich wie andere Religionen auch ein sozial-kulturelles Phänomen, eine Gemeinschaft mit Glaubensinhalten, Dogmen, Praktiken und Riten, die durch ihre Interaktion mit Weltanschauungen und Kulturen ständig einer Änderung und Anpassung unterworfen ist. Darum weist Newbigin einen mit dem Christentum verbundenen Superioritätsanspruch zurück (Newbigin 1969:73).

Newbigin ist sich auch der Tatsache bewusst, dass ein bestimmtes christologisches Verständnis immer Ausdruck einer theologischen Standortentscheidung und letztlich einer persönlichen Glaubensentscheidung ist, nämlich der Entscheidung zu glauben, dass Gott sich nicht beliebig oft offenbart hat, sondern historisch einmalig, einzigartig und letztgültig in Jesus Christus. Die Einsicht, dass eine Christologie standortgebunden und mit einer Glaubensentscheidung verbunden ist, hat zur Folge, dass die besondere Bedeutung Jesu Christi nicht von jedem Standpunkt aus nachvollzogen werden kann. Finalität und Definitivität Christi sind nur demjenigen einsichtig, dem sie sich durch den Glauben erschlossen haben (Wohlleben:365).

Ist mit dieser religionstheologischen Standortbestimmung schließlich „mit zwingender Logik“ ein Superioritätsanspruch und ein intoleranter Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens im Verhältnis zu anderen Religionen verbunden, wie Hick meint? (Hick 2001:159) Hick unterstellt letztlich allen, die sich auf der Grundlage des Christusbekenntnisses den nichtchristlichen Religionen nähern, Überheblichkeit und Intoleranz. Sein Argument ist aber nicht haltbar, weil es zwischen christologischen Bekenntnisaussagen und ekklesiologischen Machtansprüchen unzureichend differenziert. Tatsächlich muss unterschieden werden zwischen dem Bekenntnis zu Jesus Christus einerseits und den Geltungs- und Herrschaftsansprüchen andererseits, die Christen für ihren Glauben und ihre Kirche erheben.

Die Haltung eines intoleranten Exklusivismus, der sich im Besitz der alleinigen Wahrheit dünkt, die Haltung der arroganten Superiorität, die alle anderen Glaubensauffassungen zu menschlichen Halbwahrheiten herabwürdigt, die Haltung eines triumphalen Absolutismus, der zu Kreuzzügen gegen alles Nicht- oder Anders-Christliche aufruft – diese Haltung hat nichts zu tun mit dem unaufgebbaren Bekenntnis zu Jesu Normativität, Finalität und Definitivität. Im Gegenteil: Sie läuft ihm zuwider, weil sie für sich selbst in Anspruch nimmt, was Christus gebührt. (Bernhardt:174f)

Konsequenz für die Soteriologie

Konsequenz aus Newbigins Christologie ist ein christozentrischer Heilsuniversalismus: Jesus Christus ist der alleinige Mittler zwischen Gott und Mensch, Heil und Erlösung werden allein durch ihn bewirkt. Sein Tod und seine Auferstehung stehen als von Gott beglaubigte historische Ereignisse gegen die Ansprüche aller Religionen – inklusive der christlichen, das Mittel und der Weg zur Erlösung zu sein. Religion – und dies in deutlichem Kontrast zur These des Pluralismus – ist seiner religionstheologischen Position zufolge in keiner Weise der Weg zu Erlösung und Heil (Newbigin 1995:177). Die Botschaft von Jesus, dem einzigartigen menschengewordenen Gott, der gekreuzigt wurde von den Mächten des Gesetzes, der Moral, der Frömmigkeit und auf dem Thron der kosmischen Autorität wieder auferstanden ist, konfrontiert den Anspruch der Religion mit radikaler Negation. Es ist Aufgabe und Auftrag der an Christus gläubig gewordenen Menschen, diese Botschaft im Wege der Mission weiterzutragen und in der Welt bekanntzumachen.

Newbigins soteriologisches Verständnis hat – in deutlichem Gegensatz zu Hicks rein individualistischem Heilskonzept – einen korporativen Charakter: Weil Gottes Heils- und Erlösungswille auf die Vollendung aller Dinge in Christus abzielt, lehnt Newbigin ein auf individuelles Heil verengtes Heilsverständnis ab (Newbigin 1995:177; Newbigin 1990:139). Das hat Konsequenzen für die in der Religionstheologie immer wieder aufgeworfene Frage: Kann ein Angehöriger einer anderen Religion gerettet werden? Für Newbigin entspringt diese Frage einem individualistischen Denken, das Religion – wie nach hinduistischer oder pluralistischer Sicht – als individuellen Pfad zum Heil, als Heilsweg für private Erlösung versteht (Newbigin 1989:81). Ein individualistischer Erlösungsbegriff, der nur das individuelle Seelenheil im Blick hat, nimmt der Geschichte ihre Bedeutung. Die Erde wäre nichts anderes als der Trainingsplatz für individuelle Seelen in ihrer Vorbereitung für die himmlische Welt (Newbigin 2003:24). Für Newbigin gehören aber individuelle Lebensgeschichte und globale Weltgeschichte zusammen und haben gemeinsam Bedeutung als Teil der einen Geschichte Gottes mit der Menschheit. Deshalb lenkt Newbigin den Fokus auf das Ganze der Geschichte Gottes und stellt seine Ehre in den Mittelpunkt (vgl. 3.1.5).

