

Beiträge

John Cobb

Ist Christentum eine Religion?

I. Christentum und Religion auf der amerikanischen Szene

Dem sprichwörtlichen «Mann auf der Straße» in den englischsprachigen Ländern kommt die Frage «Ist Christentum eine Religion?» immer noch dumm vor. Natürlich ist Christentum eine Religion! Vor nicht allzulanger Zeit war Christentum für viele Religion. «Getting religion» – meist übersetzt mit: fromm werden – war, zumindest im Milieu der fundamentalistischen Gemeinschaften des «American Bible Belt» gleichbedeutend mit Bekehrung zum Christentum. Die Feststellung, ein Mensch sei tief religiös, besagte dasselbe wie: Er ist ein ernsthafter und aktiver gläubiger Christ.

Die amerikanische Universität war von dieser Mentalität des «Mannes auf der Straße» gar nicht weit entfernt. Vor annähernd fünfundzwanzig Jahren war ich Mitglied eines Ausschusses, der eine Promotionsordnung für Philosophie auf einer «Graduate school» ausarbeiten sollte. Die Mitglieder stammten zum großen Teil aus der theologischen Hochschule. Die Mehrheit im Ausschuß, die aufgeschlossen war für einige der Fragen, die wir weiter unten diskutieren wollen, machte den Vorschlag, dieses Programm einfach als «theologische Studien» zu bezeichnen. Ein Widerspruch kam von den Religionssoziologen und -psychologen, die den konventionelleren Begriff «Religion» verwenden wollten, — nicht weil sie beabsichtigt hätten, die Soziologie oder Psychologie der Muslime oder Hindus zu studieren, sondern aus der Besorgnis, der Begriff «theologisch» impliziere eine Arbeitsmethode, die nicht weltlich genug sei. Die Graduate School schloß sich der Auffassung der Minderheit an, von der Voraussetzung ausgehend, Hauptthema des Programmes werde das Christentum sein, ohne ein Problem in der weitgehenden Identifizierung von Christentum und Religion zu erblicken. Noch heute ist vieles, was in der englischsprachigen Welt als Religionsphilosophie durchgeht, eine philosophische Betrachtung traditionell christlicher Glaubensinhalte. Das gilt besonders, wo die Methode der Philosophie im allgemein üblichen Sinne angewandt wird. Gewiß liegt der Schwerpunkt mehr auf solchen Glaubensin-

halten, die das Christentum mit Juden und Muslimen gemein hat, als auf denen, die spezifisch christlich sind. Doch selbst hier trifft man auf wenig Aufgeschlossenheit für die gerade dabei vorhandenen Unterschiede. Man nimmt an, «andere Religionen» müßten weithin dieselben Dinge glauben, die die Christen traditionell geglaubt haben.

Natürlich gibt es auch andere Formen von Religionsphilosophie, und auch unter den Philosophen schlechthin trifft man auf Anzeichen für einen Wandel des Verständnisses. Das Wort «Religion» besitzt ein bestimmtes Gewicht. Religionswissenschaftliche Fakultäten haben es als notwendig empfunden, zu zeigen, daß sie wirklich Fakultäten für das Fach «Religion» sind, und haben daher das Studium auch nichtchristlicher Religionen aufgenommen. Ja, in manchen Fällen ging die Tendenz dahin, sich mehr oder weniger völlig vom Christentum abzuwenden. Man empfindet es als weniger riskant, den Jainismus oder eine der traditionellen afrikanischen Religionen zu studieren als die Bibel. In diesem Zusammenhang sind die Religionsphilosophen genötigt, ihre Aufmerksamkeit anderen Themenbereichen zuzuwenden als den traditionellen christlichen Glaubensinhalten.

Als die National Association of Biblical Instructors sich zur American Academy of Religion entwickelte, führten die Verschiebungen in der Akzentsetzung der Universität in Verbindung mit dem Druck, der sich aus der neuen Terminologie ergab, zu einer ziemlich stark veränderten Akzentsetzung. Obwohl das Studium des Christentums immer noch eine erhebliche Rolle spielt, ist christliche Theologie doch zum größten Teil verschwunden.

Das Problem für die Theologie in diesem neuen Kontext besteht darin, daß ihr Thema nicht Religion ist. Theologie befaßt sich mit Gott, Welt und Menschheit und nur gelegentlich mit Religion. Soll Theologie unter der Rubrik Religion studiert werden, so höchstens als Ausdruck der Religion. Es heißt vielmehr, daß man solche Ausdrucksformen bei anderen Leuten studiert; man entwickelt nicht seine eigene Theologie.

Die Zeitschrift der *American Academy of Religion* läßt eine gewisse Aufgeschlossenheit für diesen Punkt erkennen. Die Rezensionen sind folgendermaßen angeordnet: Religionen der westlichen Antike; fernöstliche Religionen; amerikanische Religionsgeschichte; Religionen in Indien; westliche religionswissenschaftliche Untersuchungen der beginnenden Moderne; Judaica; Studien der Islamwissenschaft; zeitgenössisches christliches Denken; Religionsphilosophie; Philosophie; Ethik; Religionspsychologie; Kunst, Literatur und Religion; vergleichende Religionsgeschichte. Von den 45 in der jüngsten Ausgabe vom März 1979

rezensierten Büchern finden sich nur in zwei Bemühungen um eine positive Aussage christlicher Theologie. Sie sind beide katholischer Provenienz.

