Gott aller Menschen oder Stammesgott der Christen?

Kritische Anmerkungen zum jüngsten Grundlagentext der EKD

Von Religionswissenschaftler Perry Schmidt-Leukel, Münster

„Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“. Unter diesem Titel hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) am 12. Juni 2015 einen neuen „Grundlagentext“ vorgestellt. Das knapp 80 Seiten umfassende Dokument soll Antworten auf Fragen geben, die durch die zunehmende religiöse Pluralisierung in Deutschland aufgeworfen werden: Fragen, die sowohl den praktischen Umgang mit Menschen anderer Religionen als auch die theologische Deutung religiöser Vielfalt betreffen. Um es gleich vorweg zu sagen: Die Stärken des Textes liegen in seinen Aussagen zur gesellschaftspolitischen Ebene, das heißt, in dem völlig unzweideutigen Bekenntnis zur Religionsfreiheit und dem ebenso klaren Bekenntnis zum Gleichheitsgrundsatz, in diesem Fall zur vollen rechtlichen Gleichstellung der Religionsgemeinschaften. Deutlich problematischer hingegen, ja unausgewogen und widersprüchlich sind die Aussagen zur theologischen Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt. In dieser Hinsicht ist es der Mühe wert, den Text einer genaueren Lektüre und Analyse zu unterziehen. Denn der hierin zutage tretende innere Widerspruch macht es dem Dokument unmöglich, der religiösen Realität nicht nur Deutschlands, sondern auf der ganzen Welt theologisch gerecht zu werden. Die folgenden kritischen Bemerkungen verstehen sich daher auch als konstruktive Anregung zum Weiterdenken. Denn im intellektuellen Sinn befriedigt die theologischen Hände in den Schoß zu legen, dazu gibt der Text wahrlich keinen Anlass.

Unbestreitbar ist, was auch das Dokument unermüdlich betont: Religionen sind verschieden. Sie unterscheiden sich allerdings nicht nur voneinander, sondern auch intern, also in ihren innerreligiösen Ausprägungen und Konfessionen. Aufgrund der innerchristlichen Vielfalt zu meinen, dass die unterschiedlichen Christentümer nicht an denselben Gott glauben, würde wohl heute kaum noch jemand vertreten (obwohl dies in der Geschichte durchaus teilweise so gesehen wurde). Aber trifft dies auch auf die Vielfalt der Religionen zu? Die Unterschiede zwischen den Religionen macht das Dokument vornehmlich an ihren Unterschieden im Gottesbegriff beziehungsweise an ihren divergierenden Vorstellungen von letzter Wirklichkeit fest. Doch wie sind diese Unterschiede theologisch zu deuten? Für den Atheismus sind sie ein Anzeichen dafür, dass es sich hierbei um eine Vielfalt von Irrtümern und Projektionen handelt. Wie aber deutet der auf die Existenz Gottes vertrauende Christ dieselbe Situation? Diese Frage ist alles andere als esoterisch. Denn in ihr geht es um die mögliche Wahrheit oder Falschheit des Glaubens von Christen und Nicht-Christen. Und sie beeinflusst auch den konkreten Umgang zwischen ihnen. Im Rahmen des Dokuments wird dies besonders

deutlich anhand der Diskussion über die Möglichkeit interreligiöser Gottesdienste beziehungsweise Gebete. Das Dokument weiß, dass diese in der Praxis längst nicht mehr wegzudenken sind und erinnert an „Schulgottesdienste, an öffentliche Buß- und Gebetsfeiern nach gemeinsam erlittenen Katastrophen, aber auch an liturgische Formen bei interreligiösen Begegnungen“ (53). Aber beten die Menschen hierbei zum selben Gott? Das Dokument gibt eine vieldeutige Antwort, indem es auf die biblische Erzählung von jener Seenot verweist, als deren Folge der Prophet Jona bekanntlich von einem Wal verschluckt wurde. Denn in diesem Zusammenhang heißt es über die Schiffsleute, dass „‘ein jeder zu seinem Gott‘ schrie (vgl. Jona 1,5f)“ (53). Das Dokument macht sich diese Redeweise zu Eigen (nicht nur hier) und spricht davon dass die Teilnehmer an interreligiösen Veranstaltungen jeweils die „Zuwendung zu ihrem Gott“ artikulieren (53). Doch wie soll man das verstehen?

