

*Reinhold Bernhardt*: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990, 263 S. Kart. DM 58,-.

In seiner Dissertation untersucht R. Bernhardt den »Absolutheitsanspruch des Christentums«, insofern damit eine theologische Aussage über das Verhältnis zwischen Christentum und nicht-christlichen Religionen angezielt ist (18f). Den Horizont dieser Untersuchung bildet dabei die theologische Gegenwartssituation, die geprägt ist durch anwachsende Kenntnis der nichtchristlichen Religionen, das bis in die Alltagserfahrung hineinreichende Bewußtsein der Pluralität ihrer Erscheinungsformen und die zunehmende Einsicht in die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs. Vor diesem Horizont erscheinen die bisherigen Versuche einer systematisch-dogmatischen Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen unvermeidlich in einem neuen Licht. Und unter dieser Perspektive macht es sich Bernhard zur Aufgabe, die bisher vorliegenden religionstheologischen Entwürfe zu systematisieren und zu typologisieren (25, 56). Dabei besteht der kritische Fragehorizont darin, inwieweit diese Modelle in der Lage sind, der so gekennzeichneten Gegenwartssituation Rechnung zu tragen.

Bernhardt deutet den Absolutheitsanspruch des Christentums als eine Form der gegenüber anderen Religionen erhobenen christlichen »Geltungsbehauptung«, die formal auf drei verschiedene Weisen gehalten werden kann: als *exklusive* Alleingeltung, *inklusive* Superiorität oder *paritätische* Gleichordnung (35ff). Angewandt auf die religionstheologischen Modelle entsprechen diese logisch klar unterschiedenen Modalitäten der in der internationalen Diskussion längst konsolidierten Typologie exklusivistischer, inklusivistischer und pluralistischer Ansätze (vgl. hierzu die Diskussionen in MThZ 41 [1990], Heft 1). Grob gesehen, schließt sich auch Bernhardt dieser Typologie an, weitet sie jedoch zu einem Vierschema aus, indem er den Inklusivismus unterteilt in das Modell »hierarchischer Superiorität« und das Modell »inklusive Dualität«. Der Unterschied zwischen diesen beiden Modellen liegt nach Bernhardt im wesentlichen darin, daß im ersten Modell die Superiorität des Christentums auf der Basis einer kategorial fundamentalen Kontinuität postuliert wird (in aller Regel hergestellt durch die unterschiedslos applizierte essentielle Kategorie »Religion«), während im zweiten Modell das Verhältnis zwischen Christentum und außerchristlichen Religionen bei aller Inklusivität doch stärker polar bzw. dualistisch gefaßt ist. Über den Wert und die Konturschärfe der so vorgenommenen Unterteilung des Inklusivismus läßt sich sicherlich sowohl in formaler wie besonders auch in inhaltlicher Hinsicht streiten. Mit Sicherheit mangelt ihr jene Klarheit und Einfachheit, die den drei auch von Bernhardt primär zugrundegelegten logischen Grundmodalitäten zukommt. Neben kürzeren Ausführungen zu zahlreichen religionstheologischen Ansätzen in der Theologiegeschichte illustriert Bernhardt seine vierfache Typologie vornehmlich durch die intensive Diskussion je eines paradigmatischen Exponenten: K. Barth für den Exklusivismus, E. Troeltsch für das (inklusive) Modell »hierarchischer Superiorität«, K. Rahner für das Modell »inklusive Dualität« und schließlich J. Hick für den pluralistisch-paritätischen Ansatz.