II. Die theologische Diskussion

Unser erster Abschnitt hat gezeigt, daß die Identifizierung des Christentums als Religion an den amerikanischen Universitäten und in den Wissenschaftlichen Gesellschaften einen ausgesprochen soziologischen Effekt hat. Christliche Theologie ist heute weitgehend beschränkt auf theologische Seminare. Auch hier im Rahmen der fortlaufenden theologischen Arbeit ist es von Bedeutung, ob Christentum als Religion gesehen wird. Wenn das der Fall ist, so erscheint es als Artikulation und Klärung einzelner religiöser Glaubensinhalte. Das wiederum erfordert vom Theologen ein Verständnis dessen, was religiöse Glaubensgehalte generell sind, und zum zweiten eine Bestimmung dessen, was speziell für die christliche Religion gilt. Auf diese Weise wird Religion als solche oder allgemein gesehen zum Kontext christlicher Theologie. Der Druck, der durch dieses Vorgehen auf christliche Theologie ausgeübt wurde, ist besonders von Karl Barth richtig eingeschätzt worden. Er hat als erster deutlich erklärt, daß Christentum *nicht* Religion ist.

Diese Erklärung richtete sich gegen das Milieu der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts. Hegel, Schleiermacher, Troeltsch und Rudolf Otto gehörten zu der imposanten Gesellschaft derer, die glaubten, daß Christentum eine Religion *ist*, daß dies theologisch bedeutsam sei und daß die Aufgabe der Theologie darin bestehe, den überragenden Platz des Christentums unter den Religionen sichtbar zu machen. Zu diesem Zweck sahen die deutschen Gelehrten sich genötigt, das Wesen von Religion als solcher herauszuarbeiten und anschließend darzutun, wie die in diesem Wesen liegenden Normen im Christentum ihre vollkommenste Erfüllung finden. Das Wesen der Religion war demnach ein Aspekt oder eine Kategorie gemeinmenschlicher Erfahrung, und die Religionen waren Wege, auf denen Menschen den entsprechenden Grundzug ihrer Erfahrung zum Ausdruck brachten. Barth hat ganz richtig erkannt, daß dieses Herantreten an christliche Theologie deren Charakter zutiefst veränderte. Man achtete nicht mehr auf die Bibel, um zu hören, was Gott sagen wollte. Man studierte die Bibel als Ausdruck einer religiösen Erfahrung, die mit anderen solchen Erfahrungen vergleichbar war. Im Tiefsten konnte kein Unterschied zwischen der hier und der andernorts zugrundeliegenden Erfahrung bestehen. Man konnte zwar nicht von etwas sprechen, was Gott tat oder sagte. Man sprach vielmehr nur von

menschlichen Erfahrungen, die sich in einem Sprechen über das, was Gott tat oder sagte, selbst ausdrückten. Christentum als Religion betrachten hieß, es als menschliche Erfahrung und Aktivität sehen. Dagegen betonte Barth nachdrücklich, daß christlicher Glaube nicht auf einem religiösen *Apriori* oder einer allgemein religiösen Grundlage fußt. Er ist vielmehr ein Zeugnis dessen, was Gott in Jesus Christus getan hat. Barth anerkannte, daß es religiöse Erfahrungen im Christentum gegeben hat, betonte aber andererseits, daß eine Verwechslung dieser Erfahrungen mit christlichem Glauben einer ernsthaften Verzerrung gleichkomme. Christentum steht gegen Religionen, weil Religionen voraussetzen, sie könnten Menschen einen Weg zur Erlösung bieten. Christliche Verkündigung ist, daß Erlösung ein Geschenk Gottes in Christus ist. Religion ist dabei irrelevant.

Barths Verurteilung von Religion und seine Betonung eines völlig anderen Horizonts für die Interpretation des Christentums war ein heilsames Korrektiv, von dem wir immer noch viel zu lernen haben. Unglücklicherweise hat es jedoch auch einige negative Auswirkungen. Zuerst schied es das Studium der Theologie vom Studium der Religionsgeschichte, so daß diese beiden Disziplinen im letzten halben Jahrhundert ihres Weges gegangen sind, ohne viel Einfluß aufeinander zu nehmen. Die Betonung christlichen Andersseins ist eine Sache für sich. Die Unkenntnis christlicher Theologen, was die großen Traditionen des Ostens anbetrifft, ist eine andere. Zum zweiten hat Barths Verurteilung manche Theologen zu falschen Auffassungen über die Traditionen des Ostens geführt. Manche Theologen nahmen an, die Kategorie Religion, die sie nun für das Christentum ablehnten, müsse auf alle anderen großen religiösen Traditionen angewandt werden, während tatsächlich keiner von ihnen damit gedient ist, wenn sie primär in diesem Sinne interpretiert werden. Zum dritten weckte sie einen neuen Fideismus und Supernaturalismus. Das christliche Zeugnis für Jesus Christus wurde von jeglicher Form von Evidenz, historischer Erklärung oder philosophischer Fundiertheit losgelöst. Man rief nur noch schlicht und einfach nach dem Entscheidungsakt des Glaubens, oder vielmehr man setzte ganz einfach voraus, der Heilige Geist werde das Wunder eines menschlich unbegründeten Glaubens, unabhängig von dem menschlichen Kontext, wirken. Der Barthianismus, für den allerdings Karl Barth nur teilweise verantwortlich ist, wurde im gleichen Maße zunehmend unglaubwürdiger, wie das Studium der Religion und der Religionen allenthalben voranschritt. Zu allem Unglück erlebte zugleich mit seinem Untergang auch die Theologie als solche eine Verfinsterung.