Man wird wohl annehmen dürfen, dass der für den Text verantwortlich zeichnende Rat der EKD und seine „Kammer für Theologie“ nicht wirklich einen neuen Polytheismus begründen wollen, wie es ihn ja in den älteren Schichten der Hebräischen Bibel, des sogenannten „Alten Testaments“, durchaus gab. Aber was hat es dann mit den verschiedenen „Göttern“ der Religionen, an die sich die von diesen Religionen geprägten Menschen vertrauend wenden, auf sich? Wenn es – wie im christlichen Glauben vorausgesetzt – nur einen einzigen wahren Gott gibt und somit aus dieser Perspektive Polytheismus als Antwort ebenso ausscheidet wie Atheismus, dann bleiben nicht mehr viele andere Möglichkeiten über: Entweder die Rede von den verschiedenen Göttern besagt, dass nur einer unter diesen der richtige ist und es sich bei den anderen hingegen um Illusionen und Projektionen beziehungsweise – traditionell gesprochen – um „Götzen“ handelt. Oder sie besagt, dass mit den „Göttern“ nicht wirklich verschiedene Gottheiten, sondern unterschiedliche Gottesbilder gemeint sind. Dann aber bleiben nur noch drei Deutungen: *Erstens*, unter den verschiedenen Gottesbildern bezieht sich nur eines auf den wahren Gott (dies ist die Position des religionstheologischen *Exklusivismus*). *Zweitens*, mehrere der verschiedenen Gottesvorstellungen beziehen sich auf den wahren Gott, doch nur eine unter ihnen kommt diesem am nächsten (der religionstheologische *Inklusivismus*). *Drittens*, mehrere der verschiedenen Gottesbilder beziehen sich auf den wahren Gott, doch keines unter ihnen übertrifft alle anderen an Gültigkeit, weil Gottes Wesen alle menschlichen Bilder übersteigt (der religionstheologische *Pluralismus*).

Es gibt hier keine weitere Alternative. Doch lehnt das Dokument, dem die Problematik wohl bewusst ist, einen Zwang zur Entscheidung in dieser Frage explizit ab (35). Da dieser Zwang jedoch von der Sache selbst (sowie den Gesetzen der Logik) vorgegeben ist, lässt sich eine Positionierung nicht wirklich vermeiden, wenn man theologisch zu der Frage Stellung nehmen will, was es denn mit den vielen „Göttern“ nun tatsächlich auf sich hat. So positioniert sich das Dokument denn auch – allerdings auf eine zutiefst widersprüchlichen Art und Weise, die sich in zwei verschiedenen Aussagesträngen niederschlägt: Im *ersten Strang* wird Gott als der „*Gott aller Menschen*“ gedacht, so dass auch die unterschiedlichen Gottesbilder der Menschen durchaus einen Bezug zu diesem

einen und einzigen Gott haben. Im *zweiten Strang* wird ein solcher Bezug jedoch konsequent geleugnet. Die Verschiedenheit der Gottesbilder macht sie zu verschiedenen Göttern und da es nicht wirklich verschiedene Götter gibt, ist allein der christliche Gott der wahre Gott. Der „Gott aller Menschen" wird hier quasi auf, quasi eine Art *christlicher Stammesgott* reduziert(vgl. die Formulierung auf S. 54 von der „Christenheit" und „ihrem Gott"), umgeben von Götzen. Natürlich gebraucht das Dokument nicht dieses Terminologie. Doch siekennzeichnet durchaus die Argumentation des zweiten Aussagestrangs, wonach die Unterschiede zwischen den Gottesvorstellungen eben den Gedanken eines gemeinsamen und übergreifenden Gottesbezugs ausschließen. Dabei wird eingeräumt, dass sich die alleinige Wahrheit des christlichen Gottes nicht erweisen lässt, doch – so argumentiert das Dokument durchaus schlüssig (31f) – besagt diese epistemologische Feststellung lediglich, dass es keinen Zwang zum Glauben an die alleinige Wahrheit des christlichen Gottes geben darf. „Absolutheitsansprüche" werden in diesem zweiten Aussagestrang nur abgelehnt, wenn und insofern damit Glaubenszwang verbunden ist, nicht aber ihrem Inhalt nach (vgl. bes. S. 27-36).