Wie erwähnt, geht es Bernhardt jedoch nicht allein um eine Typologisierung religionstheologischer Ansätze, sondern auch um die kritische Frage ihrer hermeneutischen Angemessenheit für die Herausforderungen des interreligiösen Dialogs. In dieser Hinsicht stößt er auf zwei interessante und ineinander verflochtene Dilemmata, die für die religionstheologische Diskussion insgesamt außerordentlich relevant sind: (a) Wenn religionstheologische Entwürfe versuchen, andere Religionen in deren Eigenart und Selbstverständnis ernstzunehmen, neigen sie dazu, ihren theologischen Charakter an eine scheinbar neutrale Religionsforschung zu verlieren, die sich jedoch letztlich nicht durchführen läßt und nur die eigene perspektivische Gebundenheit kaschiert, oder sie stellen sich bewußt und dezidiert auf einen theologischen Standpunkt, verlieren dabei jedoch die konkrete Wirklichkeit der Religionen aus dem Blick und mißbrauchen diese vielmehr zur theologischen Selbstvergewisserung (50ff, 198, 229f). (b) Während die von der Frage nach dem christlichen Selbstverständnis angesichts der Pluralität der Religionen diktierte Suche nach einer grundsätzlichen theologischen

Verhältnisbestimmung (einer »Theologie der Religionen«) zu einer Generalisierung zwingt, die der realen Vielgestaltigkeit der nichtchristlichen Religionen nicht gerecht wird, scheint das (gerade vom interreligiösen Dialog her gebotene) Eingehen auf die je konkrete Religion und die je spezifischen Probleme die Entwicklung eines generellen religionstheologischen Ansatzes zu verunmöglichen (226 ff). Letzteres hätte jedoch — was bei Bernhardt nicht so deutlich herausgestellt wird — gravierende Konsequenzen für die nun einmal mit allen christlichen Glaubensauffassungen untrennbar verbundenen universalistischen und generalisierenden Ansprüche (Gott ist der Schöpfer und Herr über *alle* Menschen; *alle* haben gesündigt; *alle* bedürfen der Erlösung, usw.).

Bernhardt sucht die Auflösung dieser Dilemmata tendenziell in einer Befürwortung des dialogisch-konkreten Anliegens vor dem systematisch-dogmatischen. Hinsichtlich des zweiten Dilemmas schlägt er vor, weniger religiöse Gesamtsysteme als vielmehr »einzelne Phänomene des Lebens und der Lehre in den Religionen« dialogisch anzuvizieren, wobei dann die vier religionstheologischen Grundmodelle flexibel auf Einzelercheinungen angewendet werden können: »Ein Christ wird in allen Religionen Elemente entdecken, die er kompromißlos verwirft, andere, die er in einer Wertskala positiv würdigen, aber doch als überholt ablehnen wird, wieder andere, die er als erfüllungsfähige Bewegung in die richtige Richtung anerkennen kann, und schließlich solche, die gleichwertig neben seiner eigenen Glaubenseinstellung zu bestehen vermögen und diese sogar bereichern« (235). Zur Lösung des ersten Dilemmas schlägt Bernhardt vor, den eigenen theologischen Ausgangspunkt nicht zugunsten einer ohnehin irrealen Standpunktlosigkeit zu verleugnen, sondern ihn als eine partikuläre Perspektive zu begreifen, die dafür offen bleibt, »andere Perspektiven in die seine mitaufzunehmen und diese gerade dadurch noch zu bereichern« (52), ja die »soviel an ihm fremden Erfahrungsdaten als möglich in den eigenen Glaubensentwurf zu integrieren« sucht (230). Der dabei gegebenen Gefahr einer hermeneutischen Verzerrung der fremdreligiösen Perspektive soll durch die beständige Rückversicherung beim Dialogpartner gewehrt werden (233).

Das Schwergewicht der Arbeit von Bernhardt liegt auf der Herleitung der aporetischen Problemstellungen; ihre hier skizzierten Lösungen werden auch bei Bernhardt kaum näher ausgeführt und nur ansatzweise kritisch diskutiert. Sie weisen jedoch angesichts einer deutlichen Problemanalyse in eine m. E. begrüßenswerte, aber unbedingt weiter zu diskutierende Richtung. Bernhardts Arbeit zeichnet sich fraglos durch ein hohes und dem internationalen Diskussionsstand angemessenes Problembewußtsein aus. Insofern gehört seine Untersuchung zu den ganz wenigen wirklich beachtenswerten Beiträgen, die in Deutschland zu dieser zentralen Thematik der Gegenwartstheologie in jüngerer Zeit erstellt wurden.

Perry Schmidt-Leukel