In seiner betonten Abgrenzung zum individualistischen Heilsverständnis der pluralistischen Religionstheologie geht Newbigin mit seiner starken Akzentuierung des korporativen Charakters des Heils möglicherweise zu weit. Das Neue Testament spricht immer wieder vom Heil im Sinne einer engen Gemeinschaft zwischen Jesus Christus und dem einzelnen Menschen und somit ganz eindeutig auch von der individuellen Dimension des Heils. Zentral für das christliche Heilsverständnis ist, dass der erlöste Mensch in einer unverbrüchlichen Schicksalsgemeinschaft mit Jesus Christus als Herrn, Erlöser und Freund als Ausgangspunkt, Mitte und Ziel der eigenen Existenz lebt (Neuer:217). Erlösung ist ein Sein „in Christus“ (vgl. 2 Kor 5,17; Eph 2,10), d.h. eine „personale“ und zugleich „ontische“ Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus, sodass der Glaubende mit Paulus sagen kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

4.3.2 Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für Hicks Theologie

Ähnlich wie Newbigins theologischer Ansatz lassen sich Hicks Religionstheologie, seine Christologie und Soteriologie besser verstehen, wenn seine Denkvoraussetzungen und damit seine ideologische Standpunktentscheidung explizit gemacht werden. Hicks erste Denkvoraussetzung besteht in der Überzeugung, dass die nichtempirische Wirklichkeit für die Vernunft des Menschen unerkennbar bleibe, da sie jenseits allen vernünftigen Begreifens liege (Kuschel:482). Dadurch gelangt er zum Standpunkt einer erkenntnistheoretischen Metaperspektive jenseits aller Religionen und zu einem völlig unspezifischen Gottesbild: Über Gott bzw. die letzte Wirklichkeit lässt sich keine Aussage treffen, vielmehr entzieht sich die letzte Wirklichkeit dem begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen (vgl. dazu 3.3.4). Sie reduziert sich auf eine Deutungskategorie, die als endliche und fragmentarische religiöse Erfahrung des Menschen zu interpretieren ist (Gäde 1997:275).

Die zweite Denkvoraussetzung ist die Überzeugung von der prinzipiellen psychischen und sozialen Bedingtheit allen Wissens. Da der Mensch immer das Subjekt des Erkennens ist und daher keine von der Perspektive des Subjekts losgelöste Erkenntnis der Wirklichkeit existieren könne, folgt daraus, dass es auch kein von der jeweiligen menschlichen Perspektive unabhängiges religiöses Wissen geben könne (Hick 1985:92). Die letzte Wirklichkeit befinde sich prinzipiell außerhalb der Reichweite des menschlichen Erkennens und Wissens, daher müssten auch verschiedene Vorstellungen von ihr akzeptiert werden (vgl. Kuschel:482). Wenn aber jede Religion nur eine Perspektive auf die transzendente Wirklichkeit sei, dann könne keine religiöse Offenbarung das definitive Wort Gottes sein.

Die dritte Voraussetzung, auf die Hicks Religionstheologie aufbaut, beinhaltet die Überzeugung der Relativität historischer Ereignisse. Ähnlich wie im Hinduismus hat Geschichte nach pluralistischer Sicht keinen Ausgangspunkt, kein heilsbedeutsames Zentralereignis, kein Ziel und letztlich für die Erlösung des Menschen keine Bedeutung. Hicks Sicht auf die Person Jesu und die historische Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte hängt mit diesem Geschichtsverständnis zusammen und ist in hohem Maße vom radikaleren Flügel der neutestamentlichen Forschung beeinflusst (Netland:195). Hick ist sehr skeptisch bezüglich der Frage, ob in Bezug auf den historischen Jesus im Palästina des ersten Jahrhunderts gesichertes Wissen vorhanden sei. So schreibt er von der

Verwirrung und Ungewissheit, die uns befällt, wenn wir versuchen, von Jesus zu sprechen. Denn die neutestamentliche Forschung hat gezeigt, wie bruchstückhaft und mehrdeutig die uns verfügbaren Fakten sind; wir versuchen, neunzehneinhalb Jahrhunderte zurückzublicken, und zur gleichen Zeit erkennen wir, wie groß und unterschiedlich der Beitrag unserer Phantasie zu unseren Bildern über Jesus ist. (Hick 1977:168)

Kritisch anzumerken ist, dass Hick sich in seinem Verständnis des Neuen Testaments reichlich auf jene liberale Theologen beruft, die seine Position stützen, zugleich aber diejenigen Exegeten

ausblendet, die eine grundlegend andere Sicht auf die neutestamentlichen Berichte für wahrscheinlich halten und im Sinne der traditionellen Christologie argumentieren (Neuer:123).

Die Konsequenz für die Christologie

Da er aufgrund seines historisch-kritischen Zugangs die Berichte des Neuen Testaments nicht für historisch glaubwürdig hält, baut Hick seine Christologie nicht von den biblischen Quellen her auf, sondern entwirft eine Christologie, die sich mit seinen Denkvoraussetzungen vereinbaren lässt und in sein erkenntnistheoretisches Rahmenkonzept passt (vgl. Heller:339). Damit bestimmen nicht die Offenbarungsquellen den Rahmen dessen, was über Jesus Christus ausgesagt werden kann, sondern die philosophische Erkenntnistheorie legt die Grenzen theologischer Aussagen über Person und Lehre Jesu fest. Hick entwickelt seine Christologie konsequent „von unten“ (Wohlleben:361): Jesus habe sich in seinem Selbstverständnis niemals als Messias oder Sohn Gottes gesehen und habe solche Prädikationen für sich zurückgewiesen, er habe daher auch keine exklusiven Ansprüche auf Wahrheit oder definitive Offenbarung erhoben, vielmehr wollte er nur Lehrer der Weisheit sein, ein Weg zu Gott, nicht der exklusiv einzige; Jesus sei einzigartig, wie alle Menschen einzigartig sind, seine besondere Bedeutung als Offenbarer aber besitze er nur für die Christen, die an ihn glaubten (Kuschel:485). In der Geschichte gebe es keine Offenbarung des Absoluten, sondern nur jeweils Vorstellungen, Bilder und Begriffe davon.

Von daher erklärt sich, dass Hick alle christologischen Aussagen über die einzigartige und unvergleichliche Bedeutung Jesu Christi dem Mythos zuordnet und damit in deutlichem Kontrast zu Newbigin die Finalität und Definitivität Jesu Christi zurückweist. Als Ergebnis der Entmythologisierung und metaphorischen Neuinterpretation des christologischen Dogmas bleibt der Mensch Jesus von Nazareth über, der zu einem religiösen Genie relativiert wird, das anderen Menschen bei der Vermittlung einer Gottesbeziehung behilflich sein könne (vgl. Heller:346). Für Hick ist Jesus Christus ein Religionsstifter unter vielen, ein großer Mensch, der Vorbildfunktion für jeden spirituell offenen Menschen haben kann, er ist aber keinesfalls der ausschließliche Heilmittler (Gäde 1997:273). Damit hebt Hicks Christologie die geschichtlich partikulare Bedingung von Heil und Erlösung durch Jesus Christus auf und macht den Weg frei zu einem theozentrischen Heiluniversalismus, der alle Religionen als gleichwertige Wege zu einer Erlösung des Menschen sieht.