Obwohl das sorgfältige Studium der verschiedenen religiösen Traditionen die radikale Juxtaposition des christlichen Glaubens allen Religionen gegenüber unmöglich macht, beeinträchtigt es nicht das Urteil, daß das Christentum seine ganz bestimmten Unterscheidungsmerkmale aufweist. Ohne eine Spur von Supernaturalismus hat Franz Overbeck die Frage aufgeworfen, ob das Christentum nicht am besten als systematische Negierung von Religion angesehen werden müsse. Er konnte sich nicht dazu durchringen, dies direkt zu behaupten, doch war er beeindruckt von den im Christentum vorhandenen Tendenzen der Weltbejahung den Tendenzen anderer Traditionen gegenüber, die Welt zugunsten einer wahreren Wirklichkeit zu verneinen. So hielt er aufgrund seiner tiefen Überzeugung, Christentum sei auch im innersten Kern weltverneinend, mit dem Urteil zurück, das Christentum verneine die Religion. Doch andere Theologen haben anders geurteilt, und es tauchte eine Tradition weltlicher Theologie auf, die im Christentum eine Überwindung religiöser Jenseitsgerichtetheit erblickte.

Mircea Eliade leistete seinen Beitrag zu dieser theologischen Richtung durch seine sorgfältige Analyse archaischer Religion und sein Bild von der zu ihr im Gegensatz stehenden geschichtsorientierten prophetisch-christlichen Tradition. Reinhold Niebuhr stellte diese prophetisch-christliche Tradition neben die vielen anderen Wege, auf denen Denker versucht haben, in der Geschichte einen Sinn zu finden, wobei er die höheren Einsichten des Christentums verfiel. Dietrich Bonhoeffer unterstützt diese Tendenz durch seinen Ruf nach einer nichtreligiösen Interpretation des Christentums. Die politische Theologie fordert uns auf, das Evangelium im Sinne konkreter Handlungen der Weltumwandlung zu verstehen.

Obwohl es Unterschiede in dem gibt, wie das Wort «Religion» von den verschiedenen Vertretern dieser Strömung verstanden wird, und obwohl auf keinen Fall alle strikt leugnen wollen, daß Christentum eine Religion ist, wird es deutlich, daß sie gleich den Barthianern Religion als primären Kontext für das Studium des Christentums ablehnen. Für manche von ihnen sind «weltliche» Bewegungen wie Positivismus, Humanismus und Marxismus die bevorzugten Gesprächspartner.

Während das Christentum oder zumindest die protestantische Theologie in zunehmendem Maße die Säkularität betont hat, hat der religiöse Hunger in der Kultur nicht nachgelassen. In den Vereinigten Staaten haben recht viele religiöse Formen aus asiatischen Traditionen eine große Zahl von Anhängern gefunden, und neue Formen volkstümlichen Christentums sind entstanden, die mit ihnen in Wettstreit treten. Die

Frage, ob das Christentum eine Religion ist, hat sich der Aufmerksamkeit der Theologen auf eine neue Weise auferlegt, und die aus dem 19. Jahrhundert stammende Bemühung, Christentum als Religion zu verstehen, hat erneut die Aufmerksamkeit mancher Theologen gewonnen. Dieses Programm war in den dazwischenliegenden Jahren in einer mystischen Tradition weitergetragen worden. Gegenwärtig empfehlen sich die Schriften von Aldous Huxley, Frithjof Schuon und Houston Smith dem Interesse.

Die genannten Autoren erblicken im Herzen aller großen Traditionen ein mystisches Element. Schuon unterscheidet eine esoterische Religion, verbunden mit tiefster mystischer Erfahrung und das überall in gleicher Weise, von einer exoterischen Religion, die in den verschiedenen Kulturen sehr unterschiedliche Formen annimmt. Diese Mystik kann nicht einfach als ein Mittel der Selbsterlösung verurteilt werden, denn die esoterische Tradition kennt durchaus Sinn und Bedeutung der Gnade. Wenn wir Christentum in diesem Sinne als Religion verstehen, so erkennen wir, daß es eine wesentlich tiefer fundierte Antwort auf menschliche Bedürfnisse und Hoffnungen bietet als diejenigen, die es in einem weltlichen Sinne auslegen, damit verbunden haben.

Doch Christentum in diesem Sinne verstehen, bedeutet alle seine spezifischen Eigenarten relativieren. Christliche Theologie hat dann keine andere Funktion, als herauszuarbeiten, was das Christentum mit allen anderen religiösen Traditionen gemeinsam hat. Wenn das zutrifft, dann ist tatsächlich der Augenblick gekommen, daß wir uns einer mystischen Religionsform als solcher verpflichtet erklären müssen, anstatt einer ihrer speziellen Ausprägungen wie dem Christentum. Wenn wir das Christentum als Religion in diesem Sinne sehen wollen, sind die Folgen tiefgreifend.

Die Vertreter dieser Art Mystik können gewiß mit Recht nachweisen, daß es innerhalb des Christentums eine mystische Tradition gegeben hat. Doch wenn sie auf mystische Erfahrungen und Lehren hinweisen, die besonders denen gleichen, die auch in anderen Religionen zu finden sind, so entdeckt der Historiker für gewöhnlich sehr bald, daß gerade deren Wurzeln stärker im Neuplatonismus als in der Bibel zu suchen sind. Das besagt keineswegs, daß die Christen alle Mystik verwerfen sollten, die sie in anderen Traditionen ebenfalls vorfinden. Doch solche Mystik als innerstes Wesen des Christentums zu betrachten, wenn sie der Bibel so weitgehend fremd ist, dürfte kaum möglich sein.

