

Systematische Theologie

Andreas Allemann: *Der dreieine Gott und die Religionen. Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus*, Münster: Lit, 2011, Pb., 204 S., 18,90

Die zu besprechende Dissertation wurde 2010 an der theologischen Fakultät der Universität Bern angenommen. Andreas Allemann, Gymnasiallehrer für Religion und Ethik in Stans und Luzern (Schweiz), will einen Beitrag zur religionstheologischen Diskussion leisten und versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, „wie ChristInnen einerseits in einem religiös vielfältigen Umfeld ihren Glauben bewahren und an ihrer religiösen Identität festhalten und andererseits ihren Respekt vor Andersgläubigen ausdrücken und andere Religionen graduell positiv würdigen können“ (Vorwort, IX). Dabei versteht Vf. in Anlehnung an Christian Danz und Ulrich Körtner die Grundaufgabe der Theologie der Religionen darin, „zwischen der *Geltung der eigenen religiösen Identität* und einer *positiven Würdigung fremder Religionen* zu vermitteln“ (2).

Diesen Vermittlungsversuch unternimmt Vf. mit der populären Typologisierung der Religionen unter dem Leitbegriff „Inklusivismus“, mit dessen Hilfe er sich sowohl vom „Exklusivismus“ als auch vom „Pluralismus“ distanziert (2f, 31–52). Aufschlussreich und interessant scheint mir dabei, dass der Vf. eisern mit dem von Pluralisten entwickelten und selbst dort umstrittenen Dreierschema argumentiert. So definiert Vf. den Begriff „Inklusivismus“ mit Perry Schmidt-Leukel als „Vermittlung heilshafter Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“, die es „in mehr als nur einer Religion“ gibt, „aber nur in einer einzigen Religion in einer alle anderen überbietenden Form“ (4).

Eingedenk der von vielen Religionsphilosophen und -theologen vorgebrachten berechtigten Kritik am Inklusivismus (42) versucht sich Vf. von einem „alten‘ Inklusivismus“ (30) zu emanzipieren, indem er den Begriff und das eigene Konzept des „lernoffenen Inklusivismus“ einführt (so im Untertitel der Arbeit und in seinem Plädoyer 191f) bzw. von einem „trinitarisch orientierten Inklusivismus“ (154f) ausgeht. Besonders bemängelt er bei traditionellen inklusivistischen Entwürfen das Fehlen „eine[r] konkrete[n] Kriteriologie für den Prozess der interreligiösen Urteilsbildung“ (30) und eine „christozentrische[n] Engführung“ (ebd.).

Der Aufbau der Arbeit ist klar und konsistent: Nachdem im ersten großen Teil in einem ersten Punkt das Grundanliegen, das Vorgehen und die Voraussetzungen geklärt sind (1–30), typologisiert Vf. im zweiten Punkt gegenwärtige Positionen der Theologie der Religionen (31–52). Anschließend nimmt er acht Einwände gegen den Inklusivismus auf und behandelt diese nach dem jeweils gleichen Muster: Auf die Formulierung des Einwandes folgt die Entgegnung des Vf., der er ein Lernmoment anschließt. Die Auswahl der Einwände erscheinen dabei

relativ willkürlich wie auch ihre Entgegnung eher intuitiven als argumentativen Charakter aufweisen.

Im dritten Abschnitt dieses ersten Teils unternimmt Vf. einen „Ausflug in die Welt des Mahayana-Buddhismus“ (53–67), um den pluralistischen Vertretern einer christlichen Theologie der Religionen nachzuweisen, dass sie „von einem buddhistisch geprägten Verständnis von Wirklichkeit, Sprache und dessen, was George Lindbeck als ‚Grammatik des Glaubens‘ (nature of doctrine) bezeichnet hat“ (53), beeinflusst seien. Allerdings frage ich mich bei diesem Argumentationsgang, wie redlich es ist, eine mögliche *konzeptionelle Übereinstimmung* bereits mit einer *Beeinflussung* gleichzusetzen.