Die Konsequenz für die Soteriologie

Konsequenz aus seiner Vorbild-Christologie ist, dass Hick auch die zentralen Aussagen des Neuen Testaments zur Soteriologie ignorieren bzw. gemäß seinem erkenntnistheoretischen Modell umdeuten muss. Während das Neue Testament sagt, dass es für den glaubenden Menschen möglich ist, durch die Menschwerdung des Gottessohnes, seinen Sühnetod am Kreuz und seine Auferstehung erlöst zu werden und mit Gott in Gemeinschaft zu leben, reduziert sich Erlösung bei Hick auf einen charakterlichen Transformationsprozess im Menschen. Erlösung bleibt für Hick im Grunde eine „Einstellung“ Gott gegenüber, die nur Wert für die Lebensbewältigung besitzt (Gäde

1997:270). Erlösung im Sinne einer Transformation von der Selbstzentriertheit hin zur Realitätszentriertheit hat nur insoweit Bedeutung, als sie dem Menschen bei der Bewältigung innerweltlicher Lebensprobleme hilft.

Der Prozess zur Transformation wird durch die religiöse Erfahrung angestoßen. Erlösung geht vom Menschen aus: Jeder für Gott offene Mensch, jeder Fromme in seiner Religion hat die Möglichkeit, in den Transformations- und Erlösungsprozess einzutreten. Jesus Christus hat dabei nur für Christen und insoweit eine Bedeutung, als sein Leben als eine Metapher für Erlösung aufgefasst werden kann. Der Tod Jesu spielt im Denken Hicks keine zentrale soteriologische Rolle (Gäde 1997:273) und erhält nur eine moralische Ausdeutung im Sinne eines Märtyrertodes. Hick spricht von Jesus wie von einem längst vergangenen Menschen, dessen man sich erinnern und den man als Vorbildmetapher für Erlösung denken kann (Hick 2001:166). Heil und Erlösung realisieren sich nicht über die Rechtfertigung, die der Mensch durch seinen Glauben an den menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus von Gott zugesprochen bekommt, sondern durch eine Nachahmung des Lebenswandels und moralischen Vorbilds einer religiösen Gründergestalt. Vorbildchristologie bedeutet letztlich, dass der religiöse Mensch sich selbst über den durch seine Religion aufgezeigten Weg der Transformation erlösen könne.

Es ist offensichtlich, dass die von Hick beschriebene Beziehung zu einem prinzipiell unerkennbar bleibenden transzendenten „Noumenon“ etwas völlig anderes ist als das nach dem Neuen Testament dem Glaubenden verheißene neue Leben in Christus. Das Neue Testament macht immer wieder deutlich, dass das dem Glaubenden geschenkte Heil nicht eine apersonale religiöse Relation zu einer unerkennbaren höchsten Wirklichkeit ist, sondern in der durch die Sündenvergebung ermöglichten Gemeinschaft mit dem auferstandenen Jesus Christus besteht (Neuer:216). Heil ist nach neutestamentlichem Verständnis stets Christusgemeinschaft, d.h. eine von Christus durch den Glauben an ihn begründete persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (Neuer:120).

Die pluralistische Religionstheologie beraubt letztlich das christliche Heils- und Erlösungsverständnis seines entscheidenden Gehaltes, wenn sie Heil und Erlösung im Sinne einer von Jesus Christus ermöglichten Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch uminterpretiert in einen vom Menschen angestoßenen charakterlichen Transformationsprozess. Eine derartige Neuinterpretation des Heilsbegriffs ist für eine sich als christlich verstehende Theologie nur möglich, „wenn sie ihre ureigenste Identität preisgibt und damit aufhört, christliche Theologie zu sein“ (Neuer:119). Darum zieht Gäde folgende summarische Schlussfolgerung zu Hicks religionstheologischen Ansatz:

Es ist also nicht zu übersehen, dass die Übernahme der pluralistischen Hypothese John Hicks vom christlichen Theologen einen nicht geringen Preis verlangt. Sie fordert nichts weniger als den Verzicht auf das Bekenntnis, dass Gott wahrhaftig und mit allen Konsequenzen als Mensch zum Menschen gekommen ist. Ist Gott aber nicht zum Menschen gekommen, kommt auch kein Mensch jemals zu Gott. (Gäde 1997:277)

5. ZUSAMMENFASSUNG UND WÜRDIGUNG

Die im Neuen Testament angelegte dialektische Spannung zwischen Gottes universalem Heilswillen einerseits und der alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi andererseits hat den Analyserahmen für Forschungsfrage dieser Masterarbeit aufgespannt: Gibt es Heil für Nichtchristen? – Die Beschäftigung mit dieser Frage unter drei verschiedenen theologischen Blickwinkeln hat mich in meiner theologischen Auffassung und Überzeugung bestärkt:

Ja, es gibt die Möglichkeit des Heils für Nichtchristen. Niemand geht von vornherein verloren, nur weil es die zeitlichen, geographische, kulturellen und biographischen Umstände so gefügt haben, dass er nicht in ein christliches Umfeld, sondern in eine nichtchristliche Religion hineingeboren wurde oder nie die Chance hatte, von Jesus Christus zu erfahren. Denn Gottes Heilswille ist universell – Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Auf dieser Polseite des dialektischen Spannungsfeldes, auf der Seite des Heiluniversalismus, besteht zumindest dem Grundsatz nach eine weitgehende Übereinstimmung unter den drei Theologen Newbigin, Rahner und Hick.

Die Wege teilen sich auf der gegenüberliegenden Polseite des Spannungsfeldes, auf der Seite des Heilspartikularismus, nämlich bei der Frage, ob das Heil für die Menschen durch den Mittler Jesus Christus erwirkt wird oder ob es der Weg der Religion ist, der zum Heil führt. Hier gelange ich nach der Beschäftigung mit den unterschiedlichen Denkvorsetzungen und Argumentationslinien der drei Theologen Newbigin, Rahner und Hick zu dem Ergebnis: **Heil gibt es nur durch Christus und nicht über den Weg der Religion.** Diesen Standpunkt möchte ich nachfolgend näher erläutern, indem ich die Positionen der einzelnen Theologen einer abschließenden kritischen Würdigung unterziehen möchte.