Derartige Einwände gelten indessen nicht in der gleichen Weise für christliche Mystiker wie Thomas

Merton und William Johnston. In ihren persönlichen Forschungen zur christlichen Mystik finden sie Berührungspunkte mit anderen mystischen Traditionen. Doch sie bleiben sich dessen bewußt, daß christliche Erfahrung *einzig in ihrer Art* ist, ebenso wie jede andere. Christliche mystische Erfahrung, wie sie sie verstehen, empfängt ihre Form weithin aus der Bibel. Die Annahme, daß eine eigene Form mystischer Erfahrung das Wesen des Christentums ausmacht, ist weitaus annehmbarer als das Suchen nach einem mystischen *Apriori*, das alles relativiert, was die verschiedenen Traditionen an Eigenem haben.

Dennoch sind die Einwände gegen die mystische Interpretation keineswegs vollends ausgeräumt. So wichtig auch das innere Leben sein mag, – es gibt kein eindeutiges biblisches Zeugnis für seinen Primat. Und die Botschaft Jesu vom Reich Gottes ist, genau betrachtet, auch nicht in diesem Sinne zu verstehen.

Während die Einwände gegen die Charakterisierung des Christentums als Religion größtenteils von denjenigen ausgegangen sind, die es auch ablehnen, das Christentum primär in seinen Ähnlichkeiten mit archaischen und asiatischen Traditionen zu sehen, hat Wilfred Cantrell Smith einen völlig anderen Ausgangspunkt. Die Charakterisierung des Christentums als Religion bedeutet, wie er erkannt hat, häufig nur, es zu einem System von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Praktiken erstarren lassen, die man anderen derartigen Systemen gegenüberstellen kann. Diese Formulierung trägt von vornherein den Stempel des Widersprüchlichen. Wenn ein System von Glaubensinhalten wahr ist, dann sind andere solche Systeme falsch, insofern sie sich davon unterscheiden. Anhänger einer Religion können eine große Vielzahl verschiedener nichtreligiöser Glaubensinhalte, Verhaltensweisen und Praktiken anerkennen, aber konkurrierenden Religionen gegenüber müssen sie einen oppositionellen Standpunkt einnehmen.

Zur Rechtfertigung von Smith's Auffassung kann man den Fall der frühen Jesuitenmission in China anführen. Die Jesuiten wollten das Christentum in der Kultur der Einheimischen verwurzeln. Sie erkannten, daß der Konfuzianismus von dem Besten der chinesischen Kultur untrennbar war. Das legte ihnen den Gedanken nahe, man solle das Christentum nicht dem Konfuzianismus gegenüberstellen als Alternative, sondern es ihm anpassen. Das wiederum bedeutet, daß man Christ hätte werden können, ohne den Konfuzianismus als Ganzes zu verwerfen. Doch in der theologischen Situation der damaligen Zeit war eine solche Annahme des Konfuzianismus nicht möglich, wenn der Konfuzianismus als Religion betrachtet wurde. So verfochten die Jesuiten den Standpunkt, der Konfu-

zianismus sei keine Religion, und erhielten daraufhin vom Papst die Erlaubnis, Konfuzianer zu taufen. Doch das löste einen Sturm des Widerspruches unter europäischen Christen aus, die der Meinung waren, der Konfuzianismus sei doch eine Religion und sein Bekenntnis schließe ein Bekenntnis zum Christentum aus und umgekehrt. So kam die vorurteilsfreie missionarische Politik doch nicht zur Auswirkung, und die Zahl der Bekehrungen blieb gering.

Smith macht weiter darauf aufmerksam, daß, wenn wir heute vom Christentum und anderen Traditionen als Religionen sprechen, unser Verhältnis zu Mitgliedern dieser Traditionen wie ein Verhältnis von Vertretern einer Glaubensgemeinschaft einer anderen gegenüber wird. Das verhärtet unsere Fronten. Anstatt heute mit uns lebenden Menschen auf dem Boden ihrer persönlichen Erfahrungen und Überzeugungen gegenüberzutreten, behandeln wir sie als Verfechter eines Systems von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Praktiken, die den unseren fremd sind. Vermeiden wir dies und teilen einfach unseren Glauben mit ihnen, so finden wir, daß wir viel gemein haben.

Smith's Standpunkt ist bemerkenswert. Während Barth Glauben dem religiösen *Apriori* gegenübergestellt hatte, erklärt Smith, Glaube *sei* das religiöse *Apriori*. Seine Begründung scheint dazu angetan, christliche Vorurteile Angehörigen anderer Traditionen gegenüber weitgehend abzubauen. Doch eine Gefahr liegt in diesem Verfahren. Betrachtet man Glauben als das Wesen aller Traditionen, dann kann man in einer vollen Wendung wieder zu der Annahme gelangen, unsere eigene Tradition sei normgebend für unser Verständnis anderer. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Glauben in allen Traditionen eine Rolle spielt. Doch die Bedeutung von «Glauben» variiert weitgehend; darüber hinaus variiert auch noch seine Rolle und seine relative Bedeutung. In den meisten buddhistischen Traditionen zum Beispiel geht man in den fortgeschrittenen Stufen über ihn hinaus. Wenn man ungeachtet dessen darauf beharrt, daß der Glaube tatsächlich auch für die Buddhisten der Kern des Ganzen sei, wie Smith es zu tun scheint, so könnte dies eine subtile Form von Neo-Imperialismus sein. Wir sollten die Buddhisten in ihren eigenen Worten uns erzählen lassen, was für sie zentral ist. Die Antwort weicht jedenfalls für gewöhnlich von dem ab, wohin Smith's Betonung des Glaubens uns führen möchte.