Im Hauptteil der Arbeit umreißt Vf. vier „Leitmotive für eine trinitarisch orientierte Theologie der Religionen“ (91–150) und schließt diese mit einem „Resümee“ ab (151–155). Als „Leitmotiv der Leitmotive“ (91) versteht er die Trinitätstheologie (91–100). Die nachfolgenden Leitmotive „Heilsgeschichte“ (101–122), „Pneumatologie“ (123–139) und „Allwirksamkeit Gottes“ (141–150) ergänzen das Leitmotiv der Trinität. Vf. verwendet die Trinitätslehre als „Rahmentheorie für die Interpretation der *ganzen* Wirklichkeit“, zu der auch die Religionen gehören (92). Leider definiert Vf. sein Wirklichkeitsverständnis nicht näher. Dieser Mangel fällt besonders darum ins Gewicht, weil er von der „ganzen“ Wirklichkeit spricht. Ist mit der Weltwirklichkeit, die der Mensch als Raum zur Gestaltung seines Lebens erfährt, eine göttliche Wirklichkeit mitgedacht? Und, wenn ja, in welchem Verhältnis stehen beide zueinander? Plakativ gefragt: Bestimmt Vf. das Wirklichkeitsverständnis „aristotelisch“ (Wirklichkeit als verwirklichte Möglichkeit) oder „platonisch“ (Welt der Ideen – Welt der Sinne)?

Im dritten großen Teil formuliert Vf. ethische Konkretionen für die „interreligiöse Begegnung“ (157–189) und schließt diese Überlegungen mit einem „Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus“ (191f.) ab. Die interreligiöse Begegnung fasst Vf. unter das – wie er selber schreibt – „Allerweltswort“ (157) Dialog. Obwohl er die Vielfalt des Begriffs Dialog bzw. der Dialogarten mit der emeritierten Missionstheologin Christine Lienemann erklärt und definiert (157f.), folgt er in der Konkretion einer eigenen, eigenwilligen Liste von *Grundhaltungen* für den Dialog (Dreieinigkeit Gottes als Modellgemeinschaft einer liebenden Beziehung unter den Menschen, 158–161; die vier Imperative für das gesellschaftliche Zusammenleben nach Christoph Schwöbel, 161–166), die ergänzt ist mit *Dialogformen* (interreligiöses Gebet, 167–173; Mission, 185–188) und *dialogdidaktischen* Überlegungen (interreligiöses Lernen, 173–185).

Nach der intensiven Beschäftigung mit der gut zu lesenden Dissertation bleibt für mich als Fazit: Die Argumentation für die „Rehabilitierung des ‚Inklusivismus‘“ innerhalb der Theologie der Religionen vermag über das Ganze gesehen nicht recht zu überzeugen. Das Scheitern der Rehabilitierung liegt weniger an einer denkerischen Fehlleistung des Vf., sondern ist m. E. bedingt durch ein dem Inklusivismus inhärentes strukturelles Problem: verschiedene Axiome stehen in unauflösbarer Spannung zueinander.

Am augenfälligsten lässt sich dies am Zentralpunkt der christozentrisch konzipierten Theologie vs. trinitarisch orientierten Theologie aufweisen: Vf. geht von einem „christozentrischen Realismus“ (13) aus. Darunter versteht er, „dass die unabhängige Realität des dreieinen Gottes primär in Christus und dann auch in den christlichen Glaubenspraktiken und den Leben von ChristInnen gezeigt wird“ (14). Will Vf. nun eine „christozentrische[n] Engführung“ (30) vermeiden, so ist Karl Barth – auch der sog. „späte Barth“ – keine geeignete Referenzgröße (81–83). Barth hat in seinem „theologische[n] Neuansatz“ nicht eine „dezidiert theozentrische Position“ eingenommen, wie Vf. mit Andreas Loos meint (79, Anm. 82), sondern ist seiner dezidiert *christozentrischen* Linie treu geblieben.

Das christologische Axiom, das Vf. mit der originellen Formulierung der „einzigartigen Einzigartigkeit von Jesus Christus“ umschreibt (67–77), konzipiert er „barthianisch“, das heißt, er geht von einer ausschließlichen Offenbarung Gottes in Christus aus (68–72, vgl. ebd. Anm. 48). Es ist Jesus Christus, der das neue Menschsein ermöglicht (74). Christus *repräsentiert* also nicht das Heil Gottes, das nach *Gottes Ratschluss* den Menschen rettet, sondern Christus *konstituiert*, er *schaft* dieses Heil (vgl. 28f; 69, Anm. 48). Vf. versucht nun, diesen „christozentrischen Fokus“ „trinitätstheologisch einzubetten“ (78). Durch die Ausweitung des Offenbarungsbegriffs (116–119: „Durch sein Handeln in Natur und Geschichte ist Gott aus einer Verborgenheit hervorgetreten und hat sich zu erkennen gegeben“, 116) und durch die vier Leitmotive (vgl. oben) findet Vf. zur positiven Anerkennung der Geistchristologie (124–127, bes. Anm. 8), die in ihrer Synthese einen „trinitarisch orientierten Inklusivismus“ (152) begründen. Dabei ist der Heilige Geist der „*primäre[r] ausführende[r] Akteur* in den Religionen und an den Menschen“ (152). Diese nachvollziehbare Ausweitung der christozentrischen Engführung führt zu einem „Modal gebrochene[n] Inklusivismus“ (153f), demzufolge Gott auch in außerchristlichen Religionen „heilhaft wirken kann“ (153). So ist auch die Aussage im Plädoyer die logische Schlussfolgerung: „*Alle* Religionen, inklusive das Christentum, sind zutiefst ambivalente Gebilde. [...] Es ist deshalb fahrlässig, Religionen als Ganzes bewerten zu wollen [...]“ (192). Diese Aussagen, um auf meine kritische Eingangsbemerkung zurückzukommen, lassen sich schwer mit dem „christozentrischen Realismus“ in Übereinstimmung bringen, an dem Vf. festhalten will (vgl. auch 186: Das Evangelium von Jesus Christus bringe „ein ‚Mehr‘ an Heil und Segen“ – was auch immer dieses „Mehr“ gegenüber wem auch immer zum Beispiel bei der Sündenvergebung bedeuten mag).