Lesslie Newbigin und der moderate Exklusivismus

In meiner persönlichen Sichtweise der Religionen folge ich Newbigins religionstheologischer Positionierung, die dem biblischen Gesamtzeugnis verpflichtet ist: Gott hat sich in Christus geschichtlich einmalig, definitiv und final offenbart und hat durch seinen Sohn der Menschheit den Weg zum Heil und zur Erlösung eröffnet. Diesem christozentrischen und damit – in der Terminologie der Religionstheologie – exklusivistischen Standpunkt versucht Newbigin im Hinblick auf die Frage von Rettung und Verlorenheit von Nichtchristen seine scharfen Konsequenzen zu nehmen, indem er Gottes Gnadenwerk auch im Leben von Nichtchristen bejaht und von daher die Wirksamkeit von Gottes Erlösungswerk in Christus keineswegs auf die Mitglieder der christlichen Gemeinde beschränkt sieht. Anders als bei Karl Rahners These vom anonymen Christen ist es aber nach Newbigin nicht die Religion selbst, die einen gültigen Heilsweg beschreibt und dem fromm Praktizierenden zum Heil verhilft. Es ist vielmehr allein Gottes Gnade.

Im Hinblick auf die Frage, wie Gottes Gnade und sein Heil zu einem Nichtchristen kommt und wirksam wird, zieht sich Newbiggin allerdings auf eine agnostische Position zurück: Es liege nicht in der Kompetenz des Theologen, diese Frage zu beantworten, sondern es ist allein Sache des souveränen Gottes, wie er im letzten Gericht entscheidet. Darin mag Newbiggin durchaus Recht haben, dennoch muss ich zugeben, dass ich mir an dieser Stelle von Newbiggin profundere Antwortschizzen auf die Forschungsfrage bzw. damit zusammenhängende Problemstellungen erwartet habe. Besonders interessiert hätte mich die Frage: Lässt sich aus der Schrift ein rettender Glaube ableiten, der nicht explizit auf Jesus Christus bezogen ist, weil Jesus Christus – aus welchen Gründen auch immer – einem Menschen unbekannt geblieben ist?

Zu dieser Frage gibt es Beiträge aus der evangelikalen Theologie, Newbiggin greift sie in der einschlägigen Diskussion zu meinem Bedauern aber nicht auf. So arbeiten die evangelikalen Theologen John Stott, Norman Anderson und Millard Erickson¹³ in ihren religions-theologischen Positionen heraus, dass es eine Parallele zwischen der Erlösung für die Gläubigen des Alten Testament und der möglichen Errettung für diejenigen geben könnte, denen der Zugang zum Evangelium verschlossen war (vgl. dazu Netland:218). Alle diese Positionen decken sich mit Newbiggins Ansatz insoweit, als die Möglichkeit der Erlösung für Nichtchristen die Nachfolger Jesu nicht von der Verantwortung entbindet, die Frohe Botschaft von Jesus Christus allen Völkern zu verkündigen. Die Frage des rettenden Glaubens wird allerdings meines Erachtens in gründlicherer Tiefe als bei Newbiggin untersucht, wenngleich sämtliche Autoren ihre Thesen unter den Vorbehalt eines bestimmten Maßes an Spekulation stellen.

Zu Newbiggin möchte ich abschließend festhalten: Sein Ansatz zeichnet sich aus meiner Sicht weniger durch seine tiefgründige theologische Argumentation, sondern durch den Zeugnischarakter aus. Seine persönliche Bindung an Jesus Christus leuchtet in seinen (missions)theologischen Schriftwerken gleichermaßen hindurch wie in seinem vormaligen Wirken als Missionar.

Newbiggins Positionen spiegeln freilich nicht so sehr das Ergebnis neuer theologischer Denkipulse oder präzise ausformulierter systematischer Überlegungen, sondern vielmehr die Wiedergabe eines begründeten persönlichen Glaubensstandpunktes (vgl. Pitman:68). Das macht ihn für mich einerseits persönlich sehr glaubwürdig, ist andererseits zugleich aber auch der Grund, warum seine religionstheologischen Beiträge von anderen Theologen nur am Rande berücksichtigt und kaum zitiert werden.

¹³ Erickson meint, dass es fünf Merkmale gibt, die „das Wesen der Botschaft des Evangeliums bestimmen“. Diese sind (i) der Glaube an den einen guten mächtigen Gott, (ii) der Glaube, dass der Mensch diesem Gott völligen Gehorsam seinen Geboten gegenüber schuldig ist, (iii) das Bewusstsein, dass er dieser Anforderung nicht gerecht wird und daher schuldig und verurteilt ist, (iv) die Erkenntnis, dass nichts von dem, was er Gott anbietet, seine Sünde und Schuld ausgleicht oder sühnt, (v) der Glaube, dass Gott gnädig ist und denjenigen vergibt und diejenigen annimmt, die sich völlig auf seine Gnade verlassen. Erickson leitet diese Aussagen aus seiner Analyse von Textstellen wie Röm 1,19-20, 2,12, 10,14-18 und Ps 19,4 ab (Erickson:125).

Karl Rahner und der Inklusivismus

Die Frage nach dem rettenden Glauben von Nichtchristen greift Rahner mit seiner These vom anonymen Christen meines Erachtens deutlicher auf als Newbiggin. Ausgehend vom theologischen Axiom, dass Gottes Heilswille universell ist, fragt er, wie auch der Nichtchrist zu einer wahrhaft rettenden Gottesbeziehung gelangen kann. Die im Menschen angelegte Suchbewegung hin zum Transzendentalen führt nach Rahner zwangsläufig zur Ausbildung der unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen. Rahner bewertet im Gegensatz zu Newbiggin die Religionen positiv und sieht in ihnen unter bestimmten Voraussetzungen Heilswerkzeuge Gottes, selbst wenn sie nicht frei sind von manchen Irrtümern. Er beschreibt konkrete ethische Existenzvollzüge, in denen sich diese Suchbewegung bewähren muss, um als anonym-christlicher Glaube gelten zu können. Das Heil des Menschen wird durch beides bewirkt – die transzendental wirkende Gnade und das als anonym christlicher Glaube zu verstehende religiöse Verhalten des Menschen. Im Ergebnis bedeutet dies: Es gibt Heil und Erlösung für Nichtchristen, und zwar für den in seiner Religion frommen Nichtchristen.