III. Religionen und Wege

Stellen wir uns auf den Standpunkt, «Religion» bedeute einen Weg, Dinge miteinander zu verbinden, dann ist Christentum wahrhaft eine Religion oder kann es

wenigstens sein. Rationalismus, Romantik, Marxismus, Faschismus, Szientismus, Nationalismus, Psychoanalyse und Feminismus können dann ebensogut Religionen sein wie Vedismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Islam und Judentum. Doch die meisten Leute verstehen eben unter Religion nicht dies, sondern etwas anderes. Sie unterscheiden Religion als einen besonderen Weg, Dinge miteinander zu verbinden, von anderen Wegen. In *God and the World* (S. 104–106) habe ich vier Elemente bestimmt, die für die meisten von uns heute Sinn und Bedeutung dieses Wortes ausmachen: Beziehung zu einer Welt, die uns in der normalen Sinneserfahrung nicht gegeben ist; ein Sinn für das Absolute (oder Heiligkeit); kultische Zeremonie; Interesse an seelischen oder spirituellen Zuständen. Ich will hier nicht versuchen, näher zu erklären, was ich damit meine. Nach meiner Meinung sind alle diese Regungen, die ich oben aufgezählt habe, in einem gewissen Grad religiöser Natur unter diesem oder jenem Aspekt, dagegen variieren Grad und Hinsicht erheblich. So sind aufs ganze gesehen Buddhisten stärker religiös als Marxisten, doch kann der Sinn für das Absolute unter Marxisten ebenso stark sein wie unter Buddhisten. Ja, manche Buddhisten sind angestrengt bemüht, diesen Sinn für das Absolute zu überwinden, wie es in dem berühmten Wort des Zen anklingt: «Wenn du dem Buddha begegnest, töte ihn!» Nach Meinung mancher Leute läßt sich das Ziel des Buddhisten als Befreiung der Menschen von Religion verstehen. Auf keinen Fall aber kann religiös sein als notwendige Norm für den Buddhismus angesehen werden, etwa in dem Sinne, daß der Buddhist ein um so besserer Buddhist ist, je religiöser er ist. Im Hinblick auf unsere heutige Anerkennung der Rolle, die das Christentum in der Säkularisierung von Erfahrung und Gesellschaft spielt, muß dasselbe vom Christen gesagt werden. Erschöpfte sich die Erklärung, Christentum sei eine Religion, darin, daß es religiös ist, so wäre die Erklärung berechtigt. Doch in diesem Sinne sind alle Bewegungen oder Traditionen, denen die Menschen mit ernster Absicht anhängen, Religionen. Wenn wir in dieser Weise klassifizieren, so erfahren wir damit recht wenig von ihnen. Wir müßten weiter fragen, ob «eine Religion» in diesem Sinne primär politisch, kulturell, philosophisch, sozial oder religiös wäre. Erst wenn diese Frage beantwortet wäre, könnten wir weitergehen mit unserer Nachforschung. Es dürfte klüger sein, den Begriff «Religion» auf solche Bewegungen oder Traditionen zu begrenzen, für die das Religiös-Sein das Wichtigste ist. Es gibt verschiedene Formen sowohl des Buddhismus' als des Christentums, die in diesem Sinne Religion sind. Doch gibt es vom Buddhismus wie vom Christentum andere

Formen, die es nicht sind. Bei der Betrachtung des Buddhismus und des Christentums sollte man die Voraussetzung vermeiden, die meisten religiösen Formen seien normativ. Dementsprechend ist die Klassifikation des Buddhismus wie des Christentums als Religion irreführend. Denn diese Klassifizierung läßt den Schluß zu, man könne beide am besten verstehen, wenn man untersucht, wie sie Religiosität verkörpern, obwohl ihre säkularisierenden Tendenzen tatsächlich gleich wichtig oder gar noch wichtiger sind. Im Lichte dieser Erkenntnis scheint es besser, Christentum *nicht* als Religion anzusprechen.

Ich habe vorhin von «Bewegungen» und «Traditionen» gesprochen. Diese Begriffe sind neutraler als der Begriff «Religion». Ich möchte nun vorschlagen, daß diese Bewegungen und Traditionen, die sich vornehmen, Dinge zusammenzubinden und dazu eine bestimmte Form von persönlichem und von Gemeinschaftsleben vorsehen, «Wege» genannt werden. Das läßt die Frage offen, wie religiös sie sein mögen und wie zentral spezifisch religiöse Akzentsetzungen bei ihnen sein mögen. Zugleich verwenden wir damit einen Begriff, der vielen von ihnen vertraut ist, anstatt ihnen westliche Kategorien aufzudrängen.