Begründet wird die Vorstellung vom *christlichen Stammesgott*, indem man den Gedanken ablehnt, die Verschiedenheit der Gottesbilder lasse sich so deuten, dass sie sich trotz ihrer Unterschiedlichkeit gemeinsam auf eine einzige göttliche Wirklichkeit beziehen. Explizit wird die Auffassung verworfen, „im Grunde glaubten doch alle an denselben Gott – nur dass die fromme Muslima diesen als ‚Allah', der gesetzestreue Jude ihn als ‚Gott Abrahams und Moses', die Christin dagegen als Vater Jesu Christi anrufe" (22). Nach diesem Aussagestrang gilt es, „Vorstellungen entgegenzutreten, die Unterschiede zwischen den Religionen marginalisieren und in eine ungreifbare Gemeinsamkeit aufheben wollen" (15) oder „die Vielfalt der Religionen in eine Grundbeziehung zu einer letzten, allen Religionen gleichermaßen transzendenten Wirklichkeit zu integrieren" (30f). Damit werde die Herausforderung der religiösen Vielfalt lediglich verharmlost (31). Zudem könne niemand von sich behaupten, über eine solche religionsübergreifende Perspektive zu verfügen (60). Aus religionsimmanenter Perspektive wird der Frage, ob nicht vielleicht „jede Religion … selbst nur über eine partielle Gotteserkenntnis verfügt und also so viel (und zugleich so wenig) von Gott zu erfassen vermag wie alle anderen" (61), zwar ein gewisses Recht zugebilligt. Doch die damit ausgedrückte Unterstellung unterschiedlicher perspektivischer Wahrnehmungen derselben göttlichen Wirklichkeit wird als „bloße Suggestion" abgelehnt (62). Im Hinblick auf Judentum, Christentum und Islam heißt es sodann mit Blick auf ihre unterschiedlichen Gottesbilder: „Darum bleibt die Auffassung, alle drei glaubten an denselben Gott, eine Abstraktion, die von allem absieht, worauf es in Judentum, Islam und Christentum konkret ankommt" (64f). Doch nicht nur pluralistische Konzeptionen werden verworfen. Auch dem Inklusivismus wird eine Absage erteilt. Es sei für Christen zwar „eine verlockende Auffassung (…), zu meinen, Judentum und Islam bezögen sich ebenfalls auf den wahren und einzigen Gott, nur hätten sie diesen (noch) nicht als Vater Jesu Christi identifiziert" (65). Doch mit einer solchen Vorstellung werde „eine ernsthafte Anerkennung der Andersheit des anderen (…) eher verhindert als vollzogen" (65). Damit wird klar, dass in diesem Aussagestrang, die geforderte Anerkennung der Andersheit des

Anderen nur dann als gegeben erscheint, wenn dessen andere Gottesvorstellung so gedeutet wird, dass sie sich in keiner Weise auf den Gott bezieht, an den Christen glauben – oder anders gesagt, dass sie sich überhaupt nicht auf Gott bezieht, weil es ja nur einen Gott gibt und dies eben allein der Gott der Christen ist.