Eine ähnliche unauflösbare Spannung ließe sich nun auch an der Konzeption des Wahrheitsverständnisses aufweisen: Wahrheit „kann niemals [!] nur eine subjektiv-persönliche Präferenz sein“ (66). Auf der anderen Seite will Vf. am „Überlegenheitsanspruch“ der inklusivistischen Religionstheologie in „einer kühnen Demut“ (?) festhalten, „die zwar von einer Wahrheitsgewissheit ausgeht, diese aber klar als Vorläufige Gewissheit erkennt“ (48, vgl. 186f). Bekommt die Wahrheit damit nicht doch „eine subjektiv-persönliche Präferenz“? Nebenbei sei

erwähnt, dass Vf. zwar verschiedene Wahrheitstheorien kurz umreißt (66f), sein eigenes Wahrheitsverständnis jedoch nur implizit zu erschließen ist.

Mit dem sein Plädoyer abschließenden Zitat von Peter L. Berger (192) macht Vf. deutlich, dass er sich mit seinem religionstheologischen Konzept des „lernoffenen Inklusivismus“ vom Pluralismus abgrenzt. Meines Erachtens schreibt er damit vor allem für ein Publikum religionstheologischer Exklusivisten, die er für sein Konzept gewinnen will (vgl. auch „Die vier Imperative“ nach Christoph Schwöbel, 161–166, denen kaum pluralistische Religionstheologen, sondern wohl eher Exklusivisten widersprechen würden).

Trotz oder gerade wegen des von mir bemängelten inhärenten strukturellen Problems der religionstheologischen inklusivistischen Position, das der Vf. unbeabsichtigt herausarbeitet und darstellt, kann diese Dissertation für die religions-theologische Diskussion einen produktiven Beitrag leisten und ist deshalb wertvoll und empfehlenswert.

Peter Müller

Jacqueline Bee: *Das erste Paar und die Postmoderne. Studie zur ursprünglichen Beziehung und Abhängigkeit der Geschlechter in der Lebenswelt der Gegenwart*, Berlin: Logos, 2009, Pb., 252 S., 40,50

Die Autorin ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsinstitut für Spiritualität und Gesundheit der Klinik SGM Langenthal / Schweiz. Das Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung ihrer Dissertation in Systematischer Theologie an der University of South Africa.

B. konstruiert einen klaren Gegensatz zwischen der biblischen Schöpfungsgeschichte und der Postmoderne: Am Anfang stand ein Paar, heute steht das Individuum im Zentrum. In der Bibel ist die Gebundenheit an den Schöpfer notwendig für einen gelingenden Lebensvollzug inklusive wahren Mann- und Frausein, die Postmoderne hingegen setzt die Freiheit absolut (was implizit eine Negierung Gottes beinhaltet) und verneint die Sünde, was ein Heilsgeschehen obsolet macht und die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott als Lebensquelle verunmöglicht. Das schöpferbedingt angelegte anthropologische Grundskript in Gen 1–3 zeigt einen unveränderbaren Kern des Geschlechterverhältnisses, während im postmodernen Verständnis dieses soziokulturelle Konstrukt beliebig veränderbar ist.

Nach einem einführenden Methodenkapitel (vor allem zum Bibelverständnis) entfaltet B. in vier Kapiteln ihr anthropologisches Grundskript, ausgehend von der Schöpfungsgeschichte, unter besonderer Berücksichtigung der Gottebenbildlichkeit sowie der Konsequenzen aus dem Sündenfall und dem Heilsgeschehen in Jesus Christus.