«Religion» ist ein geläufiges Wort in unserem Vokabular. Dieses Wort hat Gesetze, Institutionen und akademische Disziplinen gestaltet und geformt. Daher wird die Annahme unseres Vorschlages, dieses Wort zu degradieren, recht verwickelte Konsequenzen haben. Für manche der sich daraus ergebenden praktischen Probleme habe ich keine direkten Lösungen parat. Doch gibt es auch eine Reihe akuter Probleme, die durch die weitere Verwendung des bisherigen Gebrauches dieses Wortes entstehen. Ich habe angedeutet, welche fragwürdigen Auswirkungen die Hegemonie des Begriffes «Religion» auf die Diskussion in der amerikanischen gelehrten Welt und in der Geschichte der Theologie gehabt hat. Überdies gibt es akute Probleme für die Selbstdefinition, selbst in Disziplinen wie der Religionsgeschichte. Die Annahme, Christentum sei Religion, behindert immer noch die Bemühungen derer, die nach einem weltlichen Christentum oder einer politischen Theologie rufen. Schwierigkeiten mit dem Begriff «Religion» veranlassen viele, an seiner Stelle von «Glaubensformen» (faiths) zu sprechen, wenn sie von einem Dialog zwischen den Glaubensformen (inter-faith dialogue) oder Menschen anderen Glaubens reden. Wenn wir aber den Begriff «Religionen» fallen lassen müssen, dann haben wir auf der anderen Seite auch sorgfältig die Grenzen des Begriffes «Glaubensformen» in Betracht zu ziehen. Es wird also Zeit für neue Vorschläge.

IV. *Pluralismus und christlicher Anspruch*

Nun können wir erklären: Christentum ist der Weg, der behauptet und beteuert, daß Christus Der Weg ist. Natürlich ist Christentum, so wie es konkret existiert, nur ein Weg unter vielen Wegen. Und diese Tatsache ist ein tiefgreifendes inneres Problem für den christlichen Glauben und die Theologie. Wir haben bereits auf eine Reihe Bemühungen hingewiesen, mit diesem Problem fertig zu werden. Wir können fünf unbefriedigende Optionen aufzählen und kurz bewerten.

1. *Verwerfung*: Es gibt Leute, die, ungeachtet der offenkundigen Tatsache, daß viele Menschen in anderen Wegen einen großen Sinn finden, behaupten, alle seien im tiefsten Grund falsch. Die Schroffheit dieses Urteils hat wenig mit christlicher Liebe und Demut gemein.

2. *Identität*: Manche behaupten, was hinter der scheinbaren Verschiedenheit der Wege stehe und wichtig sei, sei in Wahrheit dasselbe. Doch ist bis heute noch keine zufriedenstellende Formulierung dieser Identität vorgelegt worden.

3. *Pfade, die denselben Berg hinaufführen*: Da die Evidenz allzu stark gegen die Identität aller Wege spricht, behaupten andere, die Wege seien zwar verschieden, führten aber zum gleichen Ziel. Das Problem besteht darin, daß dies offenbar irrig ist. Die Ziele des Einswerdens mit Brahma und der Schaffung von Gerechtigkeit für die menschliche Gesellschaft sind keineswegs dieselben.

4. *Relativierung*: Wir können den vorgefundenen Pluralismus der Wege als Zeichen dafür nehmen, daß es keinen Maßstab für die Abmessung ihrer relativen Werte und Vorzüge gibt. Sie sind zwar alle verschieden und alle in gleicher Weise zu achten. Diese Annahme sanktioniert die naivsten und abwegigsten Ideen. Sie führt schnell zu einer Indifferenz allen Wegen gegenüber.

5. *Synkretismus*: Wir können von allen Wegen das nehmen, was uns am meisten behagt, es zusammensetzen und einen neuen Weg errichten. Doch bei diesem Vorgang werden wir wahrscheinlich viel von dem verlieren, was von allen das Wertvollste ist. Unsere neue Religion wird nicht mehr Tiefe haben, als wir derzeit bereit sind, ihr zu geben. Und das ist nicht viel.

Als echte Alternative zu den oben genannten schlage ich den Weg der schöpferischen Umwandlung vor als Den Weg, der Christus ist. Der Ton liegt hier darauf, daß diesem Weg folgen nicht bedeutet, uns auf einen starren Komplex von Glaubensinhalten, Verhaltensweisen und Handlungen festzulegen. Christlicher Glaube ist vielmehr Vertrauen auf Den Weg, gerade

obwohl wir nicht erkennen können, wohin er führt. Er ist Bereitschaft, die Sicherheit bestehender Modelle neuen Herausforderungen auszusetzen. Fremde Glaubensinhalte, Verhaltensweisen und Praktiken, die einigen Anschein von Wahrheit und Wert aufweisen, gehören zu den wichtigsten von diesen Herausforderungen. Wenn wir ihnen gegenüberstehen, können wir versuchen, auf dem Weg, den wir gekommen sind, zurückzuziehen bis zu einem Punkt, der sicherer ist; aber das ist nicht Glauben. Wir können gegen sie argumentieren und aufzuzeigen suchen, daß ihre scheinbare Wahrheit und Qualität ganz und gar falsch ist, insofern sie von dem verschieden sind, was wir bereits gelernt haben. Aber das gibt ebensowenig dem Glauben Ausdruck. Andererseits können wir uns öffnen, um von ihnen zu lernen. Wenn wir bedrückt sind von dem, was wir hören und bedrückt von den Problemen, auf die wir auf unserem eigenen Weg gestoßen sind, können wir auf den anderen Weg überwechseln; doch auch das zeigt nicht minder einen Mangel an Glauben. Auch wenn wir von anderen lernen und dann einfach die neue Information zur alten hinzufügen, dabei aber der alten entsprechend unverändert weiterleben, so ist das immer noch kein Glaube, denn Der Weg bindet stets das Alte und das Neue zusammen. Doch wenn wir aufrichtig offen sind für das Neue und ihm gestatten, das Alte umzuformen – es nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen –, das ist Glaube, das ist der Weg schöpferischer Umwandlung.