Aber ist die Andersheit des religiös Anderen wirklich nur dann ernsthaft anerkannt, wenn man diese Andersheit letztlich im Sinne radikaler Falschheit deutet? Dies wäre eine wahrhaft steile Behauptung, die nur auf dem Hintergrund des religionstheologischen Exklusivismus Sinn ergibt. Und so findet sich in dem Dokument eben auch der hiermit unvereinbare erste Aussagestrang, der davon ausgeht, „dass Gott der Gott aller Menschen ist“ (73). Während das Bild vom Stammesgott der Christen dessen exklusive Gültigkeit dadurch stützt, dass jede Abweichung im Gottesbild so gedeutet wird, dass daraus ein anderer und somit falscher Gott resultiert, argumentiert der erste Aussagestrang, dass „*der Glaube an den einen Gott aller Menschen (…) die Vielfalt religiöser Erfahrungen nicht aus(schließt)*“ (20). Dementsprechend wird darauf vertraut, dass auch Menschen anderen Glaubens „von Gottes Wort Mitangesprochene“ (19) sind, „dass Gottes schöpferischer Geist keinem von ihnen ferne ist“ und daher „auch in anderen Formen der Religion (…) authentische Formen der Spiritualität (…) zu finden sind“ 30). Diese Aussagen sind völlig unvereinbar mit der im zweiten Aussagestrang artikulierten radikalen Verwerfung der Idee, dass es Religionen mit unterschiedlichen Gottesbildern dennoch mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun haben könnten. Entweder Gottes Geist ist auch in anderen Religionen – und zwar in deren mit anderen Gottesbildern einhergehenden spirituellen Erfahrungen – wirksam oder er ist es nicht. Zu seiner Rechtfertigung führt der erste Aussagestrang genau jenes perspektivische Modell ins Feld, das im zweiten Aussagestrang als Erklärung religiöser Vielfalt scharf abgelehnt wird: Mit Blick auf die unterschiedlichen Religionen ist hier von verschiedenen „Perspektiven“ die Rede, die „korrigierbar“ bleiben und „sich relativieren (können) in einem Raum des Gemeinsamen, den keiner alleine besetzen kann“ (32). Nur „mit dem Bewusstsein, dass es mehrere Perspektiven auf die Wirklichkeit gibt“, könne sich eine „Kultur des Pluralismus“ entwickeln (34) und nur so sei es denkbar, im Dialog mit Menschen anderer Religionen, ernsthaft aufeinander zu hören und sich auf die „gemeinsame Suche nach der Wahrheit“ zu machen (32f). Entgegen der Verwerfung eines gemeinsamen Transzendenzbezugs der Religionen durch den zweiten Aussagestrang heißt es im ersten Aussagestrang: „Schon die Annahme, dass Religionen es überhaupt mit Gott und nicht mit sich selbst zu tun haben, öffnet die je eigene religiöse Gewissheit auf das Allgemeinste und Gemeinsame aller Menschen“ (33).

Wie sehr die beiden in dem Dokument vorhandenen Stränge des Gottdenkens einander widersprechen dürfte aus den zitierten Beispielen deutlich geworden sein. Ihnen korrelieren zwei gegensätzliche Bewertungen religiöser Verschiedenheit. Während dem zweiten Strang jeder Unterschied zwischen den Religionen als Hinweis auf ein inkompatibles Verhältnis zwischen den Religionen gilt und behauptet wird, Andersheit sei nur dann tatsächlich anerkannt, wenn sie als unversöhnliche und unintegrierbare Andersheit gewertet werde, zeigt der erste Strang, wie sich religiöse Verschiedenheit

durchaus im Sinne eines gemeinsamen Bezugs auf die eine göttliche Wirklichkeit denken lässt. Ist Andersheit dabei etwa weniger ernsthaft gewürdigt? Im Sinne des zweiten Strangs heißt es in dem Dokument: „(wir) freuen (…) uns über jede Entwicklung eines gemeinsamen Sinnes für das, worin wir uns unterscheiden“ (75), wohingegen das Dokument im Sinne des ersten Strangs konstatiert: „Der christliche Glaube (…) ist nicht an einer Vertiefung der Unterschiede zwischen Menschen oder zwischen Religionen interessiert, sondern zeigt sein Profil, indem er sich an allem freut, was für ihn in anderen Religionen als Ausdruck wahren Menschseins erkennbar wird“ (57). So unterschiedlich, ja gegensätzlich, kann sich christliche Freude an religiöser Vielfalt entzünden: Den einen erfreut sie als Bestätigung der Exklusivität seines Stammesgottes, den anderen hingegen als Bestätigung der Universalität Gottes.

In einem Punkt allerdings scheinen diese beiden entgegengesetzten Linien einen Kompromiss einzugehen, der jedoch alles andere als unproblematisch ist. Obwohl – wie oben zitiert – auch die Auffassung, Juden und Christen glaubten im Grunde an denselben Gott, verworfen (22) und als „leere Abstraktion“ tituliert wird (65), heißt es doch an späterer Stelle, dass das Christentum „keinen anderen Gott in Jesus von Nazareth zur Welt kommen sieht als eben den Schöpfer, den es mit Israel als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt…“ (72). Die Unterschiede hinsichtlich der Frage des trinitarischen Gottesbildes und der Inkarnationslehre werden im Hinblick auf die Frage, ob Christen und Juden an denselben Gott glauben, deutlich relativiert (vgl. 72). Im Verhältnis zum Islam jedoch werden Trinität und Inkarnation als jene Unterschiede ins Feld geführt, die die Rede vom Glauben an denselben Gott angeblich unmöglich machen (vgl. 66). Das erweckt unvermeidlich den Eindruck, dass man in der Frage, wie die Verschiedenheiten in den Gottesbildern im Hinblick auf die Wahrheit und Authentizität des Gottesbezugs bewertet werden, mit zweierlei Maß misst.