Rahners Ansatz erscheint mir deutlich spekulativer als jener von Newbiggin; spekulativer insbesondere deshalb, weil er – soweit ich das sehen konnte – in seinen theologischen Ableitungen kaum auf der Basis biblischer Aussagen argumentiert und in seinen Schlussfolgerungen kaum biblisch-exegetische Bezüge herstellt, sondern im Wesentlichen seine Thesen unter Rückgriff auf anthropologische und transzendentalphilosophische Erwägungen formuliert. Diese Tatsache werte ich – neben seiner umständlichen Gedankenführung und seinem schwer verständlichen philosophischen Jargon – als das große Manko seiner Theologie.

Die Konzilsdokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen zwar einen inklusivistischen Ansatz, vermeiden meiner Einschätzung nach aber eine konkrete Stellungnahme zur Rolle der nichtchristlichen Religionen als Vehikel zum Heil. Die Öffnung hin zu den Religionen und deren positive Beurteilung kommt deutlich in *Nostra Aetate* zum Ausdruck, wonach die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, was in den Religionen wahr und heilig ist (NA 2). Das Dokument *Lumen Gentium* äußert sich schließlich explizit im Hinblick auf die Möglichkeit der Erlösung von Menschen, die das Evangelium von Jesus Christus nicht gehört und angenommen haben. Danach kann der das Heil erlangen, der das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht und seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen versucht (LG 16). Damit halten die Konzilsdokumente die Gnadenwirksamkeit und Heilsmöglichkeit für Nichtchristen fest, wobei aus meiner Sicht ein starker Akzent auf der Aktivität des Menschen liegt. Da die Konzilsdokumente – anders als Rahner – den nichtchristlichen Religionen mit keinem Wort Heilswirksamkeit zusprechen, sondern in ihnen allenfalls eine Vorbereitung des menschlichen Herzens auf das Evangelium sehen, kommen sie meiner Meinung nach zu einem ähnlichen Ergebnis wie Newbiggin.

John Hick und die pluralistische These

Die Frage nach dem Heil für Nichtchristen wird von Hick selbstverständlich bejaht, sieht er doch in jeder Religion eine Antwort auf Gottes Ruf an die Menschheit und insoweit einen Weg zum Heil. In seinem Bestreben, dem christlichen Glauben eine theozentrische Ausrichtung zu geben, die traditionelle Christologie völlig neu zu interpretieren und Jesus Christus als eine unter vielen religiösen Gründergestalten zu sehen, gibt er seiner Theologie einen Charakter, die sich aus meiner Sicht die Frage gefallen lassen muss, ob sie noch als christliche Theologie verstanden werden kann. Von seiner neu interpretierten Christologie ausgehend kommt Hick schließlich zu einem Heilsbegriff, dem er einen ganz anderen Sinn zuschreibt als das Neue Testament: Heil ist für Hick ein am Individuum sich vollziehender, esoterisch-ganzheitlicher Prozess, der den menschlichen Charakter verbessert, menschliches Leben spirituell befreit und in einen höheren Bewusstseinszustand transformiert. Jesus Christus kommt dabei nur insoweit eine Rolle zu, als sein Leben als Metapher für Erlösung aufgefasst werden kann. Eine konstitutive Bedeutung im Sinne eines alleinigen und ausschließlichen Heilmittlers hat Jesus Christus nicht.

Hick ist für meine Begriffe ein sehr interessanter Religionstheologe, da er auf Basis seiner Denkvoraussetzungen schlüssig argumentiert und verständlich schreibt. Er bringt neuartige Denkansätze in die religionstheologische Diskussion ein, wie etwa die Anwendung der Erkenntnistheorie Kants auf die Religionen, die Umdeutung der ontologischen Gottessohnschaft Jesu in eine metaphorische Inspirationschristologie, die Deutung der Erlösung als Transformationsprozess. Diese innovativen Diskussionsbeiträge sind neben seiner breiten Kenntnis der Weltreligionen wohl auch ein Grund, warum Hicks Werke sich zu einer Standardliteratur in diesem Bereich der Theologie entwickelt haben.

Tatsache ist freilich, dass ich einen anderen Glaubensstandpunkt einnehme als Hick. Hick versucht mit seiner Religionstheologie, die Frage nach der Wahrheit der Religionen auf eine meta-theoretischen Ebene zu heben, um von dort eine Brücke für den Dialog der Religionen zu schlagen. Beim Studium seiner verschiedenen Werke hatte ich immer wieder den Eindruck, dass Hick ganz im Sinne eines postmodernen Denkers Wahrheit für verhandelbar hält. Hick überträgt das Wahrheitskonzept der Konsenstheorie auf die Theologie der Religionen. Dabei geht es nicht darum, zu einer inhaltlichen Übereinstimmung ihrer unterschiedlichen Lehren zu gelangen, sondern es geht allein um die formale Anerkennung des Wahrheits- und Heilsanspruches der je anderen Religion (Wrogemann:78). Weil jede Religion im Grunde nur phänomenale Wirklichkeit sei und nichts Endgültiges über die letzte Wirklichkeit aussagen könne, müsse jede Religion ein Stück weit ihren Wahrheitsanspruch und damit auch ihren Anspruch auf alleinige Heilsvermittlung reduzieren. Demgegenüber vertrete ich die Auffassung, dass Wahrheit über Offenbarung und Heil nicht Gegenstand menschlichen Konsenses, sondern göttlicher Selbstoffenbarung sind. Wer Gott ist und welchen Weg er für Heil und Erlösung für uns Menschen vorgesehen hat, kann nur Gott selbst letztgültig und verbindlich mitteilen. Der Mensch kann das glauben oder nicht.