Das ist der Weg eines gesunden Wachsens im persönlichen Leben. Es ist auch der Weg, dem zu ihrem Besten die Kirche gefolgt ist bei der Begegnung mit den Herausforderungen der Geschichte. Die erste große Herausforderung war ihre Begegnung mit dem platonischen und mit dem stoischen Weg. Manche Christen sind dabei der Herausforderung aus dem Weg gegangen. Andere haben ganz einfach die griechische Weisheit abgelehnt. Noch andere haben in ihrer Offenheit für die Philosophen den christlichen Weg insgesamt aufgegeben. Doch nach heftigem Kampf hat die Kirche als ganzes die Weisheit der größten Griechen in ihr eigenes Leben integriert. Das geschah nicht und hätte nicht dadurch geschehen können, daß man einfach griechische Philosophie zur biblischen Lehre hinzufügte. Das bedeutete vielmehr eine Umwandlung dessen, was geglaubt worden war, zusammen mit den es begleitenden Verhaltensweisen und Handlungen. Darin lagen Risiken. In mancher Hinsicht bedeutete das, was dabei geschah, einen Verlust von Wertvollem aus dem biblischen Erbe, und es brachte das neue, in der Renaissance aufgenommene Bibelstudium dazu, einige dieser Elemente wieder ins Spiel zu bringen. Dennoch war, ungeachtet aller Unvollkom-

menheiten jeder historischen Bewegung, die Integration griechischen Denkens in ihr eigenes Leben ein Akt des Glaubens. Das Christentum wurde in schöpferischer Weise umgewandelt. Es folgte Dem Weg.

Bei unseren Begegnungen mit den traditionellen religiösen Wegen Asiens ist die Situation ähnlich. Auch hier begegnen wir einer fremden Wahrheit und Wertwelt. Auch hier neigen wir dazu, uns auf einen Platz auf dem Weg zurückzuziehen, der diese Herausforderung nicht in sich trägt, oder ganz einfach alles abzulehnen in diesen Traditionen, das unserem Erbe fremd ist. Wiederum aber gibt es auch hier Christen, die ihres Weges überdrüssig sind und sich dem hinduistischen oder buddhistischen Weg zuwenden. Andere fügen einfach meditative Praktiken oder geistliche Übungen des Ostens zu ihren christlichen Tätigkeiten hinzu. Doch haben wir auch hier die günstige Gelegenheit, uns in kreativer Weise umwandeln zu lassen. Die Risiken sind nicht gering, und zweifellos begehen wir jetzt und sicherlich auch weiterhin Mißgriffe. Doch die Weigerung, für eine kreative Umwandlung offen zu sein, würde einem Verlassen Des Weges aus mangelndem Glauben gleichkommen.

Wenn wir den Weg verstehen, der Christus in dieser Art ist, dann braucht es uns nicht aus der Fassung zu bringen, daß wirklich Christentum ein Weg unter anderen ist. Dann führt die Anerkennung dieser Tatsache nicht mehr zur Relativierung. Liegt ein Weg einfach neben einem anderen, so daß man zwischen beiden wählen muß, und wenn es keine Kriterien gibt, nach denen man wählen kann, dann erwächst daraus Relativismus. Wenn aber der Weg, der Christus ist, der Weg des Sich-schöpferisch-umformen-Lassens durch alle jene Wege ist, die uns etwas von Wert zu lehren haben, dann kann der Weg, der Christus ist, für uns in der Tat Der Weg sein. Wir dürfen nun nicht behaupten, das Christentum sei der Weg, der bereits alle Wahrheit und alle Werte enthält. Unser Anspruch ist nicht, daß wir bereits angekommen sind, sondern daß wir auf Dem Weg sind.

Doch verlangt unser pluralistisches Bewußtsein, daß wir fragen, ob nicht andere Wege ebensogut beanspruchen können, Der Weg zu sein. Diese Frage läßt sich nicht durch ein *Apriori* beantworten und ebensowenig durch ein großzügiges «Natürlich», beziehungsweise durch ein Betonen der Einzigartigkeit des Christentums. Jeder einzelne Antragsteller erfordert eine ehrliche und offene Prüfung. Beim Vorgang einer solchen Prüfung können wir unsere christlichen Neigungen und Vorurteile nicht ausschalten. Und wir sollten mit ihnen rechnen und dementsprechend unsere eigenen Urteile mit Vorsicht betrachten. Doch sollten wir dabei keineswegs das übersehen, was an

Dem Weg, der Christus ist, groß und charakteristisch ist.

Der christliche Anspruch beruht auf einer eschatologischen Ausrichtung des christlichen Weges, die ihn von vielen anderen Wegen unterscheidet. Christlicher Glaube bedeutet unter anderem Offensein für das Neue, während religiöse Wege, die glauben, daß das Vollkommene das Ursprüngliche, das Uranfängliche ist, nicht dasselbe Motiv haben, offen zu sein für andere Traditionen, für das, was in ihnen anders ist. Es scheint, als könne das Eschatologische das Ursprüngliche in einem Sinne einschließen, in dem das Ursprüngliche das Eschatologische umgekehrt nicht einzuschließen vermag. Auf der anderen Seite sind die nichttraditionellen und weniger religiösen Wege fast immer auf etwas Geringeres als die Totalität beschränkt. Sie definieren sich durch Bindungen, die unvermeidlich ebensogut ausschließen wie einschließen.

Selbst wenn es Gründe gibt für die Annahme, daß viele andere Wege nicht diese Möglichkeit in sich tragen, Der Weg zu sein, wie dies beim christlichen Weg der Fall ist, sind wir aufgerufen, doch offen zu bleiben. Das christliche Zeugnis lautet nicht, daß kein anderer Weg die Möglichkeit besitzt, Der Weg zu sein. Es genügt zu wissen, daß Christus Der Weg ist.