Hierfür gibt es freilich einen guten Grund. Bekanntlich glaubte Jesus weder an einen trinitarischen Gott noch an die Inkarnation der zweiten Person eines solchen Gottes, sondern teilte den strikten Monotheismus des Judentums (siehe Markus 10,18 und Parallelen). Wollte das Dokument nun auch hier argumentieren (wie es der zweite Strang nahelegt), dass die Unterschiede im Gottesbild einen gemeinsamen Gottesbezug ausschließen, dann müsste es folgern, dass Jesus, aus der Perspektive des Christentums, nicht an den gleichen Gott und damit letztlich an einen falschen Gott glaubte. Hierdurch wird die Absurdität jener platten Form einer Differenzhermeneutik deutlich, wie sie dem zweiten Argumentationsstrang zugrunde liegt. Durch diese Einsicht aber hätte die Reflexion auf das Verhältnis zum Judentum eine klare Positionierung im Sinne des ersten Aussagestrangs nahelegen können. Das Dokument behauptet zwar, die christliche Kirche bewerte und verstehe „die Situation des religiösen Pluralismus insgesamt“ im Ausgang von ihrem „Verhältnis zum Judentum“ (75), doch ist genau das eben nicht zu erkennen. Ganz im Gegenteil. Paradoxerweise – und man möchte wohl auch sagen: peinlicherweise – finden sich in dem Dokument Aussagen, in denen versucht wird, den Glauben an einen universalen, allen Menschen zugewandten Gott, polemisch gegen ein vermeintlich parochiales Gottesbild bei Juden, Muslimen, Hindus

oder Sikhs (20) auszuspielen (ähnlich auch S. 63 gegen das Judentum und S. 67, in soteriologischer Zuspitzung, gegen den Islam). Wer so argumentiert, belegt nur seine Unkenntnis der breiten universalistischen und zugleich heilsoptimistischen Strömungen in den hier genannten Religionen.

Ein Dokument, das in einer der zentralsten theologischen Fragen, die von der religiösen Vielfalt aufgeworfen wird, der Deutung und Bewertung religiöser Verschiedenheit, so gegensätzlich argumentiert, kann, darf und wird nicht der theologischen Weisheit letzter Schluss bleiben. Es zeugt vielmehr davon, wie unausgegoren die Wahrnehmung des Problems im höchsten theologischen Gremium der EDK noch ist. Weitaus einheitlicher fällt im Vergleich hierzu jedoch das Geleitwort des EKD Vorsitzenden Landesbischof Bedford-Strohm aus. Er wehrt sich dagegen, „unsere Identität aus der Abgrenzung zu gewinnen“ (9), plädiert für das Bewusstsein, „dass Gottes Möglichkeiten, sich den Menschen bekannt zu machen, keine Grenzen haben“ (ebd.), spricht nicht vom Glauben an verschiedene Götter, sondern davon, dass der Glaube an Gott in jeweils „anderer Weise ausgeprägt“ ist (11) und weist den Weg in Richtung einer echten „Wertschätzung“ des religiös anderen (10). Geleit- oder Vorworte werden ja in der Regel erst nach dem Text verfasst. In diesem Fall scheinen sie eine gute Ausgangposition für jenes Weiterdenken zu legen, das aufgrund der aufgezeigten Widersprüchlichkeit des Dokuments dringend geboten ist.

Hinweis: Prof. Schmidt-Leukel leitet am Exzellenzcluster das Projekt C2-16 Interreligiöse Theologie. Seine Forschungsschwerpunkte lauten Theologie der Religionen, Interreligiöse Beziehungen, Christlich-buddhistischer Dialog, Interreligiöse Theologie und Pluralismusfähigkeit der Religionen.