6. LITERATURVERZEICHNIS

6.1 Bücher

- Barth, Karl 1960. *Kirchliche Dogmatik I/2*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag
- Bernhard, Reinhold 1993. *Deabsolutierung der Christologie?*, in Brück, Michael von et al. (Hrsg.) 1993, 144-200
- Beyerhaus, Peter & Hallencreutz, Carl (Hrsg.) 1969. *The Church Crossing Frontiers: Essays on the Nature of Mission in Honour of Bengt Sundkler*. Studia Missionalia Upsaliensia XI. Upsalla: Almqvist & Wiksells
- Brück, Michael von et. al. (Hrsg.) 1993. *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*. Questiones Disputatae. Herder: Freiburg
- Danz, Christian 2005. *Einführung in die Theologie der Religionen*. Wien: Lit Verlag
- D'Costa, Gavin (Hrsg.) 1990. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis
- Eppe, Paul 2008. *Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie*. Berlin: Lit Verlag
- Frank, Jochen 2007. *Anleitung zum Dialog. Grundlagen einer interreligiösen Verständigung*. Verlag Otto Lambeck. Frankfurt am Main
- Gäde, Gerhard 1998. *Viele Religionen – Ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Gäde, Gerhard 2003. *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag
- Heller, Christian 2001. *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption*. Münster-Hamburg-Berlin-London: Lit Verlag
- Herzgsell, Johannes 2011. *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet
- Hick, John (Hrsg.) 1975. *Truth and Dialog. The Relationship between World Religions*. 2. Auflage. London: Sheldon Press
- Hick, John 1975. The Outcome: Dialogue into Truth, in Hick, John (Hrsg.) 1975, 140-155
- Hick, John (Hrsg.) 1977. *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press
- Hick, John 1977. Jesus and the World Religions, in Hick, John (Hrsg.) 1977, 167-185
- Hick, John 1985. *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press
- Hick, John 1987. The Non-Absolutness of Christianity, in Hick, John & Knitter, Paul (Hrsg.) 1987.
- Hick, John 1988. *God and the Universe of Faiths*. 3. Auflage. London: Cambridge University Press
- Hick, John 1989. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: McMillan Academic and Professional Ltd
- Hick, John 1993. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*. London: Westminster John Knox Press
- Hick, John 2001. *Gott und seine vielen Namen*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck Verlag
- Hick, John & Knitter, Paul (Hrsg.) 1987. *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books

- Hunsberger, George 1998. *Bearing the Witness of the Spirit. Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*. Grand Rapids: Cambridge, Michigan
- Kasper, Walter et al. 2006. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Fünfter Band. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag
- Kuschel, Karl-Josef 1996. Christologie und Pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort, in Riße, Günter et al. (Hrsg.) 1996, 481-493
- Lumen Gentium 1964. *Dogmatische Konstitution über die Kirche*.
- Neuer, Werner 2009. *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*. Gießen: Brunnen Verlag
- Netland, Harold 2006. *Religiöser Pluralismus und Wahrheitsfrage*. Nürnberg: VTR
- Newbigin, Leslie 1956. *Sin and Salvation*. Eugen (Oregon): Wipf&Stock Publishers
- Newbigin, Leslie 1961. *A Faith for this one world?* London: SCM Press Ltd
- Newbigin, Leslie 1969. *The Finality of Christ*. London: SCM Press Ltd
- Newbigin, Lesslie 1969a. *The Call to Mission - A Call to Unity*, in Beyerhaus, Peter & Hallencreutz, Carl (Hrsg.) 1969, 254-265
- Newbigin, Lesslie 1982. *The Light has Come. An Exposition of the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Newbigin, Lesslie 1985. *Unfinished Agenda: An Autobiography*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Newbigin, Lesslie 1988. Christian Faith and the World Religions, in Wainwright, Geoffrey (Hrsg.) 1988, 310-340
- Newbigin, Leslie 1989. *The Gospel in a Pluralist Society*. Geneva: Grand Rapids
- Newbigin, Lesslie 1990. *Religion for the Marketplace*, in: D'Costa, Gavin (Hrsg.) 1990, 135-148
- Newbigin, Lesslie 1995. *The Open Secret*. 2. Auflage. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Newbigin, Lesslie 2003. The Kingdom of God and the idea of progress, in: Wainwright Geoffrey (Hrsg.) 2003, 24
- Pannenberg, Wolfhard 2011. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hrsg.) 1999. *Mission im Widerspruch*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag / Neukirchner Verlag
- Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hrsg.) 1999a. *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag / Neukirchner Verlag
- Pitman, David 2014. *Twentieth Century Responses to Religious Pluralism. Difference is Everything*. Farnham (England): Ashgate Publishing Ltd.
- Nostra Aetate 1965. *Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*.
- Rahner, Karl 1964. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. Schriften zur Theologie, Band V, Zürich-Einsiedeln-Köln, 136-158
- Rahner, Karl 1970. *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*. Schriften zur Theologie IX, Zürich-Einsiedeln-Köln, 498-515
- Rahner, Karl 1972. *Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen*. Schriften zur Theologie X, Zürich-Einsiedeln-Köln, 531-546
- Rahner, Karl 1975. *Anonymer und expliziter Glaube*. Schriften zur Theologie XII, Zürich-Einsiedeln-Köln, 76-84
- Rahner, Karl 1975. *Der eine Christus und die Universalität des Heils*. Schriften zur Theologie XII,

- Zürich- Einsiedeln-Köln: 251-284
- Rahner, Karl 1975. *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*. Schriften zur Theologie XII, Zürich-Einsiedeln-Köln: 370-383
- Rahner, Karl 1978. *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*. Schriften zur Theologie XII, Zürich-Einsiedeln-Köln: 341-350
- Rahner, Karl 1984. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. 5. Aufl. der Sonderausgabe. Freiburg-Basel-Wien
- Reppenhagen, Martin 1999. *Mission in Bindung an Christus – Lesslie Newbigins missions-theologischer Ansatz*, in: Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hrsg.) 1999, 91-113
- Reppenhagen, Martin 1999a. *Aspekte einer Theologie der Religionen*, in: Pechmann, Ralph & Reppenhagen, Martin (Hrsg.) 1999, 91-113
- Riße, Günter et. al (Hrsg.) 1996. *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn: Bonifatius Verlag
- Roddey, Thomas 2005. *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*. Paderborn München Wien Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag
- Schmidt-Leukel, Perry 1997. *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. Frankfurt am Main: Prisma Druck
- Schmidt-Leukel, Perry 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Smith, Charles Frederick 1999. *An Evangelical Evaluation of Key Elements in Lesslie Newbigins Apologetics*. Faculty of the School of Theology Southwestern Baptists Theological Seminary: Fort Worth, Texas
- Stosch, Klaus von 2012. *Komparative Theologie. Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh-Verlag
- Thomas, Joe 1996. *Lesslie Newbigin on the Centrality of Christ and Interreligious Dialogue. Theologie Interreligiöser Beziehungen*. University of St. Michael's College: Toronto
- Wainwright, Geoffrey (Hrsg.) 1988. *Keeping the Faith: Essays to Mark the Centenary of the Lux Mundi*. Philadelphia: Fortress.
- Wainwright, Geoffrey (Hrsg.) 2003. *Signs amid the rubble. The purposes of God in human history*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company
- Wohlleben, Ekkehard 2004. *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wrogemann, Henning 2015. *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