Bibliographie

- Barth, Karl, Der Römerbrief (Chr. Kaiser Verlag, München 1922).
 Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Chr. Kaiser Verlag, München 1951).
 Eliade, Mircea, Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition (Paris, Librairie Gallimard 1949).
 Hegel, G. W. Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hgg. von E. Gans (1837).
 Hegel, G. W. Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hgg. von P. Marheineke (1832).
 Huxley, Aldous, The Perennial Philosophy (Harper and Brothers New York/London 1945).
 Johnston, William, The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism (Fordham University Press, New York 1970).
 Merton, Thomas, «Wisdom in Emptiness», a Dialogue: D. T. Suzuki and Thomas Merton», «New Directions», v. 17 (1961). Abgedruckt in Thomas Merton, Zen and the Birds of Appetite (New Directions, New York 1968).
 Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation (Charles Scribner's Sons, New York 1941, 1943).
 Otto, Rudolf, Das Heilige (1917).
 Overbeck, Franz, Christentum und Kultur (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).
 Overbeck, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).
 Schleiermacher, Friedrich, E. D., Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799).
 Schleiermacher, Friedrich, E. D., Der christliche Glaube (1821).
 Schuon, Frithjof, De l'Unité transcendante des Religions (Editions Gallimard, Paris 1948).
 Smith, Huston, Forgotten Truth: The Primordial Tradition (Harper and Row, New York 1976).

Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (Princeton University Press, Princeton New Jersey 1979).

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (The Macmillan Company, New York 1962, 1963).

Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte: Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901. Erweitert und mit einem Vorwort versehen, 3. Aufl., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929.*

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN B. COBB

Professor der Theologie an der Claremont School of Theology und der Religionswissenschaft an der Claremont Graduate School; Direktor des Center for Process Studies und Herausgeber der Zeitschrift *Process Studies*. Zu seinen neueren Veröffentlichungen gehören: *Christ in a Pluralistic Age* (1975) und *Theology and Pastoral Care* (1977). Zusammen mit David Griffith schrieb er *Process Theology: An Introductory Exposition* (1976). Anschrift: School of Theology at Claremont, 1325 N. College Avenue, Claremont, CA 91 711, USA.

Paul Knitter

Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion?

Eine römisch-katholische Antwort

Die Frage, ob das Christentum eine Religion ist oder nicht, ist bei den protestantischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts viel mehr im Brennpunkt gestanden als bei den römisch-katholischen. Und doch haben sich die katholische Tradition und die heutigen katholischen Theologen mit dieser Frage befaßt, wenn auch mehr einschlußweise und für gewöhnlich im Zusammenhang mit anderen Problemen, und sie sind sich darüber, ob und weshalb das Christentum als eine Religion zu verstehen ist, völlig einig. Eine ausführliche Darstellung und Besprechung dieser Position, wie dieser Aufsatz sie vorlegen will, wird eine dienliche Grundlage abgeben, um sowohl die starken wie die schwachen Seiten am Bild und an der Aktivität der katholischen Kirche von heute zu beurteilen.

In Übereinstimmung mit den vorherrschenden protestantischen Ansichten (wie namentlich Barth und Bonhoeffer sie artikuliert haben) versteht diese Studie Religion als den in Glaubensbekenntnis-Gesetz-Kult zum Ausdruck kommenden symbolträchtigen Komplex von Phänomenen, die – *ante, in und post* – die Transzendenzerfahrung begleiten. Wir nehmen deshalb an, daß es richtig ist, zwischen Offenbarung und Religion, Glaube und zusätzlicher Überlieferung zu unterscheiden.

Das Christentum eine echte Religion

Der römische Katholizismus behauptet klar und nachdrücklich, daß das Christentum eine Religion ist und sein muß. Die systematischen Grundlagen für diese Behauptung sind namentlich von Karl Rahner ausgearbeitet worden, der in der Frage nach dem Bezug zwischen Christentum und Religion als katholischer Sprecher und als Gegenüber zu Karl Barth angesehen werden kann.

A parte hominis ist zu sagen: Die katholische Theologie betrachtet den Menschen als ein von Natur aus sakramentales Wesen. Dies besagt: Die menschliche Daseinsweise – vor den Mitmenschen und vor Gott – ist geschichtlich, gesellschaftlich und politisch.

Erstens: Wenn die Geschichtlichkeit für das, was Menschsein heißt, konstitutiv ist, ist sie auch konstitutiv für Gnade und Offenbarung. Die Gnade nimmt nicht nur geschichtliche Gestalt an, sie ist Geschichte und kann das, was sie ist, nur sein, indem sie Welt, Leib, Ereignis, Sinnbild ist und sich dazu entfaltet. «Das Leben in der Welt gehört daher selbst zum Inhalt des inneren Anrufs Gottes»¹.

«... der Mensch als Subjekt und Person» ist «in der Art ein geschichtliches Wesen (...), daß er *als* Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist, sein subjekthaftes Wesen von unbegrenzter Transzendentalität ihm selber zu seiner Erkenntnis, zu seinem freien Vollzug *geschichtlich* vermittelt ist. (...) Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung in der Geschichte ist darum wesensnotwendig, gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selber, obwohl beides nicht einfach dasselbe in einer von vornherein gegebenen Identität ist.»²

Dies klingt an Thomas von Aquin und einen Grundgedanken in der katholischen Tradition an: «Wer Gott ehrt, muß ihn durch irgendwelche bestimmten Dinge