6.2 Zeitschriften

- Erickson, Millard 1975. Hope for Those Who Haven't Heard? *Evangelical Missions Quarterly* 11, 122-126.
- Newbigin, Lesslie 1976. The Centrality of Christ. *The Fraternal*. No. 177, 20-28.
- Newbigin, Lesslie 1987. Can the West Be Converted?. *International Bulletin of Missionary Research* 11. No. 1, 2-7.
- Newbigin, Lesslie 1989a. Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ. *International*

Bulletin of Missionary Research 13. No. 2, 50-52, 54.

Newbiggin, Lesslie 1992. Way Out West: The Gospel in a Post-Enlightenment World. *A Journal of Ecumenical Orthodoxy* 5. No. 3, 22-24.

Newbiggin, Lesslie 1994. Confessing Christ in a Multi-Religion Society. *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 12. No. 2, 125-36.

Schuster, Jürgen 2005. Das Evangelium und die Religionen. Theologie der Religionen bei Lesslie Newbiggin. *Theologische Beiträge*. Nr. 36, 10-29.

6.3 Internet-Quellen

Erstes Konzil von Nicäa. *de.wikipedia.org*. Online im Internet:

http://de.wikipedia.org/wiki/Erstes_Konzil_von_Nicäa [06. Mai 2016]

Konzil von Chalcedon. *de.wikipedia.org*. Online im Internet:

http://de.wikipedia.org/wiki/Konzil_von_Chalcedon [06. Mai 2016]

Neuplatonismus. *de.wikipedia.org*. Online im Internet:

<http://de.wikipedia.org/wiki/Neuplatonismus> [06. Mai 2016]

Leitsatz

Wir bieten Ausbildung, Weiterbildung und Dienstleistungen an, die sich auf die Bewahrung der Schöpfung, auf die Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums sowie auf die Gestaltung der Gesellschaft beziehen (Leitbild 2008).

Unsere Absolventen und Absolventinnen

In den letzten 20 Jahren haben in Deutschland und in der Schweiz über 400 Personen ein Studium auf Bachelor- oder Master-Level absolviert. Hinzu kommen rund 100 weitere Personen, die ein Kurz- oder Fernstudium abgeschlossen haben. Total sind es 527 Absolventen (Stand 30. Oktober 2012). Jährlich kommen weitere 40 bis 50 Absolventen dazu.



Absolvierende

■ Männer	381 (72%)
■ Frauen	146 (28%)



Abschlüsse

■ Bachelor Abschlüsse	228 (44%)
■ Master Abschlüsse	181 (35%)
■ Zertifikate	86 (17%)
■ Diplome	23 (4%)

Was machen unsere Absolventen?

Soeben haben wir eine umfassende Recherche über die momentanen Tätigkeiten unserer Absolventen abgeschlossen. Das Ergebnis ist sehr erfreulich: 66 % der Absolventen mit Bachelor- oder Masterabschluss (über 400) arbeiten in einem vollzeitlichen Dienst, wobei Berufsbezeichnungen je nach Organisation variieren können.

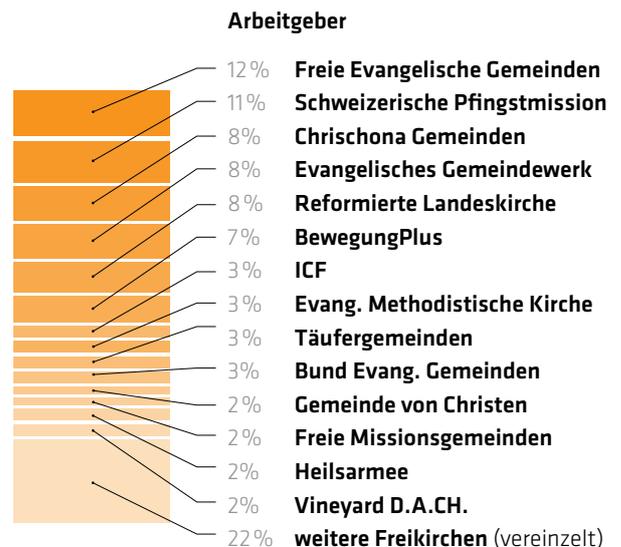
Wo arbeiten unsere Absolventen?

Unsere Absolventen sind in verschiedenen Kirchen, Freikirchen, Gemeindeverbänden und Werken (rund 20 verschiedene Organisationen) tätig. In der Regel bleiben sie in ihren Gemeinden, in denen sie sich schon während des Studiums engagierten.



Berufliche Tätigkeit

■ Pastor, Gemeindeleiter	47 %
■ Sozialdiakonische Mitarb.	19 %
■ Jugendpastor	14 %
■ Werksleitungen	10 %
■ Missionar	7 %
■ Gemeindegründer	4 %



Arbeitgeber

12 %	Freie Evangelische Gemeinden
11 %	Schweizerische Pfingstmission
8 %	Chrischona Gemeinden
8 %	Evangelisches Gemeindegwerk
8 %	Reformierte Landeskirche
7 %	BewegungPlus
3 %	ICF
3 %	Evang. Methodistische Kirche
3 %	Täufergemeinden
3 %	Bund Evang. Gemeinden
2 %	Gemeinde von Christen
2 %	Freie Missionsgemeinden
2 %	Heilsarmee
2 %	Vineyard D.A.CH.
22 %	weitere Freikirchen (vereinzelt)

Leitsatz

Wir gestalten Aus- und Weiterbildung modular und nach erwachsenenbildnerischen Grundsätzen. Dabei legen wir Wert auf eine Verbindung von Theorie, Praxis und Persönlichkeitsentwicklung. Die Studierenden werden in ihrer Spiritualität, in ihrer sozialen, fachlichen und methodischen sowie in ihrer Forschungskompetenz gefördert. (Leitbild 2008)

Lernfelder

Das Ausbildungskonzept von IGW sieht drei Lernfelder als Teilelemente des Studiums vor.

Lernfeld Theorie: IGW vermittelt den Studierenden auf allen Gebieten der Theologie das notwendige Fachwissen.

Lernfeld Praxis: Mitarbeit in Leitungsaufgaben oder sonstige studienrelevante Praxisarbeit können mit einer definierten Praxisbegleitung angerechnet werden. Die Ausbildung erfordert daher eine verantwortliche Mitarbeit in einer lokalen Gemeinde bzw. einem Werk, die im Verlaufe des Studiums idealerweise in eine teilzeitliche Anstellung mündet.

Lernfeld Praxisbegleitung: Da wir die Ausbildungsthemen Charakterschulung, Jüngerschaft, Praxisbegleitung und Persönlichkeitsentwicklung prozesshaft angehen, gestalten wir die entsprechenden Module dazu aufeinander aufbauend.

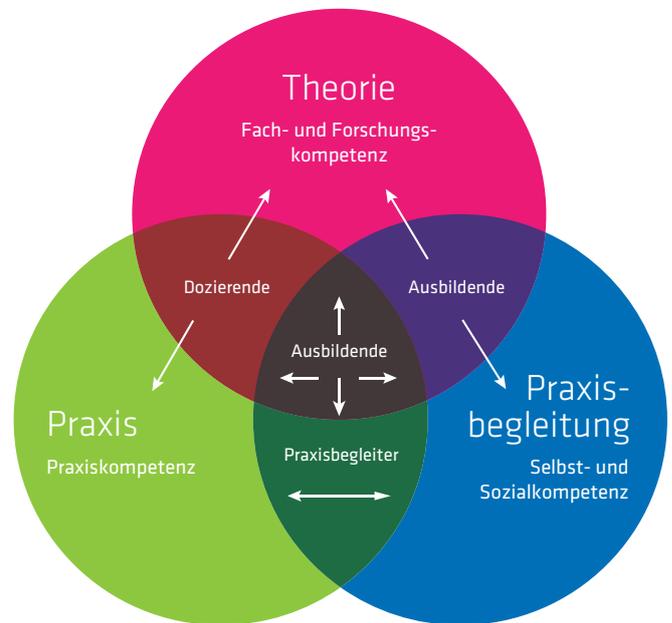
Studienangebote

Studium

Das drei- bis vierjährige Studium wurde für Personen entwickelt, die über einen Berufsabschluss oder eine Matura (Abitur) verfügen. Der Student studiert drei Tage bei IGW und arbeitet in seiner lokalen Gemeinde. Diese fundierte, praxisbegleitende Ausbildung befähigt für den vollzeitigen Dienst. Credits: 180 ECTS. Abschluss: Bachelor (IGW).

Weiterbildung

IGW steht für lebenslanges Lernen. Unser berufsbegleitendes Weiterbildungsangebot richtet sich an Pastoren im Gemeindedienst, die hier jene Kompetenzen und Fähigkeiten



vertiefen, die für den Dienst und die persönliche Entwicklung entscheidend sind. Es kann ein Master of Arts (IGW) oder ein MTh (Unisa) erworben werden.

Kurzprogramme

Unsere Kurzprogramme dauern ein Jahr und sind zur Berufungsklä rung oder als Zwischenjahr für ehrenamtliche Mitarbeitende gedacht.

Quereinsteiger

Dieses Angebot richtet sich an Hochschulabsolventen, die sich in Theologie weiterbilden möchten. Abschluss ist ein Master of Arts (IGW); Credits: 60 ECTS.

Swiss Quality: eduQa-zertifiziert!

Das eduQa-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes sowie praxisrelevantes Angebot und garantiert den Teilnehmerinnen und Teilnehmern den für Weiterbildungs-Institutionen geforderten Standard. Das eduQa-Label ist das wichtigste und bedeutendste schweizerische Qualitätszertifikat für Aus- und Weiterbildungsinstitutionen. Weitere Informationen zu eduQa finden sich im Internet unter www.eduqa.ch.

Leitsatz

Wir sehen uns als Ergänzung zu unseren Mitbewerbern, stärken die Partnerschaft mit Verbänden und engagieren uns in Netzwerken. In der Zusammenarbeit mit Partnern streben wir Win-Win-Situationen an. (Leitbild 2008)

Mitgliedschaften

IGW International ...

- ... ist Mitglied der Schweizerischen Evangelischen Allianz (SEA).
- ... verfügt über den Gästestatus beim Verband Freikirchen Schweiz (VFG).
- ... ist Mitglied der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Missionen (AEM).
- ... ist Mitglied der Christlichen Institutionen der Sozialen Arbeit (CISA).
- ... beteiligt sich am Seminarleitertreffen der theologischen Seminare der Schweiz.
- ... ist Mitglied der Europäischen evangelikalen Akkreditierungs-Gesellschaft (EEAA).
- ... ist Mitglied der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA).

Akademische Zusammenarbeit

Die GBFE (Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa, www.gbfe.org) ist der europäische Vertreter der Unisa (University of South Africa, www.unisa.ac.za). Ihre Vereinbarungen mit der Unisa ermöglichen es der GBFE, Studienprogramme der Unisa anzubieten und zu begleiten. IGW ist seit 1. Jan 2002 Vollmitglied der GBFE und betreut in Zusammenarbeit mit GBFE/Unisa ein Master-of-Theology-(MTh)-Programm. Mit diesem Abschluss können Absolventen anschliessend an der Unisa ins Doctor-of-Theology-(DTh)-Programm einsteigen. Die Anforderungen in diesen beiden Programmen werden nach der Vorgabe von GBFE/Unisa gestaltet.



Zusammenarbeit in der Ausbildung

IGW sucht die Zusammenarbeit zwischen Ausbildner und Gemeinden, Verbänden und Werken – den zukünftigen Arbeitgebern der Studierenden. Es bestehen Ausbildungsvereinbarungen mit 16 Verbänden, Werken und Ausbildungsstätten. Unter anderem mit:

