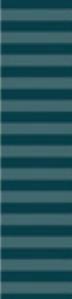


Reinhold Bernhardt
Ende des Dialogs?
Die Begegnung der
Religionen und ihre
theologische Reflexion



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen Band 2

Reinhold Bernhardt • Ende des Dialogs ?

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Reinhold Bernhardt

Ende des Dialogs ?

Die Begegnung der Religionen und ihre
theologische Reflexion

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur
Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Die Deutsche Bibliothek – Bibliografische Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Inter-
net über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Umschlaggestaltung

www.gapa.ch – gataric, ackermann und partner, zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH Scheßlitz

ISBN-10: 3-290-17391-7

ISBN-13: 978-3-290-17391-3

© 2005 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen
und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der
Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung : «Dialog der Religionen» zwischen Idealismus und Realismus.....	9
1. «Dialog der Religionen» als Paradigma interreligiöser Beziehungen..	15
1.1. Die Leitbegriffe: «Dialog» und «Religion»	15
1.1.1. «Dialog».....	16
1.1.2. «Religion»	21
1.1.3. «Dialog der Religionen»	27
1.2. Die «dialogische Wende» in den interreligiösen Beziehungen	31
1.2.1. Aufbruch zum interreligiösen Dialog in der römisch- katholischen Kirche	31
1.2.2. Aufbruch zum interreligiösen Dialog in der Ökumenischen Bewegung	37
1.3. Das Ringen um theologische Reflexion im Dialogprogramm des ÖRK.....	45
1.3.1. Selbstaufgelegte Zurückhaltung.....	45
1.3.2. Ansätze zur Grundlagenarbeit.....	51
1.3.3. Neuorientierung.....	56
1.4. Ökumenischer und interreligiöser Dialog	68
1.4.1. Die «Kopernikanische Wende» in der innerchristlichen Ökumene	70
1.4.2. Die «Kopernikanische Wende» in der Religionstheologie ..	74
2. Hermeneutik der Religionen.....	81
2.1. «Pluralismus»	83
2.1.1. Pluralisierung der Kultur- und Religionslandschaften.....	84
2.1.2. Pluralisierung des Wirklichkeits-, Geschichts- und Wahrheitsverständnisses	85
2.2. Interreligiöse Hermeneutik in der Begegnung verschiedener Innenperspektiven	92
2.2.1. Verstehen und Mitteilen als dialoghermeneutische Grundhaltungen interreligiöser und interkultureller Begegnungen.....	92
2.2.1.1. Verstehen (des Anderen).....	93
2.2.1.2. Mitteilen (des Eigenen).....	98

2.2.2. «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» als Urteilsthaltungen.....	103
2.2.2.1. Drei Bedeutungsebenen	103
2.2.2.2. Kritik des Dreierschemas und seiner rein logischen Ableitung	114
2.3. Christliche Identität.....	122
2.3.1. «Synkretismus» als Warnung vor Identitätsverlust.....	122
2.3.2. Identität zwischen Substanz und Prozess.....	129
2.3.3. Identität als permanente Konversion.....	132
2.4. Interreligiöse Hermeneutik im Geflecht von Innen- und Außenperspektiven	137
2.4.1. Innen- und Außenperspektive als unterschiedliche Erkenntnishaltungen.....	138
2.4.2. Programme der Religionswissenschaft auf der Koordinate von Empathie und methodischer Distanz....	141
2.4.3. Abgrenzungen der Religionswissenschaft von der Theologie	149
2.4.3.1. Der Vorwurf der Standortgebundenheit	153
2.4.3.2. Der Vorwurf der Voreingenommenheit.....	154
2.4.3.3. Der Vorwurf der mangelnden Wertneutralität	158
2.4.4. Beziehungen zwischen Theologie und Religionswissenschaft	159
3. Theologie der Religionen	167
3.1. Pluralistische Theologie der Religionen (PTR).....	176
3.1.1. Die Hauptvertreter der PTR.....	178
3.1.2. «Mythos» als Signalformel.....	184
3.1.3. Grundgedanken der PTR John Hicks.....	187
3.1.3.1. «The REAL» als Letztwirklichkeit	187
3.1.3.2. De- und Rezentrierung als religiöser Grundvorgang.....	190
3.1.3.3. Die religiösen Zentraloffenbarungen als Realsymbole der göttlichen Wirklichkeit	192
3.1.4. Theologische Motive und Begründungen der PTR	195
3.1.5. Die innere Pluralität der PTR.....	199
3.1.5.1. Pluralismus und Einheit	199
3.1.5.2. Die Brücken über den religionstheologischen Rubicon.....	203

3.2. «Mutualer Inklusivismus»	206
3.2.1. Trinitätstheologie als konzeptueller Rahmen der Religionstheologie	219
3.2.2. Christologie im Kontext der Religionstheologie	225
3.2.2.1. Repräsentationschristologie	226
3.2.2.2. Geistchristologie	237
3.2.2.3. Religionstheologische Konsequenzen.....	245
3.2.3. Offenbarung	247
3.2.4. Erwägungen zu einer interreligiösen Krieteriologie.....	259
3.2.5. Mission	266
3.3. Differenzbetonende Ansätze	275
3.3.1. Komparative Theologie	276
3.3.2. Differenzhermeneutik.....	280
Plädoyer	289
Personenregister	291

Einleitung: «Dialog der Religionen» zwischen Idealismus und Realismus

Mit dem 11. September 2001 scheint die Phase der interreligiösen Dialogoffenheit, in die das Christentum in den 60er und 70er Jahren des 20. Jhs. eingetreten ist und die zu Beginn der 90er Jahre noch einmal einen kräftigen Schub bekam, zu Ende gegangen zu sein. Vor allem zwischen den herkunftsverwandten sog. abrahamitischen Religionen haben sich die Spannungen deutlich verschärft. Vorsicht und Misstrauen herrscht besonders gegenüber dem Islam.

Zusammen mit diesem Klimawandel in den interreligiösen Beziehungen hat sich die Wahrnehmung von Religion in den säkularisierten Gesellschaften Europas verändert. Religion wird stärker und einseitiger als früher im Zusammenhang mit Politik und Gewalt gesehen: als potenzieller Fanatismus. Selbst in Gesellschaften, die für ihre interreligiöse und interkulturelle Toleranz bekannt gewesen sind, wie der niederländischen, vollzog sich ein weitreichender Wandel, stehen nun die Grenzen der Religionsfreiheit zur Debatte.

Ist das z.T. mit Euphorie betriebene Projekt der Multikulturalisierung der europäischen Gesellschaften, verbunden mit zahlreichen Initiativen zu interreligiösen Begegnungen, gescheitert? Hat es mit der ihm oft unterstellten Blauäugigkeit vielleicht sogar die frühzeitige Wahrnehmung der heraufziehenden Gefahren verdeckt: die Radikalisierungen an den Rändern der Religionsgemeinschaften, wie überhaupt die Doppelgesichtigkeit der Religion mit ihren Versöhnungs- und Gewaltpotenzialen¹? Hat es mit seinem Streben nach interreligiöser Gemeinschaft in der Fiktion eines herrschaftsfreien Diskurses die brisanten Verbindungen von

¹ Schon Lucrez hatte vor den Übeln gewarnt, welche die Religion hervorbringen kann: «Tantum religio potuit suadere malorum» («Zu soviel Unheil vermochte die Religion zu raten»); Über die Natur der Dinge, Berlin 1972, 40/41). In seiner Religionsschrift nahm Immanuel Kant dieses Diktum auf und bezog es auf die Geschichte des Christentums (I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 178).

religiösen und politischen, ethnischen, nationalistischen Motiven und Machtansprüchen abgeblendet und damit indirekt gefördert?

Russell T. McCutcheon, einer der namhaften Religionswissenschaftler in den U.S.A. erhebt diesen Vorwurf in scharfer Form gegen die Befürworter des interreligiösen Dialogs wie Diana Eck und Martin Marty. Spätestens die Ereignisse von 11. September 2001 hätten die idealistischen Vorstellungen einer offenen Begegnung der Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft untergraben, indem sie auf schreckliche Weise vor Augen führten, dass «... some people have little interest in encountering and understanding «us» ... Such people want to change the rules of the game by – at times – violent means.»²

Hätte man nicht schon viel früher auf die warnenden Stimmen hören müssen, wie die des deutschen Entwicklungsministers Carl-Dieter Spranger, der 1995 im Kabinett der Bundesregierung Kohl festgestellt hatte, dass mit dem Islam kein Dialog möglich sei, so dass man gezwungen sei, Abwehrstrategien zu entwickeln? Der islamische Fundamentalismus sei die Spitze eines Eisbergs, der von Marokko bis Afghanistan reiche³. Wie weit dieser Eisberg sich auch in die europäischen Länder hinein erstreckt, wird erst in jüngster Vergangenheit deutlich. Die warmen Gewässer der interreligiösen Dialogbemühungen haben ihn kalt gelassen.

Oder muss umgekehrt daran festgehalten werden, dass der interreligiöse Dialog von Anfang an die einzig mögliche und heute umso notwendigere Strategie gegen diese Radikalisierungen war und ist – und damit einen wichtigen Beitrag zur Integration religiöser und kultureller Minoritäten leistet? Konnten und können nur auf dem Weg des Dialogs mit den dafür Aufgeschlossenen die sich abschottenden Einzelnen und Gruppen kenntlich gemacht und in ihren eigenen Religionsgemeinschaften isoliert werden?

Die im gegenwärtigen Zeitgeist liegende Betonung der Ambivalenz der Religionen, das Misstrauen gegen ihre Instrumentalisierbarkeit und die Fokussierung auf ihre Neigung zur Fanatisierung stehen in der Gefahr,

² R. T. McCutcheon: The Category «Religion» and the Politics of Tolerance, in: Religion and the Social Order 10, 2003, 139–162, Zitat 155.

³ Nach: Publik Forum 5/95, 16.

das Unwesen der Religion zu ihrem Wesen zu erklären. Die Wahrnehmung der enormen Sinnstiftungs-, Lebensbewältigungs-, Weltdeutungs-, Handlungsorientierungs-, Versöhnungs- und Heilungskräfte, die in den Religionen liegen, droht dahinter zurückzutreten. Dabei bewährten sich diese Kräfte schon unmittelbar nach den terroristischen Anschlägen des 11. September 2001 – in der Trauerarbeit, die weit über die in alle Welt übertragene zentrale Feier im Yankee Stadium in New York hinausreichte.

Die einseitig kritische Wahrnehmung der Religion im Zeichen religiös unterlegter Gewaltmotivationen und -legitimationen bedarf der Gegenkritik durch die Religion. Das in den Verdacht des interreligiösen Idealismus geratene Bemühen um eine dialogische Gestaltung der interreligiösen Beziehungen darf nicht vorschnell durch die Forderung nach einem kritischen Realismus aufgegeben, sondern muss als Ausdruck eines solchen erwiesen und weiterentwickelt werden.

In diesem Sinne führt dieses Buch ein Plädoyer für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen nach dem Dialogprinzip. Gerade jetzt, da dieses Paradigma in eine Krise gekommen zu sein scheint, soll es mit Nachdruck vorgetragen werden. Gerade jetzt, da «Religion» aus dem Bereich des rein Geistigen, Existentiellen, Subjektiven, zuweilen auch des ästhetisch Faszinierenden herausgetreten und als politischer Faktor von enormer, auch beängstigender Kraft auftritt (bzw. so wahrgenommen wird!), muss es sich bewähren. Im Blick auf diese tiefgreifend gewandelte Situation kann sich das Plädoyer für dialogische Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften nicht wie manche frühere Stimme, die sich in dieser Richtung geäußert hat, in programmatischem Idealismus artikulieren. Es besteht in zwei ineinander verschränkten Blickrichtungen: zum einen im kritischen Rückblick auf die Entwicklung des Dialoggedankens in den letzten vier Jahrzehnten des 20. Jhs., wobei weniger (ereignisgeschichtlich) die tatsächliche Dialogarbeit und mehr (ideengeschichtlich) ihre geistigen Grundlagen interessieren, und zum anderen im systematisch-theologischen Blick auf die dialoghermeneutischen und religionstheologischen Fragestellungen, die sich aus der Revision der interreligiösen Beziehungen ergeben. Die gegen das Dialogparadigma vorgetragenen Einwände sollen dabei aufgenommen und diskutiert werden. Auch in seinen historischen Teilen ist das Buch aus systematisch-theologischer Perspektive verfasst; es ist weniger an historischen Rekonstruktionen als solchen interessiert und mehr an

den darin thematisch werdenden theologischen Problemzusammenhängen in ihrer Relevanz für die gegenwärtigen Debatten um Konzepte und Programme des interreligiösen Dialogs, der damit zusammenhängenden hermeneutischen Fragen und der davon ausgelösten religionstheologischen Erwägungen. Es geht nicht um eine Bestandsaufnahme der praktischen Dialogarbeit, sondern um die damit verbundenen Grundsatzfragen. Sie sollen auf drei Ebenen – der religionsdialogischen, -hermeneutischen und -theologischen – erörtert werden.

Im *ersten Teil* wird das Paradigma «Dialog der Religionen» reflektiert – unter der leitenden Fragestellung, was es bedeutet, die Beziehungen zwischen den Religionen nach einem bestimmten Interaktionsmodell – dem des Dialogs – zu bestimmen und wo die theologischen Untiefen eines solchen Unternehmens liegen. Ich unterziehe zunächst die Leitbegriffe «Dialog» und «Religion» je für sich und dann die aus ihnen zusammengesetzte Wendung «Dialog der Religionen» einer Betrachtung und führe dabei einige Bedeutungsunterscheidungen ein. Dann zeichne ich den konfessionsübergreifenden Aufbruch des religionsdialogischen Paradigmas in den 60er Jahren des 20. Jhs. nach und zeige, welche unterschiedlichen Wege das römisch-katholische Lehramt und die Ökumenische Bewegung in der Profilierung dieses Anliegens eingeschlagen haben. In 1.4. soll die Beziehung zwischen innerchristlich-ökumenischem und interreligiösem Dialogbemühen an Hand der in beiden Kontexten erhobenen Forderung nach einer «Kopernikanischen Wende» erörtert werden. In ihr deutet sich ein zentrales Strukturprinzip für die Bestimmung der christlichen Identität an, wie sie dann im zweiten Teil unternommen wird.

Der im *zweiten Teil* dieses Bandes zu schlagende Spannungsbogen kreist um zentrale Kategorien und Muster zur Erfassung, Deutung und Bewältigung der Religionsbegegnung, die als Aufeinandertreffen verschiedener religiöser Innenperspektiven erfasst wird. Der dabei verwendete Begriff von interreligiöser Hermeneutik ist weit gefasst. Er schließt alle Reflexionen auf das Verstehen, Deuten und Beurteilen von Religion und interreligiöser Kommunikation ein.

Zunächst soll der Pluralismusbegriff in seiner religionskulturell-diagnostischen und in seiner philosophisch-paradigmatischen Verwendung in den Blick genommen werden. Die Verfolgung einiger Wurzelstränge des erkenntnistheoretischen Pluralismusparadigmas in der abendländischen Philosophiegeschichte zeigt, dass es sich dabei nicht um eine *creatio ex nihilo* des postmodernen Zeitgeistes handelt. Dann steht die Struk-

tur interreligiöser Kommunikation als Begegnung religiöser Innenperspektiven in der Spannung von Verstehen und Mitteilen zur Debatte. Dabei werden auch die ansonsten im Kontext der Theologie der Religionen verhandelten Relationierungstypen «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» einer kritischen Betrachtung und einer Rekonstruktion als Schema von Urteilsthaltungen unterzogen. Anschließend soll die in interreligiösen Begegnungen und ihrer theologischen Reflexion immer wieder aufbrechende Frage nach der Identität des Christlichen aufgenommen und diskutiert werden. Den Ausgangspunkt dazu stellt eine Betrachtung des Synkretismusbegriffs dar, den die Kritiker des interreligiösen Dialogs verwenden, um ihren Vorwurf der Identitätspreisgabe zu erheben. Dieser Begriff soll in seinen unterschiedlichen Bedeutungen entfaltet werden. Vor diesem Hintergrund wird dann ein Vorschlag für eine dialogoffene Bestimmung christlicher Identität vorgelegt. Dabei zeigt sich, dass die Befürchtung der Dialogkritiker, durch eine zu weit gehende interreligiöse Dialogoffenheit werde das Proprium des Christlichen zur Disposition gestellt, auf einem zu statisch gefassten Verständnis der Identität des Christlichen beruht. Am Ende wird eine Reflexion auf das Verhältnis von religiösen Innenperspektiven und religionswissenschaftlichen Außenperspektiven und damit auf das für den abendländisch-neuzeitlichen religionskulturellen Kontext charakteristische Zusammenspiel von Glaube, Theologie und Religionswissenschaft stehen. Dieses kann einen wichtigen Beitrag zum interreligiösen Verstehen leisten und ist daher im Rahmen der religionshermeneutischen Überlegungen zu klären.

Vor diesem Hintergrund skizziere ich dann im *dritten Teil* die Bemühungen um eine «Theologie der Religionen» und trete dabei unvermeidlich in die Auseinandersetzung um die sog. «Pluralistische Religionstheologie» ein. Aus der Kritik an diesem Ansatz ergibt sich die Suchbewegung nach einem alternativen Ansatz, der aber viele Einsichten des «pluralist model» aufnehmen kann. Ich entfalte ihn unter dem Titel «mutualer Inklusivismus» zunächst in seiner hermeneutischen und religionstheologischen Grundlegung, dann im Blick auf einzelne zentrale systematisch-theologische topoi, wie die Trinitätslehre, die Christologie, das Verständnis von Offenbarung und schließe Überlegungen zu Kriterien interreligiöser Urteilsbildung und zu der sich aus diesem Ansatz ergebenden Auffassung von Mission an. In der Bezugnahme auf (und Gegenüberstellung zu) den Konzepten der sog. «Komparativen Theologie» und der «diffe-

renzhermeneutischen Religionstheologie» sollen die Konturen des «mutualen Inklusivismus» noch klarer heraustreten.

Bei der Darstellung greife ich auszugsweise auch auf Material aus früheren Aufsatzveröffentlichungen zurück, das ich durchgehend überarbeitet, aktualisiert und in den Duktus dieser Studie eingepasst habe.

Ich danke der Dr. Robert und Linda Thyll Stiftung für die Gewährung von Studienaufenthalten in der «Casa Zia Lina» auf Elba, wo ein großer Teil dieses Buches entstanden ist, Prof. Dr. Konrad Raiser für die Durchsicht der Kapitel, in denen die Entstehung und Entwicklung des ÖRK-Dialogprogramms nachgezeichnet ist, dem Schweizer Nationalfonds für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung sowie Dr. Christina Aus der Au Heymann, Denise Perret, Peter Müller, Julia Mack und Jana Sophie Bernhardt für ihre Mühe bei der Korrektur des Textes und der Erstellung der Druckvorlage.

1. «Dialog der Religionen» als Paradigma interreligiöser Beziehungen

1.1. Die Leitbegriffe: «Dialog» und «Religion»

Seit den 60er Jahren des 20. Jhs. hat sich in weiten Teilen der Christenheit ein Wandel in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu den außerchristlichen Religionen vollzogen. Abgrenzende und konfrontative Haltungen traten zurück, das Dialogprinzip wurde zum Paradigma erhoben. Damit war das Verhältnis der Religionen konzeptionell als Kommunikationszusammenhang aufgefasst.

Dialogische Interaktionsformen zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen hat es immer wieder in der christlichen Religionsgeschichte gegeben. Dass aber die Kirchen mehrheitlich die Ausarbeitung eines theologischen Programms betreiben oder doch wenigstens fördern, das «Dialog» zur normativen Form der Beziehung zu den außerchristlichen Religionen erklärt und ihn institutionalisiert, war ein Novum. Die präskriptive Anwendung dieses Leitkonzepts auf die theoretische Bestimmung und die praktische Gestaltung der interreligiösen Beziehung vollzog sich nahezu zeitgleich in der römisch-katholischen Kirche und in der Ökumenischen Bewegung vor dem Hintergrund einer grundlegenden Revision der interreligiösen Beziehungen im Kontext weitreichender Verschiebungen der politischen und geisteskulturnellen Verhältnisse.

Was für die friedliche Koexistenz der Religionen wünschenswert erschien, trug und trägt aber einiges an theologischem Konfliktstoff in sich. Kann man das Modell zwischenmenschlicher dialogischer Interaktion auf die praktische und auf die theologische Beziehungsbestimmung von Religionen, also hochkomplexen Geschichtswirklichkeiten übertragen – etwa nach dem Vorbild des friedensstiftenden Versöhnungsdialogs zwischen vormals verfeindeten Nationen? Soll das diskursethische Prinzip der Gegenseitigkeit bzw. das Grundgesetz der prinzipiellen Gleichberechtigung der Kommunikationspartner dabei nur die praktische Gestaltung interpersonaler Beziehungen zwischen Anhängern der jeweiligen Religion bestimmen oder kann und darf es auch auf die Ebene der theo-

logischen Deutung der außerchristlichen Religionen gehoben werden? Sind sie Religion, wie das Christentum Religion ist?

Im Paradigma «Dialog der Religionen» ist eine Anzahl von Implikationen enthalten, deren Kompatibilität mit bestimmten tradierten Formen des christlichen Offenbarungs- und Wahrheitsverständnisses umstritten war und ist. Sie betreffen zum einen den Dialogbegriff und zum anderen den allgemeinen Religionsbegriff, dem die einzelnen geschichtlichen Religionen als Exemplare einer Gattung untergeordnet sind – adjektivisch spezifiziert als «islamische», «buddhistische», «christliche» Religion. Beide Begriffe sollen zunächst einer Betrachtung unterzogen werden.

1.1.1. «Dialog»

Obwohl die Wendung «Dialog der Religionen» in aller Regel nicht im Sinne eines philosophisch geschärften Dialogbegriffs aufgefasst und verwendet worden ist, scheint es doch sinnvoll, die Bedeutungsmomente dieses Begriffs herauszuarbeiten, um so die nicht selten eher vom Glaubensempfinden her artikulierte Kritik bearbeiten zu können.

(a) Form der Kommunikation: «Dialog» kann das verbale Gespräch oder die gesamte zwischenmenschliche Kommunikation einschließlich ihrer nonverbalen Anteile, aber auch die innere Zwiesprache mit einem imaginierten Partner meinen. Dialog ist also mehr als ein Gespräch in einer realen interpersonalen Begegnung. Er braucht kein unmittelbares personales Gegenüber. Es kann sich auch um die In-Beziehung- und Auseinander-Setzung etwa mit einem Text bzw. seinem Autor als «Gesprächspartner» handeln.

(b) Stil der Kommunikation: Die unter (a) vorgenommene Bestimmung reicht aber offensichtlich noch nicht aus, denn es gibt zahlreiche Kommunikationsformen, die nicht dialogischen, sondern monologischen Charakter haben: Mitteilungen, Belehrungen, Anweisungen usw. Es bedarf also einer qualitativen Präzisierung des Verständnisses von Dialog im Sinne einer wechselseitigen, reziproken, mutualen Kommunikation. Sie kann bi- oder multilateral – etwa in Form eines «roundtable» – angelegt sein. Sie kann aber wiederum auch andere Formen als die der sozialen Interaktion annehmen, etwa indem sich eine Person von einer ihr von außen (durch Lektüre, durch eine Bildbetrachtung oder eine intuitive Situationswahrnehmung usw.) zukommenden Botschaft so angespro-

chen erfährt, dass diese in ihr eine ›Antwort‹ hervorruft und es damit zu einem inneren Dialog kommt.

(c) Qualität der Kommunikation: Doch auch diese Bestimmung bleibt noch zu unscharf, denn auch unter den wechselseitigen Kommunikationsformen finden sich solche, die nicht dialogisch, sondern konfrontativ sind: gegenseitige verbale Angriffe auf den Gesprächspartner, Verhöre, von beiden Seiten taktisch geführte Gespräche, um der eigenen Position Geltung zu verschaffen, Verhandlungen usw. Dialog bezeichnet in dieser Hinsicht einen bestimmten Stil der Kommunikation: die Balance von Zuhören und Reden auf der Basis der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des Dialogpartners, der Wahrhaftigkeit seiner Artikulation und der (zumindest rudimentären) Wahrheitshaltigkeit der von ihm vertretenen Auffassungen. Dabei kommt die Tiefenbedeutung des Begriffs ›Wahrnehmung‹ zum Tragen, die über die informationelle Zurkenntnisnahme hinaus die ›Wahrheit des anderen‹ sucht. Die Bereitschaft zur ehrlichen Auseinandersetzung kann dabei bis hin zum konstruktiven Streit, zum ›dialogue in confrontation‹, führen. Aber im Rahmen einer dialogischen Begegnungsweise vollzieht sich solcher Streit in einer Haltung gegenseitiger Akzeptanz, vorurteilsfreien Respekts und offener Anteilnahme. Auch das gilt für den ›Dialog‹ mit dem Bedeutungsinhalt eines nicht-personalen Mediums.

(d) Kommunikationseinstellung: Der einzelne dialogische Kommunikations*akt* ist damit eingebettet in eine Kommunikationseinstellung, in eine bestimmte Form der Beziehung, die aus einer Beziehungshaltung hervorgeht: der Anerkennung des anderen, seiner Wertschätzung als prinzipiell gleichberechtigtem und deshalb unbedingt ernstzunehmendem Partner. Im weitesten Sinn bezeichnet Dialog daher eine bestimmte Form und Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen, eine *Kultur* der Offenheit in Respekt vor der Andersartigkeit des anderen, die dem anderen ›Raum‹ gibt, ihm seinen ›Raum‹ belässt und respektvoll in diesen ›Raum‹ eintritt; eine Kultur der Anerkennung von Differenz. Nach diesem umfassenden Verständnis setzt Dialog grundlegende Gemeinsamkeiten voraus, ist ein Ausdruck bestehender und gewollter Gemeinschaft und führt – wo er gelingt – zur Festigung und Vertiefung der Gemeinschaft zwischen den beteiligten Partnern. ›Der Dialog ist die Nicht-Gleichgültigkeit des *Du* für das *Ich*, ... (Er) ist ... nicht nur eine Art und Weise des Redens. Seine Bedeutung ist von allgemeiner Tragweite. Er *ist* die Transzendenz. Das

Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus.»¹

An diesem «idealen» Verständnis des Dialogs hat sich der tatsächliche, in die Machtverhältnisse des realen Lebens eingebundene Dialogvollzug immer wieder messen zu lassen. D.h. die im Dialog implizit in Anspruch genommenen Gemeinsamkeiten und Prinzipien (wie das der Gegenseitigkeit) können und müssen als kritische Regulative im faktischen Dialoggeschehen zur Geltung gebracht werden. Dialog im weiteren Sinn als dialogische Grundhaltung ist die Voraussetzung für den Dialog im engeren Sinn des verbalen Austauschs; – so, wie Kommunikation im weiteren Sinn als grundlegende Beziehungs- und Gemeinschaftseinstellung die Voraussetzung für Kommunikation im engeren Sinn als sprachlicher Interaktionsakt ist.

Wo diese Einstellung nicht oder nur auf einer Seite vorhanden ist, wird auch Dialog als Akt nicht möglich sein. Das schließt andere Interaktionsformen, etwa die unter (c) genannten, nicht aus, doch sind diese eben nicht dialogischer Natur. Wo eine dialogische Beziehungsform nicht zustande kommt, weil eine oder beide Seite sich darauf nicht einlassen kann oder will, müssen andere Wege der Koexistenz beschritten werden, etwa die «schiedlich-friedliche» Trennung, aus der zu einem späteren Zeitpunkt wieder ein neues Interesse aneinander wachsen kann. Jedenfalls kann in der Regel nicht erwartet werden, dass der Akt des Dialogs selbst eine dialogische Einstellung hervorbringt. Er kann sie verstärken und vertiefen, aber nicht erzeugen, wenn die Bereitschaft dazu nicht vorhanden ist. Nicht selten hat eine derart überzogene Erwartung zu Enttäuschungen geführt. Diese können dann aber nicht auf die Dialogpraxis selbst zurückgeführt werden, sondern auf die ihr zugrundeliegenden Selbsttäuschungen. Eine dialogische Einstellung kann nur aus einem Geflecht von Motiven erwachsen, die aus persönlichen Dispositionen und Erfahrungen hervorgehen, situativ bedingt sind und sich durch die jeweilige Aneignung der religiösen Tradition speisen.

¹ E. Levinas: Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft I, Freiburg u.a. 1981, 78.

Dialog als Form, Stil und Qualität der Kommunikation, als Akt, Haltung und Kultur verbindet sich mit einem bestimmten Erkenntnismodell und präferiert ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit:

Dialogisches Erkennen vollzieht sich als Verstehen in der Kunst der gegenseitigen Perspektivenübernahme. «Um Buddhisten zu verstehen, ... dürfen wir nicht auf etwas schauen, das Buddhismus genannt wird, sondern – so weit wie möglich – auf die Welt durch buddhistische Augen»². Anders formuliert: Verstehendes Erkennen geschieht nicht primär durch den Austausch von Informationen über die je eigene religiöse Position und Praxis, sondern durch den gegenseitigen, vorsichtigen Besuch der begegnenden Sinn-Welten in interreligiöser Gastfreundschaft. Um sicherzustellen, dass der Perspektivenwechsel einigermaßen gelungen ist, bedarf es der klärenden und vergewissernden Rückfrage beim Dialogpartner. Auf diese Weise vollzieht sich Erkenntnis also im kommunikativen Prozess, d.h. gemeinschaftlich und kontextuell.

Dabei kann sowohl eine ontologisch-realistische Auffassung vorausgesetzt sein, derzufolge die Wahrheit als solche der Wahrheitserkenntnis real vorgegeben ist, so dass der Dialog ihren maieutischen Entdeckungs- und Erschließungszusammenhang darstellt. Es kann aber auch im Sinne einer aktual-kommunikativen Wahrheitsauffassung davon ausgegangen werden, dass sich Wahrheit im Dialog allererst bildet, so dass sie mit ihrer Erkenntnis zusammenfällt. Der ersten Auffassung entspricht ein Offenbarungsverständnis, welches das aller ihrer Erkenntnis vorausliegende «objektive» Ergangensein der Selbstmitteilung Gottes betont, der zweiten Auffassung ein Verständnis, das Offenbarung auf den subjektiven Erschließungsvorgang bezieht. In Kapitel 3.2.3 werde ich mich für diese zweitgenannte Sicht aussprechen.

Der für die christliche Tradition (wenn nicht für religiöse Traditionen überhaupt) angemessene Wahrheitsbegriff bezieht sich nicht primär auf die Ebene des Intellektuellen und Logischen, d.h. der (propositionalen) Aussagen, sondern auf die Ebene des Ontologischen und Existentiellen. Wahrheit meint die existenzverwandelnde Partizipation an der Realprä-

² W. C. Smith: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981, 82 (den Hinweis auf dieses Zitat und seine Übersetzung verdanke ich Perry Schmidt-Leukel).

senz Gottes. Diese ereignet sich immer neu und unverfügbar. Man kann sie nicht «haben» oder «behaupten», sondern kann nur in ihren Geschehenszusammenhang hineingezogen werden. Sie ist immer konkret, einzigartig und selbstevident, weder empirische Tatsachenwahrheit, noch logische Satz Wahrheit, sondern personal widerfahrende Ereigniswahrheit. Dieses In-der-Wahrheit-Sein kommt besonders im Johannesevangelium zum Ausdruck (etwa in: Joh 4,23f; 16,3; 17,17.19).

Die Ereignung und die Erschließung der Wahrheit ist also ein Beziehungsgeschehen. Nur in der Beziehung zu den geschichtlichen Medien an denen, in denen und durch die sie sich ereignet, kann sie angeeignet werden, bzw. vermittelt sie sich selbst. Da es sich dabei in erster Linie um Personen handelt, wird die dialogische Beziehung zum primären Ereignungs- und Erschließungszusammenhang dieser Wahrheit. «Dialog» ist dabei nicht im intellektualistischen Sinne als gegenseitige Mitteilung vordialogisch feststehender Wahrheiten aufzufassen, sondern als existentielle Begegnung von Personen, die je auf ihre Weise für die Gegenwart Gottes aufgeschlossen sind. Indem sich jeder der Partner mit seiner Ausrichtung auf die Wahrheit Gottes dem anderen aussetzt, wird es zu neuen Wahrheitserschließungen und damit zu Veränderungen der bisherigen Existenzhaltungen kommen. Diese Form der reziproken Kommunikation geht also von der Geschichtlichkeit, der Kontextualität und der Intersubjektivität der Wahrheit und der Wahrheitserkenntnis aus.

Als philosophisches Konzept spielte Dialogizität im 20. Jh. vor allem in der sog. «dialogischen Philosophie» eine zentrale Rolle, die ebenfalls in den 60er und 70er Jahren des 20. Jhs. ihre Wirkung entfaltete. Gegen die subjektzentrierte idealistische Philosophie stellten vor allem jüdische und von ihnen beeinflusste christliche Denker wie H. Cohen, F. Ebner, F. Rosenzweig, G. Marcel, M. Buber, E. Levinas die Beziehungshaftigkeit und Sozialität des menschlichen Seins, Erkennens und Denkens in den Vordergrund. Nicht das einsame Ich, sondern die Ich-Du-Beziehung wird zum Träger philosophischer Erkenntnis, deren ontologisierende und objektivierende Fixierungen sich stets an der dynamischen Du-Beziehung brechen.³

³ Siehe dazu: H. H. Schrey: Dialogisches Denken, Darmstadt 1970, 1983².

In der Einsicht, dass alles Verstehen ein konstitutiv dialogisches ist, liegt das entscheidend Neue gegenüber der hermeneutischen Theorieentwicklung, wie sie von Schleiermacher ausging. Er hatte die im 17./18.Jh als Lehre von der rechten Schriftauslegung entwickelte «Hermeneutik» zur «Kunstlehre des Verstehens» geschriebener und gesprochener Worte überhaupt ausgedehnt. Die Verstehensbemühung galt primär den schriftlichen Sedimenten des eigenen, christlich geprägten Traditionsstromes einschließlich seiner biblischen Quellen. Auch Heideggers Radikalisierung der Hermeneutik zur existentialen Daseinsanalyse war eine monologisch-einsame Reflexion auf die ontologische Verfassung der menschlichen Existenz. Hermeneutik war «Egologie». Demgegenüber ging die Ich-Du-Philosophie des dialogischen Personalismus davon aus, dass der mir begegnende Andere der «Gegenstand» des Verstehens ist und sich dieses Verstehen nur im Dialog mit ihm vollziehen kann. Damit wird der Dialog zum hermeneutischen Weg, um den Anderen zu verstehen, mich selbst im Angesicht des Anderen zu verstehen und um das (Miteinander-) Sein und dessen Sinngrund gemeinschaftlich zu verstehen. Verstehen ist dabei an den Prozess der Verständigung gebunden.

Kritisch ist dieser Ansatz – und damit auch seine Rezeption für eine Konzeption des interreligiösen Dialogs – daraufhin zu befragen, ob er sich in seinem Bemühen, die subjektive Ich-Ich-Erkenntnisrelation zu überwinden, nicht zu einseitig auf die Ich-Du-Beziehung fokussiert und dabei die objektive Es- und die über die Ich-Du-Beziehung hinaus reichende soziale Wir-Relation nicht zu stark abblendet. Die Einbindung der Ich-Du-Beziehung in die Rahmenbedingungen des Naturprozesses, in die Welt der Gegenstände, ihrer Verteilung und der darum entstehenden Konflikte, ihre Gebundenheit an die politischen Gestaltungs- und kulturellen Deutegemeinschaften kommt zu kurz. Die Dimensionen von Natur und Geschichte treten hinter der Dimension des Personalen zu weit zurück.

1.1.2. «Religion»

Der (erst seit der Aufklärung und der Romantik üblich gewordene) abstrahierend-komparatistische Gebrauch des Begriffs «Religion» im Sinne eines kollektivsingularen Oberbegriffs, dem die einzelnen historischen Religionen einschließlich des Christentums subsumiert werden, ist

interreligiös nicht unproblematisch.⁴ Er steht in Spannung zum jeweiligen Selbstverständnis dieser Religionen, die je für sich einen eigenen Begriff für die im westlichen Sprachgebrauch mit «Religion» bezeichnete Beziehung zum Göttlichen kennen⁵: *dharma* (die göttliche Weltordnung) in den Hindu-Traditionen, *dhamma* (das Wissen um die Weltordnung und die Technik der Erlösung davon) im Buddhismus, *dāt* (religiöses Gesetz) im gegenwärtigen Judentum, *imām* und *islam* (Hingabe, Ergebenheit, Unterwerfung unter Gott), *dīn* (Glaube, Brauch, das Gott Geschuldete, die göttliche Bestimmung) im Islam, «Glaube» im Christentum. Begriffe, die mit «Gesetz» oder «Weg» zu übersetzen sind, finden sich in zahlreichen Religionen als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. Eines darüber sich erhebenden Oberbegriffs bedarf es demnach nicht nur nicht, er wird abgelehnt, weil er den eigenen «Weg» relativieren würde.

Diese für ihr eigenes Selbstverständnis charakteristischen Zentralbegriffe werden in den Religionen einerseits für exklusiv erklärt, andererseits aber universalisiert. «Islam» bezeichnet beispielsweise nicht primär eine Religionszugehörigkeit, sondern die von allen Menschen zu fordernde Hingabe an Gott. In ähnlicher Weise qualifiziert «Glaube» nach christlicher Auffassung nicht die Gottesbeziehung der Christen allein, sondern *jede* wahrhafte Beziehung zu Gott (was sich in der Bezeichnung Abrahams als Vaters des Glaubens ausdrückt). In dieser universalen Bedeutung sind Ausdrücke wie «Islam» oder «Glaube» im Sprachgebrauch der jeweiligen religiösen Gemeinschaft exklusiv zu verstehen: Es gibt nach ihrem Selbstverständnis keine andere legitime Haltung gegenüber Gott als die damit beschriebene. Vor diesem Hintergrund ver-

⁴ In der folgenden Darstellung greife ich zurück auf Material aus meinem Artikel: Brückenschläge zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie, in: A. Grözinger/G. Pfleiderer/G. Vischer (Hg): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 2), Zürich 2003, 345–365, bes. 348–350.

⁵ Das folgende in Rezeption von: H.-M. Haußig: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin/Bodenheim 1999, 55ff; vgl. auch: B. Schmitz: «Religion» und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996.

steht sich auch Karl Barths schroffe Zurückweisung des Religionsbegriffs für die Christusoffenbarung und den christlichen Glauben in § 17 seiner «Kirchlichen Dogmatik». ⁶ Auch gegenüber dem Programm eines Dialoges der Religionen ist von seinen Kritikern immer wieder eingewendet worden, dass das Proprium des christlichen Glaubens zu weit zurücktrete, wenn er in die Formatvorlage «Religion» eingefügt werde und mit anderen species dieser Gattung auf einer und der gleichen Ebene zu stehen komme.

Von der Rezeption des religio-Begriffs (im Singular) bei den lateinischen Kirchenvätern an ⁷ bis zur Aufklärung war «Religion» im wesentlichen mit dem *christlichen* Glauben identifiziert worden; in der pluralischen Form konnte der Begriff zwar zur Bezeichnung anderer Glaubensweisen verwendet werden, die dann aber als «religiones falsae» qualifiziert wurden. Seine Bedeutung ergab sich also aus der Glaubens- und der Kirchenlehre; es war ein pisteologischer und ekklesiologischer Begriff. ⁸ Erst die aus der aufklärerischen Unterscheidung zwischen der *einen* Vernunftreligion und den vielen historischen bzw. positiven Religionen entwickelte, letztlich platonisierende Vorstellung, dass das Wesen der Religion in Gestalt einer übergeschichtlichen «natürlichen» Religion allen bloß empirischen Religionen voraus liegt, hat es möglich gemacht, im univoken Plural unter Einschluss des Christentums von *den* Religionen als Spezifizierungen des Allgemeinbegriffs «Religion» zu sprechen. Mit dieser Bedeutungsverschiebung stellte sich dann allerdings die Frage nach der Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und den Religionen

⁶ Siehe dazu: R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 1993², 149–173.

⁷ Hieronymus verwendete den religio-Begriff in der Vulgata und verankerte ihn damit in der Terminologie des westlichen Christentums. In «De vera religione» bestimmte Augustin ihn frömmigkeitstheologisch als persönliche Gottesbeziehung. Im Mittelalter war er nahezu ausschließlich auf das mönchische Leben bezogen.

⁸ Zur Geschichte des Religionsbegriffs siehe vor allem die Studien von Ernst Feil: Religio. Bd.1ff, Göttingen 1986ff; ders. (Hg): Streitfall «Religion». Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik 21), Münster/Hamburg 2000.

mit neuer Dringlichkeit. Und auch als das Postulat der allgemeinmenschlichen Vernunftreligion seine Plausibilität eingebüsst hatte und man Schleiermachers Diktum folgte, dass es *die* Religion nur in *den* Religionen gebe, war der Plural «Religionen» und der Kollektivsingular «Religion» im abendländischen Bewusstsein und Sprachgebrauch fest etabliert.⁹

Worin aber besteht der semantische Kern des allgemeinen Religionsbegriffs, der es sinnvoll erscheinen lässt, diesen Ausdruck auf so unterschiedliche Phänomenkomplexe wie etwa den Buddhismus oder das Christentum bedeutungsgleich anzuwenden? Ein rein *funktionales* Verständnis greift zu kurz, weil die dabei ausgewiesenen Funktionen – nach Franz-Xaver Kaufmann: Affektbindung/Angstbewältigung/Identitätsstiftung, Handlungsführung (besonders im Außeralltäglichen), Sozialintegration, Kosmisierung von Welt und Weltdistanzierung¹⁰ – auch von Instanzen vorgenommen werden können, die nicht im engeren Sinn als religiös zu qualifizieren sind, weil sie die empirische Wirklichkeit nicht transzendieren, also nicht die von Thomas Luckmann sog. «großen Transzendenzen»¹¹ in die Wirklichkeitsdeutung einführen. So wertvoll die funktionale Betrachtungsweise für das Verständnis von Religion ist, so wenig kann dieses doch von der Beschaffenheit der Impulse gelöst werden, die solche Funktionen auslösen und ihnen damit ihr spezifisches Gepräge geben. Sonst wird der Religionsbegriff konturen- und damit bedeutungslos. Phänomene der sog. «unsichtbaren Religion» sollten daher besser als religionsanaloge Erscheinungen bezeichnet werden.

⁹ Siehe dazu: H.-M. Haußig: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, Berlin/Bodenheim 1999, 1–54; B. Schmitz: «Religion» und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich, Marburg 1996.

¹⁰ F.-X. Kaufmann: Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: K. Gabriel/H. R. Reuter (Hg): Religion und Gesellschaft, Paderborn 2004, 216–232. Kaufmann definiert Religion in Zusammenfassung dieser Funktionen als «kohärentes, sozial integratives, aber auch eschatologisch welttranszendierendes, individuelles «Heil» und rituelle Kontingenzbewältigung ermöglichendes Sinn- und Sozialsystem» (230).

¹¹ Th. Luckmann: Shrinking Transcendence, Expanding Religion? in: Sociological Analysis 50/2, 1990, 127–138, bes.: 129, 134f; ders.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991, Nachtrag, 180f.

Ein *inhaltlich* bestimmtes Religionsverständnis geht demgegenüber davon aus, dass den damit bezeichneten Erscheinungen mindestens *ein* materiales Definitionsmerkmal gemeinsam sein muss. Dieses kann in der religiösen Potenz des Menschen, in der Substanz der Religion oder im göttlichen Seinsgrund bzw. seinem universalen Wirken angesetzt sein:

- anthropologisch – im Postulat einer religiösen Anlage im Menschen (wie etwa in Ernst Troeltschs Postulat eines «religiösen apriori»);
- religionstheoretisch – in der Annahme eines gemeinsamen «Wesens der Religion» (wie in der Theologie nach Schleiermacher) oder eines analogen Grundvorgangs in den Religionen (wie bei John Hick) oder einer gemeinsamen ethischen Essenz (wie bei Hans Küng),
- theologisch – im Verweis auf den einen göttlichen Transzendenzgrund, dessen wirkende Gegenwart die gesamte Wirklichkeit konstituiert und der von den Religionen anvisiert wird, so dass man hier nicht von einer essentiellen, sondern von einer referentiellen Gemeinsamkeit sprechen kann (wie bei Paul Tillich).

Alle diese Annahmen waren und sind aber umstritten. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist gegen sie einzuwenden, dass sie unverkennbar auf dem Mutterboden der christlichen Religionskultur gewachsen sind und eher deduktive, normative Postulate als induktiv aus der Religionsforschung gebildete hypothetische Deuteansätze darstellen. Je mehr der Religionsbegriff auf eine bestimmte inhaltlichen Substanz festgelegt wird, um so stärker wird er in seiner Anwendbarkeit als heuristischer Schlüssel beschränkt. Funktionale und inhaltliche Merkmale müssen zu einer Bestimmung zusammenfließen, die nicht eine konturenscharfe Definition gibt, sondern ein semantisches Feld mit offenen Rändern anzeigt. Das Integrationszentrum dieses Feldes besteht in einem – wie auch immer aufgefassten – Transzendenzbezug, d.h. in der Verankerung der Lebensorientierung und Weltdeutung in einem letztgültigen «point of reference», der die empirische Oberfläche der Wirklichkeit auf ihre konstitutive, Sinn- und Ordnung gebende und sie heilshaft über sich hinausführende Tiefendimensionen hin durchdringt. Die auf dieses Integrationszentrum ausgerichteten Wahrnehmungsformen, Wertmuster und Handlungsweisen werden in Formen (mehr oder weniger institutionalisierter) kultureller Kommunikation manifest. Die Inszenierungen und Symbolisierungen

gen, in denen sich solche Kommunikation ereignet, bilden das Feld des Religiösen.¹² Einzig in diesem abstrakten, aber doch nicht unbestimmten Sinn erscheint der allgemeine Religionsbegriff als ein für die Religionswissenschaft und Religionstheologie brauchbares Instrument. Darin sind funktionale und inhaltliche Bestimmungsmerkmale miteinander verbunden, so dass beispielsweise nicht alle, sondern nur besondere – auf ein ultimatives Prinzip bezogene – Formen der Kontingenzbewältigung als religiös bezeichnet werden können.

Der religionstheologische Gebrauch des allgemeinen Religionsbegriffs muss diesen nicht nur gegen ein rein funktionales Verständnis von Religion (wie es für einen bestimmten, etwa religionssoziologisch orientierten Typus religionswissenschaftlicher Arbeit charakteristisch ist) profilieren, sondern auch gegen die theologisch dogmatische Bestreitung seiner Legitimität, besonders der Legitimität seiner Anwendung auf den christlichen Glauben verteidigen. Besonders von der Wort-Gottes-Theologie wurde diese Religionskritik mit Heftigkeit vorgebracht: mit dem allgemeinen Religionsbegriff werde eine natürliche Theologie eingeführt, welche die *Propria* des auf Offenbarung gegründeten christlichen Glaubens relativiere und die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Religionen einebene.

Demgegenüber ist nicht nur auf die Einsichten der empirischen Religionsforschung in die strukturelle Ähnlich- und Vergleichbarkeit, in die phänomenale Vielfalt und geschichtliche Wandelbarkeit religiöser Kommunikations- und Sozialformen hinzuweisen, welche die Ausgrenzung einer bestimmten Tradition aus diesem Feld nicht zulassen, sondern auch auf die theologische Einsicht, dass sich Offenbarung immer nur in Form geschichtlich-religiöser Symbolisierungen ereignet.

¹² Zum Religionsbegriff siehe: J. Dierken: Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs, in: *KuD* 49, 2003, 180–209; U. Barth: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27, 29–87; D. Pollack: Was ist Religion? Versuch einer Definition, in: ders.: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, 28–55; F. Wagner: Was ist Religion? In: ders.: *Religion und Gottesgedanke*, Frankfurt /M. 1996; W. Kerber: *Der Begriff der Religion*, München 1992.

Der verallgemeinernde und abstrahierende Gebrauch des Begriffs «Religion» ist unvermeidlich und sinnvoll. Doch muss die Gebundenheit der damit verbundenen Sprachfiguren an den geistesgeschichtlichen Kontext der von der Aufklärung geprägten abendländischen Kultur in die religionstheoretische und -theologische Reflexion integriert werden.¹³ Der Religionsbegriff führt eine Außenperspektive auf den christlichen Glauben in die Theologie ein und stellt damit vor die Notwendigkeit, zwischen der Binnenperspektive dieses Glaubens und der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Außenperspektive zu vermitteln. Darin liegt ein Spezifikum der abendländischen Theologie und eine geistige Voraussetzung für das Programm des interreligiösen Dialogs.

1.1.3. «Dialog der Religionen»

Nach dem kurzen Blick auf die einzelnen Bestandteile der Formel «Dialog der Religionen» soll sie nun als ganze betrachtet werden. Dabei zeigt sich allerdings sofort, dass der damit bezeichnete «Gegenstand» einer mehrfachen Differenzierungen bedarf: zum einen hinsichtlich seiner Realisierungsformen, zum anderen in Bezug auf die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich das interreligiöse Begegnungsgeschehen abspielt. Beide Unterscheidungen überschneiden sich.

(a) Die Auflistungen verschiedener *Formen* des interreligiösen Dialogs folgen je nach Perspektive ihrer Autoren unterschiedlichen Strukturierungsschemata, wie an den drei ausgewählten Beispielen deutlich wird, die ich im Folgenden vorstelle:

- Die 1984 vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen unter dem Titel «Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern ande-

¹³ Von daher erscheint es problematisch, den neuzeitlichen Religionsbegriff auf vorneuzeitliche Geschichtssphänomene anzuwenden, etwa «Religionen» in der biblischen Überlieferung identifizieren zu wollen, wie es in zahlreichen Veröffentlichungen geschieht, etwa in dem inhaltlich sehr instruktiven Artikel von H.-P. Mathys: Fremde Religionen in der Bibel, in: H. J. Münk (Hg): Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute (Theologische Berichte 26), Paulusverlag, Freiburg i. Ue. 2003, 25–54.

rer Religionen» herausgegebenen «Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission»¹⁴ unterscheiden zwischen dem Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung (spiritueller Dialog).

- Diana L. Eck, die langjährige Vorsitzende der für den interreligiösen Dialog zuständigen ÖRK-Untereinheit für den Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien benennt sechs Arten: (a) den Konferenzdialog (etwa die Weltkonferenzen der Religionen 1893 und 1993 in Chicago oder die 1970 gegründete Weltkonferenz der Religionen für den Frieden – WCRP); (b) den (bi- oder multilateralen) institutionellen Dialog mit Organisationen, Kommissionen und Beauftragten über Fragen der Beziehungsgestaltung; (c) den theologischen Dialog über Fragen der Lehre; (d) den (spontanen) Dialog in der Gemeinschaft/den Dialog des Lebens im Alltag der Menschen (so trägt das Schlussdokument der 1977 vom ÖRK nach Chiang Mai einberufenen Tagung zum interreligiösen Dialog den Titel «Dialogue in Community»); (e) den spirituellen Dialog zur Vertiefung der geistlichen Praxis; (f) den inneren Dialog des Glaubenden mit sich selbst in der Begegnung mit anderen Glaubensformen.¹⁵ Dialog ist auch hier zuerst eine auf Gegenseitigkeit angelegte Grundhaltung, «ein auf den Nächsten bezogener Lebensstil»¹⁶ und als solcher eine christuskonforme Einstellung. Sein Inhalt besteht keineswegs nur im theologischen Austausch, sondern ebenso in der Verständigung über politische und ethische Fragen.
- Christine Lienemann listet folgende Formen auf: (a) das Religionsgespräch, (b) den Dialog des Lebens, d.h. die bewusste Gestaltung religiöser Nachbarschaft, (c) das interreligiöse Selbstgespräch einer Person, die mehreren religiösen Traditionen nahe steht, (d) den spiri-

¹⁴ Dialog und Mission: Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen, in: *L'Osservatore Romano*, dt. 14, 1984, 34/35, S. 10f.

¹⁵ D. L. Eck: Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs; in: *Una Sancta* 43, 1988, 189–200.

¹⁶ ÖRK: Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien, 1979, Teil III.

tuellen Dialog im Rahmen interreligiöser Feiern, (e) den ethischen Dialog im gemeinsamen Handeln, (f) den Dialog über den Dialog.¹⁷

(b) Systematisiert man mit Johann Figl die Vielfalt der religiöser Erfahrungen in drei Dimensionen – erstens in den rationalen Bereich der religiösen Überzeugungskomplexe (Gottesvorstellungen, Glaubensformulierungen, Begriffe, Lehren, Lebensregeln, Anleitungen für die kultische Praxis usw.), zweitens in die emotional-affektive Bindung an eine religiöse Tradition, ihre Lebensformen und Glaubensweisen und drittens in die geistig-spirituelle Dimension der universalen Eröffnung des menschlichen Geistes für die Wirklichkeit des Göttlichen¹⁸ –, dann spiegeln sich diese drei Dimensionen in drei *Ebenen* des interreligiösen Dialogs, die sich mit unterschiedlichen Zielbestimmungen verbinden. Während Dialoge auf der ersten Ebene gegenseitiger Erklärungen eine Erweiterung der *Kenntnis* über die fremde Religiosität und Religion zum Ziel hat, strebt die Begegnung auf der zweiten Ebene nach einem vertieften *Verstehen* der begegnenden Religionsform als ganzheitlicher Lebensweise durch empathische «Anempfindung». Die Kommunikation auf der dritten Ebene führt in einen «spirituellen Dialog» und damit zu der tiefstmöglichen interreligiösen Gemeinschaft, etwa zu der von Francis D'Sa beschriebenen «communicatio in sacris mythis», in der «der Christ ... sich den Yoga und der Hindu sich die Fußwaschung, das Brotbrechen und die Communion aneignen. So wird der Hindu mit dem Dreieinen und der Christ mit dem All-Ganzen bekannt werden.»¹⁹ Das Programm einer solchen «communicatio» wurde schon 1893 vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago formuliert, in dem es hieß, jeder soll den Geist des anderen in sich aufnehmen, dabei aber sich selbst bleiben. Auf dieser Ebene verstummt der rationale Diskurs über Geltungsansprüche und es

¹⁷ Chr. Lienemann-Perrin: Mission und interreligiöser Dialog (Bensheimer Hefte 93), Göttingen 1999, 96.

¹⁸ J. Figl: Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen? Universalreligiöses Selbstverständnis und religionsphilosophische Deutung, in: K. Hilpert/K.-H. Ohlig (Hg): Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 325–328.

¹⁹ F. D'Sa: Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Theologie interkulturell 2), Düsseldorf 1987, bes. 53–56.

kommt zum tastenden Er-*fahren* fremder spiritueller Wege und Welten. Dabei wird die Perspektivität und Standortgebundenheit und d.h. immer auch die Bedingtheit des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses bewusst.

Fasst man die bisher angestellten Überlegungen zum Bedeutungsumfang des Dialogbegriffs zusammen, so erweist sich ein Verständnis des «interreligiösen Dialogs» als zu eng, das darunter ein Expertengespräch zwischen Vertretern unterschiedlicher religiöser Traditionen versteht. Demgegenüber ist eine vierfache Bedeutungserweiterung dieses Begriffs erforderlich: Er bezieht sich (a) nicht nur auf professionelle Fachgespräche, sondern vor allem auf Alltagsbegegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, (b) nicht nur auf die Ebene sprachlicher und schriftlicher Mitteilung, sondern umfassender auf alle Kommunikationsformen der Lebenspraxis, sogar auf den «inneren Dialog», (c) nicht nur auf den Vollzug des äußeren und inneren Dialogs, sondern auch auf die Einstellung, die einen solchen Dialog motiviert, und schließlich (d) nicht nur auf die Beschreibung des dialogischen Verhaltens und der dialogischen Haltung, sondern auch auf die Evokation einer solcherart dialogischen, d.h. vom Geist gegenseitigen Verstehen-Wollens getragenen Beziehungshaltung und -gestaltung.²⁰

Doch auch nach all diesen begrifflichen Präzisierungen bleibt noch fraglich, ob die Wendung «Dialog der Religionen» sinnvoll ist. Religionen sind keine Subjekte, die einen Dialog miteinander führen können. Alle vorangegangenen Überlegungen beziehen sich auf zwischenmenschliche Kommunikationsformen von Angehörigen unterschiedlicher religiöser Traditionen. Diese repräsentieren ihre jeweilige Aneignungsform ihrer Tradition und sprechen für sich selbst. Das gilt nicht nur für Anhänger von Religionen, die keine dem Christentum vergleichbaren institutionalisierten Autoritätshierarchien haben, sondern auch für Christinnen und Christen, was immer wieder daran ablesbar ist, dass die heftigsten Debat-

²⁰ Siehe dazu auch die multiperspektivischen Skizzen, die David Lochhead und David Tracy von Wesen, Erscheinungsformen und Zielbestimmungen des interreligiösen Dialogs zeichnen: D. Lochhead: *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter (Faith Meets Faith Series)*, Maryknoll, NY 1988; D. Tracy: *Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue*, Louvain/Grand Rapids 1990.

ten bei interreligiösen Begegnungen in den eigenen Reihen der Religionsgemeinschaften geführt werden. Sinnvoller als der Ausdruck «Dialog der Religionen» erscheint daher die Bezeichnung «Dialogische Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen». Wenn im Folgenden der geprägte Begriff «Dialog der Religionen» weiter verwendet wird, dann in diesem Sinne.

1.2. Die «dialogische Wende» in den interreligiösen Beziehungen

1.2.1. Aufbruch zum interreligiösen Dialog in der römisch-katholischen Kirche

In seiner ersten Enzyklika «Ecclesiam suam» stellte Papst Paul VI. die Weichen für das Dialogprogramm der römisch-katholischen Kirche. Die Völker der Welt werden in dieser «Magna Charta des Dialogs»²¹ als die Menschheitsfamilie Gottes bezeichnet. Aus der Sendung der römisch-katholischen Kirche ergebe sich die Verpflichtung, den Frieden zwischen ihnen zu fördern. Dazu müsse die Kirche mit Angehörigen der außerchristlichen Religionen zusammenarbeiten. Zur Realisierung dieses Vorhabens wurde am 19. Mai 1964 das «Sekretariat für die Nichtchristen» gegründet, das 1988 die Bezeichnung «Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog» erhielt.

Die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die das Verhältnis zu den Religionen betreffen, nehmen diese Weichenstellung unmittelbar auf. In Art. 92 der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» wird Dialog zur grundlegenden Kommunikationsform innerhalb der römisch-katholischen Kirche, zwischen ihr und den anderen christlichen Konfessionen, den nichtchristlichen Religionen und der säkularen Welt erklärt. Diese Forderung wird in «Nostra Aetate» auf das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hin entfaltet. Ausgehend von der Wahrnehmung des sich intensivierenden Beziehungsgeflechts zwischen den Völkern in einer «kleiner» werdenden Welt, sieht sich die Kir-

²¹ So Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Vollversammlung des Sekretariats für die Nichtchristen, in: Dialog und Mission (siehe Anm. 14), 3.

che dazu aufgerufen, «Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern» (NA. 1). Der theologische Grund für die Realisierung dieses Auftrags liegt in der Überzeugung von der in Gott konstituierten weltweiten Ökumene aller Völker (Apg 17,26-28), die auf einer Wallfahrt zum Gottesberg Zion (Jes 2,2ff; Mi 4,1ff) unterwegs sind. Die theologische Besinnung auf das Gemeinsame, das die Religionen verbindet, soll zur vertieften Gemeinschaft untereinander führen. Dieser Gemeinsamkeitsgrund besteht zunächst und vor allem in Gott selbst, dem Ursprung und Ziel des gesamten Menschengeschlechts. Seine Vorsehung und seine Offenbarung erstreckt sich über alle Völker, die somit alle in seinem Licht wandeln.

Damit ist aber nicht gesagt, dass alle Menschen in gleicher Weise zum Heilsziel gelangen oder gar, dass ihre Religionen diese Offenbarung authentisch darstellen. Die Völkerwallfahrt führt nur für die Erwählten zum Ziel und die Frage, welchen Beitrag ihre jeweilige Religion dazu leistet, bleibt offen. Die außerchristlichen Religionen erscheinen als Sinn-systeme, von denen die Menschen Antwort auf die letzten Fragen ihrer Existenz erwarten und in denen bestenfalls Samenkörner der göttlichen Wahrheit aufscheinen. Die römisch-katholische Kirche ist das «allumfassende Sakrament des Heils» (AG. 1; GS. 45) und damit die Verwirklichung der einzig wahren Religion (DH. 1). Nur in ihr «kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben» (UR. 3).

Strukturbildend für die Beziehungsbestimmung zu den anderen christlichen Konfessionen und den außerchristlichen Religionen ist das «Zwiebelschalenmodell» der gestuften Heiligkeit. Je nach ihrer Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Kirche werden die Religionen auf konzentrischen Kreisen angeordnet, die sich immer weiter vom Zentrum der voll verwirklichten Heiligkeit entfernen. Je größer ihre Distanz zur Fülle von Wahrheit und Heil, um so geringer die theologische Valenz der jeweiligen Religion. In diesem Stufenschema ist das ekklesiologische Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit spiegelbildlich umgekehrt auf die interreligiösen Beziehungsbestimmungen angewendet. So wie LG 15 die nicht-römisch-katholischen Christen in verschiedenen Graden von Nähe und Distanz der voll verwirklichten Heiligkeit (wie sie in der römisch-katholischen Kirche gegeben ist) zuordnet – von der lebendigen Teilnahme an der Eucharistie über das Bekenntnis des christlichen Glaubens bis hin zum bloßen Getauftsein –, so verfährt LG 16 mit den nichtchristlichen Religionen: In nächster Nähe zur römisch-

katholischen Kirche stehen die Juden, dann die Muslime und schließlich die anderen, «die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen». In NA wird das Stufenschema erweitert, in dem neben dem Judentum und dem Islam auch Hinduismus und Buddhismus Erwähnung finden. Insofern hier nicht mehr von den Anhängern der jeweiligen Religionen die Rede ist, sondern von diesen Religionen selbst, stellt NA die erste offizielle religionstheologische Erklärung in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche dar.

Diese Lehrbildung des Zweiten Vatikanischen Konzils knüpft an die im Vorfeld des Konzils von Jean Daniélou, Henri de Lubac und Yves Congar entwickelten Konzepte einer Erfüllungstheologie an und nimmt die Ansätze der sog. Nouvelle Théologie aus den 40er Jahren des 20. Jhs. auf. Diese hatte die Verhältnisbestimmung zwischen Natur und Gnade einer Revision unterzogen, derzufolge der menschlichen Natur ein «desiderium naturale visionis beatificae» eigne. Die theologiegeschichtlichen Begründungslinien führen allerdings noch viel weiter bis zur altkirchlichen Logos-spermatikos-Lehre zurück.

Die den Religionen gegenüber gebotene Beziehungsbestimmung kann auch nach dieser religionstheologischen Revision nicht die einer gemeinsamen, offenen Suche nach Wahrheit oder die gegenseitige Mitteilung der je subjektiven Wahrheitserschließung sein. Sie besteht vielmehr in der Verbindung von Achtung und Zeugnis: Achtung vor der relativen Wahrheit, die in Form einzelner Strahlen aus den Traditionen der außerchristlichen Religionen leuchtet, ihren geistlichen und sittlichen Gütern, sowie ihren sozial-kulturellen Werten (NA. 2), Bezeugung der Lichtquelle, von der alle Wahrheitsstrahlen ausgehen: der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, «in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat» (ebd.). Die Kommunikationsformen, in denen sich die Beziehung zu Anhängern anderer Religionen ausprägen sollen, sind einerseits «Gespräch und Zusammenarbeit» (ebd.), andererseits Verkündigung.²²

²² Zur religionstheologischen Positionsbestimmung in den Konzilstexten siehe: M. Ruokanen: *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leiden u.a. 1992; J. Zehner: *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 3), Gütersloh 1992, 21–64; O. H. Pesch:

Die Polarität zwischen Dialog und Verkündigung war seither Thema zahlreicher Auseinandersetzungen. Diese kreisen um die Beziehung zwischen der für jeden echten Dialog unverzichtbaren Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des Dialogpartners und der Wahrheitshaltigkeit der von ihm vertretenen Auffassungen (s.o.) einerseits und der Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens andererseits. Im vatikanischen Dokument «Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Richtlinien für den interreligiösen Dialog und die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi» von 1991 hat die Bemühung um Klärung der Beziehung von Dialog und Verkündigung einen charakteristischen Niederschlag gefunden. Dass es gemeinsam von dem für den interreligiösen Dialog zuständigen Päpstlichen Rat und der für missionarische Verkündigung verantwortlichen «Kongregation für die Evangelisierung der Völker» herausgegeben wurde, ist an den unterschiedlichen Streberichtung im Text deutlich erkennbar. Nur ein halbes Jahr zuvor war die Enzyklika «Redemptoris Missio – über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags» erschienen, die der Besorgnis entgegentrat, das Anliegen des interreligiösen Dialogs könnte den Missionsauftrag zu weit in den Hintergrund treten lassen. In «Dialog und Verkündigung» zeigt sich nun wieder deutlich, was schon in «Ecclesiam suam» unmissverständlich ausgesprochen worden war: dass der interreligiöse Dialog als «integraler Bestandteil des Evangelisierungsauftrages der Kirche» zu verstehen und zu praktizieren ist (Pkt. 38), also im Rahmen des Sendungs- und Verkündigungswirkens

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1994; P. Schmidt-Leukel: Die Entdeckung der Weltreligionen, in: N. Kutschki (Hg): Erinnerung an einen Aufbruch. Das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1995, 91–102; A. Bsteh: Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, in: R. Schwager (Hg): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. u.a. 1996, 50–82; P. F. Helfenstein: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt/M. 1998, 301–334; A. Renz: Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen, in: MThZ 54, 2003, 156–170.

der Kirche steht.²³ Er wird zwar im Anschluss an «Dialog und Mission»²⁴ definiert als «alle positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern», doch ist ausgeschlossen, dass er zum Entdeckungszusammenhang theologisch relevanter Erkenntnisse werden kann.

Die theologische Begründung für dieses Verständnis von interreligiösem Dialog, das die lehramtlichen Stellungnahmen vom Zweiten Vatikanum bis hin zu «Dominus Iesus» (2000)²⁵ durchzieht²⁶, liegt im Offenba-

²³ In «Ecclesiam suam» wird die Funktion des Dialogs als Inkulturation der Mission beschrieben. «Bevor man die Welt bekehrt, oder vielmehr um sie zu bekehren, muss man sich ihr nahen und mit ihr sprechen» (Pkt. 62), d.h. die Verkündigung in den Sprachformen des modernen Menschen präsentieren.

²⁴ Dialog und Mission (siehe Anm. 14), Pkt. 3.

²⁵ In Pkt. 2 von «Dominus Iesus» wird ausdrücklich – unter Hinweis auf «Ecclesiam suam» – festgestellt, dass der interreligiöse Dialog zum Evangelisierungsauftrag der Kirche gehört. Siehe auch a.a.O. Pkt. 22. Dort heißt es weiter: «Die Parität, die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die gleiche personale Würde der Partner, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen. Geführt von der Liebe und von der Achtung vor der Freiheit, muss sich die Kirche vorrangig darum bemühen, allen Menschen die Wahrheit, die durch den Herrn endgültig geoffenbart wurde, zu verkünden und sie aufzurufen, dass die Bekehrung zu Jesus Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die anderen Sakramente notwendig sind, um in voller Weise an der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist teilzuhaben.» – Beiträge, die eine zustimmende Aufnahme und Vertiefung der Position von «Dominus Iesus» enthalten, sind zusammengestellt in: G. L. Müller (Hg): Die Heilsuniversalität Christi und die Kirche, Würzburg 2003. Zur kritischen Auseinandersetzung siehe: M. J. Rainer (Hg): «Dominus Iesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001.

²⁶ Die lehramtlichen Äußerungen von 1963 bis 1993 sind von Erzbischof Francesco Gioia zusammengestellt worden in: Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog: Der interreligiöse Dialog im Päpstlichen Lehramt 1963–1993, Vatikanstadt 1994. Siehe auch die Veröffentlichungen im Publikationsorgan des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog: Pro Dialogo.

rungsverständnis. Christus ist die einzig und universal normative Offenbarung Gottes. Ihr Inhalt ist in der Heiligen Schrift dokumentiert und wird in der Lehre der Kirche maßgeblich ausgelegt und in der Praxis der Kirche vergegenwärtigt. Die Strahlen der Wahrheit, die sich in den Religionen finden mögen, sind Abglanz von diesem Licht, Manifestationen einer allgemeinen, unspezifischen Offenbarung und haben als solche keine eigenständige Leuchtkraft. Daher ist von ihnen keine Erleuchtung zu erwarten, die nicht in reinerer und vollkommenerer Form aus dem kirchlichen Christusglauben zu gewinnen wäre. Die Traditionen der Dialogpartner werden nicht in ihrem Selbstverständnis, ihrer Eigen- und Andersartigkeit wahrgenommen, sondern auf Übereinstimmungen mit christlichen bzw. römisch-katholischen Glaubensinhalten abgetastet und in dem Maße anerkannt, in dem sich solche Strahlen der christlichen Wahrheit in ihnen finden. Es wird also nach dem Eigenen im Anderen gesucht.

Dieser Einwand betrifft die theologischen Stellungnahmen des Papstes, der Glaubenskongregation und der Internationalen Theologenkommission²⁷, nicht aber die Dialogpraxis, wie sie etwa bei den Gebetstreffen der Religionsführer 1986, 1993 und 2002 in Assisi und bei vielen anderen Begegnungen in beeindruckender, den unterschiedlichen religiösen Identitäten Raum gebender Weise vollzogen wurde.²⁸ Es gilt auch nicht für die praktisch orientierten Informationen und Orientierungen, etwa die hilfreiche «pastorale Handreichung» «Christen und Muslime in Deutschland» (4.3.1993).²⁹

²⁷ Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen (30.9.1996), auf Deutsch hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitshilfe Nr. 136.

²⁸ Die am 24.1.2002 abgegebene gemeinsame Verpflichtung der beim Friedensgebet in Assisi vertretenen 12 Weltreligionen ist u.a. nachzulesen in: A. Renz/St. Leimgruber: Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, München 2004, 286f.

²⁹ Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitshilfe Nr. 106.

1.2.2. Aufbruch zum interreligiösen Dialog in der Ökumenischen Bewegung

Der Anstoß zur «dialogischen Wende» in der Ökumenischen Bewegung erfolgte im Jahre 1961. Die III. Vollversammlung des ÖRK tagte in Neu Delhi, erstmals in der Geschichte des ÖRK nicht innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern mitten im religiösen Pluralismus der Hindutraditionen. Mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK, der Aufnahme von elf afrikanischen Kirchen, zweier chilenischer Pfingstkirchen, der orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens und Russlands, nicht zuletzt auch mit der Teilnahme einer offiziellen Beobachterdelegation der römisch-katholischen Kirche weitete sich der Horizont der vormals protestantisch und anglikanisch dominierten und damit auf Europa und Nordamerika zentrierten Ökumenischen Bewegung ungemein aus. Die ganze weltweite Ökumene trat in das Blickfeld; zunächst noch als Gesamtheit des Weltchristentums, schon bald darauf aber (etwa auf der Weltmissionskonferenz in Mexiko City 1963) als «Säkularökumene» des ganzen bewohnten Erdkreises. Das Bewusstsein breitete sich aus, dass nach Ps 24,1 die *ganze* Erde – als leidende und auf Erlösung harrende Kreatur – das Haus Gottes ist, dass Jesus Christus als der universale Christus des *ganzen* Kosmos (vor allem im Kolosserbrief) bekannt wird, dass Gottes Geist über der *ganzen* Schöpfung weht. Damit erweiterte sich die Bedeutung des Ökumenebegriffs. Das zur Zeit der altkirchlichen Konzilien zur Bezeichnung der universalen «katholischen» Kirche in Gebrauch gekommene Verständnis von «Ökumene», das zu Beginn des 20. Jhs (etwa bei Nathan Söderblom) auf die Bemühungen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit bezogen worden war, wurde nun auf die ursprüngliche, weitergefasste, politische Bedeutung des Begriffs im Sinne von «das ganze Welthaus» zurückgeführt. Wenn aber unter «Ökumene» in diesem weiten Sinn «die ganze bewohnte Erde» aufzufassen war, dann musste es sich nahelegen, die Welt der Religionen – im Anschluss an eine Formulierung von Friedrich Heiler – als die «größere Ökumene»³⁰ zu bezeichnen.

³⁰ Siehe etwa: F. Heiler: Das Bethaus aller Völker. Predigt anlässlich der Eröffnung des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte am 11. September 1960 in der Schloßkapelle zu Marburg (Jes 56,7), in: E. Jungclaussen (Hg):

Dieser Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Theologie fiel zusammen mit dem Übergang vom heilsgeschichtlichen zum verheißungsgeschichtlichen Modell in der Missionstheologie.

Das *heilsgeschichtlich-eschatologische Modell* artikulierte sich 1952 auf der 3. Weltkonferenz für «Glauben und Kirchenverfassung» in Lund und ganz ähnlich auf der im gleichen Jahr stattfindenden Tagung des «Internationalen Missionsrates» in Willingen, als man das Wesen der Mission im Sinne der «*missio Dei*» neu bestimmte. Die Mission der Kirche ist demnach als aktive Teilhabe und gnadenhafte Mitwirkung an der «*missio Dei*», d.h. an der von Gott regierten, zwischen der Auferstehung Jesu Christi und seiner Wiederkunft verlaufenden Heilsgeschichte zu verstehen und zu betreiben. Exegetisch war dieser Ansatz von Oskar Cullmann untermauert worden, der den Verlauf der Heilsgeschichte in zwei Phasen darstellte: In der ersten Phase läuft das Heilshandeln Gottes in progressiver Reduktion auf Christus als «Mitte der Zeit» zu, in der zweiten Phase geht es in expansiver Universalisierung von ihm aus und erstreckt sich immer weiter ausgreifend über alle Völker. Mission ist nicht als pietistisch-individualistische Seelenrettung, auch nicht als ekklesiozentrische Kirchenpflanzung und -ausbreitung zu verstehen und zu betreiben, sondern hat die Ansage des Reiches Gottes zur Aufgabe. En-

Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler, Regensburg 1970, 92–98. – Dazu: U. Tworuschka: Die kleine und die große Ökumene. Der Theologe und Religionswissenschaftler Friedrich Heiler, in: R. KIRSTE/P. SCHWARZENAU/U. TWORUSCHKA (Hg): Engel, Elemente, Energien (RIG 2), Balve 1992, 13–24; P. PHAN (Hg): Christianity and the Wider Ecumensim, New York 1990. – Die Rede von der «größeren Ökumene» hatte sich auch durch den Wandel im Verhältnis der Kirche zum Judentum angebahnt. So sprach sich schon Leonhard Ragaz dafür aus, das Christentum und das Judentum zusammen als das «Israel Gottes» zu verstehen (L. Ragaz: Israel – Judentum – Christentum, Zürich 1942, 1943², Zitat: 60 u.ö.). «Sie sind Geschwister; sie sind ... zwei Stämme aus *einer* Wurzel, aus *einem* Strunk» (a.a.O. 25). «Nun aber teilen Christentum und Judentum alle Charakteristika der *einen* Linie, der Israel-Linie; darum ist es nicht nur berechtigt, sondern geboten, sie unter dem gemeinsamen Begriff «Israel» zusammenzufassen und sie als die beiden großen Hauptformen Israels zu verstehen» (a.a.O. 50). In einer Fussnote zu diesem Satz heißt es: «Der Islam wäre, als eine Abart des Judentums, ebenfalls auf die Israel-Linie zu stellen ...» (ebd.).

de und Vollendung der Heilsgeschichte sind erreicht, wenn alle Menschen – d.h. Nichtreligiöse und die Anhänger außerchristlicher Religionen – diese Botschaft gehört haben. Ihren Religionen kommt dabei keine eigenständige Rolle im Heilsplan Gottes zu. In ihrer religionstheologischen Ausdeutung des heilsgeschichtlichen Modells knüpften dessen Vertreter an die Arbeiten von Henrik Kraemer an.³¹

Das vor allem von Jan C. Hoekendijk, einem Schüler Kraemers, in den 50er Jahren des 20. Jhs. propagierte und vor allem ab 1961 (Neu Delhi) rezipierte *verheißungsgeschichtliche Modell* stellte demgegenüber die Welt und die Weltverantwortung in den Mittelpunkt der Missionstheologie. Statt eine Diastase zwischen Kirche und Welt, Heils- und Weltgeschichte zu postulieren und aus der Welt herauszurufen, erklärte es Gottes Verheißung des Schalom für das *oikos* der ganzen Schöpfung zum zentralen Thema der Mission. Die Kirche hat – als «Kirche für andere» (D. Bonhoeffer) – mitten in und an den Gegebenheiten der Realgeschichte zu arbeiten, sich mit Armen und Unterdrückten zu solidarisieren und sich im Namen Gottes für Humanisierung, Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Gott – Welt – Kirche lautete die Programmformel dieses Modells, nicht mehr Gott – Kirche – Welt, wie im heilsgeschichtlichen Verständnis.

Dieses Konzept der Missionstheologie erlaubte es, nicht nur die säkulare Welt, sondern auch die nichtchristlichen Religionen positiver (im Sinne eines religionstheologischen Inklusivismus) zu würdigen als es nach dem heilsgeschichtlichen mit seiner Tendenz zum christozentrischen Exklusivismus möglich war.³² Die Religionen konnten als von Gott in Anspruch genommene Partner im Einsatz für die säkular-ökumenischen Ziele der Mission geschätzt werden. In einem 1961 abgegebenen Zwischenbericht zur Langzeitstudie «Das Wort Gottes und der

³¹ Vor allem: H. Kraemer: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Zürich 1940. In seinen folgenden Studien vollzieht Kraemer allerdings eine Öffnung dieser die radikale Diskontinuität zwischen christlichem Glauben und den Religionen betonenden Position; siehe dazu: ders.: Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958; ders.: Religion und christlicher Glaube (Theologie der Oekumene, 8), Göttingen 1959; ders.: Weshalb gerade das Christentum? Basel 1964².

³² Siehe dazu Kapitel 1.4.1.

moderne nichtchristliche Glaube» heißt es sogar, dass Gott «auch in der religiösen Entwicklung unserer Zeit am Wirken ist».³³ Das verheißungsgeschichtliche Modell der Missionstheologie bildete den theologischen Begründungszusammenhang für die «dialogische Wende».

Die teilnehmenden Kirchen in Neu Delhi räumten ein, in der Vergangenheit «nur wenig Verständnis (aufgebracht zu haben) für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat»³⁴. Im § 3 des Berichts der Vollversammlung findet sich in neun Zeilen neunmal das Wort «neu». Darin bringt sich das dringende Anliegen der Delegierten zum Ausdruck, eine neue, *dialogische* Beziehungsbestimmung und -gestaltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen zu entwickeln.

Die zeitgeschichtlichen Bedingungsfaktoren für diesen Paradigmenwechsel³⁵ liegen (a) in den politischen Gewichtsverlagerungen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, (b) in den inneren Auf- und Umbrüchen der westlichen Gesellschaften und (c) in der Aufarbeitung der Schuldgeschichte der christlichen Kirchen gegenüber dem Judentum und den anderen Religionen.

(a) Der Eurozentrismus ging mit der Entlassung der Kolonien in die Unabhängigkeit politisch, kulturell und (mit der zunehmenden Selbständigkeit der Missionskirchen) auch religiös zu Ende. Erst in den 60er Jahren begannen die südlich der Sahara gelegenen Länder Afrikas, sich auch geistig aus ihrer kolonialen Vergangenheit zu lösen und ihre Herkunftskultur neu zu entdecken und zu schätzen.

³³ Aus: H. J. Margull (Hg): Zur Sendung der Kirche. Material aus der ökumenischen Bewegung, München 1963, 271–280, 278.

³⁴ Neu-Delhi. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962², 86.

³⁵ In meinem Beitrag zu H.-G. Schwandt (Hg): Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt 1998, 19–38 habe ich unter dem Titel «Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der «pluralistischen Religionstheologie» acht geschichtliche und geisteskulturelle Entwicklungen zusammengestellt, die mir für den Aufbruch der «dialogischen Wende» bedeutsam zu sein scheinen. Die drei einflussreichsten skizziere ich im Folgenden ausführlicher als dort.

Der ideologisch aufgeladene Ost-West Konflikt überzog die Welt und legte sich auch auf die traditionellen Kulturen Asiens und Afrikas. Das militärische Wettrüsten besonders mit atomaren Waffen trat 1961 in ein neues, für den Weltfrieden überaus gefährliches Stadium ein: Sowohl die UdSSR als auch die U.S.A. erhöhten ihre Militärausgaben signifikant, die UdSSR begann mit einer neuen Serie von oberirdischen, die Biosphäre belastenden Kernwaffenversuchen und durchbrach damit den seit 1958 geltenden Teststopp. Präsident Kennedy ordnete daraufhin seinerseits eine (unterirdische) Versuchsreihe an. Der Kalte Krieg erreichte 1962 seine Zuspitzung in der Kuba-Krise, die den Weltfrieden aufs Äußerste gefährdete.

Der Nord-Süd-Konflikt trat zunehmend ins Bewusstsein und mit ihm die sich emanzipierenden Staaten, Gesellschaften, Kulturen und Religionen der sog. Dritten Welt. In den christlichen Kirchen wurde die Welt zunehmend als interdependente Einheit wahrgenommen und die Völker der Erde als Familie. Dieses Bewusstsein ging einher mit einem weit über die Kirchen hinausreichenden Modernisierungsoptimismus: Die Hoffnung, dass mit verstärkter Entwicklungsarbeit die Weltprobleme gelöst werden könnten, führte zu einer Mobilisierung darauf gerichteter Anstrengungen.

(b) Teile der westlichen Gesellschaften erhoben sich in zivilem Ungehorsam gegen die Politik und die Machtstrukturen ihrer Staaten: Protestbewegungen formierten sich gegen die Interventionen der westlichen Staaten – vor allem der U.S.A. – in Krisenregionen (wie im Vietnamkrieg oder im Kampf gegen Befreiungsbewegungen in Mittelamerika) und gegen die Unterstützung von Unrechtsregime und -systemen (etwa im Iran oder in Südafrika). Die Bürgerrechtsbewegung in den U.S.A. forderte Gleichberechtigung für die Afroamerikaner. Das Bewusstsein der menscheitsgefährdenden Bedrohung, die von der nuklearen Hochrüstung ausging, trieb die Anti-Atombewaffnungs-Bewegung an, die sich dann zur ökologischen Bewegung erweiterte.

In die Politisierung der Gesellschaft und die damit verbundenen Auseinandersetzungen waren die Kirchen verwoben. So wie der innere Zustand der westeuropäischen Gesellschaften der Kritik ausgesetzt war, so auch der Zustand der mit ihnen verzahnten Kirchen. Waren sie nicht viel zu sehr in ihrer Tradition, in ihrer gesellschaftsstabilisierenden Funktion und in ihrer Selbstzentriertheit erstarrt? Forderungen nach grundlegenden Neuorientierungen und Öffnungen «für die Welt» wurden mit

Nachdruck erhoben. Dieser Dezentrierungsimpuls musste sich langfristig auch auf die Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften auswirken.

Durch die in dieser Zeit beginnende und in der Folge stark zunehmende Zuwanderung von Arbeitsmigranten löste sich die relative ethnische und religiöse Homogenität der mitteleuropäischen Gesellschaften zunehmend auf. Zunächst kamen die Zuwanderer in den deutschen Sprachraum noch aus süd- und südwesteuropäisch-katholischen Ländern, dann aber verstärkt aus den islamisch geprägten Kulturen Bosniens und vor allem der Türkei. Die Gemeinschaften der nichtchristlichen religiösen Minderheiten strebten zumeist nicht nach Darstellung und Anerkennung in der Öffentlichkeit, sondern pflegten die ethnische, kulturelle und religiöse Identität ihrer Herkunftsländer in Rückzugsnissen der westlichen Gesellschaften. Erst durch das von christlichen Begegnungsinitiativen ausgehende Interesse an dialogischen Beziehungen wurden sie dort aufgesucht und auch in ihrer religiösen Identität stärker beachtet.

Die Internationalisierung und Globalisierung in der Wahrnehmung der Welt, ihrer Gefährdungen und ihrer Entwicklungsnotwendigkeiten einerseits, die innere Krise der westlichen Gesellschaften und der mit ihnen verbundenen Kirchen andererseits führte zu einer Abwendung der außerwestlichen Kulturen von der westlichen Leitkultur. Je deutlicher sich später auch der Kommunismus und andere weltanschauliche Leitvorstellungen – wie etwa der panarabische Nationalismus – als nicht tragfähige Alternativen erwiesen, umso stärker kam es zu einer Rückbesinnung auf die je eigenen kulturellen und religiösen Traditionen. So begann sich der Islam als eigenständigen dritten Weg zwischen östlich-atheistischem Sozialismus und westlichem Liberalismus zu verstehen. Mit dem erstarkenden Selbstbewusstsein der außerchristlichen Religionen ging ihre Aufwertung in der Wahrnehmung des westlichen Christentums einher. Sie wurden zunehmend als Dialogpartner gesucht und geschätzt.

(c) Ein dritter Faktor in dem Bedingungsgeflecht, das die «dialogische Wende» ausgelöst und gefördert hat, war das Schuldbewusstsein der christlichen Kirchen gegenüber anderen Religionen: die Einsicht in ihre Mitverantwortung an der imperialistischen Kolonialpolitik im 19. Jh., an der Eroberung (Conquista) und Christianisierung Amerikas im 16. und 17. Jh., an den Kreuzzügen des Mittelalters; die Erinnerung an unselige

Bündnisse zwischen Thron und Altar und an die z.T. willige Kooperation christlicher Kirchen mit totalitären Regimen.

Hinzu kam – ganz besonders für ChristInnen in Deutschland – das Bewusstsein der Schuld, die das Christentum aktiv (durch theologische Untermauerung und praktische Unterstützung oder gar Mitwirkung) oder passiv (durch sein selbstzentriertes Schweigen) an der Vernichtung der Juden in der Shoa mitzutragen hat. Mit dem Eichmann-Prozess, der 1961 in Israel stattgefunden hat, wurde diese Schuldgeschichte eindringlich in Erinnerung gerufen. Je mehr in der Folgezeit zu Bewusstsein kam, dass die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Juden unter der Herrschaft der Nationalsozialisten nicht nur die grauenhafte Frucht deren rassistischer Ideologie war, sondern der entsetzliche Tiefpunkt eines jahrhundertealten Antijudaismus' und je stärker die Einsicht wuchs, dass dessen Wurzeln bis ins Neue Testament hinein reichen, umso unausweichlicher legte sich die Forderung nach einer theologischen Selbstkritik nahe, um das geistige Rüstzeug für die Begründung und Motivation antijüdischer und interreligiöser Feindschaft zu entschärfen.

Vor diesem Hintergrund musste zunächst die Versöhnung mit dem erstgeborenen jüdischen Bruder zum Thema der Ökumenischen Bewegung werden. Deren Motto, das johanneische «ut omnes unum sint» (Joh 17,21) war *auch*, vielleicht sogar *vor allem* auf *diese* Spaltung zu beziehen. Damit aber hatte das Verständnis von Ökumene eine entscheidende Ausweitung erfahren: Es umfasste nicht erst die Beziehung zwischen den christlichen Kirchen und deren Einheitsbestrebungen, sondern schon die Spaltung des Gottesvolkes in Juden und Christen. Der Dialog mit dem Judentum wurde als *theologische* Notwendigkeit erkannt. Wo er gelang, hatte er enorme Rückwirkungen auf den christlichen Glauben selbst, der im Angesicht des geschundenen jüdischen Bruders in zentralen Teilen neu ausgelegt werden musste. Der jüdisch-christliche Dialog führte auf diese Weise nicht nur zu einer Neubestimmung der Beziehung zwischen Kirche und Israel, sondern auch in eine tiefgreifende theologische Lernerfahrung, die bis hin zu exegetischen und christologischen Revisionen reichte und sogar die Änderungen der Grundartikel evangelischer Landeskirchen in Deutschland nach sich zog.

Doch die Entwicklung des ökumenischen Gedankens und des ökumenischen Versöhnungsauftrages trieb – ihrer Eigendynamik folgend – auch über dieses erweiterte Verständnis noch hinaus und setzte den Impuls zum Dialog auch mit den anderen Religionen frei. Wie der inner-

christlich-ökumenische Dialog, so war auch der interreligiöse Dialog von Anfang an viel mehr als ein Gespräch über Unterschiede und Übereinstimmungen in Lehre und Praxis der Glaubensgemeinschaften. Er hatte eine praktische Zielsetzung, sollte zur Versöhnung zwischen den Religionen führen und damit den Frieden zwischen den Völkern fördern. Wichtiger als die Lehrgespräche waren der Aufbau persönlicher Beziehungen, die Schaffung gegenseitigen Vertrauens und der Abbau von Missverständnissen.

So erklärten die Delegierten des ÖRK im ceylonesischen Kandy 1967: «In der ganzen Welt setzt sich die Erkenntnis durch, daß Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit einander nicht im Widerstreit, sondern in Freundschaft begegnen sollten. Als Christen bekennen wir, dass wir es in der Vergangenheit sowohl an Liebe als auch an Verständnis haben fehlen lassen. Es ist nunmehr unser aufrichtiger Wunsch, mit Menschen anderen Glaubens in einen Dialog einzutreten.»³⁶

Dazu gehörte auch der Abbau geprägter apologetischer und polemischer Muster in Wahrnehmung und Deutung der außerchristlichen Religionen. Die Erfahrung, die Friedrich Heiler im Blick auf die Religionsgeschichte formuliert hatte, drängte sich für viele Christinnen und Christen zunehmend auch in der Begegnung mit gegenwärtigen außerchristlichen Religionsformen auf: «Der Anblick der Religionsgeschichte erweckt in einem empfänglichen religiösen Gemüt zunächst ein Gefühl der Andacht, Ehrfurcht und Bewunderung angesichts der zahllosen Formen, in denen die Menschheit nach dem ewigen Gott sucht und fragt und in denen dieser sich dem sehnsüchtigen und liebenden Herzen erschließt ... Angesichts all des Heiligen und Großen, das die außerchristlichen Religionen enthüllen, bricht die unter «Rechtgläubigen» verbreitete Auffassung in sich zusammen, dass «alle Völker der Erde vor der Einführung des Christentums nichts als Ausgestoßene gewesen seien, von dem Vater im Himmel verlassen und vergessen, ohne Erkenntnis Gottes, ohne Hoffnung auf den Himmel.»³⁷

³⁶ Zitiert nach: H.-W. Gensichen: Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens. Ökumenische Studienkonferenzen in Kandy (Ceylon), 10.2.–6.3.1967, in: EMZ 24, 1967, 83–97.

³⁷ F. Heiler: Die Frage der «Absolutheit» des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte, in: US 30, 1975, 4–21, Zitat: 12.

1.3. Das Ringen um theologische Reflexion im Dialogprogramm des ÖRK

1.3.1. Selbstaufgelegte Zurückhaltung

Hinsichtlich der Herangehensweise an den interreligiösen Dialog gab und gibt es zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Ökumenischen Bewegung von Beginn an charakteristische Unterschiede, die vor allem in der unterschiedlichen institutionellen Verfassung der beiden Träger wurzeln: Einer hierarchisch organisierten Kirche mit zentralem Lehramt steht die Bewegung eines Gemeinschaftsbildungsprozesses einer Vielzahl konfessionell und organisatorisch selbständiger Kirchen gegenüber. Die einzelnen Kirchen bringen sehr unterschiedliche, nicht selten auch negative Erfahrungen in die Begegnung mit anderen Religionen ein, ihre Auffassungen von Notwendigkeit, Wesen, Ziel und Grenzen des Dialogs sind verschieden, ebenso wie ihre theologischen Prägungen. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung in der Ausarbeitung einer Theologie der Religionen. Hier, wie auch in anderen theologischen Fragen ist es gemäß dem Selbstverständnis des ÖRK nicht seine Aufgabe, theologische Vorgaben zu machen, sondern lediglich gemeinsam getragene Entwicklungsziele zu realisieren. Das gilt auch für das Dialogprogramm. Der Rat hat immer wieder erklärt, «dass er weder eine Theologie des Dialogs noch umfassende Grundsätze für den Dialog entwickeln kann».³⁸

Aber auch abgesehen von dieser durch die Verfassung des ÖRK vorgegebenen Selbstbeschränkung wäre es kaum möglich gewesen, eine einheitliche theologische Plattform zu bilden. Das Programm der interreligiösen Begegnung war und ist emotional hoch besetzt und steht damit immer in der Gefahr, die ohnehin innerhalb der Ökumenischen Bewegung bestehenden Spannungen noch zu verschärfen. «Dialog ist und bleibt die vielschichtigste und umstrittenste Dimension der Ökumeni-

³⁸ Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses des ÖRK, Seine Heiligkeit Aram I. von Kilikien, Genf, 26.8.–2.9.2003, Dokument Gen 2, <http://www2.wcc-coe.org/ccdocuments2003.nsf/index/gen-2-ge.html>; (Stand: 10.2005) erster Hauptteil («Interreligiöser Dialog: Ein bleibendes ökumenisches Anliegen»), Abschnitt 1.

schen Bewegung», konstatierte der Zentralausschussvorsitzende des ÖRK, Aram I., rückblickend im Jahre 2003³⁹. Daher musste das Dialogprogramm theologisch möglichst niedrig profiliert eingeführt werden. Das führte dazu, einen pragmatischen Weg einzuschlagen: Die brisanten theologischen Fragen – die Fragen nach der theologischen Begründung des interreligiösen Dialogs und nach der theologischen Deutung und Beurteilung der nichtchristlichen Religionen – wurden zunächst abgeblendet und offen gehalten. Der Dialog sollte einfach begonnen werden, um anfangs Erfahrungen in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens zu sammeln⁴⁰ und dann erst – in einem zweiten Schritt – eine theologische Verarbeitung zu versuchen. Und bei dieser Verarbeitung sollte es sich nicht um eine von den geführten Dialogen relativ unabhängige dogmatische Konzeptbildung handeln, sondern um die Reflexion der konkreten Dialogerträge. Statt religionstheologischen Positionsbestimmungen standen dialoghermeneutische Reflexionen im Vordergrund.⁴¹ Auf diese Weise sollte auch die «Aneignungshermeneutik» von «Nostra Aetate» vermieden werden, die dazu führte, die außerchristlichen religiösen Traditionen zu wenig in ihrer Eigen- und Andersheit wahrzunehmen und zu würdigen.

Dieser induktiv-pragmatische, eher hermeneutisch als religionstheologisch reflektierte Weg der Dialogeröffnung musste aber im Laufe der Zeit unvermeidlich eingeholt werden von den andrängenden theologischen Anfragen, die sich zu zwei Gruppen zusammenfassen lassen:

³⁹ A.a.O. Abschnitt 1.

⁴⁰ So fand – beginnend mit einer Konsultation in Ajaltoun bei Beirut 1970 – eine Serie bi- und multilateraler Konsultationen zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen statt. Siehe dazu: H. J. Margull/S. J. Samartha (Hg): Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt/M. 1972.

⁴¹ 1971 erklärte der Zentralausschuss: «Eine offene und ständige Diskussion zwischen den Kirchen über das Wesen und die Bedeutung des Dialogs wie auch über die gewonnenen Erfahrungen und Einsichten ist daher notwendig» (S. J. Samartha [Hg]: Living Faiths and the Ecumenical Movement, Genf, 1971, 9, zitiert aus dem Bericht von Aram I, siehe Anm. 38, erster Hauptteil, Abschnitt 3).

Das erste Bündel von Fragen betraf – und betrifft bis heute – die Dialog-Motivation: Warum sollen Christen überhaupt in den interreligiösen Dialog eintreten und ihn führen?

- Soll der interreligiöse Dialog *pragmatisch* – ohne Rückgriff auf die Inhalte der christlichen Glaubensüberlieferung – aus den Notwendigkeiten des friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichen Glaubens in einem Gemeinwesen (in einer Art interreligiöser Hausgenossenschaft) begründet werden?
- Soll er als Konkretion christlicher *Ethik* legitimiert und motiviert sein: aus dem Gebot der Nächsten- bzw. Fremden- oder gar Feindesliebe, das unabhängig von der Religionszugehörigkeit des Nächsten gilt?⁴² «Liebe» meint dabei nicht ein emotionales Gestimmtsein, sondern solidarisches Mit-fühlen, Mit-denken und Mit-handeln.
- Oder soll interreligiöser Dialog *theologisch* – als Konsequenz der Botschaft von der in Jesus Christus vergegenwärtigten «Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes» (Tit 3,4) – gerechtfertigt und praktiziert werden?

Mit diesen nicht trennscharfen, sondern sich überlagernden Motivationslinien korrelieren drei Typen von Zielbestimmungen der interreligiösen Begegnung:

- Soll diese primär einem außer ihr selbst liegenden Zweck dienen: dem Abbau (oder der Prävention) religiös aufgeladener politischer, sozialer, ethnischer Spannungen innerhalb einer Gesellschaft oder zwischen Gesellschaften? Soll sie also die Friedens- und Versöhnungspotenziale der Religionen aktivieren, um zur Verständigung und zur friedlichen Koexistenz zwischen Religionsgemeinschaften, Volksgruppen und Völkern beizutragen? Soll sie zu einer Kooperation der Religionen führen angesichts der drängenden globalen Pro-

⁴² Das war im Wesentlichen die in den «Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien» (1979) gelegte Grundlage für die Beziehungen zu Anhängern nichtchristlicher Religionen. Dort heißt es: «Der Dialog ist ... ein grundlegender Bestandteil unseres christlichen Dienstes an der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen Christen das Gebot: «Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst» (zitiert nach: U. Berger/M. Mildenerger [Hg]: Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 1987, 72).

bleme in den Bereichen Ökologie, Ressourcenverteilung, militärische Bedrohung, Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit usw.?

- Oder soll sie primär Selbstzweck sein, sich auf den jeweiligen Dialogpartner konzentrieren, die Kunst der gegenseitigen Perspektivenübernahme einüben, um ihn und seine Religiosität besser verstehen zu lernen? Ulrich Schoen bewegt sich auf dieser eher religionshermeneutischen Ebene, wenn er das Ziel des interreligiösen Dialogs darin sieht, falsche Vorstellungen zu korrigieren, zwischenmenschliche Beziehungen zu verbessern, von Angst zu befreien, den eigenen Glauben zu vertiefen und (bei Wahrung der Verschiedenheit) das Trennende zu mildern.⁴³
- Oder soll sie zu einem theologischen Erkenntnisgewinn führen: zu einer durch die Sensibilität für Spuren der wirksamen – kreativen und heilsamen – Gegenwart Gottes in anderen Religionen und Kulturen ermöglichten Vertiefung und Erweiterung der christlichen Glaubenserfahrung und ihrer Reflexion? Auf dieser Ebene formulierte Aram I. in seinem Bericht: «Dialog stellt eine Suche nach Wahrheit dar. Alle Religionen sind in gewisser, wenn auch in unterschiedlicher Weise, Träger von Wahrheit ... Dialog gibt einer Religion das Gefühl, ohne die andere unvollständig zu sein. ... Er kann zur Entdeckung neuer Dimensionen von Wahrheit führen. Er kann eine Religion auch dazu herausfordern, ihre Wahrheit neu zu definieren und zu bekräftigen.»⁴⁴

Das zweite Fragenbündel schließt sich unmittelbar hier an und bezieht sich auf das Problem, wie Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der außerchristlichen Religionen theologisch zu deuten sind: In welcher Beziehung stehen die Religionen, ihre Offenbarungsquellen und Traditionen, ihre Lehren und Praxisformen zum Schöpfungs- und Heilswerk Gottes? Wie sind sie aus der Perspektive des christlichen Glaubens *coram Deo* zu beurteilen: als satanische Verführung, als Manifestationen menschlicher Sinnsuche, als Ausdruck einer allgemeinen Offenbarung Gottes oder gar als spezifische Offenbarung in einer Pluralität prinzipiell gleich-

⁴³ U. Schoen: Art. «Dialog», in: K. Müller/Th. Sundermeier (Hg): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 65f. – Siehe auch den sog. Dialog-Dekalog L. Swidlers, in: ÖR 33, 1984, 571ff.

⁴⁴ Siehe Anm. 38, erster Hauptteil, Abschnitt 2a.

wertiger Heilswege? Findet in ihnen echte Gottesverehrung statt, so dass man sogar Formen für gemeinsame Gottesdienste mit ihnen finden könnte usw.? Wirkt Gott in ihnen und wenn ja, *wie* vollzieht sich dieses Wirken – durch Christus oder etwa *remoto Christo*? Stehen der zweiten Interpretation, die sich schon manchem Teilnehmer an jüdisch-christlichen Dialogen nahegelegt hatte, aber nicht die sog. Exklusivaussagen des Neuen Testaments entgegen, die doch in hinreichender Deutlichkeit bekunden, dass der Weg der Menschen zu Gott und der Weg Gottes zu den Menschen einzig über den einziggeborenen Sohn Gottes führt (vor allem: Apg 4,12, Joh 14,6)?

Nicht zuletzt hinsichtlich dieser offengehaltenen Fragen schwelte die Kritik am Dialogprogramm. Nach der Phase des – z.T. euphorisch begangenen – Aufbruchs in den interreligiösen Dialog kam es Mitte der 70er Jahre des 20. Jhs. sowohl in den vatikanischen Stellungnahmen zu diesem Thema als auch in der Ökumenischen Bewegung zu einer deutlichen Gegenteilstendenz. Sie spiegelt sich in «*Evangelii nuntiandi*», dem Apostolischen Schreiben von 1975, und auf der V. Vollversammlung des ÖRK, die im gleichen Jahr in Nairobi stattfand.

«*Evangelii nuntiandi*» wertet die außerchristlichen Religionen als Ausdruck menschlicher Sinnsuche und darin als eine «Vorbereitung auf das Evangelium» (Pkt. 53). Damit wird das Konzept der «*praeparatio Evangelii*» wieder angewendet, mit dem Euseb von Caesarea († 339) die außerchristliche philosophische Literatur apologetisch verarbeitet hatte. Als Anknüpfungspunkte für die missionarische Verkündigung der Kirche sind die Religionen wertzuschätzen, doch vermögen sie nicht – wie die römisch-katholische Kirche – zur authentischen Gotteserkenntnis und zum Heil zu führen. «Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken» (Pkt. 53). An der vorbehaltlosen Evangelisierung der Welt dürfe es keine Abstriche geben.

Die V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 war die erste, die den interreligiösen Dialog zu ihrem Hauptthema erklärt hatte, und gerade hier formierte sich der Widerstand. Vor allem Vertreter evangelikaler Theologie aus Skandinavien, England und Deutschland betonten, Christus sei nur im Wort und in den Sakramenten gegenwärtig; und d.h.: nur in der Glaubensgemeinschaft der christlichen Kirche. Dialog mit Nichtchristen könne nur deren Evangelisierung zum Inhalt haben. Eine zu

weit gehende Dialogoffenheit gefährde das Bekenntnis zur Einzigartigkeit und Endgültigkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, führe in einen Synkretismus und schwäche den Missionseifer. Solche Voten riefen den – fast verzweifelten – Widerstand besonders asiatischer Christen hervor: «Wir bitten Sie, den Fehler zu vermeiden, auf der Basis traditioneller Lehren zu urteilen, ohne Kenntnis anderer Völker und deren Glauben, und damit zu versäumen, in die Fülle Christi hineinzuwachsen.»⁴⁵

Daraufhin berief der ÖRK 1977 eine Konsultation nach Chiang Mai (Thailand) ein. Hier sollte grundsätzlich über Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs mit anderen Religionen beraten werden. Dabei setzten sich die Dialogbefürworter durch – vor allem auch ChristenInnen aus Asien. Aus dieser Konsultation gingen die «Leitlinien zum Dialog» hervor, die 1983 von der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver angenommen wurden.⁴⁶ Doch auch diese Leitlinien enthielten sich weitgehend theologischer Aussagen über die außerchristlichen Religionen. Man beschränkte sich erneut darauf, die gegen den interreligiösen Dialog vorgebrachten Bedenken zu diskutieren – die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission, den Vorwurf des Synkretismus, die Frage, wie christliche Identität in der dialogischen Begegnung gewahrt werden kann –, ohne aber grundlegende religionstheologische Überlegungen anzustellen.

Unsicherheit blieb zurück. Sie bestand im Kern in der (in verschiedenen Variationen) immer wiederkehrenden Frage: Wie verhält sich die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens zur Liebe zum Andersgläubigen und seiner Wahrheitsgewissheit? In welcher Beziehung stehen eigene Identität und das Bemühen um Gemeinschaft mit Anhängern nichtchristlicher Religionen? Wie sollen Treue zur eigenen Tradition und die Anerkennung des Anderen in seiner religiösen Bindung zueinander in Beziehung gesetzt werden?

⁴⁵ H. Krüger/W. Müller-Römheld (Hg): Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23.11.–10.12. 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a. M. 1976, 38.

⁴⁶ <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/77glines-e.html> (Stand 10.2005).

Die jeweilige Akzentuierung der kritischen Anfragen an das Bemühen um dialogische Beziehungspflege zu außerchristlichen Religionen reichte von vorsichtigen Warnungen bis hin zur radikalen Ablehnung – wie etwa bei Peter Beyerhaus, der dem ganzen Dialogprogramm des ÖRK «einen eindeutig antichristlichen Charakter» attestierte.⁴⁷

1.3.2. Ansätze zur Grundlagenarbeit

Die Entwicklung des Programms für den interreligiösen Dialog von seiner Gründung an der Zentralaussschusstagung des ÖRK 1971 in Addis Abeba⁴⁸ über seine Umstrukturierung im Jahre 1992 (s.u.) bis in die Gegenwart braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden⁴⁹. Lediglich die theologischen Konzepte, die aus dem Programm hervorgegangen sind und die als regulative Paradigmen seinen weiteren Kurs dann wieder gesteuert haben, sollen ins Auge gefasst werden. Sie verstehen sich vor dem Hintergrund der in Kapitel 1.2.2. skizzierten missionstheologischen Entwicklungen.

⁴⁷ P. Beyerhaus: Der Dialog als Ausdruck eines neuen ökumenischen Mißverständnisses, in: ders.: Krise und Neuaufbruch der Weltmission, Bad Liebenzell 1987, 101.

⁴⁸ Zusammen mit drei anderen Untereinheiten («Glaube und Kirchenverfassung», «Weltmission und Evangelisation», «Kirche und Gesellschaft») gehörte die Abteilung «Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien» zur ersten der damals drei Programmeinheiten «Glaube und Zeugnis».

⁴⁹ Siehe dazu: G. Rosenstein: Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 9), Hamburg 1991, 44–105; J. Zehner: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 3), Gütersloh 1992, 65–112; P. F. Helfenstein: Grundlagen des interreligiösen Dialogs (siehe Anm. 22), 131ff; I. Selvanayagam: Interfaith Dialogue, in: J. Briggs/M. A. Oduyoye/G. Tsetsis (Hg): A History of the Ecumenical Movement, Bd. 3: 1968–2000, Genf 2004, 149–174; S. Wesley Ariarajah: Power, Politics, and Plurality. The Struggles of the World Council of Churches to Deal with Religious Plurality, in: P. Knitter (Hg): The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y. 2005, 176–193.

Nach einem Jahrzehnt praktischer Dialogarbeit wurde die religions-theologische Reflexion zunehmend als unumgängliches Desiderat empfunden und auf die Tagesordnung der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 gesetzt. Erstmals erklärte der ÖRK, die Vielfalt der Religionen sei als Teil des Vorsehungswirkens Gottes aufzufassen. Im Anschluss an die Versammlung nahm der neue Leiter der ÖRK-Unterabteilung «Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien», S. Wesley Ariarajah, diese Aufgabe in Angriff und strebte nach der Entwicklung eines religionstheologischen Rahmenkonzepts.

Die beiden Modelle, die in den zurückliegenden Jahrzehnten die ökumenische Missions- und in ihrem Einflussbereich auch die Religions-theologie bestimmt hatten, schienen sich für eine zeitgemäße Verarbeitung des religiösen Pluralismus nicht mehr zu eignen.⁵⁰ Das heils- und das verheißungsgeschichtliche Modell waren – wie überhaupt die Theologie der Ökumenischen Bewegung seit Gründung des ÖRK im Jahre 1948 – von der Zentrierung auf die Christologie bestimmt gewesen. Willem Visser 't Hooft – der erste Generalsekretär des ÖRK – prägte die Formel «christozentrischer Universalismus»⁵¹ zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen Ansatzes mit seiner Zentrierung der Heilsgeschichte auf Christus und seiner Betonung der universalen Christusherrschaft. Das verheißungsgeschichtliche Modell war mit einer kosmischen Christologie verbunden, die im Anschluss an den Kolosserbrief die Herrschaft des Auferstandenen proklamierte und die realgeschichtlichen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in das Licht der davon ausgehenden prophetischen Kritik stellte.

Mit zunehmender Wahrnehmung des religiösen Pluralismus setzte seit Beginn der 80er Jahre eine weitreichende religionstheologische Kritik am Paradigma des christozentrischen Universalismus ein. Mit seiner Tendenz zu heilsgeschichtlich-exklusivistischen oder verheißungsgeschicht-

⁵⁰ Siehe zum folgenden: D. J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, N.Y. 1993; D. Werner: *Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961–1991* (Ökumenische Studien 3), Rothenburg 1993.

⁵¹ W. A. Vissert 't Hooft: *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?* Basel 1965, 100ff.

lich-inklusivistischen Deutungen der außerchristlichen Religionen schien es deren Eigenbedeutung – ihrem spirituellen Reichtum, der in ihnen tradierten Weisheit und ihrer existentiellen Orientierungskraft – nicht gerecht werden zu können. Der theologische Grund dafür lag in der Fokussierung auf den zweiten Glaubensartikel, demgegenüber Gottes universales Schöpfungswirken und seine Allgegenwart im Geist zurücktraten. In der Folge dieser Kritik kam es zu einem Paradigmenwechsel in der dialog- und religionstheologischen Orientierung des ÖRK, bei dem ein weiterer, *trinitarisch ausgerichteter Ansatz*, der die Universalitätspotenziale des ersten und dritten Glaubensartikels stärker ausschöpfen konnte, an die Stelle des christozentrischen Universalismus trat.⁵²

Nach der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 initiierte die Dialogunterabteilung eine Fünfjahresstudie, in deren Rahmen die den interreligiösen Dialog betreffenden theologischen Fragen unter Anleitung des Studienheftes «Keiner glaubt für sich allein»⁵³ regional und lokal in den Kirchengemeinden zur Diskussion gestellt werden sollten. Abgeschlossen wurde dieses Studienprojekt mit einer Fachtagung, die vom 9.-15.1.1990 in Baar/Schweiz stattfand und zu der katholische, evangelische und orthodoxe TeilnehmerInnen eingeladen worden waren. In der dort erarbeiteten Stellungnahme⁵⁴ kommt der Einfluss der «Pluralistischen Religionstheologie» in der Version von Paul F. Knitter und das trinitätstheologische Paradigma der Religionstheologie (vor allem durch G. Khodre) zum Tragen. Darin wird die Pluralität der Religionen gedeutet als «Ergebnis der mannigfaltigen Wege, in denen sich Gott Völkern und Nationen mitgeteilt» habe (231) und auf denen ihre Anhänger «Erlö-

⁵² Programmatisch ist dieser Paradigmenwechsel skizziert in K. Raiser: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung (KT 63), München 1989, bes. 89–95.

⁵³ Siehe Anm. 42.

⁵⁴ Religious Plurality. Theological Perspectives and Affirmations, in: Current Dialogue 19, 1991; <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/-baar.html> (Stand 10.2005). Die folgenden Texte zitiere ich nach der vorläufigen Übersetzung der Tagungsdokumente von R. Kirste, aus: R. Kirste/P. Schwarzenau/U. Tworuschka (Hg): Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch (JIB bzw. RIG 1), 1991, 229–235. Auf diese Übersetzung beziehen sich die in Klammern angegebenen Seitenzahlen.

sung, Ganzheit, Erleuchtung, göttliche Führung, Ruhe und Befreiung gefunden» hätten (ebd.). Das erlösende Geheimnis Gottes sei «auf vielen und verschiedenen Wegen vermittelt und ausgedrückt, die sich als Gottes Plan hin zu seiner Erfüllung entfalten. Es mag wohl für jene außerhalb der Herde (Joh 10,6) auf Wegen, die wir nicht kennen, verfügbar sein, wenn sie treu und wahrhaftig in ihren konkreten Umständen leben und unter den Rahmenbedingungen ihrer religiösen Traditionen, die sie leiten und inspirieren.» (233)

Mit dem Abschlussdokument der Konsultation von Baar war zum ersten Mal in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung eine religionstheologische Grundlage gelegt, die in den außerchristlichen Traditionen Manifestationen des (auch heilshaften) Wirkens Gottes erblickte und dementsprechend eine nicht nur pragmatische und auch nicht nur ethische, sondern eine theologische Begründung für den Dialog mit ihnen geben konnte: In der Begegnung mit ihnen kann sich ein eigenständiger, theologisch bedeutsamer Erkenntnisgewinn ereignen – sei es, indem zurückgetretene Inhalte der christlichen Tradition wieder neu in Erinnerung gerufen werden (wie etwa die christliche Mystik im Dialog mit den östlichen Religionen), sei es, dass sich neue Erkenntnisse ergeben, die über die bisherigen Traditionsinhalte hinausgehen. Das Strukturprinzip der Erklärung von Baar ist ein trinitätstheologisches: Nach der Einführung werden in Teil II schöpfungstheologische, in Teil III christologische und in Teil IV pneumatologische Überlegungen entfaltet.

Die in Baar geleistete religionstheologische Grundlagenreflexion ist in die Diskussionen und Dokumente der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra allerdings kaum eingeflossen. Im Aufruf zur «Versöhnung mit Menschen anderer Religionen», den die Vollversammlung (im Angesicht des Golf-Krieges) verabschiedete, heißt es lediglich⁵⁵: «Die Bibel bezeugt Gott als den Herrscher über alle Nationen und Völker, dessen Liebe und Anteilnahme der ganzen Menschheit gilt. Im Bund mit Noah sehen wir einen Bund Gottes mit der ganzen Schöpfung. Wir erinnern uns des Bundes, den Gott mit Abraham und Israel geschlossen hat. In der Geschichte dieses Bundes wird uns verheißen, dass wir durch Jesus Christus Gott erkennen werden. Wir sind uns auch bewusst, dass andere

⁵⁵ Zitiert nach epd-dokumentation 16/91, 43f.

Menschen bezeugen, Gott auf andere Weise erfahren zu haben. Wir sind Zeugen der Wahrheit, dass das Heil in Jesus Christus ist, und wir sind auch offen für das Zeugnis anderer Menschen, die der Wahrheit auf andere Weise begegnen.» Gefordert wird eine «Kultur des Dialogs» als Weg der Versöhnung, ein Dialog, der Ignoranz und Intoleranz überwindet. Damit geht Canberra nicht wesentlich über die Stellungnahme der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 hinaus, die nicht mehr als die religionstheologische Fragestellung formuliert und die in ihr liegende Spannung ungelöst stehen gelassen hatte: «Wir bekennen, dass es für uns keinen anderen Weg zur Erlösung gibt als den durch Jesus Christus eröffneten. Gleichzeitig können wir aber der rettenden erlösenden Kraft Gottes keine Grenzen setzen ... Der Zeugnisauftrag steht in der Spannung zum Bekenntnis der Gegenwart und des Wirkens Gottes auch unter Menschen anderen Glaubens. Wir schätzen diese Spannung und versuchen nicht, sie aufzulösen.»⁵⁶

Wie die Konsultation von Baar gezeigt hatte, fehlt es in der ökumenischen Dialogarbeit weder an der Einsicht in die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion dieser Arbeit, noch an den Impulsen dazu, noch an ihrer Ausführung, sondern an ihrer kontinuierlichen Weiterentwicklung und an einer Ratifizierung, die sie mit normativer Kraft ausstattet, so dass man nicht in immer neuen Konferenzen immer neue Diskussionsprozesse eröffnen müsste, sondern auf den einmal gelegten Grundlagen weiter aufbauen könnte. Aber die Voraussetzungen dafür sind nicht gegeben. Es fehlt an der Übereinstimmung über diese Grundlagen. Die Zusammensetzung der für die religionsdialogische und -theologische Arbeit an den Vollversammlungen des ÖRK verantwortlichen Gruppen ist theologisch so heterogen, dass kaum mehr als zurückhaltende, allgemeine und möglichst interpretationsoffene Stellungnahmen zustande kommen.

⁵⁶ Eigene Übersetzung aus: The San Antonio Conference; Reports of the sections: IV Witness among people of other living faiths, 25–29, in: International Review of Mission 78, Nr. 311f, 1989, 351–352.

1.3.3. Neuorientierung

Im Zuge einer 1992 vollzogenen Umstrukturierung wurde die Untereinheit «Dialog mit Menschen verschiedener Religionen» in das «Büro für interreligiöse Beziehungen» umgewandelt. Dieses war auch weiterhin in erster Linie für die Praxis des Dialogs, d.h. für die interreligiöse Beziehungspflege zuständig. Die religionstheologische Reflexion über den Dialog und sein Verhältnis zum Verkündigungsauftrag der Kirche sollte vom «Büro für interreligiöse Beziehungen» zwar organisiert, aber von seinen Zweigstellen im Rahmen der Programmeinheiten I («Einheit und Erneuerung» mit der Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung») und II («Mission, Erziehung und Zeugnis») betrieben werden, um so diese Reflexion breit in der Arbeit des ÖRK zu verankern. Da diese Strukturreform aber nicht die in sie gesetzten Erwartungen zu erfüllen vermochte und es zu einer Vernachlässigung der theologischen Dialogreflexion kam, erhielt das Büro die Verantwortung dafür wieder zurück.

Der mit der Umbenennung der vormaligen ÖRK-Dialogunterabteilung 1992 zunächst vollzogene Verzicht auf den Dialogbegriff kann als Anzeichen für die Krise nicht nur des ÖRK-Dialogprogramms, sondern auch der Anwendung des Dialogprinzips auf die Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen den Religionen insgesamt gewertet werden. Zu dieser Krise und der davon ausgelösten Neuorientierung dürften die praktischen Schwierigkeiten der Dialogarbeit, aber auch die Konnotationen des Dialogbegriffs beigetragen haben:

(a) Die in der Vergangenheit von der Dialogunterabteilung organisierten interreligiösen Dialoge hatten viel für die interreligiöse Verständigung und Versöhnung bewirkt, nicht zuletzt durch die in ihnen zur Darstellung gebrachte Revision christlicher Dominanzansprüche. Und doch waren die Schwierigkeiten dieses Programms unübersehbar:

Das Begegnungsinteresse, die Initiative zum Dialog und die Ressourcen dafür gingen zumeist einseitig von christlicher Seite aus und stießen bei den angefragten Dialogpartnern nicht selten auf Befremden, Argwohn und Misstrauen – was seinen Grund nicht zuletzt in den jahrhundertelangen Erfahrungen vieler Völker mit dem Expansionsstreben des Christentums hat.

Die Dialogpartner hatten – bedingt durch die Verfassung ihrer Religionsgemeinschaften – kein Mandat und bezahlten ihre Dialogbereitschaft oft mit ihrer Isolierung in den eigenen Gemeinschaften. Die Re-

sultate der sporadischen Treffen wurden kaum rezipiert und führten nicht zu kontinuierlichen Vertiefungsprozessen.

(b) Doch auch in den innerchristlichen Debatten stieß der Dialogbegriff auf Bedenken: Zum einen war interreligiöser «Dialog» immer in Zuordnung oder Abgrenzung zu «Mission» bestimmt worden, während die Aufgabe der «Beziehungspflege» relativ unbelastet von diesem Kontext und seiner Geschichte auf die Gestaltung gut-nachbarlicher Verhältnisse zielt – besonders vor dem Hintergrund zunehmender interreligiöser Spannungen. Zum zweiten weckte der Dialogbegriff – trotz der Unterscheidung unterschiedlicher Formen des interreligiösen Dialogs und der Präferenz für den «Dialog des Lebens» – immer noch zu sehr die Assoziation der als Gespräch geführten Kommunikation oder gar der als Konferenz organisierten Begegnungsform. Zum dritten belastete die philosophisch-anthropologische Anreicherung und Überhöhung, sowie seine Abnutzung in der Diskussion um die interreligiöse Hermeneutik den Gebrauch dieses Begriffs für die pragmatische Gestaltung der interreligiösen Beziehungsarbeit.

Das Dialogkonzept mit seinen gewichtigen Implikationen ist eine Frucht der griechisch-abendländischen Geistesgeschichte. Schon von daher kann nicht erwartet werden, dass es die selbstverständliche, von den sich begegnenden Anhängern verschiedener Religionen problemlos geteilte Grundlage des interreligiösen Begegnungsgeschehens bilden könnte. Es muss in der Begegnung selbst dem Dialog ausgesetzt werden und wird dabei strittig sein und bleiben.

Auch wenn der Dialogbegriff 1998 wieder in die Bezeichnung des «Büros für interreligiöse Beziehungen» aufgenommen wurde (es heißt seither: «Büro für interreligiöse Beziehungen und Dialog»), zeigt die Umbenennung doch auch eine inhaltlich-konzeptionelle Umorientierung an, die m.E. im Zusammenhang der Umstellung des allgemeinen religionskulturellen Geistesklimas zu sehen ist: 1990 herrschte religionsdialogische und -theologische Aufbruchstimmung. Nach dem Ende des Apartheidregimes in Süd-Afrika und dem Fall des Eisernen Vorhangs schien eine Zeit der Versöhnung und des interreligiösen und -kulturellen Dialogs angebrochen zu sein. Erste Ankündigungen zukünftiger Konflikte, die gerade religiös und kulturell geprägt sein könnten (wie am Rand der zerfallenden UdSSR oder auf dem Balkan) ließen den Aufbau dialogischer Beziehungsformen umso dringender erscheinen. Theologisch stand die Pneumatologie hoch im Kurs, die auch religionstheolo-

gisch fruchtbar gemacht werden konnte und sollte. Sie bestimmte die VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991, die unter dem Leitwort «Komm heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung» stand. Zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem zur «Pluralistischen Religionstheologie» waren zuvor erschienen oder kamen jetzt auf den Markt.⁵⁷ Die Zeitschrift «Dialog der Religionen» wurde gegründet.

Mitte der 90er Jahre war die Dialog-Euphorie spürbar abgeklungen und eine Rückwendung zum «Proprium» der eigenen religiösen Identität (und der corporate identity der eigenen Kirche) setzte ein – innerchristlich etwa in der Markierung des protestantischen Profils, interreligiös in der Herausarbeitung des «entscheidend und unterscheidend Christlichen»⁵⁸. Nicht mehr das Programm «Verstehen des Anderen» und die Suche nach dem Gemeinsamen standen im Vordergrund, sondern die Profilierung der Differenz. Die charakteristischen Eigenheiten der Religionen und die Unterschiede zwischen ihnen wurden stärker hervorgehoben – bis hin zur Behauptung der Inkommensurabilität zwischen ihnen. Es trat aber auch die Ambivalenz der Religionen verstärkt ins Bewusstsein, die Tatsache, dass sie Verfeindungs- wie Versöhnungspotenziale in sich tragen und damit zur Legitimierung und Anfeuerung wie zur Überwindung ethnischer und nationaler Konflikte beitragen können. 1993 hatte Samuel Huntington sein Szenarium eines «Clash of Civilizations» in der politologischen Zeitschrift «Foreign Affairs»⁵⁹ veröffentlicht,

⁵⁷ Ich nenne nur: J. Hick/P. F. Knitter (Hg): *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y. 1987 und die Gegenschrift dazu: G. D'Costa (Hg): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y. 1990; John Hicks Hauptwerk: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989; R. Bernhardt (Hg): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

⁵⁸ Nach der Titelformulierung von: J. Werbick: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

⁵⁹ *Foreign Affairs* 72/3, 22–49. Ausgeführt und auf Deutsch dann in: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996. – Zur Kritik siehe: W. Krawietz/G. Richter/K. Veddler (Hg): *Konvergenz oder Konfrontation? Transformation*

in dem den Religionen und Kulturen eine wesentliche Rolle in den welt-politischen Konflikten der Zukunft zugeschrieben wird.

Die beiden Folgekonferenzen der Tagung in Baar (Baar II: 3.-8.9.1993⁶⁰ und Bangalore: 17.-22.10.1995⁶¹) sind denn auch von einem charakteristisch anderen Grundton getragen als das erste Treffen in Baar. Die veränderte Wahrnehmung der Religionen und der interreligiösen Beziehungen machte sich schon auf der zweiten Tagung bemerkbar. Die Frage nach christlicher Identität stand im Vordergrund. Darin kann man eine Reaktion auf die in und nach Canberra verbreitet geäußerte Befürchtung erkennen, die pneumatologisch begründete Betonung der Universalität des Wirkens Gottes führe zu einer Unterbestimmung der Bindung des Geistes an das Christus-Wort. Die Religionen würden dabei theologisch harmonisiert und die sich in ihnen artikulierenden Geister seien nicht mehr unterscheidbar. So stellte man die unterschiedlichen Gottesvorstellungen und Weltbilder der Religionen in Baar einander gegenüber und forderte einen stärker kritischen Umgang mit ihnen. Die TeilnehmerInnen bauten das in Baar I skizzierte, trinitätstheologisch strukturierte Konzept nicht weiter aus, sondern knüpften an einzelne der darin enthaltenen Argumentationslinien an, führten frühere Ansätze wieder ins Feld und brachten neue Impulse ein, die in den Abschlussdokumenten eher addiert als zu einer systematisch reflektierten Synthese verarbeitet worden sind. Damit ist die relative Konsistenz der ökumenischen Religionstheologie, wie sie in Baar I erreicht worden war, wieder verlorengegangen.

Die Neuorientierung des ÖRK-Dialogprogramms ist nicht als Abwendung vom Dialoganliegen zu sehen, sondern als Einforderung eines Realismus, der einem authentischen Dialog zugute kommt. Die zu starke Betonung des Gemeinsamen stand in der Gefahr, der Andersheit der anderen Religion und der Eigenheit (auch der theologischen Vielfalt) der

nen kultureller Identität in den Rechtssystemen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Berlin 1998; H. Müller: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M. 2001⁵.

⁶⁰ Siehe dazu: Current Dialogue 26, 1994.

⁶¹ Siehe dazu den Report in: Current Dialogue 29, 1996, 21–25: The Quest for a human community in a religiously plural world – what does it mean for the doing and being of the church? Bangalore, 17.–22. October 1995.

eigenen nicht gerecht zu werden und damit eine trügerische Harmonie zu erzeugen. Echter Dialog muss die sich begegnenden Religionsformen in ihrer je eigenen Prägung unverkürzt in Beziehung zueinander setzen und gerade um das Verstehen dieser Unterschiede ringen. Die Vergewisserung des christlichen Selbstverständnisses in einer religiös und kulturell pluralen, von sozialen, ethnischen und nationalen Konflikten belasteten Welt gilt seither als Zielbestimmung der interreligiösen und religions-theologischen Arbeit des ÖRK. Dieses Ziel ist schon auf der Weltkonferenz von «Faith and Order» in Santiago de Compostella 1993 formuliert worden⁶², es wurde auf der Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia 1996 (bei der das trinitätstheologische Begründungsmuster wieder stärker in den Vordergrund trat) zur Geltung gebracht, und in der Grundsatzerklärung «Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK»⁶³ («Towards a Common Understanding and Vision of the WCC»⁶⁴) 1997 bekräftigt. Darin verpflichtet sich der ÖRK, «den Dialog und die Zusammenarbeit mit Menschen anderer Religionen zu fördern, um tragfähige menschliche Gemeinschaften aufzubauen». Die genannte Zielbestimmung hatte eine stärker praktische Ausrichtung der interreligiösen Dialoge zur Folge. Nicht Fragen des Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses sollten behandelt werden, sondern Anliegen, die in praktischem Bezug zum gesellschaftlichen Leben in (nicht selten spannungsreichen) multireligiösen Kontexten stehen. Auf der VIII. Vollversammlung des ÖRK in Harare (1998) nahm die Debatte um das christliche Selbstverständnis im Angesicht religiöser Pluralität keinen breiten Raum ein und auch bei der IX. Vollversammlung in Porto Alegre (14.-23. Februar 2006) spielte sie keine zentrale Rolle.

Das Zentralkomitee des ÖRK hatte 2002 empfohlen, in einer engen Verzahnung zwischen der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung» («Faith and Order»), der «Weltmissionskonferenz» («Commission on World Mission and Evangelism») und dem «Büro für interreligiöse Beziehungen» um «einen angemessenen theologischen Ansatz im Blick

⁶² <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/santiag.html> (Stand 10.2005).

⁶³ <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/cuv-g.html> (Stand 10.2005).

⁶⁴ <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/cuv-e.html> (Stand 10.2005).

auf die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen»⁶⁵ zu ringen. Drei unterschiedliche Verlautbarungen aus der jüngsten Vergangenheit, in denen sich die Suche nach diesem Ansatz spiegelt, sollen im Folgenden vorgestellt werden:

(1) 2002 wurden die «Leitlinien» vom Zentralausschuss überarbeitet. Sie erschienen 2003⁶⁶, 30 Jahre nach der Annahme der ersten Version in Vancouver⁶⁷ und sprechen eine nüchterne, von den veränderten Realitäten der politischen und religiösen Weltsituation geprägte Sprache. Das Ziel des interreligiösen Dialogs wird wieder stärker auf der o.g. pragmatischen Ebene formuliert. Er soll der Prävention oder dem Abbau von sozialen, ethnischen und politischen Spannungen dienen, die sich leicht mit religiösen Identitätsmustern aufladen und explosiv werden können. «Das zunehmende Bewusstsein für die religiöse Pluralität, die Rolle, die die Religion bei Konflikten spielen kann, und ihre zunehmende Bedeutung im öffentlichen Leben stellen dringende Herausforderungen dar, die ein größeres gegenseitiges Verständnis und intensivere Zusammenarbeit unter den Menschen verschiedenen Glaubens erfordern» (Pkt. 3). Die Einsicht in die Ambiguität der Religion, die zur Hasspredigt wie zum Versöhnungsdienst motivieren kann, lehrt die Notwendigkeit eines (selbst-)kritischen Umgangs mit Religion. In ihnen liegen Potenziale, die für politische Interessen instrumentalisiert werden können und dann zur Fanatisierung ihrer Anhänger führen. «Religiöse Traditionen und Institutionen unterstützen manchmal Systeme der Unterdrückung und der Ausgrenzung oder stellen sogar selbst solche Systeme dar.» (Pkt. 11) Es dürfen daher nicht nur die politischen, sozialen und ökonomischen Konflikte Thema des interreligiösen Dialogs sein, in der Hoffnung, dass sie durch die Religionen befriedet werden. Es müssen auch die Religionen selbst, d.h. ihre jeweils konkreten Realisierungsformen thematisiert werden, um ihre Frieden und Versöhnung fördernden Kräfte zu stärken und ihre polarisierenden und aggressiven Tendenzen zurückzudrängen.

⁶⁵ Zentralausschuss Aug./Sept. 2002, Dokument Gen 17, Weisungsausschuss für Grundsatzfragen II.

⁶⁶ Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen. 30 Jahre Dialog und überarbeitete Leitlinien, Genf 2003.

⁶⁷ Siehe Anm. 16.

Im Abschnitt «Auf dem Weg zur religiösen Pluralität» werden Ansatzpunkte für eine Theologie des interreligiösen Dialogs und der Religionen erkennbar. Das trinitätstheologische Begründungsmuster wird angedeutet (Pkt. 12–14), die Notwendigkeit der Christusverkündigung bekräftigt, aber in die Gegenseitigkeit des Zeugnisgebens ein- und an eine Haltung der Demut zurückgebunden (Pkt. 13, 15f). Die Soteriologie wird theozentrisch ausgelegt, so dass Gottes Erlösungswerk umfassender erscheint als es die christozentrische Erlösungslehre darzustellen vermag (Pkt. 17). In die anschließenden Leitsätze und praktischen Überlegungen fließen wertvolle Erfahrungen ein, die in der Dialogarbeit der zurückliegenden 30 Jahre gewonnen worden sind.

(2) Einen wichtigen Anstoß für die weitere Ausrichtung dieser interreligiösen Dialogarbeit sowie für die theologische Reflexion auf den interreligiösen Dialog, das christliche Selbstverständnis in einer Situation des religiösen Pluralismus und auf die Religionen hat der Bericht des Zentralausschussvorsitzenden des ÖRK, Aram I., vor dem Zentralausschuss (Genf, 26.8.-2.9.2003)⁶⁸ gegeben. Darin betont Aram I., dass den christlich-muslimischen Beziehungen gegenwärtig vorrangige Aufmerksamkeit geschenkt werden müsse. Die sich verschärfenden Spannungen zwischen den vom Christentum und den vom Islam bestimmten Kulturen nötigten dazu. Der Dialog des Lebens, bei dem es «nicht mehr nur um einen einfachen Meinungs austausch, sondern um eine Erfahrung gemeinsamen Lebens, gemeinsamen Nachdenkens und gemeinsamen Arbeitens» gehe, solle im Vordergrund stehen. Daraus ergibt sich, dass interreligiöse Begegnungen kontextgebunden, «auf die konkreten Situationen zugeschnitten» zu gestalten seien.

Im zweiten Hauptteil seines Berichtes stellt Aram I. unter dem Titel «Ist eine ganzheitliche und integrative Theologie möglich?» Überlegungen zum theologischen Verständnis des interreligiösen Dialogs an. Sie sind in vier Dimensionen – der christologischen, pneumatologischen, missiologischen und eschatologischen – entfaltet.

(a) Christologisch geht Aram I. von einer universal-inklusiven kosmischen Logos-Christologie aus, die es ihm erlaubt, einerseits an der Einzigkeit der Heilsvermittlung in Christus festzuhalten, dieses Heilswirken

⁶⁸ Siehe Anm. 38.

aber als ein über die ganze Schöpfung ausgedehntes und die Religionen einschließendes zu verstehen. Dieser Ansatz führt ihn in die Nähe zu der 1961 in Neu Delhi von Paul Devanandan und Joseph Sittler vertretenen, vom Epheser- und Kolosserbrief ausgehenden «kosmischen Christologie»⁶⁹, die von einer verborgenen Gegenwart des auferstandenen Christus auch außerhalb des Christentums zu sprechen erlaubte, und er berührt sich mit Karl Rahners Lehre vom «anonymen Christentum» sowie mit den religionstheologischen Ansätzen von R. Panikkar («unbekannter Christus»), M. M. Thomas («verborgener Christus»), S. Samartha («christozentrischer Synkretismus») und J. Dupuis («Komplementarität und Konvergenz» des Christentums mit anderen Religionen).

Allen diesen Entwürfen ist gemeinsam, dass sie das Christusereignis nicht vom historischen Jesus, seinem Leben, Leiden und Sterben aus in den Blick nehmen, sondern vom präexistenten, sich inkarnierenden Logos, der als Christus praesens im gesamten Kosmos und in jedem Menschen gegenwärtig ist und sich auch in den Erscheinungsweisen nicht-christlicher Religionen zum Ausdruck bringen kann. Der Preis dieser «Christologie von oben» ist die relative Ungeschichtlichkeit der Christusauffassung, die Tendenz zur Abblendung der historischen Partikularität und damit auch die Distanznahme zu den jüdischen Wurzeln des Christentums.

(b) Auch im Blick auf die pneumatologische Dimension greift Aram auf die für die orthodoxe Tradition maßgebliche Theologie der Kirchenväter zurück. Sie erlaube es, die Katholizität der Heilsökonomie Gottes in Christus sachgemäß zu entfalten. Der Geist Gottes wirke kosmisch, immerwährend, unsichtbar und geheimnisvoll in Schöpfung und Neuschöpfung und erfasse damit auch die Religionen. Wie es schon Georges Khodre in Baar I getan hat, unterscheidet Aram I. zwischen der Ökonomie des Heiligen Geistes und der des Sohnes, stellt beide aber – an-

⁶⁹ Besonders in den Vorträgen von Paul Devanandan («Zu Zeugen berufen») und Joseph Sittler («Zur Einheit berufen»), in F. Lüpsen (Hg): Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltmissionskonferenz in Neu Delhi 1961; Witten 1962, 276ff und 300ff. Siehe dazu: Th. Ahrens: Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik, Diss. Hamburg 1969; H. Bürkle: Die Frage nach dem kosmischen Christus als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie; in: KuD 11, 1965, 103–115.

ders als Khodre – in einen trinitätstheologischen Zusammenhang. In Spannung dazu steht allerdings seine Aussage, dass Gott im Geist *außerhalb* des Christuserignisses wirke.

(c) Vom Konzept der «*missio Dei*» ausgehend sucht Aram I. die Spannung von Dialog und Mission zu überwinden. Beides sind modi, in der Mission Gottes unterwegs zu sein. Der interreligiöse Dialog ersetzt nicht das missionarische Bemühen um die Ausbreitung der Christusbotschaft, noch ist er einfach dessen Instrument, sondern steht im komplexer gegenüber. Er besteht im gegenseitigen Zeugnis-Geben und hat nach Georges Khodre das Ziel, «die in unterschiedlichen Worten und Symbolen verborgene göttliche Wahrheit zu entdecken»⁷⁰. Dieser von Aram I. aufgenommene Gedanke führt ihn in die unmittelbare Nähe der auf die altkirchliche Logos-spermatikos-Lehre gestützten Religionstheologie von «*Nostra Aetate*». Da die Religionen schon in Gottes Heilshandeln eingeschlossen sind, dürfen sie nicht als Irrwege gelten. Mission verfolgt nach diesem inklusivistischen Ansatz das Ziel, die Christus ähnlichen Werte außerhalb des Christentums zu suchen.

(d) Die eschatologische Dimension ruft die Ausrichtung der Schöpfung, der Menschheit und Kirche auf ihre endgültige Vollendung in Christus in Erinnerung. Der aus dieser Dimension lebende christliche Glaube hat dynamischen Charakter, ist zukunftsorientiert und offen für Gottes Werk der Verwandlung; sein Ausschließlichkeitsanspruch steht dabei unter eschatologischem Vorbehalt. In Interaktion mit anderen Religionen, die ihren eigenen eschatologischen Visionen folgen, geht er dieser Vollendung in «eschatologischer Konvergenz» entgegen. So könnte der Dialog als Weg angesehen werden «der die Religionen zur Erfüllung des Heilsplans Gottes führt (Eph 1,10)».

Die sich unter dem Druck der Globalisierung bildenden multireligiösen und -kulturellen Gesellschaften sind für die Erhaltung ihres inneren Friedens auf die Bildung einer «Kultur der Koexistenz» angewiesen. Das kann nach Aram I. nur gelingen, wenn die Religionen pluralismus- und dialogfähig werden, sich für die Anerkennung anderer religiöser Identität-

⁷⁰ Zitiert aus seiner Rede vor der V. Weltkonferenz für «Glaube und Kirchenverfassung» in Santiago de Compostella 1993 von G. Voss, in: ACK Bayern (Hg): Einander begegnen in Kultur und Religion, München 1994, 4.

ten einsetzen und eine «Spiritualität des gemeinsamen Lebens» entwickeln.⁷¹

Der Bericht des Zentralausschussvorsitzenden hat die interreligiöse Beziehungsarbeit des ÖRK – im Blick auf die gegenwärtige religionskulturelle Situation in vielen Gesellschaften der Welt – auf die Frage nach der Beziehung von Identität und Pluralität ausgerichtet und damit einen starken Impuls für ihre zukünftige Gestaltung gegeben. Sie muss einen Dialog des Lebens fördern, der integrierende, solidarische Formen von Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Prägung aufbauen hilft, in denen die «Würde der Verschiedenheit» geachtet wird⁷².

Zwei kritische Anmerkungen scheinen mir aber doch gegenüber diesem Votum angebracht: (a) Wenn die Religion gegen die von der Globalisierung hervorgerufene «tiefe Identitätskrise» ins Feld geführt wird als «einzige Kraft, die stark genug ist, um sich gegen diese Bedrohung zu wehren und die Identität zu schützen»⁷³, dann ist damit die Ambiguität der Religion selbst unterbestimmt. Es müsste sehr viel differenzierter angegeben werden, unter welchen Bedingungen die Religionen diese Aufgabe erfüllen, wie sie die in ihnen liegenden Aggressionspotenziale kontrollieren und wie sie zu selbstkritischen intrareligiösen Dialogen verpflichtet werden können. (b) Das von Aram I. skizzierte Programm ist als «Theologie der Religionen» im Sinne des genitivus objectivus⁷⁴ angelegt. Es geht von der theologischen Tradition – zumeist der Patristik – aus und leitet daraus (deduktiv) religionstheologisch applizierbare Begründungsmuster ab. Es handelt sich dabei um eine Theologie *für* die Religionsbegegnung, nicht um eine Theologie *aus* der Religionsbegegnung. Damit ist die Möglichkeit abgeblendet, dass dieses Begegnungsgeschehen zum Entdeckungszusammenhang theologischer Einsichten werden kann, die über die in der christlichen Theologiegeschichte entwickelten hinausgehen und neue kreative Synthesen erzeugen.

⁷¹ Siehe Anm. 38, dritter Hauptteil «Gemeinsames Leben in Verschiedenheit».

⁷² J. Sacks: *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London 2002.

⁷³ Siehe Anm. 38, dritter Hauptteil, Abschnitt 1.

⁷⁴ Siehe dazu Kapitel 3.

(3) Der 2002 vom Zentralausschuss des ÖRK angestoßene Diskussionsprozess zur Frage des christlichen Selbstverständnisses angesichts religiöser Vielfalt führte nach zweijährigen Konsultationen zur Vorlage des Dokuments «Religious Plurality and Christian Self-Understanding»⁷⁵. Obwohl dessen Entstehung durch die Kooperation zwischen der «Kommission für Glaube und Kirchenverfassung», der «Kommission für Weltmission und Evangelisation» und dem «Büro für interreligiöse Beziehungen» breit in der Arbeit des ÖRK verankert war, wurde es vom Zentralkomitee nicht angenommen und konnte so nicht als offizielle Stellungnahme des ÖRK auf der IX. Vollversammlung in Porto Alegre (14.-23. Februar 2006) diskutiert werden.

In Anknüpfung an Baar I skizziert das Dokument einen vom Leitmotiv der «Gastfreundschaft» getragenen trinitätstheologischen Ansatz zu einer Theologie der Religionen. In seiner Gegenwart in der Schöpfung, seiner in Jesus Christus verkörperten unbedingten Liebe zur Schöpfung und in der Kraft seines universalen Geistwirkens gewährt Gott dem Geschöpf heilshafte Gastfreundschaft in der Schöpfung. Christinnen und Christen – wie die Mitglieder der Menschheitsfamilie überhaupt – sind aufgerufen, die interreligiösen Beziehungen in diesem von Gott eröffneten Lebensraum im Geiste solcher Gastlichkeit zu gestalten und auf diese Weise dem Gebot der Nächstenliebe Gestalt zu geben.

Vorausgesetzt ist dabei eine soziologische Deutung des religiösen Pluralismus, die nicht einfach von einer nicht näher bestimmten Vielfalt der Religionen ausgeht, sondern deren gesellschaftliche Rolle und d.h. die Kräfteverhältnisse zwischen ihnen mit einbezieht. Religiöse Gemeinschaften finden sich als Teil der etablierten Leitkultur einer Gesellschaft oder als fremde Minderheit in ihr vor. Die Begegnung aber zwischen Gemeinschaften, die in der jeweiligen Kultur verwurzelt sind und solchen, die zugewandert sind, kann keine Begegnung zwischen gleich starken Partnern sein. Ein interreligiöser Dialog, der diese realen Machtunterschiede verschleiert und dem Ideal eines herrschaftsfreien Diskurses entsprechen will, wird die faktischen Herrschaftsstrukturen unreflektiert

⁷⁵ Abgedruckt in: *Current Dialogue* 45, 2005, 4–12. Ich belege im Folgenden die Zitate aus diesem Dokument durch die Angabe der Absatznummer, die ich eingeklammert in den Text aufnehme.

als gegeben voraussetzen und damit stabilisieren. Auf diese Weise kann gerade der idealistische Gleichheitsgrundsatz reale Ungleichheiten festigen.

Die interreligiöse Beziehungsbestimmung nach dem Modell von Gast, Gastgeber und Gastfreundschaft geht demgegenüber davon aus, dass sich nicht einfach «Religionen», sondern Angehörige konkreter religiöser Gemeinschaften begegnen, deren Präsenz in der jeweilige Gesellschaft und deren Einfluss auf die Gesellschaft unterschiedlich stark ist. Das betrifft ebenso außerchristliche Gemeinschaften in christlich geprägten Kulturen wie christliche in nichtchristlich geprägten.

Der im Anschluss an Baar I entfaltete religionstheologische Ansatz des Dokuments «Religious Plurality and Christian Self-Understanding» gibt eine trinitätstheologisch-dreifache Deutung der religiösen Pluralität als Grundlegung für die Gewährung von interreligiöser Gastfreundschaft:

- Gottes Schöpferkraft ist – vermittelt durch sein Wort, seine Weisheit und seinen Geist – universal aktiv in der ganzen Schöpfung, wie es der Noahbund verheißen hat. Gott «guides the nations *through their traditions* of wisdom and understanding» (27; Hervorhebung R.B.). Gast und Gastgeber partizipieren also beide am Schöpfungs-, Geschichts- und Heilshandeln Gottes, der beiden sein Gastrecht einräumt.
- In seiner Selbstentäußerung in Jesus Christus ist Gott auf die Seite des geschöpflichen Gastes getreten und hat ihn in kenotischer Liebe angenommen. Diese spiegelt sich in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in der er religiöse und kulturelle Grenzen überschritten hat, um sich in seiner Botschaft von der unbedingten Menschenliebe Gottes und in seinem heilenden Handeln auch Nichtjuden zuzuwenden. Solche «radical openness to others» (32) qualifiziert die in seinem Geist zu vollziehende Gastfreundschaft.
- Die «Ökonomie» des Heiligen Geistes durchzieht mit der ganzen Schöpfung auch die außerchristlichen Religionstraditionen. Ihre Anhänger finden in ihnen Heil («wholeness»), Erleuchtung, göttliche Führung, Ruhe und Befreiung (33).

Die Vielfalt der Religionen wird von diesem Ansatz aus sowohl als Ergebnis des göttlichen Schöpfungsbezugs als auch als Ausdruck der darauf antwortenden menschlichen Kultur- und Religionsbildungen gedeutet (35). Der gnadenhaften Öffnungsbewegung Gottes auf die Schöp-

fung hin entspricht das Geschöpf durch seine gastfreundliche Öffnung für seine Mitgeschöpfe im Allgemeinen und für Angehörige fremder Religionen im Besonderen.

Das an die Wertordnungen vieler Kulturen anschließbare Modell interreligiöser Gastfreundschaft ist weniger auf die theologische Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen im Allgemeinen und mehr auf die praktische Beziehungsgestaltung zwischen den konkreten Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft hin orientiert. Es legt sich besonders für die Gestaltung asymmetrischer Beziehungen zwischen religiösen Minderheiten und der Mehrheit in einer Gesellschaft nahe: Der Minderheit wird ein mit dem Gaststatus verbundener Freiraum gewährt, in dem sie ihre Eigen- und Andersheit bewahren kann d.h.: auf die Forderung nach Integration im Sinne von Assimilation oder Konversion wird verzichtet. Diese Form der Beziehungsdeutung kann allerdings auch zur Legitimation der faktisch bestehenden Asymmetrie ge- oder missbraucht werden: Als Inhaber des Hausrechts bestimmt der Gastgeber über die Gewährung der Gastfreundschaft, des damit verbundenen Freiraums und der darin geltenden Regeln. Das Dokument «Religious Plurality and Christian Self-Understanding» macht diese Gefahr nicht zum Thema, sondern folgt einem idealisierten Verständnis von Gastfreundschaft. Ihr zufolge kommt es zu einer gegenseitigen Bereicherung zwischen Gast und Gastgeber.

Wie die Umsetzung dieses Programms erscheint eine interreligiöse Konferenz, zu der 130 Teilnehmende aus verschiedenen Religionen vom 7.-9. Juni 2005 auf Einladung des ÖRK zusammengekommen sind. Das Bewusstsein, dass diese Tagung in einem für die belasteten interreligiösen Beziehungen entscheidenden Augenblick einberufen wurde, spiegelt sich im Titel: «Critical Moment Conference». Obwohl in Form einer Konferenz organisiert, bildete nicht der intellektuelle Austausch die Zielsetzung, sondern die Vertrauensbildung. Die Beiträge sollen publiziert werden. In ihnen spiegelt sich der aktuelle Stand des ÖRK-Dialogprogramms.

1.4. Ökumenischer und interreligiöser Dialog

Der Dialoggedanke hatte seinen «Sitz im Leben» in der Ökumenischen Bewegung zunächst nicht in der interreligiösen, sondern in der intra-

christlich-interkonfessionellen Beziehungspflege. Doch war der Impuls zum interreligiösen Dialog historisch und sachlich eng mit dem innerchristlich-ökumenischen Versöhnungsbemühen verbunden. Hier wie dort ging es darum, die konfrontativen Beziehungsformen, die in der Vergangenheit zu Feindseligkeiten geführt hatten, zu überwinden und neue, auf Verständigung, Kooperation und Gemeinschaftlichkeit zielende Beziehungen aufzubauen. Die Motivation zum Aufbruch speiste sich in beiden Bewegungen sowohl aus dem Rückblick auf die (interkonfessionellen bzw. interreligiösen) Konflikte der Vergangenheit als auch aus dem Ausblick auf die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft, die nach gemeinsamem Engagement rufen. Als in den 1960er Jahren die «Welt» verstärkt in den Blick der Ökumenischen Bewegung trat, drängten die in dieser Bewegung wirkenden Motive aus ihrer eigenen Dynamik über die interkonfessionellen Beziehungen hinaus und erfassten die Beziehung zum Judentum und darüber hinaus auch die Beziehungen zu den anderen Religionen. Das Bemühen um einen interreligiösen Dialog ergab sich auf diese Weise als Ausfluss aus dem Bemühen um eine innerchristliche Aussöhnung. Heinrich Ott beschreibt den Zusammenhang von innerchristlicher Ökumene und interreligiöser Begegnung folgendermaßen: «Der interreligiöse Dialog ... ist zwar rein logisch und dogmatisch gesehen nicht eine zwingende Folge des interkonfessionellen (ökumenischen) Dialogs, doch liegt er aufgrund einer gewissen inneren Logik der *Sache* gleichsam als dessen Verlängerung oder Erweiterung in derselben Perspektive.»⁷⁶

An der Forderung nach einer «Kopernikanischen Wende», wie sie sowohl für die Beziehung zwischen den christlichen Konfessionen als auch für das Selbstverständnis des Christentums gegenüber den anderen Religionen erhoben wurde, lässt sich das Verhältnis zwischen der innerchristlich-interkonfessionellen und der «größeren» interreligiösen Ökumene bestimmen.⁷⁷

⁷⁶ H. Ott: Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart 1981³, 438.

⁷⁷ In der folgenden Darstellung greife ich zurück auf meinen Artikel: Auf dem Weg zur «größeren» Ökumene. Paradigmawechsel in der ökumenischen Theologie, in: R. Kirste/M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg): Vision 2001. Die größere Ökumene (Interreligiöse Horizonte 1), Köln, Weimar, Wien 1999, 23–50.

1.4.1. Die «Kopernikanische Wende» in der innerchristlichen Ökumene

In seiner 1983 erschienenen «Ökumenischen Dogmatik» beschreibt Edmund Schlink eine «Kopernikanische Wende in der Betrachtung der Christenheit»: «Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen, so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen.»⁷⁸

Die Selbstgenügsamkeit derjenigen christlichen Kirchen, die sich selbst im Vollbesitz der offenbaren Wahrheit Gottes wähnen und in den anderen Konfessionen und Kirchen bestenfalls «Elemente der Gnade» zu sehen bereit sind, sollte nach Schlink aufgebrochen werden. An die Stelle einer Haltung, die theologische Überzeugungen und andere kirchliche Institution am Maßstab der eigenen misst und sie dabei für mehr oder weniger defizitär erklärt, sollte eine Haltung permanenter *metanoia* (Buße) treten: «Wir haben die anderen nicht mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen und werden nur so, von Christus her, die eigene und die fremde Wirklichkeit erkennen. Wir müssen lernen, uns gewissermaßen von außen zu sehen. Dabei kann es geschehen, daß wir innerhalb unserer Gemeinschaft größere Gegensätze erkennen als zwischen ihr und manchen von uns Getrennten. Der Ruf zur Umkehr kann nur lauten: «Lassen wir uns zueinander bekehren!»⁷⁹

Damit ist theologischer und kirchlicher Egozentrismus gewehrt. Es wird nicht mehr die Konversion *der anderen* gefordert nach dem Motto: «Werde so, wie ich bin»⁸⁰, vielmehr wird *metanoia* zum grundlegenden Bewegungsprinzip der gesamten christlichen Existenz erhoben. Sie ist nicht zuerst als Forderung an die anderen adressiert, sondern gilt primär dem eigenen Christsein, das aus allen statischen Verfestigungen immer wieder neu auf den Weg der Pilgerschaft mit Gott gerufen ist. Die Dynamik des Aufbruchs aus religiöser Zufriedenheit ist das Urbild dieses prozessua-

⁷⁸ E. Schlink: Ökumenische Dogmatik: Grundzüge, Göttingen 1985², 696.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

len, veränderungsoffenen, sich-unterwegs-wissenden Glaubensverständnisses, das seine Identität gerade im Wandel immer neu verwirklicht, so dass man von einer «konversiven Identität» sprechen kann (s.u.).

Katholischerseits war die von Schlink beschriebene «Kopernikanische Wende» in der innerchristlichen Ökumene im Zweiten Vatikanischen Konzil angebrochen – dem Schlink als offizieller Beobachter der EKD beiwohnte –, was sich vor allem im Ökumenismusdekret («Unitatis redintegratio» 1964) manifestierte.

Obwohl die römisch-katholische Kirche an ihrem Anspruch festhielt, dass ihr allein die Fülle der Gnade und Wahrheit anvertraut ist (UR. 3), vollzog sich hier doch eine ganz bemerkenswerte Anerkennung anderer christlicher Konfessionen und Kirchen, die sogar als «Mittel des Heils» (ebd.) bezeichnet werden konnten. Ihnen wurde zugestanden, «die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte» seien in ihrem Leben gegenwärtig (UR. 1). Alle Christen wurden zur «inneren Bekehrung» und alle Kirchen (inklusive der römisch-katholischen) zur «Erneuerung» aufgerufen (UR. 7). Man sah nicht mehr nur die anderen Kirchen als defizitär an, sondern übernahm Verantwortung für die entstandenen Spaltungen innerhalb der Christenheit und erkannte in der nicht-verwirklichten «Fülle der Katholizität» einen Mangel der eigenen Kirche (UR. 3f). Ökumenische Einheit sollte nicht mehr einfach durch die Rückkehr, d.h. die Reinkorporation der nicht-römischen in die bestehende römische Kirche erreicht, sondern durch gemeinsames Voranschreiten auf die um Christus zentrierte Gemeinschaft der Christen in einer verwandelten katholischen Kirche hin angestrebt werden. Dialog ist dabei nicht nur die auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft anzuwendende Methode, sondern selbst die Lebensform dieser Gemeinschaft.

Diese Öffnungsbewegung löste vielerorts eine Aufbruchstimmung in den Gemeinden aus, rief aber auch Identitätsängste hervor. Die Gefahrenanzeige einer voreiligen Preisgabe des Propriums der römischen Kirche artikuliert sich als Warnung vor «falschem Irrenismus» und «Indifferentismus». Hans Urs von Balthasar bezeichnete die Vision der «Ökumene auf einer höheren Ebene» sogar als rationalistischen Fundamentalismus. Diesen von ihm sog. «Integralismus» der Vernunft stellte er auf eine Ebene mit dem «Integralismus» der Macht und dem der Tradition. So fragte er: «... warum nicht Ökumene auf einer höheren Ebene treiben: gegen den Weltatheismus eine Weltreligion? Ist nicht auch Mohammed, ist nicht Buddha auf seine Weise ein Sachwalter Gottes? Eint nicht die gemeinsame Welt von Bildern, Mythen, Archetypen alle Religionen der Menschheit? Das Christentum wird in dieser integralen Weltreligion seinen Ehrenplatz behalten, aber wie kann ein Mensch daherkommen und behaupten: Ich bin die Wahrheit? Haben wir nicht alle nur einen Gott, zu dem wir aufblicken, auch

wenn Allah tausend Namen hat? Irgendwann wird der One World auch die One Religion entsprechen müssen.»⁸¹ Dabei werde dann allerdings – so von Balthasars Hauptvorwurf – die Einzigartigkeit Christi unvermeidlich eingegeben.

Die von Schlink als «Kopernikanische Wende» bezeichnete christozentrische Neuorientierung hatte sich in der Ökumenischen Bewegung im Grunde schon mit der oben beschriebenen Einführung des heilsgeschichtlichen Missio-Dei-Konzepts in die Missionstheologie 1952 vollzogen. Die Kirche (in der Vielfalt der einzelnen Kirchen) wurde in das heilsgeschichtliche Handeln Gottes hineingestellt und damit auf Christus als dessen Mitte ausgerichtet. Die für dieses ökumenische Paradigma zentrale Forderung, «daß wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen»⁸², vertiefte die ökumenischen Beziehungen zwischen den großen christlichen Konfessionen, führte aber de facto auch zu einer Abgrenzung gegenüber den außerchristlichen Religionen. So warnte Visser 't Hooft in seinem 1963 erschienenen Buch «No Other Name» vor den synkretistischen Tendenzen, die überall dort hervorbrächen, wo die Möglichkeit einer endgültigen Offenbarung geleugnet werde. Synkretismus sei die große Versuchung dieses Jahrhunderts. Denn der Mensch habe keine *anima naturaliter christiana* (wie Tertullian meinte), sondern eine *anima naturaliter syncretista*. Das Christentum dürfe sich nicht einfach den Religionen zur Seite stellen, denn dieses verstehe sich bzw. seinen tragenden Grund «als die endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte».⁸³

⁸¹ H. U. v. Balthasar: Integralismus heute, in: W. Beinert (Hg): «Katholischer» Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991, 173f.

⁸² «Wort an die Kirchen». Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, August 1952, in: L. Vischer (Hg): Die Einheit der Kirche, München 1965, 94.

⁸³ W. A. Visser 't Hooft: Kein anderer Name (siehe Anm. 51), 99. «Die christliche Kirche muss unmissverständlich deutlich machen, dass sie an einen Universalismus glaubt, der seine eine und einzige Mitte im Werk Jesu Christi hat. An diesem Punkt darf es keinen Kompromiss geben. Wir können uns nicht an der Suche nach einem gemeinsamen Nenner aller Religionen beteiligen» (118), siehe auch den ganzen Abschnitt 120ff.

Der heilsgeschichtliche Christozentrismus, der die innerchristlich-ökumenische «Kopernikanische Wende» theologisch fundierte, war mit einem religionstheologischen Exklusivismus verbunden. Wo Heilsgeschichte als die Geschichte der Ausbreitung des Christusglaubens christlichen Glaubens aufgefasst wurde, musste die Rede von einer «größeren» interreligiösen Ökumene strikt abgelehnt werden. Wo das in alle Welt zu tragende Wort der Christusverkündigung – im Geist Gottes vergegenwärtigt und im Glauben angenommen – als das entscheidende Medium des Heilswirkens Gottes galt, musste der christozentrische Universalismus einen religionstheologischen Partikularismus zur Folge haben. Die Universalität der Gegenwart Gottes blieb damit jedoch unterbestimmt, denn das *Zentrum* des christlichen Glaubens – das Bekenntnis zu Christus als maßgeblicher Manifestation des Heilswirkens Gottes – wurde dabei zur *Grenzbestimmung* dieses Heilswirkens erklärt. Die Menschen aller Völker waren eingeladen, diese Grenze zu überschreiten und in den Strom der Heilsgeschichte einzutreten, ohne diesen Bekehrungsschritt aber blieben sie vom Heil getrennt.

Mit dem Übergang vom heilsgeschichtlichen zum verheißungsgeschichtlichen Verständnis der wirksamen Gegenwart Gottes (bzw. des Christus *preasens*) in der Welt wurde die exklusive Bindung dieser Gegenwart an die kirchliche Christusverkündigung und den expliziten Christusglauben gelöst und stattdessen von einer universalen, aber verborgenen (inkognito) Gegenwart Christi in der säkularen Welt und in den außerchristlichen Religionen gesprochen. Christus konnte sich auch in nichtchristlichen und (im Anschluss an Gedanken des späten Dietrich Bonhoeffer) in nichtreligiösen Gestaltwerdungen vergegenwärtigen. Mit dieser Deutung des christozentrischen Universalismus war der Schritt von einem religionstheologischen Exklusivismus zum Inklusivismus beschritten und die Rede von der «größeren» Ökumene der Religionen christologisch begründbar.

Aber je weiter das interreligiöse Begegnungsgeschehen und die davon angestoßene theologische Reflexion voranschritten, umso stärker drängten sich zwei kritische Anfragen an dieses Konzept auf:

(a) Reicht die verheißungsgeschichtliche Universalisierung des christozentrischen Universalismus aus, um zu einer ihnen angemessenen Würdigung der Religionen und damit des religiösen Pluralismus zu kommen? So sehr der christozentrische Universalismus auch die universale Christus-Gegenwart in den Religionen betont, so sehr bleibt diese

Gegenwart doch eine verborgene und damit zumindest in der Erkenntnis gegenüber dem expliziten Christusglauben defizitär. Die Religionen werden nicht in ihrer Eigenheit, sondern in ihrer anonymen Christlichkeit, also in perspektivischer Verfremdung gewürdigt.

(b) Reicht die verheißungsgeschichtliche Universalisierung des christozentrischen Universalismus aus, um den ganzen Umfang des Heilswillens und -wirkens Gottes adäquat zu erfassen? Ist dieses Wirken an die explizite oder implizite Realisierung der Christusgegenwart in der Kraft des Geistes Gottes gebunden oder ist es universaler, als ein auch über die Christusgegenwart hinausgehendes zu verstehen? Ist Christus der *Ereignungszusammenhang* des göttlichen Heilswirkens oder sein *Entdeckungszusammenhang*? Wie kann das Postulat der Universalität des göttlichen Heilswillens und -wirkens theologisch angemessen zur Geltung gebracht werden? Braucht es nicht eine zweite, weitergehende «Kopernikanische Wende»?

1.4.2. Die «Kopernikanische Wende» in der Religionstheologie

Zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jhs. propagierte der englische Religionsphilosoph John Hick⁸⁴ eine «Kopernikanische Revolution» in der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen.⁸⁵ So wie seit Kopernikus das geozentrische durch ein heliozentrisches Paradigma ersetzt worden ist, demzufolge nicht mehr «unsere» Erde, sondern die Sonne im Mittelpunkt des Universums steht, so soll nach Hick nicht mehr die eigene Kirche oder Konfession, nicht mehr das Christentum als Religion und auch nicht mehr Christus als seine Zentraloffenbarung, sondern Gott allein im Zentrum des religiösen Kosmos stehen.⁸⁶ Die Offenbarungsquellen der Religionen geben nach Hick auf sehr verschiedene, weil von ihrem jeweiligen geschichtlichen, kulturellen und religiösen Kontext geprägte Weise Zeugnis von dem einen und allumfassenden

⁸⁴ Zu seiner Biographie siehe Kapitel 3.1.1.

⁸⁵ J. Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London u.a. 1973, 9, 124f; ders.: *God has many Names*, London u.a. 1980, 7, 119.

⁸⁶ Kritisch dazu: W. Schüßler: *Das kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen*, in: ZMR 77, 1993, 137–151.

Transzendenzhorizont. Es gibt also eine Vielfalt von heilshaften religiösen Antworten auf die religions- und kulturspezifisch verschieden erfahrene, *eine* Wirklichkeit des Göttlichen und den von ihr ausgehenden Transzendierungsimpuls. Die religiösen Traditionen haben einen gemeinsamen letzten Bezugspunkt, stehen also in einer referentiellen Gemeinschaft zueinander. Sie sind als unterschiedliche Konzeptualisierungen der Erfahrung des einen Absoluten zu deuten.

An die Stelle eines religionstheologischen Exklusivismus und Inklusivismus soll ein Pluralismus treten, an die Stelle von Ekklesiozentrik und Christozentrik eine Theozentrik. Absolutheit gebührt demnach nicht der Kirche oder dem Christentum, gebührt (nach 1. Kor 15,28, Mk 10,18) auch nicht Christus, sondern Gott allein.⁸⁷

Auf diesen Aufbruch zu einer «Pluralistischen Religionstheologie» soll an dieser Stelle noch nicht weiter eingegangen werden; er verdient eine eigene Behandlung.⁸⁸ Hier soll es zunächst um die Frage gehen, in welchem Verhältnis das Anliegen einer dialogischen Beziehung zwischen den Religionen zu den «klassischen» Zielsetzungen der Ökumenischen Bewegung steht: dem Streben nach Versöhnung und Gemeinschaft zwischen den christlichen Konfessionen und Kirchen.

Die gravierenden Unterschiede zwischen intrachristlicher und interreligiöser Verständigung sind offensichtlich:

- Das *Zentrum*, auf das die De- und Rezentrierungsbewegung der «Kopernikanischen Wende» hin vollzogen wird, ist bei Schlink wie bei den Wortführern der Ökumenischen Bewegung Christus. In der (Neu-)Ausrichtung auf diese tragende Mitte relativieren sich die konfessionellen Identitäten, und der Weg zur Annäherung öffnet sich. Das Zentrum, um das die von Hick vollzogene religionstheologische «Kopernikanischen Wende» kreist, ist der numinose letzte Grund der Wirklichkeit, Tillichs «ultimate point of reference», das göttliche Eine, das in den vielen Götternamen der Religionen auf unterschiedliche Weise angerufen wird.
- Die getrennten Kirchen haben nicht nur theologisch ein gemeinsames Zentrum, sondern auch historisch eine gemeinsame Ursprungs-

⁸⁷ J. Hick: *God and the Universe of Faiths* (siehe Anm. 85), 130f.

⁸⁸ Siehe Kapitel 3.1.

geschichte. Das *Ziel* der Ökumenischen Bewegung besteht darin, diese ursprünglich bestehende, dann zerbrochene Einheit wiederherzustellen – unbeschadet der unterschiedlichen Konzepte und Visionen, die es dafür geben mag.

Die Differenz zwischen den Religionen ist ungleich größer. Es gibt weder eine ursprüngliche historische Einheit noch ein geistiges Identitätszentrum, in dem sie weitgehend übereinstimmen, weder eine gemeinsame Glaubenssubstanz noch eine verbindende Tradition. Das Ziel der interreligiösen Begegnungsprogramme kann denn auch nicht die Herstellung einer interreligiösen Einheit, sondern bestenfalls die Schaffung eines Vertrauensrahmens sein, in dem Verständigung möglich wird und aus dem unterschiedliche Formen von Gemeinschaft hervorgehen können.

- Nicht nur die mit der Kirchentrennung verbundenen bitteren Geschichtserfahrungen machen den ökumenischen Dialog erforderlich, mit Joh 17,21 liegt auch ein klarer biblischer *Auftrag* zur Herstellung und Bewahrung der Einheit innerhalb der Christenheit vor.

Für die interreligiösen Beziehungen gibt es keine Beauftragung von vergleichbarer Autorität. Wohl lassen sich starke Motive dazu aus den Heiligen Schriften der Religionen entwickeln (für die Beziehung zwischen Judentum, Christentum und Islam besonders aus dem Koran), doch sind die religiösen Traditionsquellen auf die Darstellung ihrer eigenen Botschaft konzentriert und nicht auf eine Verständigung mit anderen Traditionen.

Trotz dieser tiefgreifenden Unterschiede ist die Rede von der «größeren Ökumene der Religionen» sinnvoll, sofern sie die Welt der Religionen zum Teil der Ökumene Gottes erklärt⁸⁹, ohne sie auf einen essentiellen Einheitsgrund hin zu harmonisieren. Damit verbunden ist das Erfordernis einer theologischen Reflexion von Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der Religionen und einer theologisch verantwortbaren Bestimmung und Gestaltung der Beziehung zu ihnen.

⁸⁹ So auch Aram, I., der Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses in seinem 2003 gegebenen Bericht (siehe Anm. 38): «Unsere ökumenische Vision schließt die ganze Menschheit, einschließlich anderer Religionen, ein» (Abschnitt 2).

Zwischen der innerchristlichen Ökumenischen Bewegung (besonders seit ihrem Übergang zum verheißungsgeschichtlichen Modell) und dem christlichen Bemühen um eine dialogische interreligiöse Beziehungspflege lassen sich Parallelen konstatieren. Neben den schon genannten historischen Notwendigkeiten, die beide Bewegungen motiviert haben und bis heute motivieren (aktive Schuldverarbeitung, Abbau und Prävention von religiös motivierten oder aufgeladenen Spannungen) fallen mindestens die folgenden theologischen Berührungspunkte ins Auge:

- Beide Dialogbewegungen folgen Universalisierungs- und Transzendierungsimpulsen. Sie streben danach, den Horizont der Selbstvergessenwärtigung Gottes weiter zu fassen als es in der Vergangenheit der Fall war. Sie unterscheiden zwischen dem göttlichen Wahrheitsgrund und der konfessionellen bzw. religiösen Erfassung und Konzeptualisierung dieser Wahrheit. Die Christusoffenbarung ist nach Überzeugung vieler Ökumeniker in keiner der Konfessionen und Kirchen erschöpfend und abschließend realisiert. Es würde dies ihrem Wesen als sich selbst realisierende lebendige Christusgegenwart auch widersprechen. – Dies gilt überhaupt für die in der Schöpfung, in seinem Wort und in seinem Geist sich ereignende Selbstmitteilung Gottes. Der «Deus semper maior» (1. Joh 3,20) ist nicht in stammesreligiöser Weise an eine bestimmte Tradition gebunden, sondern bringt sich in kosmischer Weite zum Ausdruck. Das nötigt dazu, Manifestationen seiner wirkenden Gegenwart auch in den außerchristlichen Religionen und den sie begründenden Offenbarungen zu vermuten. Der Universalisierungsimpuls führt also vom innerchristlich-ökumenischen in den interreligiösen Bereich hinüber.
- Die Universalisierung und Transzendierung bringt sich nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich-geschichtlich zur Geltung und bricht auch in dieser Hinsicht konfessionelle und/oder religiöse Selbstgenügsamkeiten auf. Alle Theologie ist *theologia viatorum* und steht unter eschatologischem Vorbehalt. Die jetzt bestehenden Differenzen in Lehre und Praxis der Kirchen sind im Licht dieser eschatologischen Relativität zu sehen. Sie sind auf Christus als den Kommenden auszurichten und haben sich auf diesen Advent hin transformieren zu lassen. – Dass auch Jesus Christus selbst diese Transzendierungsbewegung vollzogen hat, in dem er (nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien) auf das kommende Reich Gottes verwies, und dass (nach Paulus) auch der Sohn sich dem Vater unterwerfen wird,

damit Gott alles in allem sei (1. Kor 15,24.28), lässt sich religions-theologisch als Argument zur Untermauerung des theozentrischen Universalismus heranziehen.

- Beide Bewegungen suchen nach einer Form der Beziehungsbestimmung (zwischen den Kirchen und Konfessionen bzw. zwischen den Religionen), welche die beiden Pole der uniformen Einheit und des atomistischen Pluralismus – für den Klauspeter Blaser den schönen Ausdruck «Babel der Versprengtheit» geprägt hat – vermeidet und nach einer Verbindung sucht, die Differenzen zulässt. Im innerchristlich-ökumenischen und noch weniger im interreligiösen Begegnungsgeschehen ist ein vereinheitlichendes, unifizierendes Einheitsverständnis angemessen und sinnvoll. Ein solches Verständnis differenzloser Einheit (Indifferentismus) würde nicht distinkte Identitäten zueinander in Beziehung setzen, sondern sie ineinander auflösen. Demgegenüber kann das Ziel ökumenischer und erst recht interreligiöser Begegnung immer nur im Streben nach differenzbewussten Gemeinschaftsformen bestehen, die einen sensiblen und respektvollen Umgang mit den Differenzen erlauben und gebieten. Weder vollkommene Identität noch vollkommene Differenz, weder Kommensurabilität noch Inkommensurabilität, sondern Beziehung von Verschiedenen in ihrer Verschiedenheit, getragen von größtmöglicher gegenseitiger Respektierung und Anerkennung – so lässt sich die angestrebte Relationierung zusammenfassen. Für die innerchristlich-ökumenischen Beziehungen wurden dafür die Leitformeln der versöhnten Verschiedenheit und der Einheit in Vielfalt geprägt. Für die Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen entwickelte die ÖRK-Dialoguntereinheit in den 1980er Jahren das Konzept der «Gemeinschaft von Gemeinschaften».
- Bewegungen, die programmatisch religiöse Identitäten in universallere Horizonte einstellen wollen und sie damit in ihrer bisherigen Verfasstheit relativieren, erzeugen Identitätsdiffusionen und lösen damit Bestrebungen zur Identitätssicherung aus. Das lässt sich für die Ökumenische Bewegung ebenso konstatieren wie für die interreligiöse Dialogarbeit. In beiden Hinsichten ist von den Kritikern gefragt worden, ob dabei nicht im Streben nach Gemeinschaft das Identitätszentrum der eigenen Tradition zur Disposition gestellt werde. Zuweilen konnte und kann es scheinen, als sei die Angst vor dem Verlust der konfessionellen Identität die größte Gemeinsamkeit der

getrennten Kirchen. Um dies zu verhindern, wurde und wird eingefordert, Grenzen des Dialogs und Kriterien zur Beurteilung der dort begegnenden Positionen zu benennen.

Die zuletzt vorgetragenen (wie auch viele der früher angestellten) Überlegungen führen auf das Feld der interreligiösen Hermeneutik. Wie sich die religionstheologischen Fragen nicht gesondert von den religionsdialogischen stellen, so stellen sich auch die religionshermeneutischen Fragen mit diesen zusammen. Sie betreffen die Wahrnehmung, Deutung und Beurteilung der religiösen Landschaften im postmodernen Pluralismus der Gegenwart, die Prozesse der interreligiösen Kommunikation in der Spannungseinheit von Verstehen des Anderen und Mitteilen des Eigenen, das sich Vergewissern des spezifisch Christlichen sowie das Zusammenspiel von Innen- und Außenperspektiven. Im nächsten Teil werden diese Fragen zur Diskussion stehen.

2. Hermeneutik der Religionen

Wo interreligiöse Begegnungen im Modus des «Dialogs des Lebens» stattfinden, treffen unterschiedliche religiöse Innenperspektiven aufeinander. Es sind dies nicht einfach bevorzugte und leicht auswechselbare Sichtweisen, sondern die Persönlichkeit ihrer «Bewohner» prägende, ihre Erfahrungen und Wertungen konfigurierende basale Lebenseinstellungen. Sie stellen das eigene Leben und die Lebenswelt insgesamt in einen übergreifenden transempirischen Bedeutungszusammenhang und stiften damit Orientierung und Sinn für den Vollzug des Daseins. Neben der theoretischen haben sie auch eine praktische, handlungsanleitende Funktion. Auf einen letzten transzendenten Seins- und Sinngrund bezogen, sind sie mit hoher Verbindlichkeit ausgestattet und können enorme Kräfte zur Selbststabilisierung gegen existentielle und intellektuelle Infragestellungen freisetzen – bis hin zur Immunisierung gegen Kritik. Als existentielle Sinnmuster von unbedingter Geltung prägen sie ganze Lebensentwürfe, Weltansichten und Handlungsorientierungen. Sie entfalten in der Regel auch eine hohe soziale Bindekraft, bringen Gemeinschaftsbildungen hervor, strukturieren und regulieren sie.

Wenn also hier und im Folgenden die gelebte Religion im Sinne angeeigneter und «bewohnter» Traditionsperspektiven dargestellt wird, so bedeutet dies keineswegs ihre Reduktion auf kognitive Sinnsysteme bzw. Weltanschauungen. Es handelt sich um umfassende, die gesamte Lebenserfahrung und -führung prägende, deutende und orientierende Bezugsrahmen.

In interreligiösen Begegnungen stoßen solche profilierte Innenperspektiven, die in geprägten Identitäten gründen, in einem «encounter of commitments» aufeinander. Das gibt diesen Begegnungen ihre radikale Spannung und macht sie nicht selten – wenn die Spannung wirklich ausgehalten wird – zur Zerreißprobe. Und das nicht primär in der Interaktion zwischen den daran Teilnehmenden, sondern *in* ihnen, weil die Differenz zwischen der faktischen Partikularität und Relativität ihrer eigenen Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit und dem mit dieser Beziehung verbundenen Universalitätsanspruch deutlich vor Augen tritt. Dialog ist auch und nicht zuletzt Leiden am Anderen und an der von ihm ausgehenden Infragestellung eigener Gewissheiten.

Durch die Bezeugung der eigenen religiösen Lebenseinstellung und die Verstehensbereitschaft dem fremden Glauben (nicht nur der Person des Andersgläubigen) gegenüber treten diese Innenperspektiven zueinander in eine spannungsreiche Beziehung. Wenn es sich dabei um eine Bezeugung in unverkürzter Authentizität handeln soll, darf die Begegnung der Innenperspektiven nicht unter dem prinzipiellen Vorzeichen einer harmonischen oder zu harmonisierenden Komplementarität stehen. Wenn es andererseits zu einer wirklichen Beziehung zwischen ihnen kommen soll, darf die Relationierung aber auch nicht von vorneherein im Sinne einer unüberbrückbaren Differenz vorentschieden sein. Die Verschiedenheit muss im Dialog ausgehalten und ausgetragen werden. Das Ziel der interreligiösen Begegnung besteht nicht darin, einen Konsens zu erzielen, noch nicht einmal zu einer Konvergenz zu gelangen, sondern sich über die verschiedenen Glaubensüberzeugungen und Lebenshaltungen auszutauschen, d.h. die Unterschiede gerade nicht zu leugnen oder zu harmonisieren, sondern sie zur Sprache zu bringen und ihre kreativen und transformativen Potenziale fruchtbar zu machen.

Die sich in diesem Zusammenhang stellenden Fragen einer Hermeneutik des interreligiösen Dialogs sollen im Folgenden thematisiert werden. Dabei verzichte ich auf die Darstellung einzelner Entwürfe¹ und gehe über die in meinen Augen einseitige Ausdeutung der interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik als Reflexion auf das durch Sprache vermittelte «Verstehen des Anderen» oder «Verstehen des Fremden» hinaus. Interreligiöse Hermeneutik soll als Analyse des Begegnungsgeschehens zwischen unterschiedlichen, jeweils von ihren eigenen religiösen Traditionen geprägten Innenperspektiven in der Polarität von Verstehen und Bezeugen/Urteilen aufgefasst und betrieben werden. Darin

¹ Siehe: B. Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990; J. Moltmann: *Die Entdeckung des Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens*, in: *EvTh* 50, 1990, 400–414; Th. Sundermeier/W. Ustorf (Hg): *Begegnung mit dem Anderen, Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991; Th. Sundermeier (Hg): *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992; ders.: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996; M. v. Brück: *Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?* in: *ZThK* 93, 1996, 284–308; A. Horstmann: *Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?* in: *DZPh* 47, 1999, 427–448.

kommt ein weiter gefasster Begriff von Hermeneutik zum Tragen, der die Begegnung unterschiedlicher Perspektiven in den Blick nimmt und sich dabei nicht auf einen bestimmten – den verstehenden – Modus ihrer Vermittlung fokussiert.

Als Prolegomenon zu diesen Überlegungen soll ein Begriff geklärt werden, der in der Diagnose der gegenwärtigen religionskulturellen Landschaften wie auch in der religionstheoretischen und der religions-theologischen Debatte eine zentrale Rolle spielt: der Begriff des Pluralismus. Die programmatische Ausrichtung des ÖRK auf die Bestimmung des christlichen Selbstverständnisses angesichts der Vielfalt der Religionen, wie sie im Dokument «Religious Plurality and Christian Self-Understanding» ihren Niederschlag gefunden hat, ist ebenso ein Indiz dafür wie die Selbstbezeichnung der «Pluralistischen Religionstheologie». Doch handelt es sich bei diesem Begriff um einen in seiner Bedeutung schildernden und daher klärungsbedürftigen Ausdruck.

2.1. «Pluralismus»

Zunächst und grundlegend ist zu unterscheiden zwischen der deskriptiven, soziologischen Diagnose der (faktischen) politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen *Pluralität* und einem programmatisch-präskriptiven *Pluralismus* als einer Geisteshaltung, die solche Vielfalt schätzt, fordert und fördert. Der Gegensatz von Pluralität ist Homogenität, das Gegenteil von Pluralismus Monismus. Diese Unterscheidung kann und muss auf den drei Ebenen des Politischen, des Kulturell-Religiösen und des Geistigen zur Geltung gebracht werden. «Pluralismus» bezeichnet auf diesen Ebenen:

- das Gegenmodell gegen die ständisch-geschlossene Gesellschaft mit ihrer zentralistischen Machtkonzentration (bis hin zum Extrem des politischen Absolutismus oder Totalitarismus);
- das Gegenmodell gegen den Uniformismus und Konformismus einer hegemonialen Leitkultur;

- das Gegenmodell gegen einen monistischen Rationalitätstypus², der «eine einheitliche Weltansicht behauptet, Unveränderlichkeit zum Wahrheitsindiz macht und Stabilität als Wahrheitsgarantie ansieht»³. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Betrachtung des Pluralisierungsschubs, der sich in den 80er Jahren des 20. Jhs. in Westeuropa vollzogen hat und der vor allem die beiden letztgenannten Ebenen betraf, d.h. die Pluralisierung der Kultur- und Religionslandschaften und die Pluralisierung des Wirklichkeits-, Geschichts- und Wahrheitsverständnisses.

2.1.1. Pluralisierung der Kultur- und Religionslandschaften

An Stelle der in den 60er Jahren des 20. Jhs. erwarteten vollkommenen Säkularisierung kam es in den 70er und 80er Jahren zu Remythisierungen in der Geisteskultur, zu einer Rückkehr der traditionellen außerchristlichen Religionen (d.h. zum Wiedererstarken ihres Selbstbewusstseins in Abwendung von der westlichen Kultur⁴), zu einer Welle neuer religiöser Bewegungen und damit zu einer Differenzierung und Auffächerung des Religionsspektrums in einer sich regionalisierenden, segmentierenden und parzellierenden religiösen und kulturellen Landschaft bei gleichzeitigem Verbindlichkeitsverlust der ehemals alleinherrschenden christlichen Leitkultur. Das kirchliche Christentum war von diesem Verbindlichkeitsverlust unmittelbar mitbetroffen und konnte daher von der steigenden Konjunkturkurve der Religion kaum profitieren⁵ – anders als die evange-

² Der Pluralismusbegriff wurde von Chr. Wolff zur Charakterisierung der Monadenlehre Leibniz' gebildet und in die Philosophie eingeführt. Seine eigentliche philosophische Karriere begann aber erst, als ihn W. James aus der Metaphysik H. Lotzes übernahm und dem naturwissenschaftlich fundierten Monismus seiner Zeit einerseits, dem Idealismus (Lotze, Hegel, Bradley) andererseits entgegenstellte. Siehe dazu: W. Kerber/Red.: Art. «Pluralismus I.», in: HWP VII, 988–993.

³ J. M. Charpentier: Art. «Pluralismus», in: EKL³ III, 1239.

⁴ Siehe dazu Kapitel 1.2.2.

⁵ Man fühlt sich an Nietzsches Diktum erinnert, «dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefen Misstrauen ablehnt» (F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.

likalen, charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen und als der weite und diffuse Bereich der Esoterik.

Im Unterschied zu amtlich und hierarchisch verfassten Religionsgemeinschaften, die durch eine jahrhundertealte Tradition mit ihren normativen Ursprüngen verbunden sind und ihren Mitgliedern davon geprägte relativ stabile Identitätsmuster (realisiert in Gemeinschaftsformen, Lebensregeln und -deutungen, Antworten auf grundlegende Sinnfragen usw.) anbieten, speist sich das vielfältige und offene Angebot des Esoterikmarktes aus unterschiedlichen – vor allem asiatischen – spirituellen Quellen, die neue Synthesen bilden. Oft sind sie mit psychologischen Ansätzen (der Selbsterfahrung), psychosomatischen Verfahren und therapeutischen Versprechungen verkoppelt. Die soziologische Verfassung ihres Auftretens reicht von relativ festen Gemeinschaften und Gruppen bis hin zu offenen Bewegungen ohne jede verbindliche Mitgliedschaft, die ihre Angebote in Kursen oder Büchern darbieten. Diese Vermarktungsformen, aber auch die innere Pluralität und Heterogenität der Angebote selbst, ermöglicht ihre eklektische Inanspruchnahme, so dass sich in der individuellen Nutzung noch einmal neue Synthesen bilden.

2.1.2. Pluralisierung des Wirklichkeits-, Geschichts- und Wahrheitsverständnisses

Im Gegenentwurf zu den Einheitskonzepten von Wahrheit und Geschichte, die für die Inanspruchnahme durch totalitäre Ideologien anfällig waren – wie besonders der Rückblick auf die erste Hälfte des 20. Jhs. schmerzlich vor Augen führte –, kam es zu einer grundlegenden Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung der gesamten Geisteskultur. Alle Wirklichkeitserkenntnis ist diesem Paradigma zufolge durch die Wahrnehmung des Erkennenden und durch die Situation, in der sich die Erkenntnis vollzieht, gebrochen. Statt von der Erkenntnis *der* Wirklichkeit wird von einer Fülle gleichzeitiger Wirklichkeits*sichten* ausgegangen. Wahrheit ist:

Zur Genealogie der Moral, in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, begr. v. G. Colli/M. Montinari, VI. 2, Berlin/New York 1968, 71.

- kontextrelativ und historisch bedingt; sie gilt unter bestimmten Bedingungen, für bestimmte Orte und Zeiten;
- perspektivenrelativ, d.h. sie bringt immer nur eine interpretationshaltige, partikuläre Auffassung der Wirklichkeit zum Ausdruck;
- standortgebunden – beeinflusst vom kulturellen Milieu, in dem Sprechende und Hörende einer Mitteilung leben, von ihrer Schichtenzugehörigkeit und ihrem Geschlecht.

Die theoretische Voraussetzung für die Entwicklung dieses pluralistischen Wahrheitsverständnisses liegt (negativ) in der Überwindung des Repräsentationsmodells, für das wahre Erkenntnis und wahres Denken in der möglichst originalgetreuen Abbildung der Wirklichkeit besteht, und (positiv) in der Ausarbeitung eines Perspektivismus, Konzeptualismus oder Konstruktivismus, wobei die Erkenntnis an die Wahrnehmungs- und Deutemöglichkeiten des erkennenden Subjekts zurückgebunden wird. Da diese Möglichkeiten aber unterschiedlich durch internpsychische und extern-kontextuelle Faktoren vielfach konditioniert sind, kann sich wahre Erkenntnis nur im Modus pluraler Wahrheitserschließungen vollziehen. Je weniger die Ansätze des erkenntnistheoretischen Perspektivismus mit der Annahme verbunden sind, die verschiedenen Wahrnehmungen erfassen die *eine*, aller Wahrnehmung vorausliegende und gegenüberstehende Wirklichkeit, an der sie sich zu bewahrheiten haben, umso weiter wird sich das Wahrheitsverständnis pluralisieren und relativieren. Und als je weiter reichend der erkenntnisprägende Einfluss der Erkenntnisvoraussetzungen dabei angenommen wird, umso mehr muss der erkenntnistheoretische Realismus zurückgenommen werden – bis hin zu einem Konstruktivismus, der dem Denken wirklichkeits*generative* Funktion zuschreibt.

Nelson Goodman sieht die «Hauptströmung der modernen Philosophie ...», die damit begann, daß Kant die Struktur der Welt durch die Struktur des Geistes ersetzte», schließlich dahin gekommen, «daß die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme der Wissenschaften, der Philosophie, der Künste, der Wahrnehmung und der alltäglichen Rede» ersetzt wurde. «Die Bewegung verläuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen

Welt zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten.»⁶

Der postmoderne erkenntnis- und wahrheitstheoretische Pluralismus speist sich aus unterschiedlichen (zumeist platonismuskritischen) Quellen und Traditionen. Sie sollen im Folgenden zusammengestellt werden, um gewissermaßen die philosophische Hinterbühne des gegenwärtigen geistes- und kulturtheoretischen Pluralismus auszuleuchten. Dabei besteht kein einfaches Ableitungsverhältnis zwischen philosophischen Pluralismuskonzepten und den pluralistischen Plausibilitätsstrukturen des postmodernen Zeitgeistes, sondern eine Interaktion.⁷

Schon Aristoteles und Thomas sind von der Annahme ausgegangen, dass das zu Erkennende immer nur im Modus des Erkennenden erkannt wird.⁸ Die nominalistische Abkehr vom Ideenrealismus und die Hinwendung zu einem Konzeptualismus sprach der Vielfalt der Einzeldinge ontologische Priorität zu und verwies auf die Funktion der Sprache für die Wirklichkeitserschließung.

Leibniz hat die geometrischen, optischen und kunsttheoretischen Begriffe der «Perspektive» und des «Betrachterstandpunktes» in die Philosophie eingeführt. Er sprach bereits von einer Vielheit von perspektivisch generierten Welten als Ansichten der einen Welt.⁹ Mit diesem Gedanken war es möglich, dem empirisch-objektivistischen und dem

⁶ N. Goodman: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt 1984, 10. Ebenso W. Welsch: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995, 2000³, 390.

⁷ Teile der folgenden Darstellung sind entnommen aus: R. Bernhardt: *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*, in: G. Risse/H. Sonnemans/B. Theß (Hg): *Wege der Theologie ins dritte Jahrtausend* (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 461–480.

⁸ Aristoteles: *Metaphysik* II, 4; Thomas von Aquin: *Sth*, II/II, Q. 1, Art. 2.

⁹ «Und wie ein und dieselbe Stadt, die man von verschiedenen Seiten ansieht, ganz anders, perspektivisch vervielfältigt erscheint, so gibt es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen ebenso viele verschiedene Welten («univers»), die aber nichts anderes sind, als die verschiedenen Perspektiven der einen einzigen Welt – gemäß den verschiedenen Standpunkten («points des vues»)» (*Monadologie* § 57, in: *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, 6, 616).

mathematisch-rationalistischen ein spezifisch historisches, werthaltiges Erkenntnis- und Wahrheitsverständnis zur Seite zu stellen, das Erkenntnis an die Sichtweise des Sehenden band, so dass man epistemologisch das Materialprinzip der Wirklichkeitsreferenz mit dem Formprinzip der subjektiven Wahrnehmung verbinden konnte. Die «Relativität historischer Urteilsbildung war seitdem kein Einwand mehr gegen historische Wahrheitsfindung, sondern deren Voraussetzung»¹⁰. Die perzipierte Wahrheit muss intersubjektiv nicht mehr identisch sein.

Dass ein erkenntnistheoretischer Konzeptualismus aber nicht per se mit einem epistemologischen oder gar ontologischen Pluralismus verbunden ist, zeigt sich bei Kant. Die von ihm als erkenntniskonstitutiv ausgewiesenen Anschauungsformen und Kategorien sind gerade nicht von subjektiven Dispositionen oder kontextuellen Rahmenbedingungen abhängig, sondern allgemeingültig.

Nietzsche erkennt dagegen «das Perspektivische» als die Grundbedingung allen Lebens¹¹. Indem er die von Leibniz angedeutete Perspektivität aller Wirklichkeitswahrnehmung zum erkenntnistheoretischen Paradigma erhebt, legt er die Grundlage für einen philosophischen Pluralismus und wird zu einem der Vorläufer der Postmoderne. Wahrheit gibt es nur im Modus der Wahrnehmung. Sie ist ein «bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, ge-

¹⁰ R. Kosellek: Vorwort zu: J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (1752), 1985, VIII; zit. nach: G. König: Art «Perspektive, Perspektivismus», in: HWP VII, 366.

¹¹ F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begr. v. G. Colli/M. Montinari VI. 2, Berlin/New York 1968, 4 (Vorrede). Für Nietzsche gibt es «nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches «Erkennen» (Zur Genealogie der Moral, in: *Werke* VI. 2, 383). Siehe auch: Die fröhliche Wissenschaft, in: *Werke* V.2, 308f. – Zu Nietzsches perspektivischer Erkenntnistheorie: F. Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980, 59ff; ders., *Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche*, in: M. Djurić: *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, 9–20; J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982, 105ff.

schmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind...»¹²

Ein perspektivistisches Erkenntnismodell führt allerdings nicht mit Notwendigkeit zu dieser relativistischen Konsequenz. Das zeigt sich etwa bei J. Ortega y Gasset, der daran festhält, dass allein die vorfindliche Wirklichkeit Gegenstand und Norm aller ihrer perspektivischen und damit pluralen Erfassungen ist. Der Gegenstand der Wahrnehmung löst sich dabei nicht in den Vollzug der Wahrnehmung hinein auf, sondern bleibt extramental-«realer» Bezugspunkt. «Falsch ist allein die Perspektive, die behauptet, die einzige zu sein.»¹³

Der Historismus und die von Max Scheler so genannte Wissenssoziologie haben perspektivenpluralistische Erkenntnistheorien gefördert, indem sie die historische Bedingtheit und die soziologische Kontextualität der Erkenntnis und des Wissens hervorhoben. Je deutlicher aber gesehen wird, dass Erkenntnis mit Selektion, Strukturbildung und Wertung verbunden ist, dass sie von einer bestimmten Sichtweise und diese von erkenntnisleitenden Interessen prädisponiert ist, dass sie also nicht in neutraler Unparteilichkeit, sondern in unaufhebbarer «Standortgebundenheit» (Karl Mannheim) erfolgt, umso stärker drängt sich die Einsicht der Pluralität der erkannten «Wahrheit» auf. Die neuere Wahrnehmungspsychologie und Wissenssoziologie haben die Bedingtheit von Erkenntnis und Wissen durch psychologisch und soziologisch beschreibbare Faktoren empirisch untermauert.

Auch im Blick auf die Deutung der Geschichte selbst hat sich – vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. – eine Pluralisierung ereignet. Dem für die abendländische Philosophie und Theologie bis zum 20. Jh. charakteristischen Verständnis der Geschichte als einer sich monolinear oder dialektisch entwickelnden Einheit setzte Karl Jaspers sein Modell einer in der «Achsenzeit» der Menschheit wurzelnden Vielfalt von Geschichtsströmen entgegen. Diese Vielfalt hebt die Einheit nicht auf –

¹² F. Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, begr. v. G. Colli/M. Montinari, III. 2, Berlin/New York 1973, 374f. Der Text ist insgesamt (367–384) für Nietzsches Perspektivismus zentral.

¹³ J. Ortega y Gasset: Die Aufgabe unserer Zeit (Zürich 1923, 1930²), 106.

auch Jaspers geht von der «Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte» aus¹⁴ –, aber er fasst sie als eine in sich differenzierte, um mehrere «Achsen» zentrierte auf.¹⁵ Gegen Hegels geschichtsphilosophische Grundüberzeugung, die Jaspers in dem Satz zusammenfasst: «Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohnes ist die Achse der Weltgeschichte», postuliert er: «Der christliche Glaube aber ist *ein* Glaube, nicht der Glaube der Menschheit.»¹⁶

Die Vergeschichtlichung nicht nur der Erkenntnisgegenstände, sondern des Erkenntnisprozesses selbst durch seine Bindung an das subjektabhängige Vorverständnis wird vor allem in der Hermeneutik Gadamers und Ricoeurs paradigmatisiert. Wahrheitserkenntnis vollzieht sich im Bezugsrahmen kulturell geprägter, sprachlich vermittelter Symbolsysteme. Doch so sehr auch dieser Ansatz einem objektivistischen Wahrheitsrealismus den Boden entzieht, so wenig führt er doch mit Notwendigkeit zu einem epistemologischen Pluralismus. Die von Gadamer anvisierte Verschmelzung der Verstehenshorizonte wirkt diesem geradezu entgegen. Allerdings lässt sich Gadamer auch so interpretieren, dass er (wie Ricoeur) die *Vielfalt* der Erkenntnishorizonte betont.

In der angloamerikanischen Geisteswelt haben vor allem der Pragmatismus (besonders von William James) und die sprachanalytische Philosophie (besonders von Ludwig Wittgenstein) die Entwicklung pluralistischer Konzepte in der Philosophie gefördert. Nach Wittgensteins «Philosophischen Untersuchungen» ist der Wirklichkeitsbezug unhintergebar durch Sprache konstituiert, woraus folgt, dass es ihn nur in der Vielfalt pragmatischer (d.h. an ein bestimmtes Tätigkeitsfeld gebundener), unsubstituierbarer Sprachspiele gibt. Zwischen den Sprachspielen herrscht weder völlige Inkommensurabilität¹⁷ – das wäre das Ende aller

¹⁴ «Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe» (K. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt a. M. 1955, 13)

¹⁵ A.a.O. 11–80.

¹⁶ A.a.O. 14.

¹⁷ Wie es dann bei Lyotard erscheint, der von gegeneinander völlig isolierten «Sprachinseln» ausgeht: «Die Sprache ist ohne Einheit, es gibt nur Sprachinseln, jede wird von einer anderen Ordnung beherrscht, keine kann in eine andere

intersektoriellen Kommunikation – noch völlige Kommensurabilität, weder Homogenität, noch Heterogenität, sondern «Familienähnlichkeit», partielle Überlagerung von Merkmalen.¹⁸ In seinen Überlegungen zum «Sehen-als» (bzw. Aspektsehen) und zu den Weltbildern, die bewohnt werden, verbindet Wittgenstein die sprachanalytische mit der perspektivischen Wirklichkeitsauffassung. «Sehen-als» bringt keine zusätzliche (objektive) Gegenstandsinformation, ist aber auch nicht bloß eine (rein subjektive) Interpretation des Gesehenen. Es bezeichnet das Aufscheinen eines bisher so nicht gesehenen Aspekts, hervorgebracht durch eine Änderung der Einstellung zum Objekt, etwa durch seine Relationierung zu anderen Objekten.¹⁹ Jeder Akt des «Sehen-als» vollzieht sich im Kontext eines sprachlich vermittelten Bezugsrahmens von Wissen, Überzeugungen, Werturteilen usw., den Wittgenstein als «Weltbild» bezeichnet. Auch dieses Weltbild hat keine Allgemeingültigkeit, sondern ist relativ zur jeweiligen Lebensform und d.h. eben wieder: es gibt unvermeidlich eine Vielzahl von Weltbildern, die sich allerdings durchdringen, überlagern und gegenseitig korrigieren. Bei Unstimmigkeiten gilt Wittgensteins Aufforderung: «Schau genauer hin». Daher kann man von einem Relativismus bei ihm nicht reden.²⁰

Die Wissenschaftstheorie des Kritischen Rationalismus (H. Albert, R. Popper) hatte einen erkenntnistheoretischen Methoden- und Theorienpluralismus gefordert. P. Feyerabend zog diese Linie bis zum Extrem eines «methodischen Anarchismus» aus.²¹ Dieser prinzipielle Pluralismus propagiert die Auflösung einheitlicher Rationalitätsstandards und plädiert

übersetzt werden.» (J.-F. Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, Graz/Wien 1985, 68ff, Zitat 70).

¹⁸ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 65ff; siehe dazu: W. Welsch: *Vernunft* (siehe Anm. 6), 403ff.

¹⁹ Siehe dazu die Darstellung der Spätphilosophie Wittgensteins von H. O. Jones: *Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung*, Göttingen 1985, 102ff.

²⁰ Siehe dazu: L. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, 1969 (Werkausgabe, 8, Frankfurt 1984, 113–257).

²¹ P. K. Feyerabend: *Against Method*, London 1975; dt.: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M. 1997; siehe dazu: F. Kambartel: Art. «Pluralismus», in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie III*, Stuttgart 1995, 275.

dafür, die Weltbeschreibung der Vernunft aus einer Vielzahl von Bestimmungsgründen zu entwickeln. Wesentlich zurückhaltender ist demgegenüber der praktisch argumentative Pluralismus, der keine Position und kein Argument durch Herrschaftsausübung von vorneherein aus dem Diskurs ausschließen, sondern sie gleichberechtigt zulassen will und kann, weil er einen Regelungsmechanismus voraussetzt (besonders J. Habermas).

Die zusammengestellten unterschiedlichen Ansätze verstehen sich nicht in jedem Fall als Programme einer pluralistischen Erkenntnis- und Wahrheitstheorie. Sie lassen sich aber dafür ins Feld führen. Ihre Anwendung auf die Deutung der Vielfalt religiöser Wahrheitsansprüche ist nicht unproblematisch, denn sie kann zu einer Depotenzierung und Relativierung dieser Ansprüche führen. Gegenüber einer vordialogischen pluralismusphilosophischen Vermittlung der differenten religiösen Identitäten wird hier dafür plädiert, diese in ihrem unverkürzten Selbstverständnis zueinander in eine dialogische Begegnung zu bringen, in der sich dann Transformationen und durch immer neue Rückfrage nach dem jeweiligen Konstitutionsgrund auch Relativierungen ergeben werden.

2.2. Interreligiöse Hermeneutik in der Begegnung verschiedener Innenperspektiven

2.2.1. Verstehen und Mitteilen als dialoghermeneutische Grundhaltungen interreligiöser und interkultureller Begegnungen

Wie in den Überlegungen zum Wesen dialogischer Kommunikation immer wieder deutlich geworden ist, besteht dieses Wesen in der Polarität von eigener Selbstdarstellung und Verstehensbereitschaft gegenüber der Selbstdarstellung des begegnenden Anderen. Als Grundregel gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit: So wie die eigene Identität zur Geltung gebracht werden soll, so ist der Identität des Anderen Raum zu gewähren und Verständnis entgegenzubringen. Die Öffnung für die Identitätsartikulation des Anderen kann dabei unterschiedlich weit gehen – von der bloß intellektuell verstehen-wollenden Zur-Kennntnisnahme bis hin zum existentiellen Sich-Einlassen darauf. Im letzteren Fall wird diese zu einer Herausforderung für die eigene Identität und setzt sie kreativen Transformationsprozessen aus. Den Anderen verstehen und die eigenen Glaubensüberzeugungen einschließlich der sich aus ihr ergebenden Ur-

teilsbildung unverkürzt einbringen – beides macht einen authentischen interreligiösen Dialog – seinen Reiz und seine Spannung – aus. Dialog vollzieht sich also in der dynamischen Balance zwischen zwei Haltungen, die jeder der Dialogpartner wechselseitig einnimmt, die in ihm selbst in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen und innere Dialoge provozieren: der empathischen Haltung des verstehen-wollenden Einfühlens in den Anderen und der (im weiten und wertfreien Sinne) «konfessorischen» Haltung, in der eine Bezeugung der eigenen Gewissheitsgrundlagen stattfindet. Die empathische Einstellung leitet dazu an, sich in die Innenperspektive des Anderen hineinzusetzen, um sie kongenial «von innen» heraus nachzuvollziehen; die konfessorische strebt danach, die eigene Glaubenssicht dem Anderen darzulegen und sie auf sein religiöses Selbstverständnis anzuwenden, dieses also gewissermaßen «von außen» in christlicher Perspektive und d.h. auch: mit dem Erkenntnis- und intellektuellen Klärungsinteresse des christlichen Glaubens zu beleuchten.

Beide Haltungen lassen sich damit auch als unterschiedliche Weisen des Verstehens auffassen: Verstehen des Fremden vom Fremden her (im Versuch, seiner mit «seinen Augen» ansichtig zu werden) oder Verstehen des Fremden vom Eigenen her (im Blick auf den Anderen mit «meinen Augen»). Gleiches lässt sich aber auch auf das Selbstverstehen übertragen: Auch das Eigene lässt sich vom Fremden her verstehen (im Versuch, meiner mit «seinen Augen» ansichtig werden) oder vom Eigenen her (im Blick auf mich mit «meinen Augen»). Dieses gegenseitige Wechselspiel von In-der-eigenen-Innenperspektive-Stehen und versuchsweise die fremde Innenperspektive zu bewohnen, von In-sistieren und Transzendieren macht echten Dialog aus. Wo es nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst wird, wandelt sich der Dialog zum Monolog. Dialog ist die Übung gegenseitiger Perspektivenübernahme, die das Selbstverständnis der beteiligten Partner verändert.

Verstehen (des Anderen)

Den hermeneutischen Grundsatz der empathischen Haltung einfühlenden Verstehens hat H. J. Margull zusammengefasst: «Eine Kurzformel für das Ethos des Dialogs ist, dass der eine danach strebt, den anderen

so zu verstehen, wie er sich selbst versteht.»²² Der Andere ist von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. Im Grunde handelt es sich dabei um eine Anwendung der Hermeneutik Wilhelm Diltheys auf die Religionsbegegnung. Dilthey hatte für das Verstehen von schriftlichen Objektivierungen der Geistesgeschichte ein Nachleben der darin dokumentierten Lebensäußerungen gefordert. Übertragen auf die interkulturelle Hermeneutik führt dies zum Ideal einer unparteiischen Anempfindung an den Anderen unter weitgehender Absehung von eigenen Werturteilen. Als Ideal wird es sich immer nur annäherungsweise realisieren lassen.

Empathie geht dabei über Toleranz, Respekt und Achtung hinaus, führt aber keineswegs notwendigerweise zur Anerkennung der begegnenden Religionsform. Diese Relationen sind folgendermaßen näher zu bestimmen:

- Toleranz – das mehr oder weniger widerstrebende Hinnehmen und Ertragen einer Wahrheitsgewissheit, die zu eigenen Überzeugungen in Spannung steht – muss noch nicht mit dem Bemühen um Verstehen verbunden sein. Sie stellt zunächst nur eine Selbstzurücknahme dar, die dem Fremden auch als Unverstandenen Raum gewährt und seine Widerständigkeit aushält. Respekt und Achtung sind jedoch notwendige Bedingungen für interreligiöses Verstehen. Empathie geht darüber hinaus und ist charakteristisch für die Verstehensbemühung selbst.²³
- Verstehen schließt noch nicht ein akzeptierendes Zustimmung oder gar ein Sich-zu-eigen-Machen ein. Es kann sich auf ein bloß kognitives «Eindenken» beschränken, ohne zu einer existentiellen Hinwendung zu führen. Die Frage, ob, in welcher Hinsicht und in welchem Grad die begegnende Religionsform akzeptiert oder gar angeeignet

²² H. J. Margull: Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: *EvTh* 34, 1974, 410–420.

²³ Zu diesem Zusammenhang siehe: R. Bernhardt: «Den Gott seines Nächsten lieben»? Zur Spannung von religiösem Wahrheitsanspruch und interreligiöser Achtung, in: G. Pfeleiderer/E. W. Stegemann (Hg): *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 5)*, Zürich 2006 (im Druck).

werden kann, setzt voraus, dass eine (deutende und wertende) Beziehung zur eigenen Innenperspektive hergestellt wird. Erst wo das geschieht, wo also über den Versuch, sich in den anderen hineinzusetzen hinaus, das verstandene Fremde im Licht des Eigenen gesehen und beurteilt wird, kann dieses zum Gegenstand der Anerkennung oder Ablehnung werden. Die mögliche Anerkennung kann sich dabei unterschiedlich ausprägen: als Anerkennung der Geltung, die diese Religionsform *für den anderen* hat oder als Anerkennung ihrer Geltung überhaupt und d.h. auch ihrer Geltung für die eigene religiöse Wirklichkeitsauffassung, was dann in einem nächsten Schritt die (partielle) Übernahme nahe legen kann.

Ist ein solches Verstehen als Einsichtnahme in eine fremde Innenperspektive aber überhaupt möglich? Ist es möglich zu verstehen, was beispielsweise ein Buddhist meint, wenn er von *nirvāṇa* als dem Erlösungsziel spricht? Alle Kategorien des Sprachdenkens – nicht nur des westlichen, sondern auch des buddhistischen – versagen beim Versuch, das damit Gemeinte intellektuell nachzuvollziehen: das Erlöschen aller Daseinshaltigkeit der Existenz und allen Bewusstseins in den Bereich des ewigen Friedens, die Entwerdung des Ichs zur absoluten Fülle.²⁴ Weiter als das intellektuelle führt das experientielle Verstehen, d.h. der Versuch, das Gemeinte durch eigene Erfahrung zu erschließen. Wer auf diesem Weg verstehen will, was *nirvāṇa* ist, muss sich dazu selbst auf den Achtfachen Pfad des Buddha begeben. Doch führt auch diese Verstehensmethode nicht zum vollkommenen Einwohnen in die Innenperspektive des Buddhisten, sondern bestenfalls zur o.g. «Anempfindung». Eine vollkommene Ablendung des Deutehorizonts der eigenen Innenperspektive und die Übernahme einer fremden ist nicht möglich. Interreligiöses und -kulturelles Verstehen kann sich immer nur als relative Annäherung an das Selbstverständnis der jeweiligen Religionskultur vollziehen.

Das heißt nun aber nach dem zuvor Gesagten nicht, dass es keinen Weg aus der Selbstreferentialität, d.h. aus der prinzipiellen Befangenheit in den eigenen Verstehensvoraussetzungen gäbe. Wenn auch die Bin-

²⁴ Ausführlicher und im Zusammenhang: P. Antes/B. Uhde: Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam, Stuttgart 1972, bes. 71f.

dung an die eigene Perspektive letztlich indispensable ist, so kann sie doch nicht nur selbstreflexiv bewusst gemacht, sondern in einem Akt der hermeneutischen Selbstentäußerung durch die Übernahme von Außenperspektiven und das «Einschlüpfen» in fremde Innenperspektiven auch transzendiert werden.²⁵ Der von religiösen und geistesulturellen Traditionen geprägte eigene Verstehenshorizont wandelt und erweitert sich im Prozess des intellektuellen und erfahrungsmässigen Verstehens. Wenn auch nicht bis zur letzten Verschmelzung der Verstehenshorizonte, so ist es doch durchaus möglich, fremde Lebensauffassungen und Weltansichten durch das «Sehen mit fremden Augen» verstehend nachzuvollziehen.

Mit Ram A. Mall ist also sowohl das «Identitätsmodell», das die eigene Tradition als hermeneutischen Generalschlüssel für das Verstehen aller, auch fremder religiöser und kultureller Erscheinungen benutzt, ebenso abzulehnen wie eine «Hermeneutik der totalen Differenz», die nur ein traditionsimmanentes, selbstreferentielles Verstehen für möglich hält. Gegenüber dem Identitätspostulat, wie es für die Moderne charakteristisch ist, einerseits und gegenüber dem Differenzpathos der Postmoderne andererseits plädiert Mall für eine «analogische Hermeneutik», die von Überlappungen in den Sinnstrukturen zwischen den Kulturen und Religionen ausgeht und darin eine Voraussetzung für ein annäherungsweise Verstehen erkennt.²⁶

²⁵ Das ist Christian Danz entgegenzuhalten, der die von mir beschriebene «Kombination von eigenem Involviertsein mit methodischer Exzentrizität» (R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums [siehe: Anm. 6 in Teil I], 232f.) kritisiert, weil sie nicht in Einklang mit der ebenfalls von mir konstatierten Unhintergebarkeit der eigenen Perspektive zu bringen sei (Chr. Danz: Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive. Zur Grundlegung einer protestantischen Theologie der Religionen, in: KuD 51, 2005, 100–125, 117; ebenso in: ders.: Einführung in die Theologie der Religionen [Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1], Wien 2005, 99). Beides schließt sich keineswegs aus, sondern bildet einen für interpersonales Verstehen charakteristischen Zusammenhang.

²⁶ R. A. Mall: Andersverstehen ist nicht Falschverstehen. Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg): Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie, Würzburg 2002, 273–289.

Interreligiöses Verstehen ist nicht nur verstandesmäßige Aufklärung *über*, sondern *éclairance*, Erleuchtung; nicht nur die Integration zusätzlicher Kenntnisse, sondern die Einübung in die Kunst der Perspektivenübernahme, nicht ein Zugewinn an Wissen, sondern an Weisheit. Voraussetzung für solches Verstehen ist Verständigung *mit* und Verständnis *für*. Beides muss zusammenkommen: die Bereitschaft und Fähigkeit zu offener Kommunikation und die Bereitschaft und Fähigkeit zur Introspektion in die Sinnwelten des Anderen. Je tiefer diese Einsicht reicht, umso deutlicher tritt ihr Ungenügen und ihre Begrenzung vor Augen. Es zeigt sich, wie tief die fremden Religionskulturen durch ihre Geschichte und den Kontext ihrer Lebenswelten geprägt sind. Interreligiöses Lernen ist dem Erlernen einer Fremdsprache vergleichbar: Um Begriffsbedeutungen zu verstehen, reicht es nicht, die Übersetzung eines Wortes zu kennen. Man muss wissen, wie es gebraucht wird. Solche Pragmatik aber hängt wiederum mit der lebensweltlichen Grammatik und Semantik zusammen. Die Einsicht in das eigene Unverständnis ist der erste und wichtigste Schritt hin zum interreligiösen Verstehen.

Es handelt sich bei dieser Verstehensbemühung um eine zirkuläre hermeneutische Bewegung, die sich nicht nur zwischen eigenen Verstehensvoraussetzungen und fremden Verstehensgegenständen, sondern auch zwischen eigenen und fremden Verstehensvoraussetzungen bewegt. Auch die fremde Verstehensvoraussetzung ist in die Verstehensbemühung einbezogen. Dabei hat sowohl das Verstehen von den eigenen wie von den fremden Verstehensvoraussetzungen her sein Recht, auch wenn ersteres vom Dialogpartner als Missverstehen empfunden wird. Zuweilen eröffnet das verfremdende Verstehen, das die zu verstehende Figur aus ihrem Hintergrundkontext löst und sie in einem ihr fremden Bezugssystem betrachtet, neue Dimensionen des Verständnisses. So kommt es nicht nur zu einem Dialog zwischen den je eigenen Sichtweisen und perspektivischen Wahrnehmungen des Anderen, sondern zu einem Dialog der Perspektiven selbst.

Die interreligiöse Verstehensbemühung hat drei Gegenstandsdimensionen:

- Verstehen des begegnenden ‹Anderen› (diese Formulierung lässt bewusst offen, ob es sich dabei um eine Person oder einen Sachverhalt handelt),
- vertieftes Verstehen eigener Auffassungen, Prägungen, Orientierungen (wobei auch das ‹Eigene› weit gefasst ist und die Bezugsgemeinschaften, Lebenswelten und Traditionen einschließt) und
- Verstehen der göttlichen Wirklichkeit in und hinter – auch in Kritik an – den fremden und eigenen Erschließungsformen dieser Wirklichkeit. Damit ist nicht unterstellt, es gäbe eine ‹religionsfreie›, die Religionstraditionen hinter sich lassende, mystische Gotteserkenntnis. Es gibt diese immer nur in religiös vermittelten Formen. Aber nach der oben herausgearbeiteten Unterscheidung von Glaubensausdruck und Glaubensgrund muss es auch im interreligiösen Dialog letztlich um das tiefere Verstehen des Glaubensgrundes – im Angesicht fremder Glaubensausdrücke – gehen. Darin liegt die letzte Zielbestimmung der ‹Hermeneutik des interreligiösen Dialogs›. Sie lässt sich zurückbeziehen auf die ‹grundsätzliche Radikalisierung›, der Heidegger und Gadamer die von Schleiermacher inaugurierte und von Dilthey weiterentwickelte ‹hermeneutische Methode› hin zu einer ‹hermeneutischen Philosophie› unterzogen hatten. Heinrich Ott hat diese dann auf den interreligiösen Dialog bezogen.²⁷

Mitteilen (des Eigenen)

Der Bemühung um ein authentisches Verstehen außerchristlicher Religionsformen und deren individueller Aneignung durch ihre Anhänger steht die authentische Darstellung der für das eigene Selbstverständnis normativen Religiosität gegenüber. Diese kann explizit oder implizit, verbal oder nonverbal erfolgen. *Diese* Dimension des hermeneutischen Geschehenszusammenhangs bezeichne ich mit dem Begriff der Mitteilung, der in weitem Sinn alle Akte umfasst, in denen die eigene religiöse Binnenperspektive und der sie konstituierende und normierende Inhalt deskriptiv oder normativ zur Geltung gebracht wird: implizit in jeder

²⁷ H. Ott: Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie, Darmstadt 1994, 164ff.

Lebensäußerung, explizit in der beschreibenden Darstellung des eigenen Glaubens, in der Deutung, Wertung und Beurteilung von Erfahrungen, auch interreligiösen Begegnungserfahrungen und damit auch in der Deutung, Wertung und Beurteilung fremder Religionskulturen.

Die kritische Sicht des Anderen in der eigenen Urteilsperspektive steht nicht im Widerspruch zum Dialogprinzip, sofern zum einen jedem der Teilnehmer das Recht zugestanden wird, die Normativität der eigenen Glaubenssicht in einem Inklusivismus auf Gegenseitigkeit (s.u.) auch kritisch auf die Erscheinungsweisen anderer Traditionen zu beziehen und sofern zum anderen solche Urteilsbildungsprozesse selbst wieder der dialogischen Prüfung und Korrektur ausgesetzt werden. Als problematisch erweisen sich demnach lediglich vordialogische Urteile, die der Kritik und der Revision entzogen werden.

So dialogförderlich Urteilszurückhaltung sein kann, so problematisch ist eine prinzipielle Urteilsenthaltung, bei der die Normativitätspotenziale der religiösen Traditionen methodisch suspendiert oder auf den Geltungsbereich der eigenen Tradition reduziert werden. In allen Religionen und Ideologien gab und gibt es Menschenbilder, Weltdeutungen und Heilsansprüche, die mehr oder weniger gegen diese Normen und auch gegen grundlegende Humanitätsprinzipien verstoßen. Sie legitimieren sich unter Rückgriff auf bestimmte Überlieferungskomplexe der je eigenen religiösen Tradition. Ihnen gegenüber kann, darf und muss es zum einen eine traditionsimmanente Kritik geben, indem etwa der Christ den Muslim auf normative Inhalte der islamischen Tradition verweist, die der zu kritisierenden Auffassung oder Praxisform entgegenstehen (beispielsweise auf den koranischen Grundsatz, dass es keinen Zwang im Glauben geben darf, Sure 2,256). Darüber hinaus gibt es aber auch das Recht und die Notwendigkeit, Inhalte und Realisierungen der fremden Tradition einer externen, die Normen der eigenen Innenperspektive auf sie anwendenden Prüfung zu unterziehen.

In der «*missio Dei*» unterwegs zu sein, heißt für christliches Glaubensbewusstsein immer auch, am heilschaffenden *Widerspruch* Gottes gegen gottwidrige Strukturen, Kräfte und Überzeugungen in der vorfindlichen – auch religiösen – Wirklichkeit teilzunehmen. Doch ist das nicht der Regelfall, sondern die Bewährung des christlichen Glaubens in Ausnahmesituationen. Situative Abwehrreaktionen sind deutlich zu unterscheiden von prinzipiellen Abwehrhaltungen gegenüber allem, was nominell nichtchristlich ist.

Die Polarität von empathischer und (im weiten und wertfreien Sinne) «konfessorischer» Haltung, von verstehen-wollendem Einfühlen in den Anderen und Mitteilen der eigenen Gewissheitsgrundlagen lässt sich in unterschiedlichen Kontexten in spezifischen Brechungen identifizieren; so in der Beschreibung zweier Einstellungen des Religions- und Kulturforschers: der emischen und der etischen Haltung²⁸ oder in der Debatte um die Beziehung von Dialog und Verkündigung. Die Problematik dieser Debatte erklärt sich aus der einseitigen Bedeutungsfestlegung von «Dialog» auf die empathische Haltung des Verstehens des Anderen. Dialog schließt aber gerade die Verkündigung im Sinne der unverkürzten Darstellung der eigenen Glaubensidentität mit ein. Damit kann sich das Ansinnen verbinden, den Dialogpartner von der eigenen Auffassung zu überzeugen. Dies muss aber keineswegs der Fall sein. Beides ist im Rahmen des Dialogs sehr wohl möglich, wenn dabei der Gegenseitigkeitsgrundsatz des Dialogprinzips nicht verletzt wird.

Dialogoffenheit ergibt sich aus dem gelassenen Vertrauen, in der Wahrheit zu sein, sie aber niemals vollumfänglich ausschöpfen zu können. Dieses für Religion charakteristische Verständnis von (ontologischer) Wahrheit als eines vorausliegenden, in seinen Symbolisierungen nie endgültigen fixierbaren Sinnhorizonts versteht Wahrheit eher in existentiellen Dimensionen («in der Wahrheit sein») als in rationalen («Wahrheit haben»), weshalb sie im Modus des Verstehens als Innwerden und nicht des Erklärens zu erfassen ist. Die Gewissheit, in der Wahrheit zu sein, erlaubt die Selbstentäußerung, den Perspektivenwechsel und die Öffnung für alternative Gewissheiten.

Sowohl ein Wahrheitsabsolutismus wie auch ein Wahrheitsrelativismus untergraben die Kommunikationsform der dialogischen Begegnung.

- Im ersten Fall, in dem einer oder mehrere der im Dialog sich Begegnenden den Anspruch auf Exklusiv-, Final- und Universalgeltung für ihre religiösen Überzeugungen erheben, kann keine Öffnung für die potenzielle Wahrheit der Überzeugungen des anderen stattfinden. Die *Universalität* der normativen Ansprüche führt dabei für sich genommen jedoch noch nicht in einen Konflikt mit dem Dialogprinzip, sondern erst ihre Verbindung mit dem Final- und besonders

²⁸ Siehe dazu Kapitel 2.4.2.

dem Exklusivanspruch. Der interreligiöse Dialog besteht ja gerade in der Begegnung universaler Sinnperspektiven.

- Im zweiten Fall, in dem die aufeinandertreffenden normativen Religionsperspektiven von vorneherein als gleich wahr und gültig nebeneinander gestellt werden, verliert der Dialog seine Ernsthaftigkeit eines Ringens um die tiefere Wahrheit.

Religiöse Identitäten sind durch hochgradige Normativität und Verbindlichkeit gekennzeichnet, wodurch das interreligiöse Begegnungsgeschehen seine Spannung und Dynamik erhält. Zugespitzt bringt dies Karl Barth zum Ausdruck: «Wo man sich in echter dogmatischer Intoleranz gegenüber steht, gerade da und nur da wird man immer miteinander reden können, wird man auch fruchtbar miteinander reden, weil man da und nur da einander ... etwas zu sagen hat.»²⁹ Das Wesen der interreligiösen Begegnung kann nicht allein im Blick auf den formalen Grundsatz der Gegenseitigkeit und Gleichberechtigung der Teilnehmenden bestimmt werden. In ihm vollzieht sich nicht nur der oben beschriebene «*encounter of commitments*», sondern nicht selten ein «*clash of commitments*», d.h. ein Zusammenprall inhaltlich bestimmter, nicht durch den Dialog relativierbarer existentieller Verpflichtungsansprüche. Wo sie verabsolutiert, d.h. mit den Ansprüchen auf Allein-, Allgemein- und Endgültigkeit verbunden werden, ist der Konflikt unausweichlich.

Um zu verhindern, dass Verschiedenheit Streit gebiert, legen sich die folgenden fünf Strategien nahe:

- Die Suche nach einer höheren Einheit jenseits der aufeinander treffenden Positionen, etwa nach dem Schema von Kern und Schale, bei dem die konfligierenden Positionen als zeit- oder kontextbedingte Erscheinungsformen einer ihnen transzendenten, gemeinsamen Wahrheit dargestellt werden.
- Die Historisierung und Kontextualisierung der Wahrheit, die als im Fluss der Zeit befindliche, sich ihren jeweiligen historischen Kontexten anpassende und daher wandelbare gedeutet wird.
- Die Pluralisierung der Wahrheit, die davon ausgeht, dass die verschiedenen «Wahrheiten» unterschiedlich perspektivierte Wahrheitser-

²⁹ K. Barth: KD I/2, 924.

fassung oder subjektive Aneignungen oder Ausdruck existentieller Bedeutsamkeiten sind.

- Die Zurückstellung oder Ausklammerung der Wahrheitsfrage, um so zu einem formalen Ausgleich zu gelangen, wie etwa im Augsburger Religionsfrieden.
- Die Pragmatisierung der Wahrheitsauffassung und/oder Eschatologisierung der Selbstdurchsetzung der Wahrheit, wie etwa in Lessings Ringparabel, wo sich die Wahrheit vorläufig an ihren friedensfördernden Früchten zu erweisen hat und erst am Ende der Zeit offenbar wird.

Über diese Strategien hinaus plädiere ich für eine «sachgemäße» Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche durch die kritische Rückbindung an den Grund, der ihren Inhalt konstituiert. Die für christliche Identität – und damit auch für die «christliche Kommunikation»³⁰ – konstitutive Differenz zwischen Glaubensgrund und Glaubensausdruck (s.u.) führt sachlogisch (nicht immer auch faktisch) zur Ausbildung einer religionskritischen Urteilskompetenz, die sich in der Ausübung «prophetischer Kritik» an eigenen und fremden Religionsformen bewährt. Dabei werden die begegnenden religiösen Erscheinungen in das kritische Licht des jeweils normativen Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses gestellt.

Die Möglichkeitsbedingung des interreligiösen Dialogs ist also nicht – wie zuweilen von den Kritikern geargwöhnt – der Verzicht auf Wahrheitsansprüche, sondern deren unverkürzte Artikulierung. Dies allerdings in dem Bewusstsein, dass es sich dabei immer nur um religiöse Glaubensausdrücke des unerschöpflichen Glaubensgrundes handelt. Diese theologisch sachgemäße «Relativierung» löst eine Dynamik des immer neuen und tieferen Innewerdens aus, die im Dialog einen geeigneten Entdeckungszusammenhang dafür erkennt. Dessen Ziel kann und darf es nicht sein, die Konkurrenz der sich begegnenden Wahrheitsansprüche zu entscheiden oder gar einen Konsens zu finden. Ziel ist die Vertiefung der je eigenen Gewissheitsinhalte in der Auseinandersetzung mit herausfordernden Alternativen.

³⁰ K. Barth: KD IV/3, 568.

2.2.2. «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» als Urteilsthaltungen

Weniger auf das interreligiöse Verstehen und mehr auf die Urteilsbildung bezogen ist das Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus, das zu Beginn der 1980er Jahre von den Protagonisten der sog. Pluralistischen Religionstheologie (s.u.) in die englischsprachige religions-theologische Debatte eingeführt wurde³¹ und das sich seither – trotz z.T. massiver Kritik – fest etabliert hat. Es beschreibt drei grundlegende Positionen der religionstheologischen Deutung und Wertung außerchristlicher Religionen und Weltanschauungen, wobei sich die Linie der exklusivistischen und der inklusivistischen Haltung durch die gesamte Theologiegeschichte bis in die biblische Überlieferung hinein zurückverfolgen lässt, während der Ansatz des religionstheologischen Pluralismus programmatisch als Alternative dazu entwickelt wurde. Die Konstruktion des Dreierschemas ist also aus einem offensichtlichen religionstheologischen Interesse heraus entstanden.

Ich präsentiere und diskutiere dieses «Makroschema zur Beschreibung interreligiöser Relationierungsprozesse»³² jedoch nicht im Kapitel über die Pluralistische Religionstheologie, sondern im Zusammenhang der Überlegungen über interreligiöse Hermeneutik, denn es geht mir nicht um die Einzeichnung in seinen Entstehungszusammenhang, sondern um seine kritische systematische Rekonstruktion an dem in meinen Augen sachgemäßen Ort. Und dieser lässt sich auf mindestens drei verschiedenen, wenn auch sich überlagernden Ebenen lokalisieren.

Drei Bedeutungsebenen

Der sachlich primäre Ort des Dreierschemas scheint mir nicht die religionstheologische Reflexion, sondern die basale Beziehungsstruktur in der Begegnung mit Fremdem zu sein. Daher entfalte ich dieses Schema

³¹ A. Race: *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983; J. Hick: *On Conflicting Religious Truth Claims*, in: *RelSt* 19, 485–491.

³² Chr. Danz: *Einführung in die Theologie der Religionen* (siehe Anm. 25), 79.

im Kontext dialoghermeneutischer Fragen – in der aufsteigenden Reihenfolge der folgenden drei Ebenen:

- der religionspsychologisch beschreibbaren Ebene des interreligiösen Begegnungsgeschehens, wo die drei Modelle Grundhaltungen und die daraus sich ergebenden Verhaltensweisen gegenüber fremden Religionsformen bzw. ihren Anhängern bezeichnen;
- der philosophisch-logisch-geltungstheoretischen Ebene, auf der sie auf grundlegende Typen der Geltungsbehauptung verweisen;
- der religionstheologischen Ebene, auf der sie Paradigmen der theologischen Interpretation und Beurteilung außerchristlicher (intellektueller und praktischer) religiöser Erscheinungen kennzeichnen.

Ich fasse die zentralen Bestimmungen der drei Optionen auf den drei Ebenen in folgender Übersicht vorab zusammen:

	(1a) Haltung	(1b) Verhalten	(2) Geltung	(3) Religionstheologische Relationierung
Exklusivismus:	Ablehnung	Distanzierung	Alleingeltung (Monovalenz) der eigenen Position	Der christliche Glaube als einzig wahr- und heilsame Gottesbeziehung
Inklusivismus:	Über-/Unterordnung	Überbietende Anknüpfung	Höher- oder Mehrgeltung (Superiorität) der eigenen Position	Der christliche Glaube als Vollendung aller Gottesbeziehungen
Pluralismus:	Anerkennung	Positive Aufnahme	Prinzipielle Gleichgeltung (Äquivalenz, Parität)	Der christliche Glaube steht in einer Vielfalt wahr- und heilsamer Beziehungen zum göttlichen Seinsgrund

(1a) Der Umgang mit Religionsformen, die von der eigenen religiösen Überzeugung und Praxis abweichen, kann in drei Grundhaltungen (Dispositionen) erfolgen:

- Exklusion: Abwehr, Ausgrenzung, Verurteilung. Zur Beurteilung dieser Religionsformen lassen sich religionskritische Deutemuster von verschiedener Prägung und Schärfe heranziehen, die in der Theologiegeschichte entwickelt worden sind: satanische Verführung, menschliche Projektion, bestenfalls Manifestation echter, aber notorisch unerfüllt bleibender Sinnsuche;
- Inklusion: Assimilation, Einbeziehung, Zugeständnis einer relativ-positiven, aber begrenzten Validität in Bezug auf die Wahrheitshaltigkeit und die Heilsvermittlung;
- Akzeptanz in vollem Umfang, so dass die gleichzeitige uneingeschränkte Validität differenter, z.T. sogar sich widersprechender religiöser Optionen unterstellt wird.

(1b) Auf das *Verhalten* in der Begegnung mit außerchristlichen Religionsformen angewendet, ergeben sich daraus die folgenden Optionen:

- Sie sind gemäß ihrer abgründigen Unterschiedenheit von der einen, einzigen, universalen und endgültigen Vermittlung von wahrhafter Gotteserkenntnis, Erlösung und Heil zu behandeln und in diese ihnen bislang fremde Wahrheit Gottes einzuweisen. Die abgrenzende Haltung wird ein Verhalten der Abgrenzung zur Folge haben.
- Sie sind positiv auf die in ihnen enthaltenen einzelnen Elemente wahrhafter Gotteserkenntnis und Heilsvermittlung anzusprechen – mit dem Ziel, sie auf ihre Erfüllung und Vollendung durch die volle – christliche – Wahrheits- und Heilsoffenbarung auszurichten. Dieser Anknüpfungsmethode zufolge kann die Christusverkündigung die aner kennenswerten Wahrheitsmomente in den Religionen aufnehmen, muss sie aber über sich hinausführen.
- Sie sind als alternative, aber voll gültige menschlich-religiöse Antworten auf das eine universale Heilswirken Gottes prinzipiell gleichberechtigt neben den «Antworten» der christlichen Tradition mit Respekt und Ehrfurcht zu behandeln.

Die interreligiösen Beziehungs- und Urteilstellungen setzen sich also unmittelbar in Verhaltensformen in der Begegnung mit Anhängern außerchristlicher Religionen um. Sie können auf vorreflexive Prägungen durch die eigene Tradition zurückgehen oder die Folge bestimmter, bewusst übernommener Glaubensstile sein. Die Motivlagen für die Übernahme der einen oder anderen Haltung setzen sich aus Komponenten folgender Bereiche zusammen:

(a) Faktoren, die an die *Person* gebunden und psychologisch beschreibbar sind, wie die Persönlichkeitsstruktur mit der in ihr ausgebildeten Kompetenz zur Verarbeitung von Fremdem und ihrer Prägung durch frühere Begegnungserfahrungen.

(b) *Situations*-bezogene Faktoren wie die konkrete Beziehung zwischen den jeweiligen Religionsgemeinschaften in ihrem politischen und sozio-ökonomischen Kontext. Diese kann von entspannter Kooperationsbereitschaft, aber auch von massiven Verfeindungen geprägt sein. Das Geistesklima in den jeweiligen Gemeinschaften und die Erinnerung an die Geschichte der Beziehungen einschließlich der dort geschehenen Verletzungen spielen dabei ebenso eine Rolle wie materielle Faktoren (etwa die Verteilung von Ressourcen) und religionsrechtliche und politische (etwa die Gewährung von Repräsentations- und Partizipationsrechten).

(c) *Traditions*-gebundene Faktoren, wie die Ausbildung und Aneignung von Mustern zur Deutung alternativer Religionsformen. Diese Muster können im Rückgriff auf bestimmte Texte und Überzeugungen aus den normativen Offenbarungsschriften und ihrer Überlieferungsgeschichte gebildet sein und sich durch diesen Bezug rechtfertigen. Exemplarisch nenne ich einige dieser Begründungsfiguren aus der christlichen Tradition – mit Seitenblicken auf das Judentum und den Islam –, die zur Begründung exklusivistischer und inklusivistischer Haltungen angeführt wurden und werden. Die Versuche, die pluralistische Position aus der christlichen Tradition zu begründen, skizziere ich im Kapitel 3.1.4.

- Traditionelle Begründungsfiguren für die Exklusivhaltung:
 - Das Bild des eifernden Gottes, der ausschließliche Verehrung und damit die Abwendung von allen anderen Loyalitäten verlangt.
 - Das Motiv der drängenden Zeit, d.h. die Erwartung der nahen Endzeit, die die Gegenwart zur Entscheidungszeit angesichts eines eschatologischen Dualismus erklärt.
 - Der in einem Universalitätsanspruch gründende Imperativ zur Ausbreitung der eigenen Religion: bei Muslimen der Aufruf zur Ausbreitung des «Hauses des Islam», bei Christen die Berufung auf den Missionsauftrag aus Mt 28.
 - Die Vorstellung von der Erwählung: bei Juden verbunden mit der Verheißung des Landes und dem Auftrag, sich rein zu halten, d.h. sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen; bei Christen etwa in

Gestalt der von Calvin vertretenen Lehre von der doppelten Prädestination der Menschen zum Heil und zur Verdammnis.

- Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schriften, begründet mit dem Postulat ihrer Verbalinspiration.
- Die Unterstellung einer Exklusivität der Heilsvermittlung in Jesus Christus, die allein im christlichen Glauben realisiert ist. Dazu werden in der Regel die sog. Exklusivstellen des Neuen Testaments angeführt wie Mk 16,16; Joh 3,8; 14,6 oder Apg 4,12.
- Traditionelle Begründungsfiguren für die Inklusivhaltung:
 - Das biblische Schema von Vorbereitung und Erfüllung: Gott vollendet seine früheren Wortoffenbarungen in der Fleischesoffenbarung in seinem Sohn (Hebr 1,1).
 - Der damit zusammenhängende Gedanke, dass Gott sich universal offenbart (Joh 1,9; Apg 14,17), dem dafür offenen Menschen aus den Werken der Schöpfung entgegenspricht (Röm 1,18-20) und seine Weisung als Stimme des Gewissens in ihm angelegt hat (Röm 2,14f). In Christus offenbart sich der eigentliche Sinn dieser Offenbarung.
 - Die Einbeziehung der Religionsgeschichte in ein heilsgeschichtliches Deutemuster im Sinne des verheißungsgeschichtlichen christozentrischen Universalismus.
 - Die paulinische Anknüpfungsmethode, wie sie in seiner Rede auf dem Areopag in Athen zum Ausdruck kommt: Apg 17,22ff.
 - Die Titel, die Christus von den ersten Christen beigelegt wurden. Sie sind nach Piet Schoonenberg nicht exklusivistisch, sondern superlativisch zu deuten: als Würden, die ihm auf unübertreffbare Weise zukommen: «Er ist *der* Prophet, der in die Welt kommen musste (Joh 6,14; 7,40; 7,52) und damit der neue und größere Mose, *der* Messias und *der* Menschensohn, der «letzte Adam» (1. Kor 15,45). Vor allem ist Jesus aber *der* Sohn Gottes, der «eigene» Sohn bei Paulus (Apg 20,28; Röm 8,32), der «vielgeliebte» bei den Synoptikern (Mk 1,11 par; Mk 12,6 par), der «einzige» bei Joh (1,14; 1,18).»³³

³³ P. Schoonenberg: Der Geist, der Sohn und das Wort. Eine Geistchristologie, Regensburg 1992, 51.

- Auch die vom Koran (jedenfalls von seinen früheren, mekkanischen Schichten) gebotene Einstellung zu Juden und Christen als «Schriftbesitzern» ist durch einen ausgeprägten Inklusivismus gekennzeichnet: Thora und Evangelium sind echte, dann allerdings von ihren Empfängern eigenmächtig entstellte Herabsendungen Gottes. Juden und Christen werden aufgerufen, der darin enthaltenen Rechtleitung Gottes, wie sie in reiner Form im Koran herabgesandt wurde, zu folgen (Sure 5,44ff.68). Im Gericht beurteilt Gott sie nicht nach ihrer Religionszugehörigkeit, sondern nach den guten Werken, zu denen sie durch ihre Heiligen Schriften angeleitet werden (Sure 2,139.148).

Der jeweilige Glaubensstil mit seiner Präferenz einer bestimmten Haltung gegenüber außerchristlichen Religionsformen und den dafür herangezogenen Begründungen ist eingebettet in die Prägungen der Person, der Situation und der von der Tradition offerierten Interpretamente und Einstellungen. Er kann sich habituell verfestigen oder veränderungsoffen sein. Es handelt sich bei der Ausbildung dieses Stils um eine Gemengelage, die religionspsychologisch analysierbar, aber nicht sinnvoll auf einzelne ausschlaggebende Faktoren oder einlinige Ursache-Wirkungsbeziehungen reduzierbar ist.

(2) Auf der *philosophisch-logisch-geltungstheoretischen Ebene* lässt sich das Dreierschema als Typologie von *Geltungs*behauptungen identifizieren: die Behauptung der Alleingeltung, der Überlegenheit (sei es als qualitative Höher- oder als quantitative Mehrgeltung) und der Gleichgeltung. Zur Bezeichnung dieser Geltungsansprüche sind allerdings die Bezeichnungen «Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus» nicht geeignet. Während der Begriff «Exklusivismus» noch im Sinne von Exklusivgeltung gedeutet werden kann und dabei die geltungstheoretische Monopolisierung der eigenen Position anzeigt, verfehlen die beiden anderen Begriffe das auf dieser Ebene Gemeinte. Für die Behauptung einer Überlegenheit der eigenen über die fremde Position legt sich der im Anklang an «Exklusivismus» gebildete Ausdruck «Superiorismus» nahe. Er beschreibt eine partielle Anerkennung der fremden Position, der ein teilweiser, aber insgesamt defizitärer Wahrheitsgehalt zugestanden wird und die daher im dreifachen Sinne Hegels «aufgehoben» werden muss: negiert, in ihren wahren Einsichten konserviert und auf eine höhere Ebene «eleviert». Für die dritte Option der prinzipiellen geltungstheoretischen Anerkennung ist die Bezeichnung «Äquivalenz» oder «Parität» zutreffend.

Um jedoch den sprachlichen Gleichklang zu erhalten, ließe sich auch von «Monopolismus», «Superiorismus» und «Egalitarismus» sprechen.

(3) Auf der *religionstheologischen Ebene* dient das Dreierschema «Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus» zur Beschreibung von Paradigmen der religionstheologischen Lehrbildung. Die Rede von Ex- und Inklusion bezieht sich nun nicht mehr zunächst auf die Ebene der Haltung und des Verhaltens gegenüber den in interreligiösen Begegnungen anzutreffenden religiösen Erscheinungen, sondern auf die Ebene der globalen theologischen Beurteilung. Hier bestimmt sich das Dreierschema – in grober Skizzierung der drei Optionen – folgendermaßen:

(a) Nach dem Modell des religionstheologischen *Exklusivismus* sind die außerchristlichen Traditionen und ihre Quellen von der Offenbarung und Heilsvermittlung Gottes ausgeschlossen. Außer dem *einen*, in Christus eröffneten Weg zu Gott gibt es lediglich menschlich-religiöses Irren durch die Gottesfinsternis. Die Behauptung der alleinigen Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens lässt eine theologisch positive Würdigung außerchristlicher Offenbarungen (sofern sie überhaupt als solche angesehen werden) und Traditionen nicht zu.

Diese Position kann sich *ekkesiozentrisch* ausprägen, d.h. sich auf die alleinige Heilsvermittlung durch die (vor allem römisch-katholische) Kirche beziehen, wofür die berühmte, auf Cyprian zurückgehende (von ihm aber nicht im Blick auf außerchristliche Religionen, sondern auf eine Kirchenspaltung verwendete) Formel «*nulla salus extra ecclesiam est*» zum Leitwort wurde. Der Ausschließlichkeitsanspruch, der dabei für die eigene Glaubensgemeinschaft als der alleinigen «*vera religio*» erhoben wird, führt unmittelbar zur Ablehnung aller anderen Kulte als «*religiones falsae*».

Der religionstheologische Exklusivismus kann sich auch *christozentrisch* darstellen, d.h. die exklusive soteriologische Relevanz Jesu Christi in den Vordergrund stellen: «*nulla salus extra Christum*» – oder kurz: «*solus Christus*», wobei auch diese Formel dabei über ihre ursprüngliche Verankerung in der reformatorischen Rechtfertigungslehre hinaus ausgedehnt wird, allerdings durchaus ihrer eigenen Streberichtung folgend. So heißt es bei Luther: «Wo Christus nicht ist, gibt es nichts als lauter Götzendienst, abgöttische und falsche Vorstellung von Gott, heiße sie Ge-

setz Moses oder Gesetz des Papstes oder Alcoran des Türken.»³⁴ Und in seiner Auslegung zu Joh 1,14 schreibt er: «Wenn alle Juden mit ihrem Mose und alle ehrbaren Heiden mit ihren köstlichen Tugenden und Taten vor Gott kämen, so wäre doch all ihr Tun lauter Ungnade, Lüge und Heuchelei. Denn weil die Person nicht rechtschaffen ist (die allein durch den Glauben an Christum rechtschaffen wird), taugen die Werke nichts (wenn sie noch so gut und heilig wären), die Seligkeit zu erlangen.»³⁵ Daraus ergibt sich ein religionstheologischer Dualismus, der für das Exklusivmodell generell charakteristisch ist: «Darum unterscheiden und sondern diese Glaubensartikel uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden. Denn die außerhalb der Christenheit sind, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler ... bleiben ... in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christus nicht und sind auch mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet.»³⁶ Der Dualismus kann auf erkenntnistheoretischer Ebene in der Unterscheidung von Licht und Finsternis bzw. von wahrhafter, von Gott ermöglichter Erkenntnis und Blindheit (bzw. Verstocktheit) begegnen oder in soteriologischer Hinsicht in der Unterscheidung von Rettung und Verlorenheit.

Gegenwärtig wird die exklusivistisch-christozentrische Position der Religionstheologie vor allem im evangelikalischen, fundamentalistischen und teilweise im charismatischen Flügel der christlichen Theologie und der aus ihm hervorgehenden Missionstheologie vertreten. In der Lausanner Erklärung von 1974 und im Manila Manifest von 1992 hat sich diese Position artikuliert. So heißt es in § 3 der Lausanner Erklärung in Aufnahme von Apg 4,12: «Es gibt nur einen Erlöser und nur ein Evangelium ... Als Herabsetzung Jesu Christi und des Evangeliums lehnen wir jeglichen Synkretismus ab und jeden Dialog, der vorgibt, dass Jesus Christus gleichermaßen durch alle Religionen und Ideologien spricht. Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, hat sich selbst als die einzige Erlösung für die Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen

³⁴ WA 40,1, 609.

³⁵ WA 46, 642, 6–10.

³⁶ Der große Katechismus, zit. aus: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 2000⁴, Abschnitt 751.

Gott und Menschen. Es ist auch kein anderer Name, durch den wir gerettet werden. Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren. Gott aber liebt alle. Er will nicht, daß jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Buße kehre. Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott.»³⁷ Im Manila-Manifest heißt es: «We affirm that other religions and ideologies are not alternative paths to God, and that human spirituality, if unredeemed by Christ, leads not to God but to judgment, for Christ is the only way.»³⁸

(b) Gegenüber dem exklusivistischen Anspruch, allein durch Christus, die biblische Überlieferung und die kirchliche Tradition sei eine heilshafte Gottesbeziehung eröffnet und vermittelt, behauptet das *inklusive* Modell lediglich die qualitative Überlegenheit des christlichen Glaubens über außerchristliche Transzendenzbezüge. Deren Traditionsquellen und -bildungen sind aus Gottes Wahrheit und Heil nicht ausgeschlossen, sondern darin eingeschlossen (daher die Rede vom «inklusive» Modell). Doch bleiben sie gegenüber der im Christusglauben und in der Kirche verwirklichten vollen theologischen Erkenntnis und Heilsvermittlung defizitär und bedürfen der Erfüllung und Vollendung durch diese. Die in ihnen liegenden Lichtfunken können positiv aufgenommen und auf das göttliche Licht, wie es in Christus aufgeschienen ist, ausgerichtet werden.

Wie beim Exklusivmodell liegt auch hier der entscheidende theologische Begründungszusammenhang in der Offenbarungskonzeption. Das Inklusivmodell geht von der Zweistufigkeit einer allgemein-universalen Schöpfungsoffenbarung in der menschlichen Natur und im außer-

³⁷ In: F. Jung: Die Deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie (EHS XXIII/461), 1992, 352–375: Dokumente aus der evangelikalen Bewegung, Zitat: 369.

³⁸ Nr. 7 der «affirmations»: http://www.lausanne.org/lcwe/assets/Manila_Manifesto.pdf (Stand 10.2005). Siehe auch die anderen Dokumente auf der website des «Lausanne Committee for World Evangelisation» (www.lausanne.org). Die im Manila Manifest offen gelassene Frage nach der Erlösungs- und Heilsmöglichkeit für Menschen, die ohne eigene Schuld in keine Berührung mit dem Evangelium gekommen sind, wird behandelt in: L. Tiessen: Who Can be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions, Downers Grove, IL/Leicester 2004.

menschlichen Sein und der spezifischen Christusoffenbarung aus. Die Zuordnung der beiden Offenbarungsmodi variiert in den einzelnen theologischen Entwürfen, die diesem Modell zuzurechnen sind, wobei sich nicht zuletzt konfessionelle Prägungen bemerkbar machen:

- In der römisch-katholischen Theologie wird diese Zuordnung in der Regel nach dem Schema von Natur und Gnade als Überbietungsbeziehung entwickelt (Thomas: «*gratia non tollit naturam, sed perficit*»), wobei die Kontinuität der beiden Ebenen betont werden kann: In den Religionen manifestiert sich die «natürliche» Ausrichtung des Menschen auf Gott, die in der durch die Kirche vermittelten Christusgnade zur Erfüllung kommt. Diese spezielle Offenbarung nimmt die allgemeine auf und führt sie zu ihrer eigentlichen Zielbestimmung.
- Offenbarungstheologische Ansätze protestantischer Herkunft betonen demgegenüber mehr die Diskontinuität zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung. Die Schöpfungsoffenbarung gilt als soteriologisch ineffektiv und für die Erkenntnis des Wesens und Heilswillens Gottes unzureichend. Bestenfalls führt sie – mit Paulus – dem Menschen seine Unentschuldbarkeit gegenüber Gott und seine Unheilssituation vor Augen. In dieser Funktion kann die Christusverkündigung nicht ungebrochen an sie anknüpfen. Die Beziehung zwischen beiden Offenbarungsmodi ist hier nicht die von Anlage und Vollendung, Teil und Fülle oder Keim und Reifegestalt der Pflanze, sondern die soteriologisch-existentielle Polarität von Verzweiflung und Rettung, Erkenntnis der Selbstverfehlung und heilshafte Zurechtbringung, Sünde und Gnade.

(c) Der religionstheologische Pluralismus verwirft programmatisch die im Exklusivismus wie auch im Inklusivismus implizierten Verabsolutierungstendenzen und postuliert demgegenüber die prinzipielle theologische Gleichberechtigung der für die traditionsreichen Weltreligionen zentralen Transzendenz- und Heilungsvermittlungen. Es gibt demnach eine Pluralität von heilshaften menschlichen Antworten auf die eine Wirklichkeit des Göttlichen in ihren unterschiedlichen Repräsentanzen (Offenbarungen). Die Religionen der Welt sind demnach als authentische und damit *im Prinzip* gleichwertige Heilswege aufzufassen und zu würdigen. Es herrscht ein Verhältnis der Parität, nicht der Gleichheit, wohl aber der Ebenbürtigkeit.

Offensichtlich steht auch hier eine bestimmte Offenbarungskonzeption im Hintergrund, wenn dieser Begriff dabei auch aus seinem christlichen Verstehensrahmen gelöst werden muss: «Offenbarung» bezeichnet die in jeder religiösen Tradition auf höchst unterschiedliche Weise mögliche Manifestation des vom letzten Seinsgrund ausgehenden universalen Impulses, die eigene Selbstzentrierung aufzubrechen und sich auf die Wirklichkeit des Göttlichen hin auszurichten.

Ich sehe im Folgenden von einer weiteren Darstellung dieser drei Modelle ab – sowohl in systematischer Perspektive als auch in der historischen Rekonstruktion der Linien, die sie durch die Theologiegeschichte gezogen haben³⁹ – und lenke den Blick noch einmal auf den mir hier bedeutsam erscheinenden Punkt: Die drei religionstheologischen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus korrelieren mit den drei Grundhaltungen im Umgang mit fremden religiösen und kulturellen Phänomenen und den drei Typen von Geltungsbehauptung: der abwehrenden Unterscheidung, der vereinnahmenden Angleichung und der differenzbewussten Anerkennung. In dieser Zuordnung stellen sie sich als theologische Begründungsmuster für eine von diesen Haltungen formierte Verhältnisbestimmung und -gestaltung zu außerchristlichen Religionsformen dar. Mehr als eine Korrelation zwischen der religionspsychologischen, der geltungstheoretischen und der religionstheologischen Ebene wird sich dabei nicht feststellen lassen. Die auf der einen Ebene vorgenommene Präferenz kann nicht einfach aus der Orientierung auf der anderen Ebene abgeleitet werden, wenn sie in aller Regel auch mit

³⁹ Exemplarisch dazu: A. Race: Christians and Religious Pluralism (siehe Anm. 31), 10ff; R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe: Anm. 6 in Teil I), 53ff; A. Grünshloß: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 15ff; M. Hüttenhoff: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001, 29ff; A. Feldtkeller: Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, Leipzig 2002, 36ff; J. Lipner: Art. «Theologie, II/5.4. Theologie der Religionen», in: TRE 33, 2002, 317–323; P. Knitter: Introducing Theologies of Religions, Maryknoll, N.Y. 2002; Chr. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen (siehe Anm. 25), 51ff; P. Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen? Eine christliche und pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 2005, 62–192.

ihr zusammenstimmt. Es ist durchaus möglich, dass die eine konfrontative Beziehungsbestimmung nicht mit Exklusiv-, sondern mit Superioritätsansprüchen untermauert ist, oder dass Elemente des religionstheologischen Pluralismus in eine inklusivistische Geltungsbehauptung für die Zentralinhalte des eigenen Glaubens einfließen.

Kritik des Dreierschemas und seiner rein logischen Ableitung

Das religionstheologische Dreierschema ist in den letzten Jahren auch in der deutschsprachigen Theologie kritisch-konstruktiv diskutiert worden. Ohne die einzelnen Beiträge zu dieser Debatte hier würdigen zu können und zu wollen, fasse ich meine eigene Kritik und meine Rekonstruktionsvorschläge in zwei Punkten zusammen:

(a) Das Schema ist in seiner ursprünglichen Zusammenstellung logisch nicht konsistent. Diese besteht aus einer Ineinanderschiebung der o.g. drei Bedeutungsebenen, die aber nicht deckungsgleich sind. Lediglich die exklusivistische Option ist auf allen drei Ebenen sinnvoll und präzise bestimmbar.

Schon im Begriff des Inklusivismus jedoch fließen die drei zu unterscheidenden Bedeutungsmomente der Anknüpfungshaltung, des geltungstheoretischen Überlegenheitsanspruchs für die eigene und der religionstheologischen Einschließung der fremden Position zu einer problematischen Synthese zusammen. Einige Verwicklungen der Debatte um den religionstheologischen Inklusivismus und das Dreierschema insgesamt wären lösbar, wenn die Differenz dieser Bedeutungen bzw. ihre unterschiedliche Gewichtung beachtet würde.⁴⁰ Es gibt eine religionspsychologische Inklusivhaltung und einen religionstheologischen Inklusivismus ohne Verbindung mit einer geltungstheoretischen Superioritätsbehauptung – etwa in der Form des von mir favorisierten «mutualen Inklusivismus» (s.u.).

Die Bedeutung des Begriffs «Pluralismus» im Rahmen des Dreierschemas erschließt sich nur mit zusätzlichen Erklärungen. Diese nähren allerdings die Bedenken gegen die Wahl dieses Begriffs nur noch weiter.

⁴⁰ U. a. aus diesem Grund hatte ich in «Der Absolutheitsanspruch des Christentums» (siehe: Anm. 6 in Teil I), 71ff, als Alternative zu einem religionstheologischen Inklusivismus die beiden Modelle der hierarchischen Superiorität und der inklusiven Dualität vorgeschlagen.

Der religionstheologische Pluralismusbegriff hat nicht eine deskriptive, die Vielfalt («Pluralität») der Religionskulturen diagnostizierende, beschreibende und deutende Funktion, sondern eine präskriptive. Er ist aber andererseits nicht so weit und allgemein gefasst wie der philosophisch konstruktive Begriff des Pluralismus, der auf die Vermittlung von unterschiedlichen Wirklichkeitswahrnehmungen und Wahrheitsansprüchen zielt.⁴¹ Vielmehr hat der religionstheologische Pluralismusbegriff eine spezifische, nicht auf die Beschreibung, sondern auf die Zulassung und Anerkennung religiöser Vielfalt ausgerichtete normativ-programmatische Sinnrichtung. Gegen die Absolutheitsansprüche der Religionen wird damit eine Vielfalt heilshafter Bezüge zum göttlichen Grund allen Seins postuliert. Damit verbindet sich die Forderung, die jeweils eigene Position in einer Vielfalt davon abweichender und doch zu tolerierender, zu achtender oder sogar zu akzeptierender religiöser Auffassungen, Lebensformen und -orientierungen zu verorten. In dieser Prägung ist der Pluralismusbegriff zur Selbstbezeichnung für einen Kreis religionsphilosophischer Konzepte geworden, welche die religiöse Vielfalt als nicht nur legitime, sondern notwendige und anerkennungswürdige «Reflektionen» des göttlichen Transzendenzgrundes auffassen.

Wo das mit dem philosophischen Pluralismusbegriff verbundene geltungstheoretische Postulat der Gleichgeltung allerdings auf die religionstheologische Verwendung dieses Begriffs übertragen wird, führt dies in erhebliche Probleme und setzt die mit ihm bezeichneten religionstheologischen Konzepte dem Vorwurf des Indifferentismus und Relativismus aus. Auch in dieser Hinsicht wäre die Unterscheidung der o.g. drei Bedeutungsebenen sinnvoll.

Perry Schmidt-Leukel hat seinen schon früher unternommenen Versuch, das religionstheologische Dreierschema als logisch umfassende Klassifikation zu rekonstruieren⁴², in seiner neusten Publikation wiederholt.⁴³ Dieser Versuch kann jedoch nur gelingen, wenn das religionstheologische Modellschema ganz im Licht logisch-geltungstheoretischer

⁴¹ Siehe dazu Kapitel 2.1.

⁴² P. Schmidt-Leukel: Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Catholica* 47, 1993, 163–183.

⁴³ P. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen?* (siehe Anm. 39), 62ff. – Die im folgenden Text eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

Unterscheidungen aufgefasst (eher: umgedeutet) wird. Die trennscharfen Distinktionen und die logische Vollständigkeit sind ein Produkt präziser Definitionsarbeit, die ein einziges Definitionsmerkmal eingrenzt und für konstitutiv erklärt. Schmidt-Leukel reduziert das für seine Klassifikation exklusiv maßgebliche Kriterium «vor allem» auf den «christliche(n) Anspruch, eine heilshafte Erkenntnis/Offenbarung transzendenter Wirklichkeit zu bezeugen beziehungsweise zu vermitteln» (65) und fragt, wie sich dieser Anspruch «zu den vergleichbaren Ansprüchen anderer Religionen verhält» (ebd.). Nicht die Beziehung der Ansprüche zueinander ist dabei jedoch eigentlich entscheidend, sondern die Überzeugung, dass sie tatsächlich zutreffen, d.h. wahr sind – und zwar nicht hinsichtlich der Heilsmöglichkeit individueller Nichtchristen, sondern im Blick auf die außerchristlichen Religionen als solche. Daraus leitet er dann die drei für sein Klassifikationsschema grundlegenden Antworten ab (67):

- Es gibt in allen Religionen keine heilshafte Erkenntnis/Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit (religionstheologischer Atheismus/Naturalismus).
- Nur in einer Religion gibt es heilshafte Erkenntnis/Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit (religionstheologischer Exklusivismus).
- Es gibt heilshafte Erkenntnis/Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit in mehreren Religionen, aber nur in *einer einzigen* in einer alle anderen überbietenden Form (religionstheologischer Inklusivismus).
- Es gibt heilshafte Erkenntnis/Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit in mehreren Religionen, ohne dass eine von ihnen einen Überbietungsanspruch erheben könnte (religionstheologischer Pluralismus).

Da die erste dieser Optionen für eine religionstheologische Konzeptbildung ausscheidet, bleiben nur die drei anderen als logisch umfassende Antwortstruktur auf die Ausgangsfrage bestehen. Es fragt sich allerdings, welchen Erkenntniswert dieses mengentheoretische Schema hat und wie es religionstheologisch fruchtbar zu machen wäre. Es gewinnt seine logische Konsistenz aus einer doppelten – formalen und inhaltlichen – radikalen Reduktion:

- Formal führt es das religionstheologische Dreierschema auf die geltungstheoretische Unterscheidung zwischen exklusiver, komparativer/superlativer und paritätischer Geltung zurück. Damit wird der religionstheologische Inklusivismus definitorisch untrennbar mit der Superioritätsbehauptung verbunden und der Pluralismus im Sinne

der Gleich-Geltung gedeutet. Beide dieser Festlegungen führen in z.T. unnötige religionstheologische Konflikte.

- Inhaltlich führt das Schema die (nach Schmidt-Leukels Konzept im Prinzip frei wählbaren) Differenzierungsmerkmale für die Unterscheidung der drei religionstheologischen Optionen auf eines zurück: auf die soteriologische Effektivität. Andere Merkmale, die für die Beziehungs- im Sinne der Geltungsbestimmung zwischen den Religionen und damit für die Bildung des religionstheologischen Strukturschemas mindestens ebenso relevant wären (etwa Formen der Gegenwart Gottes, die nicht als heilhaft zu charakterisieren sind, ethische Qualitäten wie Gewaltlosigkeit, Versöhnungsbereitschaft, Altruismus, soziale Bindekräfte, Lebensorientierungsfunktionen usw.) werden ausgeblendet. Schmidt-Leukel geht davon aus, dass sich dieses eine Bestimmungsmerkmal der Heilsvermittlung auch in den außerchristlichen Religionen (positiv oder negativ) ausweisen lässt und damit ein tertium comparationis zwischen den Religionen besteht. Doch noch nicht einmal die abrahamitischen Geschwisterreligionen des Christentums sind in dieser Weise soteriologisch ausgerichtet. Für den Islam ist «Heil» beispielsweise ein eindeutig christlich besetzter und auf die eigene Tradition nur als Fremdbezeichnung anwendbarer, bestenfalls eschatologisch sinnvoller Begriff. Und selbst wo er in übertragener Bedeutung anwendbar ist, wie in der Beziehung zu Hinduismus und Buddhismus, weichen die damit assoziierten Konzepte stark voneinander ab. Nur mit erheblicher Mühe lassen sich also die von Schmidt-Leukel gesuchten «vergleichbaren Ansprüche anderer Religionen» ausfindig machen. Das christliche Konzept von Heil bleibt die Bezugsgröße, so dass die wirkliche Alterität der Leit- und Zielvorstellungen anderer Religionen nicht gewürdigt werden kann.⁴⁴

⁴⁴ Siehe dazu Schmidt-Leukels Auseinandersetzung mit dem ebenfalls in diese Richtung weisenden Einwand von DiNoia und Heim, in: a.a.O., 85f. – Noch schwerwiegender wird dieser Einwand, wenn man in Rechnung stellt, dass selbst innerhalb der christlichen Tradition die Erfahrungen und Konzepte von Heil und Unheil geschichtlich im Fluss sind. So warnt etwa Paul Tillich davor, die soteriologische Grundausrichtung der Antike, die sich an der Erfahrung der Endlichkeit bzw. Sterblichkeit orientierte, oder Luthers Deutung des Unheilszustandes in den Kategorien von (theologischer, d.h. metamoralischer) Schuld und

Das Klassifikationsschema geht also von der Unterstellung einer Vergleichbarkeit der Religionen in ihrem soteriologischen Kern aus. Diese Annahme ist problematisch hinsichtlich

- des vorausgesetzten allgemeinen Religionsbegriffs, der Religion primär als Heilsvermittlung deutet,
- der damit unterstellten Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen im Sinne einer essentiellen Verwandtschaft und
- der Einnahme einer religionsübergreifenden (erkenntnistheoretisch realistischen) Erkenntnisposition, die eine Antwort auf die Ausgangsfrage zu geben erlaubt und damit ein solches Vergleichs- und Beurteilungsverfahren möglich macht.

Mit solchen Voraussetzungen sind Fragen vorentschieden, die in der Hermeneutik interreligiöser Begegnungen und in religionstheologischen Debatten strittig und eingehender Diskussion würdig sind. Die an sich sinnvolle geltungstheoretische Unterscheidung von Grundhaltungen gegenüber außerchristlichen Religionsformen kann (im Blick auf die Extension der Geltungsbestimmung) nicht auf Religionen als ganze und (im Blick auf ihre Intension) nicht auf das Merkmal der Heilsvermittlungsqualität reduziert werden. Die erste Festlegung führt zu einer übermäßigen Ausdehnung, die zweite zur inhaltlichen Engführung der Geltungsbestimmung.

Das in seiner ursprünglichen Version logisch nicht konsistente Schema wurde von Schmidt-Leukel in eine mengentheoretisch konzipierte konsistente Form gebracht. Damit ist jedoch noch nicht die von ihm angestrebte und beanspruchte theologische Sachgemäßheit erreicht.⁴⁵ Im Gegenteil scheinen die logische Form und die theologische Angemes-

Vergebung ungebrochen auf die Gegenwart zu übertragen, wo Unheil als existentielle Entfremdung erfahren wird. An die Stelle oder an die Seite der Grunderfahrung von Schuld gegenüber Gott und den Menschen müssten dann andere, nach Versöhnung und Erlösung verlangende Erfahrungen wie Gier, Sucht oder Scham treten.

⁴⁵ P. Schmidt-Leukel: Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle (siehe dazu: Anm. 42), 163; ders.: Gott ohne Grenzen? (siehe Anm. 39), 63.

senheit im Verhältnis umgekehrter Proportionalität zueinander zu stehen.⁴⁶

(b) Fragen stellen sich auch in Bezug auf die Anwendbarkeit des religionstheologischen Dreierschemas. Welches Gegenstandsfeld soll es ordnen: die Beziehungseinstellungen in der Begegnung zu den außerchristlichen Religionen (damit wäre es auf die o.g. religionspsychologische Ebene ausgerichtet) oder die religionstheologischen Entwürfe?

- Im ersten Fall kann ihm eine wichtige diagnostische Funktion zukommen, wenn es nicht auf Religionen als ganze bezogen wird, sondern auf die Urteilsbildung zu einzelnen Phänomenen in der jeweiligen konkreten Begegnung mit fremden (auch fremden christlichen) Religionsformen⁴⁷, wenn es also von der Ebene der «Systeme» auf die der «Elemente» verlagert wird.⁴⁸ Wenn auch beide Ebenen nicht getrennt werden können – weil einerseits den Elementen ihr spezifischer Sinn nur im Kontext des religiösen Gesamtsystems zukommt und dieses sich andererseits nicht in abstrakter Allgemeinheit, sondern nur in Gestalt einzelner elementarer Erscheinungsweisen in vielfältig differenzierten religiösen Subkulturen realisiert – ist die Unterscheidung doch unvermeidlich. Unter den begegnenden Phänomenen wird es solche geben, die zu den christlich geprägten Wertvorstellungen in einer solchen Spannung stehen, dass sie nur kompromisslos als unheilvoll verworfen werden können (selbst wenn sie im Kontext der jeweiligen Religionskultur verstehbar sind), andere lassen sich als partiell wertvoll respektieren und wieder andere als beeindruckende Manifestationen des Heiligen voll anerkennen. Es kann sich hier sogar die von Andreas Grünschloß angemahnte

⁴⁶ Siehe dazu auch die kritische Auseinandersetzung von Chr. Danz mit Schmidt-Leukels Klassifikationsschema: Chr. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen (siehe Anm. 25), 81–87.

⁴⁷ Vgl. R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe: Anm. 6 in Teil I), 234.

⁴⁸ Die Begrifflichkeit «System- und Elementenebene» geht zurück auf U. Berner: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs (Göttinger Orientforschungen/Reihe Grundlagen und Ergebnisse, 2), Wiesbaden 1982, bes. 81–109. Sie wurde übernommen von: A. Grünschloß: Der eigene und der fremde Glaube (siehe Anm. 39), 16–43.

vierte Option des «Inferiorismus» nahelegen, derzufolge christliche Religionsformen außerchristlichen unterlegen sind.⁴⁹

- Im zweiten Fall wäre eine deskriptiv-induktive Methode zur Entwicklung eines religionstheologischen Strukturschemas der logisch-deduktiven vorzuziehen. Während jene in eindeutigen Distinktionen alle möglichen Antworten auf die eine entscheidende Ausgangsfrage zusammenstellt und dann die Vielfalt der religionstheologischen Entwürfe in dieses Schema einzuordnen versucht, geht diese von den Entwürfen aus und sucht nach Übereinstimmungen zwischen ihnen, die sich dann zu Modellen zusammenordnen lassen. Die Anwendung der geltungstheoretischen Deduktionsmethode Schmidt-Leukels auf die religionstheologischen Konzepte sucht diese daraufhin ab, welche der o.g. drei Antworten sie auf die Frage nach dem soteriologischen Wert der Religionen geben, auch wenn ihnen selbst diese Frage problematisch erscheint. Damit vermag sie das Spezifikum und die innere Differenziertheit der vielfältigen Entwürfe nicht zu erfassen. Um die Distanz zwischen der systematischen Einheitlichkeit des logischen Schemas und der Heterogenität der religionstheologischen Konzepte zu überbrücken, wurden immer wieder – auch von Schmidt-Leukel (97ff, 139ff, 176ff) – interne Differenzierungen der drei Optionen vorgeschlagen. Diese lassen sich dann allerdings nicht mehr auf dem Weg der stringenten Ableitung gewinnen, sondern nur als Zusammenfassung der in den religionstheologischen Entwürfen gegebenen Antworten auf die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen.

Das religionstheologische Dreierschema hat zweifellos eine gewichtige und unaufgebbare heuristische Bedeutung. Sie spiegelt sich in seiner weiten Verbreitung wieder. Es begegnet jedoch in z.T. sehr unterschiedlichen Ausdeutungen und bedarf daher der Klärung. Dazu scheint mir die Unterscheidung zwischen der religionspsychologischen, geltungstheoretischen und religionstheologischen Ebene seines Gebrauchs notwendig zu sein. Diese Ebenen dürfen allerdings nicht gegeneinander isoliert und voneinander getrennt werden. Die rein logische religionstheologische Deduktion übersieht, dass es sich hier immer auch um Be-

⁴⁹ A. Grünschloß: Der eigene und der fremde Glaube (siehe Anm. 39), 21ff.

ziehungseinstellungen und -formen handelt und nicht um abstrakte Zuschreibungen von Heilsvermittlungsqualitäten. Für eine solche Prädikation fehlt die Erkenntnisgrundlage, und sie wird daher nicht zu Unrecht in vielen religionstheologischen Ansätzen nicht vorgenommen oder dezidiert zurückgewiesen. Sehr wohl möglich ist dagegen die an die eigene Glaubensperspektive gebundene Unterstellung, dass sich der allgemeine Heilswille Gottes auch weit über den Wirkungskreis der christlichen Tradition hinaus durchsetzt und nicht nur in ungeschichtlich-geistiger Weise einzelne Individuen erfasst, sondern sich auch in den Geschichtswirklichkeiten der Religionen manifestiert.⁵⁰ Diese theologisch gut begründbare Unterstellung führt aber noch nicht zu einer geltungstheoretisch eindeutigen Antwort auf die Frage nach der Heilsbedeutung der außerchristlichen Religionen. In solcher Pauschalität kann und muss diese Frage auch von einer elaborierten Theologie der Religionen durchaus offengehalten werden. Sonst droht die Gefahr, ins Spekulative zu entgleiten.

Die logische Ableitung zwingt die drei Einstellungen als Alternativen auf der gleichen Bedeutungsebene zusammen. Auf diese Weise gleichnamig gemacht, können sie aber nicht mehr die in ihnen enthaltenen, auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelten und sich daher gegenseitig nicht unbedingt ausschließenden Wahrheitsmomente entfalten:

- Die Exklusivhaltung ergibt sich aus der existentiellen Unbedingtheit der Gottesbeziehung, ist damit Teil des personalen Glaubensvollzugs

⁵⁰ Diese Position vertritt auch die römisch-katholische Glaubenskongregation – ausgerechnet in der *notificatio* (Beanstandung) zu Jacques Dupuis' Buch «Toward a Christian Theology of Religious Pluralism», Maryknoll, N.Y. 1997, Nr. 8, wo es heißt: «Es ist legitim zu behaupten, dass der Heilige Geist Heil in den Nichtchristen auch durch die Elemente der Wahrheit und Güte bewirkt, die in den verschiedenen Religionen präsent sind.» – Eine ähnliche Äußerung findet sich schon in «Dialog und Verkündigung» (s.o.: 1.2.1.): «...die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Punkt 29, mit Verweis auf «Ad gentes» 3; 9; 11).

und nicht als allgemeingültige rationale Wahrheit aufzufassen. Als solche gilt sie zunächst «intern» im Blick auf die eigene Glaubensgewissheit. Diese Für-mich-Geltung darf nicht ungebrochen in eine An-sich-Geltung interpoliert werden.

- Die Inklusivhaltung entspricht der letztlich unhintergehbaren Bindung an die eigene Innenperspektive: Erkennen und Verstehen vollziehen sich immer im Bezugsrahmen des eigenen Vorverständnisses, d.h. durch Inklusion in den eigenen Erkenntnis- und Verständnishorizont. In erkenntnistheoretischer und hermeneutischer Hinsicht ist also die «Vereinnahmung» des zu Erkennenden nicht zu vermeiden. Das gilt auch für das Verstehen außerchristlicher Religionsformen.
- Die Äquivalenzhaltung hebt die ethischen Implikationen des Dialogprinzips (den Gegenseitigkeitsgrundsatz, die Forderung nach der Anerkennung des Dialogpartners) auf die Ebene interreligiöser Urteilsbildung und erklärt damit dieses Prinzip zur Norm der Religions-theologie.

2.3. Christliche Identität

In den Kontroversen um das Dialogprogramm des ÖRK wie überhaupt um das Anliegen einer dialogischen Bestimmung der interreligiösen Beziehungen ist immer wieder die Befürchtung vorgetragen worden, dabei werde die Identität des Christlichen zur Disposition gestellt und einem Synkretismus Vorschub geleistet. «Christliche Identität» und «interreligiöser Dialog» wurden nicht selten als Gegensatz behandelt und gegeneinander ausgespielt. Der Identitätsbegriff kam in einer oft ungeklärten, eher propagandistischen Weise zur Anwendung. Die folgende Erörterung soll einen Beitrag zu der hier notwendigen Klärung leisten.

2.3.1. «Synkretismus» als Warnung vor Identitätsverlust

Der Synkretismusbegriff wurde von Beginn des Dialogprogramms an als Gefahrenwarnung gegen eine zu weitgehende Dialogoffenheit ins Feld geführt und dabei als Gegenbegriff zu «Identität» profiliert. Aufgeladen mit der Wertpolarität von rein und unrein hat man ihn in einer stark negativ besetzten, polemischen Bedeutung zur Bezeichnung einer illegitimen Vermischung verschiedener religiöser Überzeugungen und For-

men der rituellen Praxis verwendet. Diese Vermischung gefährde die Identität der jeweiligen Religion durch Verunreinigung mit ihr wesensfremden Elementen.

Mit einer solchen strikten Abgrenzung gegenüber fremdreligiösen Glaubens- und Lebensformen muss nicht notwendigerweise deren Verurteilung verbunden sein. Das leitende Interesse besteht zunächst nur in der Reinhaltung der eigenen Religion. Vorausgesetzt ist dabei die Annahme einer historisch oder sachlich zu bestimmenden Reinform des jeweiligen Wahrheits«kerns» der Religion, der dann sekundär mit ihm fremden Traditionselementen verbunden und damit entfremdet wird.

Die Anwendung dieses negativ besetzten Synkretismusbegriffs auf das interreligiöse Dialogbemühen war zumeist verbunden mit einer Kritik am kulturellen und religiösen Pluralismus, der sich in den 80er Jahren des 20. Jhs. in den mitteleuropäischen Gesellschaften ausgebreitet hatte und der mit einem Verbindlichkeitsverfall von Institutionen und Traditionen sowie mit einer Individualisierung der Lebensstile, d.h. mit der Erweiterung von Freiheitsräumen und Wahlmöglichkeiten verbunden war.⁵¹ In Diagnosen der allgemeinen Geisteskultur wurden diese Veränderungen stark wahrgenommen, unter dem Etikett «Postmoderne» diskutiert und von den Kritikern als Tendenzen zu einem konturenlosen Beliebigkeitspluralismus und Relativismus des «anything goes» verurteilt. Der Synkretismusvorwurf richtete sich vornehmlich gegen die Anpassung des christlichen Glaubens an diese Individualisierungs-, Privatisierungs- und Pluralisierungstendenzen in den Religionskulturen. Wo er erhoben wurde, geschah dies gelegentlich unter Hinweis auf den als Verfallserscheinung gewerteten spätantiken Synkretismus in der hellenistischen Kultur.⁵²

Bemerkenswert erscheint dabei, dass die postmoderne Akzentverlagerung von «Identität» auf «Differenz» von den Kritikern des Dialogpro-

⁵¹ Siehe dazu Kapitel 2.1.1.

⁵² Siehe dazu auch: V. Drehsen/W. Sparr (Hg): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996. Zur Information über die gegenwärtigen neuen religiösen Bewegungen siehe: R. Hempelmann/U. Dehn/A. Finke u.a. im Auftrag der EZW (Hg): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001.

gramms aufgenommen, aber pluralismuskritisch umgewendet wurde: Durch die abgrenzende Betonung der Differenz zu anderen religiösen Selbstverständnissen sollte die eigene Identität umso klarer herausgestellt werden.⁵³

In Abwendung von einer solchen polemischen Verwendung des Synkretismusbegriffs hat die Religionswissenschaft diesen Terminus zur wertneutralen Beschreibung von religiösen Transformationsprozessen herangezogen. In dieser Verwendungsweise bezeichnet er die Inkulturation einer Gestalt der Religion in unterschiedliche kulturelle und religiöse Kontexte, die ihrerseits diese Gestalt durchdringen und überformen. Solche Prozesse der Interpenetration haben in allen Religionen zu allen Zeiten stattgefunden. Sie lassen sich in diachroner Längsschnittbetrachtung und in synchroner Querschnittbetrachtung beobachten und darstellen.

Dieser wertneutrale religionswissenschaftliche Gebrauch des Synkretismusbegriffs konnte dann wieder theologisch rezipiert werden und in positiv-affirmativer Bedeutung auf das Christentum angewendet werden. In der Aufarbeitung der Beziehung zwischen «Evangelium und Kultur» zeigte sich, welche unterschiedlichen «Kultursynthesen» die christliche Religion hergebracht hatte:

- in ihrer Entwicklungsgeschichte durch die jüdische über die griechische und römische zur fränkischen und der später zusammenfassend sog. germanischen Kultur im Mittelalter und weiter durch die vom italienischen Renaissancehumanismus, der französischen und englischen Aufklärung bestimmten Kultur der Moderne bis hin zum Staatskirchentum des 19. Jhs. und zum postmodernen Säkularismus der mitteleuropäischen Gegenwart;
- in den vielfältigen Inkulturationsformen des gegenwärtigen weltweiten Christentums – von den Minjung-Gemeinden Koreas über die befreiungstheologisch orientierten Basisgemeinden in Mittel- und Südamerika, die Jungen Kirchen Afrikas, die afrikanischen Kimbanguisten, den brasilianischen Umbanda-Kult, bis hin zu den tiefen

⁵³ Siehe dazu auch die in Kapitel 3.3.2. dargestellten und diskutierten «Differenzhermeneutischen Ansätze».

Verwurzelungen der abendländischen Kirchen in ihren jeweiligen Kulturräume.

Bei diesen «Kultursynthesen» handelt(e) es sich aber immer auch um Religionssynthesen, da Kultur und Religion untrennbare und bestenfalls analytisch unterscheidbare Dimensionen in den jeweiligen Kontexten sind. Die Beziehung von «Evangelium und Kultur» ist also immer zugleich auch die Beziehung zwischen «Evangelium und Religion».

In einer religionsgeschichtlich informierten Theologie war die platonisierende Unterscheidung eines reinen, ungeschichtlichen Wahrheitskerns von seinen geschichtlichen Darstellungsformen weniger plausibel als die entgegengesetzte «romantische» Einsicht, dass es «das Evangelium» immer nur in kontextualisierter Form gibt. Nur «in der Vergrabenheit in und der Verwobenheit mit dem soziokulturellen Kontext (wird es) offenbar»⁵⁴. Das Evangelium existiert nicht als an sich feststehende Botschaft, die sich lediglich kulturspezifisch kontextualisiert, sondern nur als je neu reformuliertes. Wenn sich aber nicht ein reines Original und eine kontextuelle Gestalt gegenüberstehen, sondern Interpretation und Interpretation, dann ist der Konflikt zwischen den Interpretationen des Ursprungsimpulses unausweichlich. Jeder Versuch, einen reinen Wesenskern heraus zu destillieren, ist selbst schon kontextuelles Produkt vielfältiger Überlagerungen und Durchdringungen von Deutemustern. Von dieser Einsicht aus aber musste der Synkretismusbegriff eine Umwertung erfahren.

Im Blick auf die vom Christentum erbrachten Syntheseleistungen konnte «Synkretismus» positiv als Ausdruck der Einbewältigungskraft des Christentums, seiner Assimilations- und Integrationsfähigkeit oder – theologisch zugespitzt – seiner Fähigkeit zur Inkarnation in die unterschiedlichen Lebenswelten der Menschen hinein gedeutet werden. Unterstellt war dabei, dass die christliche Überlieferung «enhypostatisch» die Synthese bestimmt, also bei aller Veränderung ihrer selbst im Transformationsprozess doch dessen prägende Kraft bleibt.

⁵⁴ W. Ustorf: Wie über «Synkretismus» reden? Eine Anmerkung aus missionswissenschaftlicher Perspektive, in: H. P. Siller im Auftrag von «Theologie interkulturell» (Hg): Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 145–149, Zitat 146.

So hat Wolfhart Pannenberg 1962 die These vertreten, das Christentum biete «das größte Beispiel synkretistischer Assimilationskraft», denn es habe «sich nicht nur mit der griechischen Philosophie verbunden, sondern auch die gesamte religiöse Überlieferung der Mittelmeerwelt beerbt». Damit verbindet er die positive Wertung: «Darin, daß das Christentum in besonderem Maße synkretistisch ist, äußert sich also nicht seine Schwäche, sondern die einzigartige Kraft des Christentums.»⁵⁵ Diese Sichtweise geht auf die Religionsgeschichtliche Schule des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs. zurück und findet sich u.a. bei Hermann Gunkel, Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann.

In einer weniger religionsgeschichtlich auf die Entwicklung des Christentums und mehr religionstheologisch-programmatisch auf die Frage nach christlicher Identität im religiösen Pluralismus bezogenen Ausrichtung begegnet die positiv gewertete Aufnahme des Synkretismusbegriffs bei Theologinnen und Theologen wieder, die nicht den europäischen oder nordamerikanischen Inkulturationsform des Christentums entstammen und die dem christlichen Glauben in ihren jeweiligen kulturellen und religiösen Kontexten eine eigene Inkulturationsform geben wollen: Madathilparampil Mammen (M.M.) Thomas aus Indien plädierte für einen christozentrischen Synkretismus («Christ-centred-Syncretism»)⁵⁶, Stanley Samartha folgte ihm darin.⁵⁷ Leonardo Boff bezeichnete den Synkretismus als «ein *konstitutives*, universales Phänomen jeder religiösen Manifestation»⁵⁸ und sah das Christentum als grandiosen Synkretismus an, als «ein Kulturerzeugnis, das Menschen in der Kraft Gottes mit ihrer

⁵⁵ W. Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (1979), in: ders.: Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, 1, Göttingen 1979³, 252–295, bes. 268ff, Zitate: 270.

⁵⁶ M. M. Thomas: Christ-centred-Syncretism, in: Religion and Society 26, 1979, 26–35; und: ders.: The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred-Syncretism, in: Ec. Review 37, 1985, 387–397.

⁵⁷ S. J. Samartha: One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology (Faith Meets Faith Series), Maryknoll 1991.

⁵⁸ L. Boff: Das Christentum – ein grandioser Synkretismus, in: EMW (Hg): Evangelium und Kultur. Ein Lese- und Arbeitsbuch für Gemeinde und Unterricht, Hamburg 1993, 78. Abdruck aus: ders.: Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, 164–194.

kulturellen Aktivität hervorgebracht haben». Chung Hyun Kyung aus Korea sprach sich für einen «lebens- und befreiungsbezogenen Synkretismus»⁵⁹ aus. Die Nigerianerin Mercy Amba Oduyoye votierte für einen «schöpferischen Synkretismus» in der Interaktion mit afrikanischer Kultur⁶⁰, Victor Hayes für einen «gläubigen Synkretismus»⁶¹.

Die Begriffspolarität von christlicher Identität und Synkretismus bringt zwei unaufgebbare Anliegen zum Ausdruck: Zum einen das Motiv, die Christusbotschaft vor der Entstellung ihres Sinnes zu schützen und zum anderen das Motiv, der sich ausbreiten wollenden Eigendynamik dieser Botschaft mit all den damit verbundenen Sinntransformationen nicht ängstliche Grenzen zu setzen. Wo interreligiöser Dialog nicht nur als gegenseitige Information über die sich begegnenden, selbstgenügsam in sich bestehenden religiösen Identitäten verstanden (und praktiziert) wird, sondern als wirkliche Kommunikation zwischen diesen Identitäten, kann es nicht ausbleiben, dass die bisherigen Aneignungsformen der je eigenen Traditionen Revisionsprozesse durchlaufen. Damit wird die Frage nach deren Legitimität unausweichlich. Sie kann nicht einfach an der Korrespondenz mit den tradierten Überzeugungen entschieden, sondern muss in einem unabschließbaren kritischen Diskurs erörtert werden.

Im Rückblick auf diese Überlegungen lässt sich die durch den Synkretismusvorwurf emotional aufgeladene Kontroverse um das Programm einer dialogischen Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen den Religionen als Frage nach der sachgerechten Bestimmungsweise der Identität des Christlichen in der Polarität von Identität und Differenz deuten:

⁵⁹ Aus einem Interview, abgedruckt in EMW (Hg): *Evangelium und Kultur*, a.a.O. 75f. Vgl. Hyun Kyung Chung: *Asian Christologies and People's Religions*, in: *Voices from the Third World*, 1996, 217: «survival-liberation centred syncretism».

⁶⁰ M. A. Oduyoye: *Der Wert afrikanischer religiöser Vorstellungen und Bräuche für die christliche Theologie*, in: S. Torres/V. Fabella/K. Appiah-Kubi (Hg): «Dem Evangelium auf der Spur». *Theologie in der Dritten Welt* (texte 22), Frankfurt 1980, 202–210, Zitat 202.

⁶¹ V. Hayes: *Faithful Syncretism in Inter-religious Encounter*, in: N. C. Habel (Hg): *Religion and Multiculturalism in Australia* (FS für Victor Hayes) (*Special studies in Religions* 7), Adelaide 1992.

Der Vorwurf des Synkretismus wird verstehbar als Kritik an einem *Verfahren* der Identitätsbestimmung, bei dem das Moment der Differenz vernachlässigt wird und das damit in die Gefahr führt, die eigene Identität weniger durch die Vergewisserung des konstitutiven Glaubensgrundes und mehr durch die differenzharmonisierende Identifizierung mit dem Anderen zu formieren. Tendenzen dazu gab es durchaus in den 1970er, 80er und vor allem zu Beginn der 1990er Jahre.

Der Vorwurf der Identitätspreisgabe aber trägt mit seiner polemischen Tendenz nicht zur konstruktiven Bearbeitung dieser Gefahr bei. Denn er setzt ein einseitig substanzielles Identitätsverständnis voraus. Dessen unaufgebbares Wahrheitsmoment besteht darin, die Rückbindung an die «Substanz» des christlichen Glaubens einzufordern. Doch besteht diese Substanz – so ist den Kritikern entgegenzuhalten – nicht in einem definierbaren und kodifizierbaren depositum fidei, sondern in der unverfügbaren Teilhabe am Geschehen der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Im Deuterahmen eines solchen Verständnisses kann und muss die Alternative von Wahrung und Preisgabe der Glaubensessenz aufgelöst und als Frage nach den normativen Orientierungspunkten der jeweiligen Identitätsmuster verstehbar gemacht werden.

Die Annahme, dass sich interreligiös-dialogoffene Identitätsbestimmungen weniger an der christlichen Glaubensessenz orientieren als differenzbetonende, kann allerdings nur als Teil einer Immunisierungsstrategie gewertet werden, die Identität einseitig über Differenzmarkierungen bestimmt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die Orientierung am Identitätszentrum des christlichen Glaubens sowohl zu Abgrenzungen als auch zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten führt. Mehr noch: Sie generiert – nach der hier vorausgesetzten Auffassung der Glaubensessenz – ein theologisches Interesse an den Manifestationen des universalen und unbedingten Heilswillens Gottes auch jenseits des Wirkungskreises der christlichen Religion. Das damit angedeutete Verständnis von christlicher Identität soll nun in zwei Teilen weiter entfaltet werden – zunächst in einer Reflexion auf den Identitätsbegriff, dann im Versuch, die Identität des Christlichen als permanente Konversionsbewegung zu bestimmen.

2.3.2. Identität zwischen Substanz und Prozess

Von Parmenides bis in die Neuzeit war es der abendländischen Philosophie und Theologie selbstverständlich, Identität ontologisch-substanzhaft zu denken. Die Frage war, wie diese beständige Seinssubstanz in den sich im Strom der Zeit wandelnden Erscheinungsformen erkannt werden kann und worin ihre Selbigkeit besteht. Mit seinen «Principles of Psychology» von 1891 begründete William James das psychologische, auf die Person bezogene Verständnis von Identität. Nicht auf den überzeitlichen geistigen Wesenskern historischer Erscheinungen (ontologisch: das Sein, idealistisch: die Idee) fokussiert sich das Erkenntnisinteresse in dieser Perspektive, sondern auf die Dynamik, in der sich das Selbstverständnis einer Person konstituiert. Identität steht nicht gegen den Wandel der Zeit, sondern ist ihm ausgesetzt als ein offener, interaktiver Integrationsprozess, der einer Fragmentierung der Selbsterfahrung in der Vielfalt lebensweltlicher Einflussfaktoren entgegenwirkt. Sie formiert sich im Zusammenspiel persönlicher Dispositionen und kontextueller Faktoren, d.h. in der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen – signifikanten – Bezugspersonen, eingebettet in ein geistig-kulturelles Umfeld, das wiederum von einem Netzwerk von natürlichen, ökonomischen und sozialen Bedingungen getragen ist. Als Produkt von Sozialisationsprozessen ist die Identität eines Menschen nicht von seiner Lebensgeschichte ablösbar – und d.h. wie diese unabgeschlossen und unabschließbar, niemals unmittelbar, unrelational und in diesem Sinne «absolut».

Identität als basales Selbst-Bewusstsein bildet sich in Abgrenzung *von* und in Beziehung *zu* anderen personalen Identitäten, Lebensentwürfen, Geisteshaltungen usw., in der Spannung von Zugehörigkeit und Distanzierung. Die Selbstunterscheidung und Selbstbehauptung *gegen* andere kann dabei bis hin zur Isolation von ihnen führen und die Adaption an andere bis zur Identifikation mit ihnen. In beiden Fällen wird die Beziehungsdifferenz der Identitäten minimiert oder eliminiert – sei es in selbstgenügsamer Egozentrik oder in symbiotischer Verschmelzung. Im ersten Fall besteht beziehungslose «Distanz ohne Zugehörigkeit», im zweiten Fall differenzlose «Zugehörigkeit ohne Distanz» (M. Volf). Eine Selbstdefinition, die möglichst alle Einflussfaktoren in sich aufnehmen will, kann die erforderliche Integrationsleistung nicht mehr erbringen, löst sich in ihrer Konsistenz auf und diffundiert in Außensteuerungen. Eine Selbstdefinition, die sich umgekehrt notorisch durch Abgrenzungen definiert, kann sich nicht entwickeln, weil die für eine kreative Identitäts-

entwicklung notwendige Integration neuer Impulse verweigert wird. Es entsteht eine Festungsmentalität, sei es als Dogmatismus in der Lehre, Rigorismus in der Praxis oder als Fanatismus in der Abwehr konkurrierender Einstellungen.

Ideal erscheint demgegenüber die Ausbildung einer (selbst-)kritischen, revisionsoffenen, integrativen Identität, die sich abgrenzt, wo es unvermeidbar scheint, ansonsten sich aber zu differenten Identitäten in eine positive Beziehung setzt und so «Identitätspartnerschaften» bzw. «Identitätsgemeinschaften» ausbildet. Auf diesem Mittelweg zwischen den beiden genannten differenzeliminierenden Extremen gelingt es, die Differenz alternativer Identitäten auszuhalten, ohne von ihnen assimiliert zu werden und ohne sie zu assimilieren. Distanz beinhaltet Zugehörigkeit und umgekehrt.

Um den Bedeutungsinhalt der vagen und schillernden Rede von «christlicher Identität» in den Blick zu bekommen, ist es notwendig, zwischen einem deskriptiven (auf die Beschreibung realer Identitätsbildungsprozesse ausgerichteten) und einem normativen (auf die idealen Gehalte ausgerichteten) sowie zwischen einem individuellen (auf das Christsein ausgerichteten) und einem kollektiven (auf das Christentum ausgerichteten) Verständnis dieser Wendung zu unterscheiden. Verschränkt man diese beiden Differenzierungen ineinander, dann lässt sich «christliche Identität» erfassen:

- als religionspsychologische Rekonstruktion der Ausbildung individueller Selbstverständnisse (wobei das Interesse eher auf der Genese oder stärker auf der jeweils aktuellen Formation liegen kann); als solche lässt sie sich dann entweder interaktions- oder bewusstseinstheoretisch deuten. Der größte Teil der praktisch-theologischen Identitätsdebatten sind in diesem Feld angesiedelt;
- als theologisch-dogmatische Bestimmung von Inhalten und Vollzugsformen «wahrhaften» christlichen Glaubens bzw. der christlichen Existenz;
- als theologiegeschichtlich-diachrone oder ökumenisch-synchrone Erhebung der *Propria* unterschiedlicher Christentümer in Geschichte und Gegenwart;
- als die weniger auf den individuellen Glauben und mehr auf seine Gemeinschaftsbildungen und geschichtlichen Objektivierungen bezogene Darstellung des «eigentlich» Christlichen.

Während die normativen Bestimmungen relativ einheitliche inhaltliche Festlegungen der «Identität des Christseins oder des christlichen Glaubens» zu geben beabsichtigen, zeigen die deskriptiven Ansichten der «Identität von Christen» die breite Vielfalt und den geschichtlichen Wandel tatsächlicher normativer Identitätsformationen. Jeder Versuch, allgemeingültige *essentials* deduktiv durch unmittelbare Ableitungen aus der biblischen Überlieferung oder der theologischen Tradition zu gewinnen, war und ist seinerseits ein höchst kontextuelles und historisch bedingtes Unternehmen. Und nicht selten lässt die Retrospektive erkennen, wie sehr manches, was als «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» galt, vor allem das verkehrte Spiegelbild der gegnerischen Position war, von der man sich abgrenzen wollte.⁶²

Wenn auch zwischen den *Inhalten* der Identitätsbestimmung und den Prozessen der Identitäts*bildung* zu unterscheiden ist, da ja Identität gerade die Selbigekeit, d.h. die relative Situationsunabhängigkeit und Konstanz des Selbstverständnisses über verschiedene Zeiten und Orte hinweg meint, so besteht doch dieses Kondensat des Selbstentwurfs immer nur im Prozess seiner Bildung und ständigen Umbildung. Als «Identität von Christen» gibt es auch die «christliche Identität» nicht als solche, in einem substanzhaften An-sich, sondern immer nur in Gestalt konkreter Selbstentwürfe und d.h. nur im «Fleisch» sozialpsychologisch beschreibbarer Selbstverständnisse, in kontextrelativen Ausprägungen und damit prinzipiell nur im Plural nicht-identischer Vielfalt – nicht uniform, sondern pluriform. Die notwendige Unterscheidung zwischen einer psychologischen und einer theologisch-dogmatischen Ebene der Bestimmung von christlicher Identität darf also nicht zu einer Trennung werden. Es handelt sich um unterschiedliche Perspektiven: einer idealistischen Sicht «von oben», die nach der relativ zeitunabhängigen Essenz des Christusglaubens fragt, steht eine entwicklungsgeschichtliche Sicht «von unten» gegenüber, welche die jeweiligen Selbstverständnisse der gelebten Religion bei ihren Anhängern zu erheben sucht.

Betrachtet man «christliche Identität» nicht als zeitenthobenen Wesenskern nach Art einer platonischen Idee, sondern in empirischer Per-

⁶² So: A. Birmelé/T. Ruster: Brauchen wir die Einheit der Kirche? (Arbeitsbuch Ökumene, 1), Göttingen 1986, 18f.

spektive als Umschreibung normativ-regulativer Zentralinhalte des christlichen Glaubens in seiner jeweiligen konkreten Ausprägung, dann gilt auch auf dieser Ebene mutatis mutandis, was von der psychologischen Identitätsbildung zu sagen war: Sie formiert sich in einem interaktiven, relationalen Prozess in drei Dimensionen: in der Beziehung

- zu einem zentralen inhaltlichen *Bezugspunkt*, einer Ur-Kunde: in Ausrichtung auf die in Jesus Christus verkörperte Identität Gottes;
- zum Kultur-*Raum* des jeweiligen zeitgeistigen Umfeldes, in dem sie auf alternative Identitätsentwürfe trifft, auf Überzeugungen und Lebensweisen, die andersgläubige Christen und Nichtchristen (bewohnen);
- zur *Zeit* bzw. *Geschichte*, in der sie ständiger Anpassung ausgesetzt ist.

Die Leistung, die der Identitätsbildungsprozess zu erbringen hat, lässt sich als Verhältnisbestimmung der ersten zur zweiten und zur dritten Dimension beschreiben: Sie besteht zum einen in der (affirmativen oder kritischen) Integration von neuen, fremden, provozierenden Überzeugungen und Erfahrungen – in der Polarität von Einzigartigkeit und Andersartigkeit (Alterität) – und zum anderen in der Wahrung relativer Konstanz und Kohärenz des tradierten Selbstverständnisses angesichts ständig wechselnder Situationen – in der Polarität von Kontinuität und Veränderung. In der ersten Funktion erweist sich die so gebildete Identität als relational, in der zweiten als prozesshaft, dynamisch, und (konversiv).

2.3.3. Identität als permanente Konversion

Wo die in Kapitel 1.4. herangezogene Analogie zur «Kopernikanischen Wende» nicht im Sinne einer einmaligen Revision, sondern einer permanenten Konversionsbewegung aufgefasst wird, bringt sie den methodischen Grundzug christlicher Identität (vor allem nach evangelischem Verständnis) präzise zum Ausdruck. Er besteht (a) in der Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensaussage (bzw. -inhalt)⁶³ und (b)

⁶³ Die Begrifflichkeit dieser Unterscheidung geht zurück auf: Wilhelm Herrmann: Der geschichtliche Christus als Grund unseres Glaubens, in: ZThK 2, 1892, 232–273; siehe auch ders.: Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt, Stuttgart/Berlin, 1886, 1908⁵.

in der ständig neuen Vergewisserung des Grundes und der sich daraus ergebenden ständigen Revision des Inhaltes nach Maßgabe der Entsprechung zu seinem Grund.

In Anlehnung an das von Paul Tillich formulierte «protestantische Prinzip»⁶⁴ besteht das Wesen des Christentums – nach protestantischer Überzeugung (die sich allerdings auch in den anderen christlichen Konfessionen zum Ausdruck bringt, etwa im römischen Katholizismus des Zweiten Vatikanischen Konzils) – in der Transzendierung aller Glaubensäußerungen und -vollzüge auf ihren Konstitutionsgrund hin. Dieser Grund ist die in Christus umfassend und normativ repräsentierte gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes. Sie bildet den grundlegenden, konstitutiv-normativen Bezugspunkt des christlichen Glaubens, dessen Inhalt (das «Evangelium») sich in unterschiedlichen konfessionsspezifischen Gestaltwerdungen artikuliert hat.

Demnach liegt der identitätsstiftende Konstitutionsgrund der jeweiligen christlichen Konfession – und damit auch dem aus diesen Konfessionen bestehenden Christentum insgesamt – unverfügbar voraus. So sehr er auch in unterschiedlicher Weise in den Konfessionen repräsentiert ist, so sehr bleibt er doch immer auch deren kritisches Gegenüber, das zum «protest of religion against religion within religion»⁶⁵ führt.

In der Analogie zur «Kopernikanischen Wende» wird das Bewusstsein thematisch, dass der christliche Glaube nie in sich selbst besteht und aufgeht, sondern ex-zentrisch ist, sich nach einem ihm immer vorausliegenden Zentrum hin ausstreckt, also in einer permanenten Transzendierungs-, De- und Rezentrierungsbewegung (*metanoia*, *conversio*), in einem Prozess erfüllungsoffener Selbstüberschreitung begriffen ist. Die Sprache des Glaubens hat nicht definitorischen, sondern verweisenden

⁶⁴ Siehe dazu: P. Tillich: Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: GW VII, 29–53; siehe auch die anderen in GW VII unter dem Gesamttitel «Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung» zusammengestellten Aufsätze; ders.: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: GW V, 51–98, bes. 54f., 74–76; ders.: Systematische Theologie III, Berlin 1966, 1987⁴, 207 u.ö.

⁶⁵ P. Tillich: Matchette Lectures. The Protestant Principle and the Encounter of World Religions, in: ders.: The Encounter of World Religions and Quasi-Religions, hg. v. T. Thomas, Lewiston u.a. 1990, 1–56, Zitat: 15.

Charakter. In ähnlicher Weise müsste diese dynamische, in einem unab-schließbaren Prozess sich vollziehende Identitätsbestimmung auch für nichtchristliche Offenbarungsreligionen gelten.

Christliche Identität ist nicht eine statisch-substanzhafte Entität (an sich), die der innerchristlichen und interreligiösen Kommunikation vorausliegt, sondern von Grund auf kommunikativ, relational und in statu motu befindlich. Sie stellt ein dynamisches Geflecht von existenzdeutenden und –orientierenden Sinnmustern dar, die sich durch die individuelle Aneignung biblischer, christentumsgeschichtlicher und zeitgenössischer Narrationen bilden. Diese werden zumeist eher szenisch als begrifflich vergegenwärtigt. Die Aneignung der Tradition geschieht in der Regel durch die Hineinnahme in einen gemeinschaftlichen Sinnstiftungszusammenhang, der mindestens ebenso durch seine atmosphärische Ausstrahlung wie durch seine intellektuelle Überzeugungskraft wirkt.

Damit aber legt sich gerade für ein am Konstitutionszentrum des christlichen Glaubens orientiertes Verständnis von Identität die im vorigen Abschnitt skizzierte sozialpsychologische Auffassung von Identität nahe. Es steht dem substantiellen Verständnis nicht entgegen, sondern nimmt dessen Anliegen in sich auf.

Die theologische Begründung für dieses prozesshafte Verständnis der christlichen Identität liegt im Verständnis von Offenbarung als Vollzug der Selbstkommunikation Gottes. Christlicher Glaube partizipiert an dieser Öffnungsbewegung Gottes und stellt daher selbst eine permanente Öffnungs- und Transzendierungsbewegung dar. «Offenbarung» bezeichnet den Selbstvollzug Gottes, d.h. den Vollzug seines Wesens, das auf Mitteilung angelegt ist. In seiner Selbstentäußerung geht Gott den Weg in die Nichtidentität und Unkenntlichkeit, um gerade so seine Identität in Relation zu entwickeln. In Jesus von Nazareth ist diese «kenotische» Identifikation mit den Menschen, ihren Wegen und Irrwegen, ihrer Schuld und ihren Leiden so authentisch erfolgt, dass er zum Identitätszentrum des nach ihm sog. christlichen Glaubens wurde. In ihm hat Gott seine Beziehung zur Schöpfung (re-)konstituiert und dadurch die Teilhabe an seiner heilschaffenden Wirklichkeit gewährt.⁶⁶

⁶⁶ Zum Offenbarungsverständnis siehe Kapitel 3.2.3.

Der Geist Gottes tritt «gleichsam als ‹der Öffnende› schlechthin auf den Plan»⁶⁷, der eine Öffnung für die Wirklichkeit Gottes bewirkt. Diese realisiert sich bei den davon Angesprochenen als Freispruch von aller Heilsegozentrik, als Befreiung zum Vertrauen auf den Überschuss der potenziell allgegenwärtigen kreativen und heilschaffenden Energie Gottes über alle religiösen Festlegungen und Definitionen hinaus. Daraus können sich Öffnungen verhärteter Existenzhaltungen, festgefahrener Beziehungen wie auch immunisierter Glaubensweisen ergeben. Diese sind verbunden mit Wahrnehmungserweiterungen, dialogischen Beziehungsstrukturen und selbstkritischen Revisionen geschlossener religiöser Verständnisweisen. So verstanden drückt «Offenbarung» das kritisch-dynamische Prinzip des christlichen Selbstbewusstseins aus. Es bezeichnet den Impuls Gottes, der Selbstabschließungstendenzen aufbricht – auch und gerade religiöse Selbstabschließungstendenzen. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die Bewegungshaltung der «Offenheit» und der «Öffnung» als formaler Grundzug christlicher Identität ab. Sie formiert sich als dynamisch-prozesshafte Vergewisserung der Mitteilungsdynamik Gottes und kann daher nie definitiv festgeschrieben werden.

Faktisch jedoch neigt das Christentum und neigen die außerchristlichen Offenbarungsreligionen dazu, diese Dynamik stillzustellen, ihre endlich-religiösen Symbolisierungen des Unendlichen, ihre Erfassungen des Glaubensgrundes in Heiligen Schriften, Lehren und Praxisformen zu verabsolutieren. Sie stehen in der Spannung von Gestaltung und Protest, richten sich – ihrer Eigendynamik folgend – in ihren Gestaltungen ein und drängen das Protestprinzip, das den Glaubensgrund kritisch gegen die Glaubensäußerungen ins Feld führt, zurück. Mit zunehmender Selbststabilisierung durch Konservierung der Tradition, verfestigen sie sich, werden museal und verlieren damit zunehmend die Kraft ihres Ursprungs. In der Regel formieren sich dann Erneuerungsbewegungen, die das Protestprinzip anwenden und in der Rückbesinnung auf den Glaubensgrund kreative Transformationen der Tradition erzeugen.

⁶⁷ So A. Ganozcy in seiner Rekonstruktion zentraler Züge der paulinischen Pneumatologie: A. Ganozcy: Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert, in: K. Hilpert/K.-H. Ohlig (Hg): Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 2003, 115–123, Zitat: 119.

Der Konstitutionsgrund des Glaubens ist also immer zugleich die Krise der jeweiligen Ausgestaltung des Glaubens. Er muss, um sich zu realisieren, spezifische religiöse Gestalten annehmen, durchbricht diese aber auch immer wieder, um sich je und je neu für seinen göttlichen Grund zu öffnen – besonders dann, wenn sich die Symbolisierungen mit dem Göttlichen selbst identifizieren und damit idolatisieren, wo sie also das Transzendente immanent fixieren, d.h. an Orte, Zeiten, Symbole und religiöse Vollzüge binden wollen.

Wenn sich christliche Identität als permanente Konversionsbewegung, als offener Prozess der immer neuen Orientierung an Christus – an seiner Gottes- und Menschenbeziehung, wie sie in seiner Verkündigung, seiner Praxis, seinem Leiden und Sterben-in-Gott-hinein zum Ausdruck kommt – formiert, dann lässt sich nicht abschließend festlegen, was den Inhalt dieses Prozesses ausmacht. Es ist ein Nachfolgeweg, der gegangen werden muss. Nicht die religiöse Selbstbehauptung mit immer steileren Wahrheitsansprüchen kann demnach beanspruchen, Kennzeichen echter Christlichkeit zu sein, sondern die permanente Kenose, das Leerwerden von den überkommenen Glaubensausdrücken, um von der göttlichen Wahrheit des Glaubensgrundes immer neu und immer reicher erfüllt zu werden.

Das dynamisch-konversive Verständnis christlicher Identität entspricht dem von der christlichen Soteriologie beschriebenen Grundvorgang. Erlösung bedeutet die Öffnung des in sich verkrümmten Herzens des Menschen, das für Luther der Inbegriff der Sünde war. Das Aufbrechen der Selbstverhaftung und Selbstabschließung, die Neukonstitution des menschlichen Personenzentrums durch Christus hat auch die Lösung verfestigter religiöser Identitätsmuster zur Folge. Jesu Mission bestand nicht zuletzt im Herausrufen aus verfestigten Glaubens-, Denk- und Lebensformen, in der Durchbrechung der Eigendynamik religiöser Systeme mit der ihnen eigenen Tendenz, die Observanzen der Systemkonformität zur Bedingung der Gottwohlgefälligkeit zu erklären.

Wenn aber klar wird, dass sich christliche Identität konversiv, durch die immer neue Aneignung des Glaubensgrundes in der Begegnung mit anderen christlichen und nichtchristlichen Glaubensformen in einem bestimmten geschichtlichen, religiösen und kulturellen Kontext bildet, wenn zudem deutlich wird, dass sie in ihrer dialogischen Artikulation nicht reduziert, sondern bewährt und weiter vertieft wird, dann sollten Identitätsängste keinen Nährboden mehr finden. Christliche Identität

und interreligiöser Dialog stehen dann nicht in einem Konfliktverhältnis gegeneinander, sondern in positiver Zuordnung zueinander. Dialogoffenheit ergibt sich aus dieser Identität und führt – gerade in der spannungsreichen Begegnung mit Alterität – tiefer in sie hinein. Ihre Verurteilung als Ausdruck von Standpunktlosigkeit in einem relativistischen Beliebigkeitspluralismus kann nur als Polemik bezeichnet werden. Sie ist schon deshalb kritikwürdig, weil sie christliche Identität als positionellen Standpunkt missversteht.

2.4. Interreligiöse Hermeneutik im Geflecht von Innen- und Außenperspektiven

Charakteristisch für menschliches Selbstbewusstsein ist es, die eigene Innenperspektive ihrerseits zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Wenn es auch letztlich keine vollkommene Loslösung von der eigenen Innenperspektive geben kann, so besteht aber doch die Möglichkeit für ihren «Bewohner», intellektuell seine Eingebundenheit zu übersteigen und sich graduell von der unmittelbaren Teilnehmer- in eine distanziertere Beobachterrolle zurückzuziehen – bis hin zur wissenschaftlichen Selbstbeschreibung. Diese reflexive Distanz führt in eine außenperspektivische Betrachtung, die in Spannung zur Innenperspektive geraten kann. Auch dort, wo der Glaubende selbst nicht diese Distanzierungsbewegung vollziehen kann oder will, ist er unausweichlich doch mit konkurrierenden Innenperspektiven und auch mit religionsanalytischen und (im wertfreien Sinn) -kritischen Außenperspektiven konfrontiert und steht damit vor der Aufgabe, sie zur Innenperspektive in eine Beziehung zu setzen – durch Abwehr, Assimilation oder Anerkennung im Rahmen einer Multiperspektivität.

In den folgenden Überlegungen frage ich nach der Beziehung zwischen distanzierter Außen- und glaubenden Innenperspektiven und damit nach dem Verhältnis von Glaube, Theologie und Religionswissenschaft. Für den Dialog der Religionen als Begegnung unterschiedlicher Innenperspektiven ist diese Frage von erheblicher Bedeutung, zum einen, weil religionswissenschaftliche Ansätze ein enormes Aufklärungspotenzial über die begegnenden religiösen Phänomene, Entwicklungen, Haltungen usw. enthalten, das für interreligiöses Verstehen fruchtbar gemacht werden kann, zum anderen, weil sie der Selbstdiagnose der

abendländisch christlichen Innenperspektiven in ihren vielfachen Verwobenheiten in die aufgeklärte, säkularisierte Geisteskultur der Neuzeit dienen können. Die mit der außenperspektivischen Selbstbetrachtung verbundene Distanznahme von der eigenen Innenperspektive kommt dabei auch der Dialogoffenheit gegenüber anderen Innenperspektiven zugute und fördert damit das interreligiöse Begegnungsgeschehen.

2.4.1. Innen- und Außenperspektive als unterschiedliche Erkenntnishaltungen

Wie verhalten sich die religionswissenschaftlichen Außenperspektiven zu den Innenperspektiven der Glaubenden und zu deren theologischer Reflexion? Die Behandlung dieser Frage muss zunächst Klärungsarbeit leisten. Ist es überhaupt sinnvoll, die Beziehung zwischen Glauben, Theologie und Religionswissenschaft durch das hermeneutische Deuteschema von Innen- und Außenperspektiven zu bestimmen⁶⁸? Was ist mit «innen» und «außen» gemeint? Handelt es sich um einen Blick *von* außen (bzw. innen) oder *nach* außen (bzw. innen)? Sind es unterschiedliche Perspektiven auf denselben Gegenstand oder verschiedene Blickrichtungen auf verschiedene Gegenstände? Kann man beide Perspektiven zugleich einnehmen oder schließen sie sich gegenseitig aus? Wie sind die beiden Modi des «Sehens» genauer zu bestimmen, was ist die *differentia specifica* zwischen ihnen und wie sind sie aufeinander zu beziehen? Diese Fragen lassen sich systematisch zusammenordnen: sie betreffen erstens das sehende *Subjekt*, zweitens den *Gegenstand* der Betrachtung und drittens die *Art und Weise* des «Sehens». An ihrer Beantwortung entscheidet sich die Beziehungsbestimmung zwischen Glauben, Theologie und Religionswissenschaft.

Die Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive bezeichnet verschiedene Erkenntnishaltungen, nicht verschiedene *Gegenstandsbereiche* der Erkenntnis. Sie ist damit nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen der Innen- und der *Außenseite* der Religion. Die «subjektive» Innenseite besteht im Glauben, in der «Seele» der Religion, d.h. in der Reli-

⁶⁸ In die Diskussion eingeführt wurde dieses Schema von F. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 1997², 34–44.

giosität bzw. Spiritualität ihrer Anhänger, während sich auf der Außenseite ihre geschichtlichen Objektivierungen finden: ihre literarischen und doktrinären Manifestationen, ihre rituellen und symbolischen Formen, ihre institutionellen Gestaltwerdungen, ihre verhaltenspraktischen Erscheinungsformen.

Die innenperspektivische Sicht besteht nicht im Blicken *nach* innen, auf den Glauben des Glaubenden, sondern *von* innen – mit den Augen des Glaubenden. Und die außenperspektivische Betrachtung sieht nicht *nach* außen auf die Objektivierungen der Religion, sondern im Modus relativer Neutralität *von* außen. Die beiden Perspektiven unterscheiden sich im Grad der Partizipation des Subjekts an der Wirklichkeit, zu der es in einer erkennen- bzw. verstehen wollenden Beziehung steht: die Sicht des engagierten Teilnehmers und die des unbeteiligten Betrachters. Die erstere artikuliert sich idealtypisch in der Sprechweise der ersten Person (Singular und/oder Plural), die zweite als Rede in der dritten Person.

Besonders von Seiten der Religionswissenschaft wird die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive herangezogen, um eine klare Trennlinie zur Theologie zu ziehen: Während die Religionswissenschaft den von ihr untersuchten religiösen Phänomenkomplexen in methodisch kontrollierter distanzierter Beobachterposition gegenüberstehe, sei die Theologie in ihren Gegenstand – den christlichen Glauben – verwoben; sie sei selbst Teil dieses Gegenstandes, wisse sich ihm verpflichtet, wolle ihm dienen und ihn fördern. Sie «arbeite» an ihm, während religionswissenschaftliche Studien ihn «bearbeiteten». Theologie und Religionswissenschaft verhalten sich nach dieser Beziehungsbestimmung zueinander wie der Botaniker zum Gärtner⁶⁹: Der Botaniker studiert die Pflanzen und beschreibt sie, fällt aber keine Urteile über sie. Die Unterscheidung zwischen Kraut und Unkraut, nützlich und schädlich, schön und hässlich, wertvoll und wertlos gehört nicht zu seinem analytischen Beschreibungsinstrumentarium. Der Gärtner hingegen steht in einer pflegenden Beziehung zu seinen Pflanzen und nimmt aus dieser engagierten Perspektive heraus wertende Unterscheidungen vor. – Wenn diese Analogie zutrifft, dann könnte die Theologie – so die Konsequenz –

⁶⁹ Diesen Vergleich übernehme ich von W. Deming: *Rethinking Religion. A Concise Introduction*, New York/Oxford 2005, 125f.

keinen Wissenschaftsanspruch erheben, sie wäre eine praktische Disziplin. Denn wissenschaftliche Wirklichkeitszugänge sind gerade durch ihre strikt außenperspektivische Erkenntnisbeziehung zu ihrem Gegenstand bestimmt.

Dieser vermeintlichen Eindeutigkeit ist aber die kritische Frage entgegenzuhalten, ob es nicht Erkenntnisgegenstände gibt, die in ihrem Kern nur innenperspektivisch verstanden werden können, so dass das Postulat wissenschaftlicher Objektivität ihre Erkenntnis eher blockieren als fördern würde. Der Wissenschaftsbegriff steht damit zur Debatte.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich das hermeneutische Schema von Innen- und Außenperspektive weit über den Bereich des Religiösen hinaus überall dort anwenden lässt, wo die erkenntnistheoretische Grundrelation von Subjekt und Objekt prekär wird, weil das erkennende Subjekt am Gegenstandsbereich seiner Erkenntnis partizipiert. Denn in allen diesen Fällen gibt es neben der unbeteiligten Betrachtung des Gegenstandsbereiches «von außen» eine teilnehmende Beobachtung «von innen» durch ein innerlich beteiligtes und in der Sache engagiertes Erkenntnissubjekt – etwa in bestimmten Sachgebieten und Zugangsweisen der Geistes- und Kulturwissenschaften, besonders in der Philosophie, der Geschichtsforschung, der Sozialwissenschaften oder der Kunstwissenschaft.

Sofern das Drin-Stehen in einer Tradition (d.h. im Vergewisserungszusammenhang einer Deutegemeinschaft) die Erkenntnis selbst nicht «ideologisch» beschränkt oder verzerrt, gibt es keinen Grund, die Wissenschaftlichkeit einer solchen Erkenntnis in Zweifel zu ziehen. Die Partizipation am Gegenstand der Erkenntnis führt keineswegs unweigerlich zu einer Voreingenommenheit, so dass eine unbefangene, neutrale Erkenntnis nicht mehr möglich wäre. Im Gegenteil: Bei bestimmten (personalen, interpersonalen, existentiell relevanten) Erkenntnisgegenständen muss eine solche Partizipation gerade als wichtige Qualifikation für eine sachgemäße Erkenntnis gewertet werden, weil das Wesentliche dieses Erkenntnisgegenstandes nur von innen heraus wirklich verstanden werden kann.

2.4.2. Programme der Religionswissenschaft auf der Koordinate von Empathie und methodischer Distanz

Nach den vorangehenden Überlegungen ist zu unterscheiden zwischen zwei Sichtweisen bzw. Standorten, von denen aus geblickt wird (innen und außen), und zwei Gegenstandsbereichen (Innen- und Außenseite), auf die geblickt wird. Beide Unterscheidungen lassen sich zu einem vierfachen Schema kombinieren.

In diese Koordinaten soll nun das Programm der verstehenden Religionswissenschaft eingezeichnet werden, die versucht, die innersten Verstehensweisen einer Religion durch ihre Anhänger in Erfahrung zu bringen. Sie betreibt demnach eine außenperspektivische Erforschung der Innenseite der Religion. Die innenperspektivische Ansicht ist nur den Anhängern selbst möglich. Die verstehende Religionswissenschaft wendet sich dieser Innenseite zu, um die Prägekräfte zu verstehen, die von der erforschten Religion auf ihre einzelnen Anhänger und ihre Gemeinschaftsbildungen ausgehen. Nicht Daten, Texte, Doktrinen, Symbole, Riten, Bräuche oder Institutionen an sich und als solchen gilt das Forschungsinteresse, sondern *der Bedeutung*, die diese äußeren Erscheinungsformen für die Gläubigen haben und die sich in Lebenseinstellungen, Beziehungsgestaltungen, Leidenschaften und Heilssehnsüchten niederschlagen. So sehr sich die darauf bezogene Forschung jedoch auch bemühen mag, die jeweilige Religion «von innen heraus» zu verstehen – sie bleibt letztlich ein außenperspektivischer Zugang.

Das Programm der verstehenden Religionswissenschaft, die sich primär der Innenseite der Religion zuwendet und damit für das interreligiöse Verstehen von erheblicher Bedeutung ist, soll am Ansatz von *Wilfred Cantwell Smith* verdeutlicht werden. Der 1916 in Toronto geborene und dort in Orientalistik ausgebildete Islamwissenschaftler hatte von 1940 bis 1949 als Repräsentant des «Canadian Overseas Mission Councils» unter Muslimen im heutigen Lahore gelebt – unterbrochen von Forschungsaufenthalten in den U.S.A. und Reisen durch islamische Länder. Die Erfahrung interreligiöser Freundschaften hat ihn dabei nachhaltig geprägt. Hier liegen die Wurzeln für die Ausbildung seines Verständnisses von Religionswissenschaft als einer empathisch-verstehenden Disziplin im Gegenüber zum Objektivismus der thematisch angrenzenden Sozialwissenschaften. 1949 übernahm er den Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft an der neu gegründeten Theologischen Fakultät der McGill Universität in Montreal und wurde 1951 zum Direktor des «Insti-

tute of Islamic Studies» ernannt. Von 1964 bis 1973 wirkte er als Direktor des «Center for the Study of World Religions» an der Harvard University, Cambridge, Mass. und von 1973 bis 1978 als Professor am (und Leiter des) «Department of Religion» an der Dalhousie University in Halifax, bevor er dann wieder für weitere sechs Jahre an die Harvard Universität zurückkehrte. Die beiden letzten Jahre vor seiner Emeritierung im Jahre 1986 verbrachte er als Gastprofessor an der Universität von Toronto.⁷⁰

In seinem 1959 auf Englisch und 1963 auf Deutsch erschienenen Aufsatz «Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?»⁷¹ beschreibt er mehrere Entwicklungsphasen der Religionswissenschaft. Im Grunde handelt es sich dabei aber nicht um zeitlich abgrenzbare Perioden, sondern um unterschiedliche Auffassungen von Wesen und Aufgabe der Religionswissenschaft, die sich zeitlich überlagern.

Die erste Phase begann mit dem Zeitalter der Entdeckungen, erreichte ihren Höhepunkt im 19. Jh. bis zum Ersten Weltkrieg und setzte sich in das 20. Jh. hinein fort. Die zentrale Tätigkeit der Religionswissenschaft bestand hier in der Sammlung, analytischen Auswertung und systematischen Aufbereitung von religionsgeschichtlichem und -phänomenologi-

⁷⁰ Smiths wichtigste Veröffentlichungen sind: *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Great Religious Traditions of Mankind*, New York 1963; *Belief and History*, Charlottesville 1977; *Faith and Belief*, Princeton 1979; *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981; *Retrospective Thoughts on The Meaning and End of Religion*, in: *Canadian Corporation for Studies in Religion (Hg): Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Ont., Kanada 1992, 13–21; *What is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993. – Zum Leben und Werk von Smith insgesamt siehe: A. Grünschloß: *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik (FSÖTh 71)*, Göttingen 1994. Zu seinem religionshermeneutischen Ansatz siehe: P. Schmidt-Leukel: «Den Löwen brüllen hören». Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (Beiträge zur ökumenischen Theologie 23), Paderborn u.a. 1992, 132–141 vor dem Hintergrund von 117ff.

⁷¹ W. C. Smith: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – Warum?*, in: M. Eliade/J. Kitagawa (Hg): *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, 75–105. Verweise auf diesen Text nehme ich eingeklammert in den Text mit auf.

schem Material. Ihren Niederschlag fand diese Arbeit in der dreizehnbändigen «Encyclopaedia of Religion and Ethics» (1908ff).

Diesem Bemühen um eine Gewinnung von Informationen über die Religionen stellt Smith als Forderung nach einem Paradigmenwechsel sein Plädoyer für eine verstehende Religionswissenschaft im Sinne einer teilnehmenden Beobachtung gegenüber: Die Partizipation an der Praxis der zu erforschenden Religion, das Mit-Bewohnen der Innenperspektive ihrer Angehörigen, das Sehen mit ihren Augen soll an die Stelle der objektivistischen Betrachtung treten. Dazu gehört die personale Begegnung mit Anhängern der Religionen und das zeitweise Leben in ihrem Kontext. An die Stelle einer Subjekt-Objekt-Relation tritt damit eine Subjekt-Subjekt-Relation. Das monologische Sprechen *über* ein forschungsgegenständliches Es soll ersetzt werden durch ein dialogisches Sprechen *mit* dem anderen über seine religiöse Einstellung. Das Studium einer Religion hat nach Smith das Studium der dieser Religion angehörenden Menschen zu sein (79).

Damit ist der religionswissenschaftlichen Forschung eine personalisierende und existentialisierende Ausrichtung gegeben, die zwar vor erhebliche methodische Probleme stellt und zu schwerer objektivierbaren Resultaten führt. Aber nur auf diesem Weg glaubt Smith Wesentliches über die jeweilige Religion in Erfahrung bringen zu können.

Da sich diese Innenseite der Religion (der «Glauben in den Herzen der Menschen» [87], «faith» statt «beliefs») jedoch nur in möglichst weitgehender «Anempfindung» an die Innenperspektive ihrer Anhänger in den Blick bekommen lässt, liegt die dafür sachgemäße erkenntnistheoretische Voraussetzung nicht in der größtmöglichen Neutralität des Religionswissenschaftlers, sondern gerade umgekehrt in seinem persönlichen religiösen Interesse an seinem Untersuchungsgegenstand und der daraus fließenden Empathie: «Ich vertrete die Ansicht, dass man Religion nicht von oben herab, sondern nur aus nächster Nachbarschaft oder innerer Zugehörigkeit studieren kann – nur in Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft» (101). Darin lebt die programmatische Einsicht Schleiermachers wieder auf, dass man Religion nur mit Religion anschauen könne, d.h. nur mit einem eigenen religiösen Sensorium. Um sein eigenes Erkenntnisinteresse zur Geltung zu bringen, muss der Religionswissenschaftler die Bereitschaft und die Fähigkeit zur sensiblen Einfühlung in die Religiosität der Anhänger der untersuchten Religion aufbringen, was ihm um so besser gelingt, je ausgeprägter der *sensus numinis* in ihm selbst ist.

Inspiziert von Smith zählt Jacques Waardenburg Grundregeln für die hermeneutische Erforschung religiöser Tatbestände auf: Zunächst ist das Phänomen unter Absehung von allen seinen Deutungen und Bedeutungen als Tatsache zu beschreiben. In einem zweiten Schritt ist zu fragen, wie sich dieses religiöse Phänomen zu den Bedürfnissen der Gesellschaft und den Problemen, vor die sich die Menschen gestellt sehen, verhält. Dann gilt es, das Phänomen zu den kulturell-religiösen Traditionen dieser Gesellschaft in Beziehung zu setzen. Viertens interessieren die impliziten Bedeutungen und schließlich die expliziten Deutungen (Lektüren oder Lesarten) des zu verstehenden religiösen Tatbestandes.⁷²

Smith geht nun so weit, die Gültigkeit religionswissenschaftlicher Untersuchungsergebnisse von der Zustimmung der Angehörigen der erforschten Religion abhängig zu machen (87ff). Eine Aussage über den Glauben einer anderen Religion kann ihm zufolge keinen Wahrheitsanspruch erheben, wenn sie für deren Anhänger nicht verständlich und akzeptabel ist. Es handelt sich dabei um die Anwendung des hermeneutischen Grundsatzes, dass der Glaube des anderen so zu verstehen ist, wie er ihn selbst versteht.

Das heißt nach Smith zwar nicht, dass das *jeweils realisierte* Verständnis der Gläubigen zur normativen Instanz der religionswissenschaftlichen Forschung erhoben wird. Möglicherweise muss sie es – um seinen Sinngehalt authentisch erfassen zu können – allererst rekonstruieren und Hilfen zu seiner Artikulation leisten. Es kann sich also als notwendig und sachgemäß erweisen, in der Elaboration und Explikation der Glaubensinhalte und -einstellungen über die Darstellung der AnhängerInnen hinauszugehen, um gerade so ihre Intention zum Ausdruck zu bringen. Doch auch (und gerade) dort, wo sich die wissenschaftliche Religionsforschung in ein kritisches Verhältnis zur religiösen Innenperspektive setzt, d.h. die Angehörigen der Religion besser zu verstehen unternimmt als sie sich bisher selbst verstanden haben, kann die Validität ihrer Resultate letztlich nur von ihnen selbst beurteilt werden.⁷³ Ihre Zustimmung ist

⁷² J. Waardenburg: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, 1986, 207–231.

⁷³ Das ist Christian Danz entgegenzuhalten, der Smith' Forderung mit dem Hinweis auf die von der Religionswissenschaft zu erbringende Distanzierungsleistung als nicht sinnvoll zurückweist (Chr. Danz: Wahrnehmung von Religionen [siehe Anm. 25], 105).

dabei als notwendige, nicht als hinreichende Bedingung der Geltungsfeststellung anzusehen. Es sind auch religionswissenschaftliche Aussagen denkbar, die eine solche Zustimmung bekommen, aber doch nicht zutreffend sind, weil sie etwa eine idealisierende Sicht der untersuchten Religion vertreten, die von den Anhängern nur allzu gerne unterstützt wird. In diesem Fall wird eine Selbstkritik der religionswissenschaftlichen Darstellung notwendig.

Relativ unabhängig von der Frage der Beziehungsbestimmung zwischen Theologie und Religionswissenschaft (als akademischer Disziplin) begegnet das hermeneutische Schema von Innen- und Außenperspektive hier innerhalb der Religionswissenschaft selbst. Smith erklärt die glaubende Innenperspektive zum primären Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft, weil allein auf diese Weise die Innenseite der Religionen erfasst werden könne: die Kraft, mit der sie Menschen in ihren Existenzauffassungen prägt. Die existentielle Zuspitzung des Verständnisses von Religion führt zu einer dezidiert an der Innenperspektive ihrer Anhänger orientierten Methode der Religionserforschung, wenn auch eine vollkommene Partizipation an dieser Innenseite nicht möglich sein wird. Religionswissenschaftliche Erkenntnis vollzieht sich im Modus der Begegnung; Religionsforschung muss als interreligiöser Dialog betrieben werden.

Indem sich der Forschende aber seinem Forschungsgegenstand auf diese Weise aussetzt, kann dieser für ihn selbst zur existentiellen Herausforderung werden. Seine eigene Existenzverfassung steht auf dem Spiel und wird einer Transformation unterzogen. In dieser Betroffenheit fühlt er sich immer auch zu einer Stellungnahme gedrängt, die von Ablehnung bis zur Konversion reichen kann, die aber seine Forschung nicht beeinflussen darf.

Gegenüber einer solchen Annäherung der religionswissenschaftlichen Forschung an die «Bewohner» der jeweiligen religiösen Innenperspektiven ist – mit Andreas Grünshloß u.a. – ihre stärkere Unabhängigkeit vom jeweiligen Forschungsgegenstand zu betonen.⁷⁴ So sehr die religionswis-

⁷⁴ A. Grünshloß: Religionswissenschaft und Theologie – Überschneidungen, Annäherungen und Differenzen, in: G. Löhr (Hg): Die Identität der Religionswissenschaft (Greifswalder theologische Forschungen 2), Frankfurt/M. u.a. 2000, 54. 139ff.

senschaftliche Außenperspektive auf die jeweiligen Innenperspektiven der Religionen bezogen bleibt, so wenig darf sie doch die Geltung ihrer Resultate von ihnen – weder in ihren populären noch in ihren geistig elaborierteren Formen – abhängig machen, wenn sie nicht zur «Theologie von außen»⁷⁵ werden will.

Ihre Aufgabe besteht darin, die komplexen Gefüge sowohl der Außen- wie auch der Innenseiten der zu erforschenden Religion im Lichte ihres eigenen (eigens auszuweisenden und zu begründenden) Erkenntnisinteresses, der von ihr gewählten Methode und den damit verbundenen Auswertungskategorien zu interpretieren, auch wenn die daraus hervorgehenden Deutungen nicht mit den jeweiligen Innenperspektiven kongruent sind und von den Anhängern nicht als Darstellung ihrer eigenen Religionsauffassung akzeptiert und zuweilen sogar als unsachgemäß beurteilt werden.

Der von Smith postulierte hermeneutische Grundsatz, demzufolge die religionswissenschaftliche Außenperspektive an der religiösen Innenperspektive zu messen sei, kann bestenfalls als Ideal gelten, dem sich die religionswissenschaftliche Forschung mehr oder weniger annähern kann – wenn ihr methodischer Ansatz das erlaubt. Die Innenperspektive der untersuchten Religion gehört zum *Gegenstand* der Untersuchung, bildet aber nicht ihren normativen Referenzpunkt. Dieser liegt allein in der angewandten Methode, die ihrerseits allerdings hochgradig interessen- und theoriehaltig ist. Empathie und methodische Distanz müssen dabei immer wieder neu vermittelt werden.

Folgt man der zwischen Empathie und methodischer Distanz verlaufenden Koordinate in Richtung des zweiten der genannten Pole, dann gelangt man zu den strukturellen und funktionalen Religionstheorien und den damit zusammenhängenden religionswissenschaftlichen Programmen.⁷⁶ Sie wenden dezidiert außenperspektivische (religionssoziologi-

⁷⁵ A.a.O. 140.

⁷⁶ Siehe dazu Franz-Xaver Kaufmanns Zusammenstellung von sechs Funktionen, deren Erfüllung für einen am abendländischen Religionsverständnis gewonnenen Religionsbegriff charakteristisch sind, und die Zuordnung der wichtigsten Religionstheorien zu diesen Funktionsbestimmungen: F. X. Kaufmann: Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: K. Gabriel/H. R. Reuter (Hg): Religion und Gesellschaft, Paderborn 2004, 228–230.

sche, -psychologische und -geschichtliche) Bezugs- und Deuterahmen auf die Erforschung der Außen- und Innenseite der Religion an. Dabei können durchaus auch die Inhalte und Vollzüge der Religiosität, wie sie sich binnenperspektivisch darstellen, zum Gegenstand der Erkundung werden, aber die Methode ihrer Erforschung ist nicht das an der Innenperspektive orientierte Verstehen, sondern die Beschreibung und Erklärung im Kontext eines sozialwissenschaftlich informierten Interpretationsrahmens, der die zu untersuchende Religionsform als Funktionszusammenhang in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld erfasst. Es geht also nicht primär um die ideelle Substanz der Religion, um ihren innenseitigen Wesenskern, sondern um ihre psychologisch, soziologisch, auch politisch und ökonomisch beschreibbaren Funktionen.

Die gegenwärtig vorherrschende kulturwissenschaftliche Ausrichtung der Religionswissenschaft, wie sie in dem von H. Cancik und B. Gladigow herausgegebenen fünfbändigen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*⁷⁷ ihren Niederschlag gefunden hat, definiert sich dezidiert als außenperspektivisches Paradigma und bildet damit den Gegenpol zum Smith'schen Ansatz. Sie beschränkt sich methodisch auf die wissenschaftlich-strukturierte Beobachtung und weist ein empathisch-nachempfindendes Vorgehen zurück. Gegenstand der Religionswissenschaft ist demnach beispielsweise «(d)ie Art und Weise, wie von Religionen ‹Wirklichkeit› konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen entworfen werden, welche Verbindlichkeiten diese haben, welche Emotionen erzeugt oder kanalisiert werden ...».⁷⁸

Solche nicht-substantialistischen Deutungen stehen zum Selbstverständnis der Religion nicht selten in tiefgreifender Spannung und werden von ihren Anhängern als Ausdruck einer reduktionistischen und damit religionskritischen Haltung abgelehnt. Wenn die außenperspektivische Betrachtung die Wahrheitsgewissheit der Innenperspektive ignoriert oder bewusst überblendet und ihren Inhalt verfremdet, werden die von ihr erörterten Fragen von den Angehörigen der betreffenden Religion mög-

⁷⁷ H. Cancik/B. Gladigow (Hg): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde, Berlin/Köln/Mainz 1988–2000.

⁷⁸ B. Gladigow: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, in: a.a.O. Bd I, 1988, 26–39, Zitat: 32.

licherweise «als sinnarm oder gar sinnlos empfunden»⁷⁹ – was ihren Wert jedoch nicht mindert.

Gleiches galt und gilt ja auch für eine an den Methoden der Profanhistorie orientierte Erforschung der Christentums- und der Religionsgeschichte, einschließlich der von den Religionen als Grundlegung erachteten Offenbarungsschriften. Diese Forschung wird die Heiligen Schriften nicht als Quelle, sondern als Gegenstand ihrer Erkenntnis behandeln. So wird die religionswissenschaftliche Islamforschung beispielsweise die koranischen Aussagen aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu deuten versuchen und sich damit in eine grundlegende Spannung zum Selbstverständnis der Muslime setzen. Ähnliches gilt für religionswissenschaftliche Christentumsforschung, wenn sie das Christentum als einen rein empirisch-kulturwissenschaftlich zu fassenden, historischen Komplex religiöser Sinnstrukturen und ihrer Objektivierungen untersucht und dabei die Wahrheit der Transzendenzdimension weitgehend abblendet, die für diesen Komplex und für das von ihm formierte Welt- und Existenzverständnis ihrer Anhänger zentral ist.

Die methodische Grundentscheidung zwischen einem am Selbstverständnis der Anhänger orientierten empathischen Verfahren und der Anwendung externer, den spezifischen Bewusstseinsinformationen der Tradition fremden Analyse und Deutewerkzeuge hat J. P. Pelto als Alternative zwischen der von ihm sog. «emischen» und «etischen» Haltung des Religionsforschers beschrieben.⁸⁰ Nimmt der Wissenschaftler die emische Haltung ein, dann sucht er die Nähe zum Gegenstand seiner Forschung, versetzt sich soweit möglich in die Sichtweise der Anhänger der jeweiligen Religion und deutet sein Material in den Bezugsrahmen der zu untersuchenden Religionskultur. In der etischen Haltung distan-

⁷⁹ F. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft (siehe Anm. 68), 227.

⁸⁰ K. L. Pike hatte die Begriffe «emisch» und «etisch» in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen «phonemischer» und «phonetischer» Analyse in der Linguistik geprägt (*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Den Haag 1967²). P. J. Pelto nahm sie in seine hermeneutischen Reflexionen zur anthropologischen Forschung auf (*Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, New York u.a. 1970, 67–88). Siehe dazu auch: E. W. Müller: Die Verwendung der Begriffe emisch/etisch in der Ethnologie, in: *Mélanges de culture et de linguistique africaines*, Berlin 1983, 587–608.

ziert er sich dagegen methodisch von diesem Bezugsrahmen und geht in seiner Interpretation von vorab entwickelten (z.B. religionssoziologischen) wissenschaftlichen Konzepten aus. Diese Unterscheidung zweier Haltungen des Religionsforschers gegenüber seinem Gegenstand ähnelt damit der in Kapitel 2.2.1 dargestellten Polarität von empathischer und konfessorischer Haltung in der Begegnung zweier Innenperspektiven im Dialog der Religionen. Während die empathische und die emische Haltung darauf zielen, die fremde Innenperspektive möglichst authentisch zu verstehen, bringt die konfessorische Haltung die eigene Innenperspektive der fremden Innenperspektive gegenüber bezeugend, deutend und beurteilend zur Geltung und die etische Haltung wendet eine bewusst auf Distanz zur fremden Innenperspektive gehende wissenschaftliche Außenperspektive auf sie an.

2.4.3. Abgrenzungen der Religionswissenschaft von der Theologie

Im Interesse einer klaren (zuweilen apologetisch-polemischen) Abgrenzung der Religionswissenschaft von der Theologie ist die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive von Seiten der religionswissenschaftlichen Wissenschaftstheorie mit verschiedenen Konnotationen aufgeladen worden, die ihr an sich nicht zugehören, sich aber mit ihr verbinden ließen. Es sind dies die drei eng zusammenhängenden, aber letztlich nicht deckungsgleichen Unterstellungen der Standortgebundenheit, der Voreingenommenheit und der Wertungsverhaftetheit des innenperspektivischen Betrachters gegenüber seinem Gegenstand. In ihrer weltanschaulichen Gebundenheit, ihrer dogmatischen Positionalität, ihrer Bekenntnisverpflichtung sei die Theologie als Reflexion auf unbedingt geltende Glaubensinhalte nicht wertfrei, nicht unvoreingenommen, nicht objektiv, nicht neutral und damit stehe ihr Wissenschaftscharakter infrage. Denn Wissenschaft sei gerade durch solche Unabhängigkeit von vorausgesetzten Glaubensannahmen gekennzeichnet. Der Religionswissenschaft wird demgegenüber bescheinigt (bzw. von ihr wird gefordert), dass sie

ihrem Gegenstand in der Haltung eines unbeteiligten Zuschauers – eben in der Außenperspektive – gegenüberstehe.⁸¹

Die programmatische Abgrenzung der Religionswissenschaft von der Theologie lässt sich historisch als Reaktion auf die Vereinnahmungsversuche der Religionswissenschaft durch die Theologie erklären, wie sie bei den Vertretern der sog. Religionsgeschichtlichen Schule an der Wende vom 19. zum 20. Jh. stattgefunden hat. Sie versuchten, christliche Theologie unter Bezugnahme auf die damals enorm angewachsenen religionsgeschichtlichen Kenntnisse zu betreiben.⁸² So strebte etwa Ernst Troeltsch, der «Dogmatiker der Religionsgeschichtlichen Schule», danach, die Höchstgeltung des Christentums aus der Religionsgeschichte heraus zu erweisen.⁸³ Die religionsgeschichtliche Forschung wurde bei diesem Ansatz nicht im Sinne einer wirklichen Außenperspektive zur Theologie in Beziehung gesetzt, sondern als Horizonterweiterung der christlichen Innenperspektive aufgefasst.

Die Abwehrreaktion gegen diese apologetische Implementierung der Religionsgeschichte in die Theologie erfolgte im Rahmen der allgemeinen Kulturkrise nach dem Ersten Weltkrieg. An die Stelle der Vermittlung zwischen Theologie und Religionswissenschaft durch ein Integrationsmodell trat ein Abgrenzungsmodell, das auf die *Unabhängigkeit* beider Disziplinen voneinander ausgerichtet war. Es wurde von beiden Seiten aus anvisiert: sowohl von der Theologie – besonders von der Dialektischen Theologie – als auch von der Religionswissenschaft. So zog Joachim Wach 1924 in seinen Prolegomena zu einer wissenschaftstheo-

⁸¹ H.-J. Greschat: Was ist Religionswissenschaft? Stuttgart u.a. 1988, 136–138.

⁸² U. Berner: Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule, in: H. Zinser (Hg): Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 216–238.

⁸³ Vor allem in: E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912), in: Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, 5, Berlin, New York 1998, 81–244. Siehe dazu: R. Bernhardt/G. Pfeleiderer (Hg): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 4), Zürich 2004.

retischen Grundlegung der Religionswissenschaft⁸⁴ erstmals in dieser Deutlichkeit und darin prägend für viele seiner späteren Kollegen eine scharfe Demarkationslinie zwischen der Theologie (einschließlich der Religionsphilosophie) und der von ihm nun betont als Religions*wissenschaft* bezeichneten empirischen Religionsforschung (nach dem von Max Weber formulierten Ideal einer «empirischen Wissenschaft»⁸⁵): «Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist die Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen.»⁸⁶ Das offensichtlich christentumszentrierte Interesse der sog. Religionsgeschichtlichen Schule führe zu einer Vereinnahmung der religionsgeschichtlichen Forschung in die Theologie und folge damit eher einem weltanschaulichen Programm als dem Postulat der tendenzfreien, sich jeglicher Wertung enthaltenden («epochè») Wissenschaft, die sowohl zu ihrem Untersuchungsgegenstand als auch zu den Einstellungen und Werthaltungen des Religionsforschers Distanz hält. Alles dogmatisch-normative religiöse Erkenntnisstreben sei von der religionswissenschaftlichen Forschung fernzuhalten.

In jüngerer Vergangenheit votierte Hans-Jürgen Greschat in ähnlicher Richtung. Während die Religionswissenschaft ihre Untersuchungsgegenstände nach *deren* religiösen Kategorien und Normen zu erfassen suche, wende die Theologie ihre *eigene* Glaubensauffassung auf sie an. Von Theologen betriebenes Studium der Religionen laufe daher Gefahr, das Nichtchristliche christlich zu assimilieren und zu usurpieren.⁸⁷

⁸⁴ J. Wach: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Leipzig 1924. Siehe dazu: R. Flasche: Die Religionswissenschaft Joachim Wachs, Berlin 1978.

⁸⁵ M. Weber: Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winkelmann, Tübingen 1988, 146–214; ders.: Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: a.a.O. 489–540.

⁸⁶ J. Wach: Religionswissenschaft (siehe Anm. 84), 68.

⁸⁷ H.-J. Greschat: Was ist Religionswissenschaft? (siehe Anm. 81), 129f.; siehe auch: ders.: Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen? In: ZMR 64, 1980, 259–267. Dort heißt es: «Theologen bekennen den eigenen Glauben. Ihr Maßstab für fremde Religiosität bleibt die eigene religiöse Norm» (267).

Anders als in weiten Teilen der englischsprachigen akademischen Diskurslandschaft besteht im deutschsprachigen Raum bei vielen Religionswissenschaftlern bis heute ein erhebliches Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der Theologie – auch bei solchen, die an Theologischen Fakultäten arbeiten. Die Anerkennung der Wissenschaftlichkeit der Religionswissenschaft scheint nur bei deutlicher Distanzierung zur Theologie möglich zu sein. Theologie wird in den Bereich des bloß subjektiven und damit wissenschaftlich irrelevanten, wenn nicht sogar gänzlich unwissenschaftlichen Credos verbannt und pauschal unter Ideologieverdacht gestellt. So schreibt Jacques Waardenburg: «Die Stufe der nicht wissenschaftlich gebundenen Interpretation mit alledem, was sie an Subjektivität beinhaltet, liegt meines Erachtens außerhalb der empirischen Wissenschaft. Insbesondere, wenn eine solche Interpretation einfach darin besteht, dass man die Errungenschaften der empirischen Forschung gewissen ideologischen, philosophischen oder theologischen Schemata unterwirft, ist sie sogar jeglicher Wissenschaft entgegengesetzt. Denn eine solche finale Interpretation reduziert dasjenige, was nicht bekannt war, auf etwas, von dem behauptet wird, dass es bekannt sei, statt das Unbekannte bis hin zu dem, was bekannt schien, zu erforschen. Kurz gesagt, die ideologische Interpretation führt nicht zu neuen Erkenntnissen; im Gegenteil, sie schließt solche aus.»⁸⁸

Unterzieht man jedoch die drei genannten Konnotationen der Standortgebundenheit, der Voreingenommenheit und der Wertungsverhaftetheit einer genaueren Betrachtung, dann zeigt sich, wie sie ihrerseits interesseliegt sind und wie problematisch ihre Anwendung auf die Beziehungsbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie ist. Das kommt schon darin zum Ausdruck, dass die Bedeutung der Begriffe «Theologie» und «Religionswissenschaft» schillernd wird, weil sie nun nicht mehr nur zur Bezeichnung akademischer Disziplinen, sondern auch zur Bezeichnung hermeneutischer Haltungen verwendet – und beide Ebenen dann miteinander identifiziert werden.

⁸⁸ J. Waardenburg: Perspektiven der Religionswissenschaft (Religionswissenschaftliche Studien 25), Würzburg 1993, 102.

Der Vorwurf der Standortgebundenheit

Die Standortgebundenheit der Theologie – ihre Verpflichtung gegenüber der christlichen Tradition und den darin überlieferten Inhalten – kann sich sehr unterschiedlich ausprägen. Sie muss nicht notwendigerweise und in jedem Fall mit Voreingenommenheiten und Wertungen verbunden sein und damit zu einer tendenziösen Verzerrung der Erkenntnis führen. Das Drinstehen in der Tradition kann durchaus mit einer weitgehend neutralen oder auch einer positiv empathischen Haltung gegenüber anderen Traditionen und mit einer distanzierten und kritischen Bezogenheit auf die eigene Tradition verbunden sein. Oft ist die intrareligiöse Religionskritik sogar schärfer als alle externe.

Wenn von der Partizipation des Theologen an der christlichen Tradition die Rede ist, dann kann der Grad der Partizipation von einer im soziologischen Sinn zu beschreibenden äußeren Zugehörigkeit bis hin zur mehr oder weniger stark ausgeprägten inneren Hingabe reichen. So sehr Theologie auf die christliche Tradition bezogen und selbst Teil von ihr ist, so wenig kann sie jedoch einfach als deren unkritisches Sprachorgan aufgefasst werden. So sehr ihr Bezugsrahmen dem Gegenstandsbe-
reich selbst entstammt, woraus eine hermeneutische Selbstreferenz resultiert, so sehr steht doch auch dieses Referenzsystem selbst zur Debatte. Die Aufgabe der Theologie besteht darin, die glaubende Binnenperspektive einer Reflexion zu unterziehen. Dazu muss sie aus deren Unmittelbarkeit heraustreten und herausführen, um sie einer ansatzweisen außenperspektivischen Wahrnehmung zu unterziehen. Indem sie in Distanz zu ihrem Gegenstand tritt, verlässt sie die bekenntnishafte first-order-language und artikuliert sich in einer rationalen, analytisch-synthetischen second-order-language, die ihre Inhalte von den unmittelbaren Erfahrungsgrundlagen löst, formalisiert, verallgemeinert und nach bestimmten Rationalitätsstandards systematisiert. So verstanden lokalisiert sich ihr Standort nicht einfach *in* der christlichen Tradition, sondern immer auch im Gegenüber dazu.⁸⁹ Sie steht in der Spannung zwischen der Unmittelbarkeit des Glaubens einerseits und der reflexiven Wissenschaftskultur, die ihr vor allem in ihren Partnerdisziplinen der Philologie, der Historie,

⁸⁹ So auch: Chr. Danz: Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive (siehe Anm. 25), 103–106.

der Philosophie und den Sozialwissenschaften begegnet, andererseits. So sehr die Theologie dem christlichen Glauben und seinen historischen (kirchlichen) Manifestationen als ihrem Gegenstandsfeld verpflichtet ist, so wenig ist sie doch selbst damit identisch. Auf *diese* – Verbundenheit mit Distanz vermittelnde – Weise ist sie Teil des Gegenstandsfeldes, das sie bearbeitet. Im Bild des oben gewählten Vergleichs: Sie ist nicht einfach identisch mit dem Gärtner im Gegenüber zum Botaniker, sondern bewegt sich vermittelnd zwischen beiden Erkenntnishaltungen.

Auch für die Religionswissenschaft sind Standortbindungen namhaft zu machen. Als Kulturwissenschaft stellt sie ein Projekt der spezifisch abendländischen geisteswissenschaftlichen Kultur dar, was sich in ihren Forschungsprogrammen, Leitfragen und Methoden, sowie in den Vorverständnissen ihrer Untersuchungsgegenstände spiegelt. Weil es sich bei diesen Gegenständen um sehr komplexe Sinnmuster, Kommunikationsstrukturen, Symbolisierungen und Ritualisierungen handelt, die sich in sehr verschiedenen Sozialgestalten realisieren, können sie nicht als Objekte «objektiv» beobachtet und analysiert werden. Die Erforschung wird immer Teil des erforschten Prozesses sein, ihn beeinflussen und von ihm beeinflusst werden. Alle Wahrnehmung und Beschreibung ist auf begriffliche Konzepte angewiesen, die immer schon normativ aufgeladen sind, weshalb es eine nicht-interpretierende, quasi reine Gegenstandsbeobachtung nicht geben kann. Die Fiktion einer solchen Neutralität ist selbst ein Produkt der abendländischen Geistesgeschichte.

Der Vorwurf der Voreingenommenheit

Die vermeintliche Voreingenommenheit der Theologie ergibt sich aus dem Wesen ihres Gegenstandes. Dieser aber wird von unterschiedlichen theologischen Ansätzen verschieden bestimmt.

Den Ansätzen der Existenztheologie, der dialogischen und hermeneutischen Theologie zufolge besteht dieser «Gegenstand» in der glaubenden Existenz, die im Kerygma, d.h. dem göttlichen Gnadenzuspruch und dem damit verbundenen Verpflichtungsanspruch gründet. Er erschließt sich sachgemäß nur im theologischen «Nachdenken» des existentiellen Vollzugs. Die Wahrheit des Glaubens ereignet sich in der Begegnung mit seinem Grund – mit Gott als personalem Gegenüber. Voraussetzung für eine valide theologische Erkenntnis ist demnach die existentielle Partizipation des Erkennenden am Glaubensgrund.

Daneben gibt es aber auch andere Auffassungen vom Wesen und der Aufgabe der Theologie. Christlicher Glaube objektiviert sich in einer Vielzahl äußerer Erscheinungsformen. Dort, wo diese Objektivierungen zum primären Gegenstand der Theologie erklärt werden, tritt das Christentum als Religion in den Mittelpunkt des theologischen Forschungsinteresses. Als kulturgeschichtlicher Phänomenkomplex kann es dann einer weitgehend außenperspektivischen Rekonstruktion unterzogen werden. Wo sich die Theologie dieser Aufgabe verschreibt, versteht sie sich als kulturwissenschaftliche Disziplin.

Doch selbst da, wo Theologie als Funktion des Glaubens dargestellt⁹⁰ und aus der Perspektive des Glaubens heraus betrieben wird, muss das keineswegs zu einer Voreingenommenheit gegenüber ihrem Gegenstand (und christentumsexternen Gegenstandsbereichen) führen. Weite Teile der theologischen Forschung vollziehen sich nach allgemein anerkannten wissenschaftlichen Methoden: die Exegese arbeitet mit altphilologischen, die Kirchen- und Theologischgeschichte mit historischen, die Systematische Theologie mit philosophischen, die Praktische Theologische mit sozialwissenschaftlichen Methoden. Und selbst dann, wenn Theologinnen und Theologen – darüber hinaus – die Wahrheits- bzw. Relevanzfrage im Blick auf das Verständnis des christlichen Glaubensdenkens stellen, machen sie sich damit noch keiner Voreingenommenheit schuldig. Sie beziehen sich lediglich zurück auf ihr spezifisches Gegenstandsfeld: die Lehre und Praxis des christlichen Glaubens. In ähnlicher Weise beziehen sich auch die anderen Wissenschaften auf ihre jeweiligen Gegenstandsfelder zurück. Dies wird in der Regel als Kennzeichen ihrer praktischen Bedeutung gewertet.

Die Frage nach der Voreingenommenheit der Theologie durch die Partizipation an ihrem Gegenstand führt in zwei Diskurse hinein, die auch unabhängig von der Verhältnisbestimmung zur Religionswissenschaft geführt wurden und werden: (a) in die Erörterung der Frage nach

⁹⁰ Karl Barth (KD I/1, § 1, Nr.1, Zürich 1964⁸, 1) und Paul Tillich (Systematische Theologie I, Berlin u.a. 1987, 9) sind bekanntlich darüber noch hinausgegangen und haben (im Anschluss an die sog. Bibeltheologen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs.: Kähler, Schlatter, Lütgert u.a.) die Theologie als eine Funktion der Kirche bestimmt.

der Beziehung zwischen Glauben und Theologie und (b) in die Debatte um den Wissenschaftscharakter der Theologie.

(a) Die (durch die Aufklärung und den Historismus formierte westliche) Theologie geht über die Artikulation des innenperspektivischen Glaubensdenkens weit hinaus, setzt sich in ein reflexives, ansatzweise außenperspektivisches Distanzverhältnis zu ihr und macht sie auf diese Weise zum Gegenstand ihrer Betrachtung. Wo das Glaubensdenken mit selbstkritischer Reflexivität verbunden wird, integriert es eine außenperspektivische Wahrnehmung in die Innenperspektive, ohne diese dabei aufzugeben. Die Aufgabe der Theologie besteht darin, die spezifische Wahrheitserschließung, die dem Christentum als Religion Grund gibt, aber auch seine Krise darstellt, in immer neuen Anläufen zu entfalten und sie mit der Pluralität nichtchristlicher, religiöser und nicht-religiöser, wissenschaftlicher und nicht-wissenschaftlicher Wirklichkeitserfassungen zu vermitteln. Dabei steht sie selbst und steht der von ihr namhaft gemachte christliche Wahrheitsanspruch zur Disposition. Dieser Anspruch wird aus seiner Selbstgenügsamkeit herausgeführt und einer Näherbestimmung und Geltungsprüfung unterzogen.

Die Frage, ob Theologie nur auf der Grundlage des christlichen Glaubens betrieben, ob also der Theologe/die Theologin gläubige Christen – und die Theologie *theologia regenitorum* sein müsse, ist zu verneinen. Für die intellektuelle Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens ist es nicht erforderlich, dass sich der Theologe/die Theologin deren Wahrheitsanspruch persönlich als Wahrheitsgewissheit zu eigen macht. Das Vorhandensein eines persönlichen Glaubens stellt nicht die notwendige Voraussetzung theologischer Arbeit in der oben beschriebenen Ausrichtung dar. Lediglich die Befähigung und die Bereitschaft, die Inhalte des christlichen Glaubens innenperspektivisch nachvollziehen und authentisch vermitteln zu können, muss gegeben sein.⁹¹

(b) Die bloße Artikulation des innenperspektivischen Glaubensdenkens kann in der Tat keinen Wissenschaftsanspruch erheben. Kennzeichnend für Wissenschaftlichkeit sind u.a. die Postulate der Unvoreingenommenheit, Methodisierbarkeit, Überprüfbarkeit der Denkwege, Falsifizierbarkeit der Theoreme usw. Akademische Theologie genügt

⁹¹ Mit: W. Härle: Dogmatik, Berlin/New York 1995, 20.

ihnen. Sie ist zwar nicht voraussetzungslos, sondern geht von der Wahrheitshaltigkeit der christlichen Glaubensüberlieferung aus. Voraussetzungslosigkeit gehört aber auch nicht zu den Postulaten der Wissenschaftlichkeit. Nicht schon die Annahme der Wahrheitshaltigkeit eines untersuchten Inhaltes stellt den Wissenschaftsanspruch der Untersuchung infrage, sondern erst die Weigerung, diese Wahrheit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das gilt für die Theologie wie auch für die Religionswissenschaft, wenn sie mehr als reine Religionskritik sein will. Auch sie ist nicht voraussetzungslos, worauf in der wissenschaftstheoretischen Debatte immer wieder hingewiesen worden ist. Und auch ihr Wissenschaftscharakter entscheidet sich nicht an der Voraussetzungslosigkeit ihrer Gegenstandswahrnehmungen und Methoden, sondern daran, dass die Voraussetzungen namhaft gemacht und kritisch reflektiert werden.

Die Prämisse einer gänzlich voraussetzungslosen, von allen Bedingungskontexten, Loyalitäten und Interessen freien, universalen, objektiven, rein vernunftgeleiteten Erkenntnis- und Urteilsperspektive stellt eine Fiktion dar. Wie W. Pannenberg zu Recht festgestellt hat, ist die vermeintliche Unvoreingenommenheit der Religionswissenschaft nichts anderes als die Voreingenommenheit für eine anthropologisch-immanente Religionsdeutung.⁹² Schon die Bestimmung des Phänomenbereichs selbst, d.h. die Selektion dessen, was als «Religion» zu gelten hat, setzt ein Vorverständnis voraus. Das Erkenntnisinteresse, die Bestimmung der Leitfragen und die angewendete Methode mit der ihr zugrundeliegenden Konzeption von Wissenschaftlichkeit – all dies ist zutiefst von der Entwicklung der abendländischen akademischen Kultur, aber auch von den persönlichen Präferenzen des jeweiligen Religionswissenschaftlers geprägt. Nahezu alle Deutekategorien sind theoriehaltig und implizieren beispielsweise anthropologische Prämissen. Daraus ergibt sich, dass man zum facettenreichen Phänomenkomplex des Religiösen kaum ein wirkliches Außenverhältnis einnehmen kann. Nicht die Leugnung eigener Voreinstellungen gegenüber dem Erkenntnisgegenstand berechtigt dazu, den

⁹² W. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1977, 366ff.

Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben, sondern der offene, selbstkritische Umgang damit.

Zu Recht fragt Joachim Valentin: «Bestünde Wissenschaftlichkeit nicht vielmehr darin, sich der notwendigen Verwobenheit des eigenen Sprechens und Schreibens in Machtdispositive bewusst zu werden, und diese zu benennen, anstatt sie zu leugnen, bzw. allein der Theologie anzulasten?»⁹³

Die von einem religiös-standortgebundenen Forscher betriebene Religionswissenschaft kann ebenso wissenschaftlich sein wie diejenige, die versucht, die eigene Standortgebundenheit abzublenden.⁹⁴ Nicht selten waren es christliche Missionare, die hervorragende religionswissenschaftliche Feldforschungen geleistet und dabei keineswegs naiv das Fremde auf das Eigene abgebildet haben. Weder ihr eigener christlicher Glaube noch ihr missionarisches Interesse hat mit Notwendigkeit zu einer tendenziösen Bearbeitung der vorgefundenen nichtchristlichen Religionen und Kulturen geführt. Wo es zu (Ab-)Wertungen gekommen ist, verdanken sie sich eher dem europäischen Zivilisationsdünkel.⁹⁵

Der Vorwurf der mangelnden Wertneutralität

Der gegen die Theologie erhobene Vorwurf der mangelnden Wertneutralität kann nur als ein Versatzstück der Abgrenzungspolemik bezeichnet werden. Theologische Reflexion setzt sich keineswegs wesensmäßig in eine wertende Beziehung zu den Gegenständen ihrer Reflexion – und wenn sie es tut, dann jedenfalls nicht nach dem Schema der Aufwertung

⁹³ J. Valentin: Ein prekäres Verhältnis. Ist die Religionswissenschaft eine theologische Disziplin? In: Herder Korrespondenz 56, 2002, 82–86, Zitat: 86.

⁹⁴ So konstatiert auch Andreas Feldtkeller: «Religionswissenschaft in einem theologischen Reflexionszusammenhang bedeutet keine Abstriche an der wissenschaftlichen Qualität ihrer Arbeit» (Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie, in: G. Löhr [Hg]: Die Identität der Religionswissenschaft [siehe Anm. 74], 88).

⁹⁵ J. Triebel (Hg): Der Missionar als Forscher. Beiträge christlicher Missionare zur Erforschung fremder Kulturen und Religionen, Gütersloh 1988.

des eigenen und der Abwertung fremden Glaubens, wie von manchen Kritikern unterstellt.⁹⁶

Wenn sie – vor allem die Systematische Theologie – auch dazu tendiert, über die Richtigkeitsfrage hinaus auch die Wichtigkeitsfrage zu stellen, d.h. nach der Bedeutsamkeit der behandelten Inhalte für das christliche Glaubensdenken in der Gegenwart zu fragen, bedeutet das noch nicht, dass sie eine Tendenzwissenschaft ist. Und wenn sie auch fremde, nichtchristliche Perspektiven im Sinne eines hermeneutischen Inklusivismus nicht bloß an sich betrachtet, sondern auf christliche Glaubensinhalte bezieht, so heißt das noch nicht, dass diese dabei notwendigerweise in ihrer Eigenbedeutung entstellt und vereinnahmt würden. Auch die «Theologie der Religionen» muss keineswegs zu einer Usurpation religionswissenschaftlicher Erkenntnisse und/oder zur Vereinnahmung des Fremden führen. Sie kann durchaus von dem genannten hermeneutischen Grundsatz ausgehen, dass die Erscheinungsformen nichtchristlicher Religionen so zu verstehen sind, wie sie von ihren Anhängern verstanden werden. Gerade in ihrer bleibenden Fremdheit werden diese dann zur Herausforderung, die in eine kreative, horizont-öffnende Auseinandersetzung mit dem eigenen christlichen Glaubensdenken und damit zu einer Weitung und Vertiefung der christlichen Innenperspektiven führt.

2.4.4. Beziehungen zwischen Theologie und Religionswissenschaft

Die Beziehung zwischen Theologie und Religionswissenschaft lässt sich sinnvoll durch die hermeneutische Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive bestimmen, wenn dabei die folgenden Punkte mitbedacht werden:

(a) Beide Relationen – Religionswissenschaft/Theologie und Innen-/Außenperspektive – sind nicht einfach aufeinander abzubilden; vielmehr handelt es sich bei der Beziehungsbestimmung zwischen Religionswis-

⁹⁶ Oliver Freiberger zeigt, dass das Unterscheidungsmerkmal der Wertfreiheit bzw. der Wertung zu keiner sinnvollen Unterscheidung zwischen Theologie und Religionswissenschaft führt (Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: G. Löhr [Hg]: Die Identität der Religionswissenschaft [siehe Anm. 74], 104ff).

senschaft und Theologie nach dem Modell von Innen- und Außenperspektive um die Anwendung eines selbst wieder perspektivengebundenen Deutemusters, das jede der beiden Disziplinen im Gegenüber zur jeweils anderen qualifiziert.

Die Applikation des Deutemusters reicht über diese spezifische Verhältnisbestimmung weit hinaus. Es kann auch innerhalb der Theologie und innerhalb der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen, wie überhaupt im Blick auf jeden geistig-kulturellen Erkenntnisgegenstand, an dem Menschen in irgendeiner Weise partizipieren. Es wird dann immer verschiedene Grade der Partizipation, der inneren Beteiligung und Verwobenheit des erkennenden Subjekts in sein Erkenntnisfeld geben.

Im Grunde wird mit jeder reflexiven Erkenntnis und mit jedem Deuterversuch, der über die bloße Artikulation und Beschreibung der Innenperspektive hinausgeht, deren Unmittelbarkeit schon verlassen. Als Reflexionsform des Glaubens stellt die Theologie selbst – wie gesehen – schon eine Außenperspektive dar, die vom unmittelbaren Glaubensvollzug mehr oder weniger abstrahiert, die Glaubensinhalte nominiert, de- und rekonstruiert, strukturiert, systematisiert, und dabei auch kritisiert.

So wie aber die Theologie nicht einfach in einer innenperspektivischen Sicht aufgeht, so lässt sich andererseits auch die Religionswissenschaft nicht pauschal auf eine rein außenperspektivische Erkenntnishaltung festlegen. Wie am Beispiel der verstehenden Religionswissenschaft von W. C. Smith gezeigt, kann sie gerade auf eine größtmögliche Nähe zur Innenperspektive der jeweiligen Religion verpflichtet werden. Der Spannungsbogen hermeneutischer Selbstdeutungen der Religionswissenschaft reicht von solchen Ansätzen, welche die Innenperspektiven der Religionen möglichst «von innen heraus» verstehen wollen, bis hin zu den dezidiert außenperspektivischen funktionalen und strukturanalytischen Vorgehensweisen.

Damit soll die Unterschiedenheit der Religionswissenschaft von der Theologie keineswegs ausgeblendet werden. Auch für die stark an der Innenseite der Religion orientierten verstehenden Ansätze gilt – zumindest im Grundsatz – die von Fritz Stolz getroffene Feststellung, dass die «größtmögliche methodische Distanz zum eigenen Standort»⁹⁷ kenn-

⁹⁷ F. Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft (siehe Anm. 68), 39.

zeichnend für den religionswissenschaftlichen Zugang zum Phänomenbereich der Religion im Gegenüber zum theologischen ist. Der prinzipielle Unterschied besteht darin, dass im einen Fall der christliche Glaube und seine Auslegungsgeschichte im Sprachstrom der jüdisch-christlichen Tradition den Referenzpunkt (keineswegs aber den in sich verschlossenen Referenzrahmen!) der wissenschaftlichen Bemühung darstellt, so dass sich irgendwann die Relevanzfrage, d.h. hier: die Frage nach der Vermittlung des Forschungsgegenstandes (sei er ein christlicher oder ein nichtchristlicher) mit dem christlichen Glaubensdenken stellt, während im anderen Fall ein solcher Bezug unterbleibt. Für den Gegenstandsbezug des Religionsforschers bedeutet das, dass er – zumindest zeitweise und virtuell – von seiner eigenen religiösen Einstellung absehen muss. In der Religionswissenschaft geht es um die geschichtliche Wirklichkeit der Religionen – einschließlich ihrer Innenseite der psychischen und sozialen Prägekräfte –, in der Theologie dagegen immer auch (wenn auch keineswegs in allen ihren Arbeitsfeldern) um die Relevanzfrage, d.h. hier nun: um die Frage nach Wahrheit und Geltung der Überlieferungsinhalte. Demgegenüber vollzieht sich die religionswissenschaftliche Arbeit nach Joachim Wach «unter ausdrücklicher Ausschaltung (Einklammerung) der Gültigkeits-(Wahrheits-) frage».⁹⁸ «Während es der Religionswissenschaft um eine Beschreibung und Bestimmung religiöser Phänomene geht, ist es der Theologie und insbesondere der theologischen Dogmatik um die Bestimmung der Identität des Christentums zu tun.»⁹⁹ Klaus Hock hat diesen Unterschied folgendermaßen formuliert: «Jeglicher religionswissenschaftliche Diskurs wird sich damit bescheiden müssen, dass er über die Theologie, nicht aber über deren Gegenstand etwas aussagen kann (und darf) – oder anders ausgedrückt: Religionswissenschaft kann nicht von Gott sprechen; sie kann nur beschreiben, wie andere das tun.»¹⁰⁰

⁹⁸ J. Wach: Religionswissenschaft (siehe Anm. 84), 26; siehe auch 60ff.

⁹⁹ Chr. Danz: Wahrnehmung von Religion (siehe Anm. 25), 106.

¹⁰⁰ K. Hock: Religionswissenschaft für Theologen? Oder: Was Theologen schon immer über Religion(en) wissen wollten (aber sich nie zu fragen trauten), in: G. Löhr (Hg): Die Identität der Religionswissenschaft (siehe Anm. 74), 55, unter Aufnahme eines Zitats von Norbert Bolz: Kommunikationsprobleme mit Gott, in: Forschung und Lehre 7, 1977, 342.

Gerade in dieser Selbstbeschränkung könnte eine für die interreligiöse Verständigung «engagierte Religionswissenschaft» aber wertvolle Moderatorenfunktionen in interreligiösen Begegnungen übernehmen. Dies wird allerdings besonders von solchen Vertretern ihrer Zunft abgelehnt, die die wissenschaftliche Außenperspektivität stark betonen und in diesem Zusammenhang auch für eine deutliche Abgrenzung von der Theologie plädieren.

(b) Innen- und Außenperspektive stehen nicht monolithisch nebeneinander wie zwei je für sich bestehende, sich gegenseitig ausschließende Sichtweisen. Vielmehr bezeichnen sie die idealtypischen Pole einer weiten Skala hermeneutischer Haltungen, zwischen denen es eine Vielzahl von Abstufungen und Überlagerungen gibt. Die Skala möglicher Standpunkte, Haltungen und Beziehungen zum Erkenntnisgegenstand reicht von existentieller Anteilnahme (die sich bis zur Extremform der bedingungslosen Loyalität steigern kann) über die möglichst neutrale distanzierte Sachlichkeit (die zu Gleichgültigkeit führen kann) bis hin zur betont kritischen Außenansicht (die mit ablehnenden Einstellungen verbunden sein kann).

Zudem gibt es auf der Skala hermeneutischer Haltungen, die zwischen den Polen der Innen- und Außenperspektivität ausgespannt ist, sehr unterschiedliche Formen sowohl von Innen- als auch von Außenperspektiven: Außenperspektiven, die sich empathisch in die jeweilige Innenperspektive einzufühlen versuchen und solche, die sich programmatisch von ihr abgrenzen, sie vielleicht sogar zu überbieten beanspruchen und daher nur schwer mit ihr vermittelbar sind; solche, die sich rein deskriptiv verstehen und sich aller Wertung weitestgehend enthalten wollen, und solche, die normativ aufgeladen sind und mehr oder weniger offen ihre Untersuchungsgegenstände beurteilen (wie etwa religionskritische Perspektiven). Und ebenso finden sich Innenperspektiven, die für außenperspektivische Herausforderungen – sei es durch die Binnenperspektiven anderer Religionskulturen, sei es durch die Erträge der religionswissenschaftlichen Forschung – offen sind und sich auf kreative Transformationsprozesse einlassen, und solche, die sich abschotten und sich auf die Sicherung ihrer Wahrheitsgewissheit ausrichten – gerade angesichts der Erkenntnis der Vielfalt und der darin festzustellenden Analogien zwischen den Religionen.

Die undifferenzierte und nicht näher bestimmte Gegenüberstellung von Innen- und Außenperspektive verstellt diesen Facettenreichtum und ist darin hermeneutisch reduktionistisch.

(c) Mit der Anwendung des Modells von Innen- und Außenperspektive auf die Beziehungsbestimmung zwischen Theologie und Religionswissenschaft ist über die Art der Zuordnung noch nicht entschieden. Die vier grundlegenden Relationen, die Ian G. Barbour für die Verhältnisbestimmung zwischen theologischem Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlicher Wirklichkeitserklärung herausgearbeitet hat – «Conflict», «Integration», «Independence», «Dialogue»¹⁰¹ – lassen sich auch hier anwenden. Diesem Deuteschema zufolge kann die Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Theologie im Sinne eines Unabhängigkeits- bzw. Abgrenzungsmodell ausgelegt werden, aber auch im Sinne einer dialogischen Partnerschaft, die gegenseitige Vermittlungen erlaubt und erfordert. Theologie und Religionswissenschaft lassen sich auf diese Weise als zwei sich ergänzende – wenn nicht sogar aufeinander angewiesene – Perspektiven auffassen.

Diese Auslegungsoffenheit des Deuteschemas von Außen- und Innenperspektive mindert jedoch nicht seinen Wert. Dieser besteht zunächst darin, dass es die Unterschiedenheit zwischen Theologie und Religionswissenschaft deutlich markiert, ohne eine qualitative Verschiedenheit und damit Inkommensurabilität zwischen ihnen zu behaupten. Es gibt einen Gemeinsamkeitsgrund zwischen ihnen, der nicht nur im Gegenstandsbereich zu lokalisieren ist, sondern auch die sich im Blick auf diesen Gegenstandsbereich stellenden hermeneutischen Fragen umfasst.

Die Deutung der Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Theologie durch das Modell von Innen- und Außenperspektive hat weiter den Vorzug, dass es das Bewusstsein der Perspektivität eines *jeden* Zugangs zu Religion fordert und fördert – von der unmittelbaren Vollzugsform der Religion als Religiosität bis hin zu ihrer funktionalen Deu-

¹⁰¹ Ian G. Barbour: Religion in an Age of Science (The Gifford Lectures 1989–1990), Bd. 1, London 1990, 3ff; dieses Schema hatte Barbour schon entwickelt in: ders. (1988): Ways of Relating Science and Theology, in: R. J. Russell u.a. (Hg): Physics, Philosophy, and Theology. A Common Quest for Understanding, Vatican City State/Notre Dame, IN, 21–48.

tung. Mit dieser hermeneutischen Relativierung aber werden Tendenzen zur binnenperspektivischen Selbstgenügsamkeit, Abschottung und Immunisierung der eigenen sowie zur Vereinnahmung oder Abwehr anderer Perspektiven aufgebrochen. Solche Tendenzen ergeben sich aus der Abblendung der Perspektivität, d.h. aus der Identifikation der Wahrnehmung mit ihrem Gegenstand. In dieser Hinsicht hat die religionswissenschaftliche Perspektivenerweiterung für die Theologie eine ideologiekritische und darin emanzipative Funktion.

Der offene und kritische Dialog zwischen den vielfältigen Innen- und Außenperspektiven der Theologie und der Religionswissenschaft kann für beide zum Gewinn werden. Die Interaktion unterschiedlicher hermeneutischer Zugänge führt zu kreativen Perspektivenbrechungen und Blickfelderweiterungen. Sie können die Religionswissenschaft für die Konstitutionsgrundlagen ihres Gegenstandsfeldes (d.h. die Transzendenzdimension) und die Theologie für die Weite und unverrechenbare Vielfalt und Entwicklung religiöser Phänomene öffnen.¹⁰² Die Selbstwahrnehmungen auf beiden Seiten werden zu vertieften hermeneutischen Klärungen herausgefordert, was beiden Disziplinen dient, ohne sie miteinander zu vermischen.

Die Überlegungen zur interreligiösen Hermeneutik lassen sich in einer Beschreibung zusammenfassen, die das dialogische Begegnungsgeschehen zwischen Anhängern unterschiedlicher religiöser Traditionen als Zusammenspiel dreier hermeneutischer Erfordernisse darstellt:

- Die außenperspektivische, vorurteilslose, möglichst wertfreie Betrachtung, Beschreibung, Analyse und Vergleichung der begegnenden (wie auch der eigenen) Religionsformen, Überzeugungen und Haltungen. Sie kann durch religionswissenschaftliche Kenntnisse und Deutungen fundiert werden. Dabei wird besonders das Generelle und Typische der Phänomene hervortreten.
- Das «Einschlüpfen» in die fremde Innenperspektive, um so die begegnenden Religionsformen, Überzeugungen und Haltungen mög-

¹⁰² Siehe auch die von Oliver Freiberger zusammengestellten Voten für eine positive Beziehungsbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie (Ist Wertung Theologie? [siehe Anm. 96], 100f., Anm. 8).

lichst kongenial «von innen heraus» zu verstehen, wobei das Individuelle und Besondere ihrer jeweiligen Aneignungsweisen in den Vordergrund tritt. Die Perspektive des distanzierten Betrachters wird in hermeneutischer Selbstentäußerung zugunsten der teilnehmenden Beobachtung verlassen, die Beziehung des Gegenüber-zu in die des Eingehens-in überführt.

- Die Darstellung der eigenen Innenperspektive und ihre Anwendung auf die Deutung und Beurteilung der begegnenden Religionsformen, Überzeugungen und Haltungen.

Das Dialogprinzip räumt jedem der an der Begegnung Beteiligten das Recht ein, diese Perspektiven einzunehmen und verpflichtet ihn darauf, sie bei seinen Partnern zuzulassen.

3. Theologie der Religionen

Religionstheologie ist von Religionstheorie zu unterscheiden. Es geht ihr nicht um die religionsphilosophische Erörterung des Religionsbegriffs als einer Abstraktionskategorie, sondern um die binnenchristlich systematisch-theologische Reflexion auf Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch nichtchristlicher Religionen, aber auch umgekehrt: um die Reflexion des christlichen Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruchs im Lichte der Religionen, ihrer Offenbarungen und Traditionen. Die doppelte religionstheologische Grundfrage lautet:

- Wie sind nicht nur individuelle Nichtchristen, sondern die Religionen als Geschichtswirklichkeiten – ihre Offenbarungsquellen und Überlieferungen sowie ihre historischen Objektivierungen, die sich auf die höchst unterschiedliche Weise auf die Wirksamkeit eines heiligen Urgrundes zurückführen – zum Anspruch christlicher Theologie in Beziehung zu setzen, dass allein in Christus die vollkommene Offenbarung des Wesens Gottes ereignet und die eschatologische Neuschöpfung angebrochen ist? Kurz: Wie sind die Religionen und – damit nicht ganz kongruent, wenn auch eng zusammenhängend – wie ist die Vielfalt der Religionen theologisch zu deuten?
- Welche Rückwirkung hat diese Deutung auf die theologische Bestimmung der christlichen Glaubensinhalte? Wie sind nicht nur die überlieferten Muster zur Interpretation außerchristlicher Religionen, sondern auch die traditionellen Lehren – etwa die von der Trinität Gottes, von der singulären Inkarnation des Gotteswortes in Jesus, dem Christus, oder von der exklusiven Heilsvermittlung des Glaubens an Christus – vor dem Hintergrund der vertieften Kenntnis der Religionen zu sehen?

Die Antworten auf diese Fragen wirken zurück auf die Konzepte zur Bestimmung und damit auch zur praktischen Gestaltung der Beziehung zu den außerchristlichen Religionen. Sie bilden die theologischen Begründungszusammenhänge und Motivationsstrukturen für das religionshermeneutische und -dialogische Bemühen.

Reflexionen zur «Theologie der Religionen» sind allerdings nicht an den «Dialog der Religionen» gebunden. Dieser stellt zwar seit der «dialogischen Wende» in der Beziehung zwischen Christentum und außerchristlichen Religionen den wichtigsten Impulsgeber für die religions-

theologische Arbeit dar, aber daneben gab und gibt es auch andere Herausforderungen, die die Religionen zum Thema der Theologie mach(t)en: die religionswissenschaftliche Forschung etwa (besonders wo sie außerchristliche Analogien zu Erscheinungen des Christentums in den Blick bekam) oder die binnenchristlich dogmatische Erörterung der Stellung des Christentums im Kreis der Religionen, wie sie im Anschluss an den Religionsdiskurs der Aufklärung zu einer der zentralen Problemstellungen des neuzeitlichen Christentums wurde. Es braucht also keineswegs die unmittelbare Begegnung mit außerchristlichen Religionen – weder in religionswissenschaftlich-außenperspektivischer, noch in religionsdialogisch-innenperspektivischer Form, um sich vor die Notwendigkeit gestellt zu sehen, Wirklichkeit und Wahrheitsansprüche außerchristlicher Religionen als drängende Anfrage an die Theologie zu empfinden.

Dass auch umgekehrt keine sachlogisch notwendige Beziehung zwischen Dialog und Theologie der Religionen besteht, sollte aus der Darstellung im ersten Teil des Buches deutlich geworden sein. Es gab zu Beginn des ÖRK-Dialogprogramms eine bewusste religionstheologische Zurückhaltung, weil die Begegnungserfahrungen nicht vorschnell theologisch kanalisiert werden sollten. Wo die Bemühung um das ‹Verstehen das Anderen› bis zur hermeneutischen Selbstentäußerung vorangetrieben wird, kann es sich nahe legen, religionstheologische Klärungsarbeiten an der eigenen Innenperspektive zumindest zeitweise auszusetzen. Das gilt erst recht dort, wo das problematische, in der Ökumenischen Bewegung geprägte Leitwort von der Praxis, die verbindet, und der Lehre, die trennt, auf die interreligiösen Beziehungen ausgedehnt wird.

Die bewusste religionstheologische Abstinenz verkennt allerdings, dass religionstheologische Positionsbestimmungen implizit in jeder Äußerung christlicher DialogteilnehmerInnen enthalten sind: Da die eigene Innenperspektive faktisch nie ganz verlassen werden kann und im Interesse einer authentischen Begegnung auch nicht verlassen werden soll, bildet sie mit ihren Dispositionen und Vorverständnissen letztlich immer das Bezugssystem für die Wahrnehmung, Deutung und Wertung der begegnenden anders- und außerchristlichen Überzeugungen und Praxisformen. Um mit ihnen in einer reflektierten Weise umgehen zu können, muss das religionstheologische Vorverständnis thematisch werden und sich der religionstheologischen Selbstklärung aussetzen. Wo diese nicht bei der maieutischen Diagnose stehen bleibt, sondern die interreligiösen Begegnungserfahrungen kreativ in sich aufnimmt und verarbeitet, erzielt

die eigene Position nicht nur einen höheren Grad an Selbsttransparenz, sondern auch einen inhaltlichen Zugewinn – und das nicht nur im Blick auf ihr religionstheologisches Profil, sondern hinsichtlich der theologischen Substanz überhaupt.

Der interreligiöse Dialog kann einen wertvollen *Entdeckungs- und Erschließungszusammenhang* theologischer und religionstheologischer Einsichten darstellen, darf aber nicht zu deren *Begründungs- und Bewahrheitszusammenhang* erhoben werden. Die Geltung der in diesem Zusammenhang gewonnenen Einsichten kann nicht von ihrer (vermeintlich) dialogförderlichen oder -hemmenden Wirkung abhängig sein oder gar von der Billigung oder Zustimmung der Dialogpartner. Theologie der Religionen ist ein aus der Reflexionsperspektive des christlichen Glaubens betriebenes Projekt, das ganz den Zentralinhalten dieser Tradition verpflichtet bleibt, auch wenn diese selbst dabei kreativen Transformationsprozessen ausgesetzt sind. Damit ist ausgeschlossen, was Kritiker des interreligiösen Dialogs und der ihm korrespondierenden Religionstheologie unterstellen: dass dabei theologische Lehrstücke in voreilender Unterwürfigkeit den vermeintlichen Erfordernissen der interreligiösen Verständigung angepasst würden, indem man etwa die exklusiven Spitzen des «solus Christus» aus dem Christusbekenntnis zu eliminieren geneigt sei, nur um es den Dialogpartnern gegenüber weniger anstößig erscheinen zu lassen. Eine verantwortliche theologische Lehrbildung wird ihre Geltungskriterien nicht aus der interreligiösen Begegnung selbst beziehen, wenn sie nicht in die Aporien einer Erfahrungstheologie verfallen will. Die Sachgemäßheit theologischer und christologischer Aussagen muss sich «an der inneren Konsistenz und an der Übereinstimmung mit dem exegetischen und dogmengeschichtlichen Befund bemessen».¹ Dabei kann es dann allerdings durchaus als sachgemäß und damit als geboten erscheinen, tradierte Interpretationen der Bedeutsamkeit Jesu Christi zu überdenken.

Die *theologische* Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen darf also nicht einfach nach dem Dialogprinzip vorgenommen werden. Die

¹ P. Schmidt-Leukel: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 514.

für dialogische Begegnungen der Anhänger unverzichtbare Gleichberechtigung und Gegenseitigkeit kann nicht auf die Ebene der religions-theologischen Relationierung und Beurteilung übertragen werden, wenn ein Relativismus vermieden werden soll. Man muss demnach grundlegend unterscheiden zwischen

- der religions*dialogischen* Reflexion auf die Voraussetzungen einer partnerschaftlichen Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen Anhängern der Religionen;
- der religions*hermeneutischen* Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit, eine fremde Religion bzw. die Glaubens- und Lebensweisen ihrer Anhänger zu verstehen, und
- der religions*theologischen* Reflexion auf die Vielfalt der Religionen sowie auf ihre einzelnen Überlieferungen in Beziehung zu christlichen Glaubensinhalten und -formen.

Die religions*theologische* Reflexion kann ihre Begründungsmuster nicht aus religionsdialogischen und religionshermeneutischen Erwägungen deduzieren. Als christliche theologische Denkbewegung muss sie bei den zentralen christlichen Überzeugungskomplexen ansetzen, die für die Deutung der Religionsvielfalt relevant sein oder werden können, also bei der Gottes- und Schöpfungslehre, der Anthropologie, Christologie und vor allem bei der Pneumatologie, wobei diese Lehrstücke dabei selbst der Vertiefung und Weiterentwicklung ausgesetzt werden.

«Theologie der Religionen» ist Teil der Systematischen Theologie, genauer der Dogmatik, lässt sich aber in den herkömmlichen trinitarisch-heilsgeschichtlich strukturierten Gliederungsschemata nicht leicht lozieren. Wenn sich in einer Gesamtdarstellung der Dogmatik überhaupt ein Abschnitt zu diesem Thema findet, dann am ehesten im Kontext der sog. Prolegomena zur Dogmatik² und dort bevorzugt in der Offenbarungslehre³. Gelegentlich begegnen Hinweise auch in der Schöpfungslehre und in der theologischen Anthropologie (etwa in der Diskussion der altkirchlichen Lehre, dass der Mensch auf Gott hin geschaffen und

² So etwa bei W. Joest: Dogmatik I, Göttingen 1987², § 1, Abschnitt 2.2; W. Pannenberg: Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 3. Kap.; D. Lange: Glaubenslehre I, Tübingen 2001, 72–82.

³ So etwa bei W. Härle: Dogmatik, Berlin, New York 1995, 96ff.

damit (von Natur aus) religiös ist), in der Glaubenslehre und der Ekklesiologie⁴.

Die Wendung «Theologie der Religionen» stellt eine konstruktive Aufnahme, aber auch eine kritische Weiterführung der von Paul Althaus geforderten «Theologie der Religionsgeschichte» dar. Althaus hatte diese Forderung in Auseinandersetzung mit der «Religionsgeschichtlichen Schule» als Gegenentwurf zu deren Programm einer «religionsgeschichtlichen Theologie» erhoben.⁵ Ernst Troeltsch, der Dogmatiker dieser Schule, hatte die Aufgabe der Theologie darin gesehen «das Wertverhältnis der christlichen Gottesoffenbarung zu den in anderen Hauptreligionen vorliegenden Gottesoffenbarungen zu untersuchen».⁶ Paul Althaus gab demgegenüber eine missionstheologisch und apologetisch ausgerichtete Aufgabenbestimmung vor: Die Theologie solle den christlichen Glauben mit seiner kritischen Normativität und den in ihm liegenden Anspruch im Blick auf die Religionsgeschichte entfalten – wobei unter «Religionsgeschichte» nicht die akademische Disziplin, sondern die Geschichte der Religionen zu verstehen ist. Dabei ging es ihm nicht darum, diese zum Gegenstand der theologischen Erkenntnis- und Deutebemühung zu erheben. Sie sollte lediglich den Auslegungskontext für die Entfaltung des Evangeliums darstellen.

Nachdem sie von der Wort-Gottes-Theologie mit ihrer vehementen theologischen Kritik am Religionsbegriff zurückgedrängt worden war, lebte die Debatte um eine «Theologie der Religionsgeschichte» in den 60er Jahren des 20. Jhs. wieder auf. Die dazu von Ernst Benz vorgetra-

⁴ In H. Otts «Die Antwort des Glaubens» (Stuttgart/Berlin 1981³) werden religionstheologische Fragen zum einen im Blick auf die Polarität von explizitem und «anonymem» Glauben (§ 30), zum anderen in missionstheologischer Hinsicht im Rahmen der Ekklesiologie (§ 41) behandelt.

⁵ P. Althaus: Mission und Religionsgeschichte, in: ZSTh 5, 1927, 586ff, abgedruckt in: Theologische Aufsätze I, Gütersloh 1929, 153–205.

⁶ Ernst Troeltsch: Thesen zu dem am 3. Oktober in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Mühlacker zu haltenden Vortrag über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte; in: ChW 15, 1901, 923–925; abgedruckt in: Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe (KGA), 5, Berlin/New York, 1998, 54–56, Zitat: 55 (7. These).

genen Ideen⁷, die von Wolfhart Pannenberg angestellten Erwägungen⁸ und der von Paul Tillich in seiner letzten Rede unternommene Ausblick⁹ spiegeln die veränderte Diskussionslage wider, indem sie sich in kritischer Abwendung von Barths Verdikt gegen *die* Religion auf die Auseinandersetzung mit *den* Religionen einlassen, das Christentum in deren Kreis stellen und das Proprium der christlichen Botschaft und ihren Wahrheitsanspruch ohne dogmatisch vorausgesetzte Absolutheits- oder Überlegenheitsansprüche herauszuarbeiten versuchen. Noch einen Schritt darüber hinaus ging Tillich in dem o.g. Vortrag, in dem er – wenn auch nur andeutungsweise – die Religionsgeschichte als Entdeckungszusammenhang für fragmentarische Manifestationen der «Religion des konkreten Geistes» würdigte.¹⁰

Auf römisch-katholischer Seite erklärte Heinz Robert Schlette die Religionen zum «Thema der Theologie» und würdigte sie im Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Theologie und vor dem Hintergrund einer universal-

⁷ E. Benz: Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 5, Mainz 1960, 425–496.

⁸ W. Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (1962), in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze I, Göttingen 1979³, 252–295. Zum religionstheologischen Ansatz Pannenbergs siehe: G. Augustin: Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenbergs (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 59), Paderborn 1993.

⁹ P. Tillich: Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen; in: Werk und Wirken Paul Tillichs, Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, 187–203, bes. 191ff.

¹⁰ Zu dem wichtigen Impuls, den Tillich generell (und besonders in seinem Aufsatz: «Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen», in: GW 5, Stuttgart 1964, 51–98) der religionstheologischen Debatte gegeben hatte, siehe: D. Chr. Siedler: Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags, Münster 1999; R. B. James: Tillich and World Religions. Encountering Other Faiths Today, Macon, GA 2003; Chr. Danz (Hg): Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Religionstheorie Paul Tillichs, Münster 2004.

christologischen Offenbarungslehre als «ordentliche Heilswege», deren Vollendung und Ende er in der Kirche als dem «außerordentlichen Heilsweg»¹¹ erblickte. Karl Rahner entfaltete seine Lehre vom «anonymen Christentum»¹² und gab damit der religionstheologischen Debatte einen bis heute nachwirkenden starken Impuls. Ihr zufolge sind alle Menschen – ob sie es im Glauben erfassen oder nicht – in ihrer Existenzausrichtung auf die Gottesgegenwart in Christus und seinen in der Kirche manifestierten «Leib» hin angelegt.

Der Begriff «Theologie der Religionen» kam in den 60er Jahren im Zusammenhang der «dialogischen Wende» auf: Zum einen – unter Rückgriff auf englischsprachige Verwendungsweisen¹³ – im Anschluss an die 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi 1961, als der «Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses» zwei Tagungen zum Thema «Theologie der Religionen» veranstaltete¹⁴, zum anderen in der Weiterarbeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.¹⁵ 1977 legte Horst Bürkle seine «Einführung in die Theologie der Religionen» vor.¹⁶ Carl Heinz

¹¹ H. R. Schlette: Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen» (QD 22), Freiburg/Basel/Wien 1964, 85.

¹² Vor allem in: K. Rahner: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: ders.: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln u.a. 1964², 136–158. – Siehe dazu: R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe: Anm. 6 in Teil I), 174–196; D. Ziebritzki: «Legitime Heilswege». Relecture der Religionstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2002.

¹³ Siehe dazu: M. Hüttenhoff: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem (siehe Anm. 39 in Teil II), 11, Anm. 2.

¹⁴ Dokumentiert in: F. Hübner (Hg): Fuldaer Hefte. Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 16; Berlin/Hamburg 1966.

¹⁵ Zu den Diskussionslagen auf römisch-katholischer und auf protestantischer Seite in den 1960er Jahren siehe: E. Fahlbusch: Theologie der Religionen. Überblick über ein Thema römisch-katholischer Theologie, in: KuD 15, 1969, 73–86; P. Beyerhaus: Zur Theologie der Religionen im Protestantismus; in: J.-L. Leuba/H. Stirnimann (Hg): Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Frankfurt/Stuttgart 1969, 433–452; W. Bühlmann: Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem, in: J.-L. Leuba/H. Stirnimann (Hg): Freiheit in der Begegnung (a.a.O.), 453–478.

¹⁶ H. Bürkle: Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977.

Ratschow¹⁷ und Michael von Brück¹⁸ nahmen den Begriff «Theologie der Religionen» auf. Anders noch als in den 1960er Jahren verfügten die Wortführer der Diskussion nun über intensive Erfahrungen im Dialog mit außerchristlichen Religionen. Nicht primär dogmatische Fragen, sondern das reale interreligiöse Begegnungsgeschehen bildete den Ausgangspunkt und die Materialgrundlage der religionstheologischen Reflexionen.

In dieser Ausrichtung unterscheidet sich «Theologie der Religionen» auch von «Theologie der Religion» (im Singular), wie sie von einer Gruppe Systematischer und Praktischer Theologen betrieben wird, die – meist in Anknüpfung an den Religionsdiskurs in der deutschsprachigen Theologie des 19. und 20. Jhs. – Wahrnehmungen «gelebter Religion» bearbeiten. Interreligiöse Bezugnahmen spielen dabei bestenfalls eine marginale Rolle.¹⁹

Strittig war und ist allerdings die Aufgaben- und Zielbestimmung der «Theologie der Religionen» und damit die Deutung dieser Genitivverbindung selbst: Ist sie im Sinne eines *genitivus objectivus* oder *subjectivus* aufzufassen? Die gleiche Frage hatte sich auch schon im Blick auf die Formel «Theologie der Religionsgeschichte» gestellt.²⁰ Während die erstgenannte Auslegung die Religionen bzw. die Religionsgeschichte zum Gegenstand einer theologischen Deutung erklärt, die von diesem Ge-

¹⁷ C. H. Ratschow: Die Religionen (HST 16), Gütersloh 1979, 101–115 («Zur Theologie der Religionen»), 116–128 («Thesen zur Theologie der Religionen»). – Zu Ratschows Religionstheologie siehe die Dissertation von W. Steube: Das Christentum und die anderen Religionen bei Carl Heinz Ratschow. Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart, Nürnberg 1998, 152ff.

¹⁸ M. v. Brück: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen, Berlin (Ost) 1979.

¹⁹ Siehe dazu etwa: A. Grözinger/G. Pfeleiderer (Hg): «Gelebte Religion» als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie (Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, 2), Zürich 2002.

²⁰ R. Leuze: Möglichkeit und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte, in: KuD 24, 1978, 230–243. Er weist die «Theologien der Religionsgeschichte» von P. Althaus und E. Benz der Deutung als *genitivus objectivus* zu, die von W. Pannenberg derjenigen als *genitivus subjectivus*.

genstand selbst aber nicht verändert wird, ist die zweite dafür offen, dass der zu deutende Gegenstand auf das christliche Glaubensdenken zurückwirkt und neue Einsichten eröffnen kann. Im ersten Fall handelt es sich also um die Anwendung der christlichen Binnenperspektive auf die herausfordernde Wirklichkeit und die Wahrheitsansprüche der Religionen in der oben so genannten «konfessorischen», deutenden und urteilenden Haltung, im zweiten Fall um den Eintritt in einen hermeneutische Zirkel in der hermeneutischen Haltung des Verstehens. Dabei wird das eigene dogmatische Vorverständnis der begegnenden Religionsform ausgesetzt und die Binnenperspektive transzendiert. Nach der ersten Deutung werden vorgängig feststehende Denkmuster auf die Sicht der je anderen Religion *appliziert*, ohne dass sich diese Theologumena dabei ihrerseits von der Auseinandersetzung mit den Inhalten und Anfragen der Religionen *affizieren* lassen. Diese Position kann sich auf ein Reden *über* die Religionen beschränken, während die zweite zum Reden *mit* ihnen führt.

Ein starker, die religionstheologische Debatte bis heute bestimmender, aber auch polarisierender Impuls ging von den (in Kapitel 1.4.2. schon erwähnten) Arbeiten John Hicks (s.u.) aus. Seit 1970 setzte er sich mit der Frage auseinander, wie die Vielfalt der Religionen religionsphilosophisch und theologisch zu deuten sei und entwickelte dabei die These, dass die religiösen Traditionen als unterschiedliche (von ihren jeweiligen kulturellen Kontexten geprägte) «Antworten» auf die eine, ihnen allen vorausliegende, an sich unerkennbare göttliche Wirklichkeit aufzufassen seien. Für diese Position hat sich die (Selbst-)Bezeichnung «Pluralistische Religionstheologie» eingebürgert, die ich im Folgenden mit «PTR» abkürze.

Im Folgenden soll es nicht darum gehen, die Geschichte der religionstheologischen Theoriebildung nachzuzeichnen²¹, oder ein flächende-

²¹ Die wichtigsten in der protestantischen Theologie vertretenen Ansätze habe ich skizziert in: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen in der evangelischen Theologie, in: H. R. Schlette (Hg): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht (Begegnung – Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7), Bonn 1998, 35–51; und in: Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in: Chr. Danz/U. H. J. Körtner (Hg): Theologie der Religionen. Positionen und

ckendes Bild der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion zu skizzieren²² oder einzelne Positionen ausführlich darzustellen. Mein Anliegen ist es, in der Auseinandersetzung mit ausgewählten religionstheologischen Ansätzen meine eigene Position zu entwickeln. Einen breiteren Raum wird dabei die PTR einnehmen. Denn die gesamte religionstheologische Diskussion der Gegenwart bezieht sich mehr oder weniger kritisch auf diesen Ansatz. Die meisten Beiträge zu dieser Debatte positionieren sich als Revision und Fortschreibung des Inklusivismus in seinen vielfältigen Spielarten. Das gilt auch für den hier vorzulegenden Entwurf.

3.1. Pluralistische Theologie der Religionen (PTR)

In seinem Bericht «Zur Lage von Glauben und Theologie heute», den er im Mai 1996 in Guadalajara in Mexiko abgab, steckte Kardinal Ratzinger, der heutige Papst Benedikt XVI., die Frontstellungen der Glaubenskongregation für die Zukunft ab. Nachdem man die Befreiungstheologie mit ihrem allzu diesseitigen und politisierten Erlösungsverständnis nun als gescheitert betrachten könne, sei «der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden» – so Ratzinger.²³ Solcher Relativismus, wie er sich besonders in der theologischen Wertung außerchristlicher Religionen artikuliert, begegnete ihm zuerst und

Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen 2005, 107–120, bes. 108–111.

²² Siehe dazu meinen im Druck befindlichen Literaturbericht, der in der ThR erscheinen wird. Siehe auch die in Teil II, Anm. 39 genannten Titel: P. Knitter: *Introducing Theologies of Religions*; Chr. Danz: *Einführung in die Theologie der Religionen*; P. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen? Außerdem: V.-M. Kärkkäinen: An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*, Downers Grove, Ill. 2003.

²³ «Zur Lage von Glaube und Theologie heute.» Vortrag von Joseph Kardinal Ratzinger beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996, in: *L'Osservatore Romano*, dt. vom 22.11.96, Nr. 4, S. 8–10.

vor allem in den Entwürfen der PTR. In der Abwehr dieses relativistischen Pluralismus liege die Aufgabe der Glaubenskongregation in den kommenden Jahren. Seither wird in der römisch-katholischen Kirche nicht nur ein theologischer, sondern auch ein kirchenpolitisch-disziplinarischer Zurückdrängungskampf gegen die PTR und ihre Vertreter ausgefochten. Mittel in diesem Kampf sind u.a. die Beanstandung von Veröffentlichungen, die Auferlegung von Publikationsverboten, die Verweigerung oder gar der Entzug der Lehrbefugnisse.

Die Erklärung «Dominus Iesus» vom 6. August 2000 – das Manifest dieser Auseinandersetzung – markiert in Abschnitt vier die Frontstellung: «Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.» Diese Theorien gehen – so der Text weiter – von theologischen und philosophischen Voraussetzungen aus, «die dem Verständnis und der Annahme der geoffenbarten Wahrheit entgegenstehen». Damit ist das Verdikt gesprochen, das in den folgenden Abschnitten²⁴ entfaltet und begründet wird – ohne die Namen der Autoren und Belegstellen der zitierten Auffassungen zu nennen.

Der Ärger der protestantischen Seite richtete sich primär gegen die eine Aussage über den ekklesiologischen Status der reformatorischen Kirchen in Abschnitt 17, die im Duktus der Erklärung aber nur einen Seitenblick darstellt. In den zentralen religionstheologischen Teilen fand das Dokument jedoch die ungeteilte Zustimmung zahlreicher prominenter Protestanten aus den Kirchen und der akademischen Theologie. So erklärte der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Manfred Kock, am Tage des Erscheinens von «Dominus Iesus», diese Verlautbarung enthalte «zahlreiche Aussagen, denen auch Kirchen der Reformation gern und mit Nachdruck zustimmen können. Das gilt insbesondere für diejenigen Passagen, die über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi handeln.»²⁵

²⁴ Siehe besonders die Anspielungen in den Abschnitten 4, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 19 und 22.

²⁵ Pressestelle der EKD, Hannover, 5. Sept. 2000.

Die Schärfe, mit der die PTR von Seiten der Kirchen bekämpft wird, erklärt sich aus den weitreichenden soteriologischen und ekklesiologischen Konsequenzen dieses Ansatzes: Indem er den Anspruch infrage stellt, die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche sei heilsnotwendig, relativiert er deren ekklesiologische Relevanz insgesamt. Ebenso stellt er die für die Glaubenslehre der reformatorischen Kirchen zentrale Überzeugung zur Disposition, allein in Christus – in seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung – sei das Heil Gottes realisiert und allein im Glauben an Christus sei es vermittelt. Gerade in der Rechtfertigungskontroverse war ja das für die Selbstdefinition des Protestantismus so zentrale «solus Christus» stark betont worden.

Die folgende Skizze der PTR will keine umfassende Darstellung bieten, sondern die tragenden Argumente und ihre Begründungen aufweisen. Mittlerweile liegen auch in der deutschsprachigen Theologie sehr gründliche und differenzierte Aufarbeitungen vor, auf die ich hier verweisen kann.²⁶

3.1.1. Die Hauptvertreter der PTR

Die Initialzündung zur Entstehung der PTR hatte der Religionswissenschaftler *Wilfred Cantwell Smith*²⁷ 1962 mit seinem «New Approach to the Great Religious Traditions of Mankind» – so der Untertitel seines Buches «The Meaning and End of Religion» – gegeben.

²⁶ H.-G. Schwandt (Hg): *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a. M. 1998; Andreas Grünschloß: *Der eigene und der fremde Glaube* (siehe Anm. 39 in Teil II); K. Josowitz-Schwellenbach: *Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000; Chr. Heller: *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption* (Fundamentaltheologische Studien, 28), Münster 2001; M. Hüttenhoff: *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem* (siehe Anm. 39 in Teil II), 99–151; B. E. Koziel: *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks* (Bamberger Theologische Studien, 17), Frankfurt/M./ Berlin 2001; P. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen?* (siehe Anm. 39 in Teil II).

²⁷ Siehe Kapitel 2.4.2.

Smith unterscheidet zwischen der in Kapitel 2.4.1. so genannten Innen- und Außenseite der Religion, zwischen «faith», der «inneren» Hingabe des Gläubigen an die göttliche Wirklichkeit, und den «cumulative traditions» der Religionen mit ihren Institutionen, Heiligen Schriften, Lehrgebäuden, Moralen, Kultusformen usw. als den «äußeren» Gerinnungsformen dieses Glaubens.²⁸ Ein unverfügbares Widerfahrnis der göttlichen Wirklichkeit ruft die glaubende Hingabe beim Menschen hervor. Gestalt gewinnt sie dann im Bezugsrahmen der jeweiligen religiösen Tradition. Diese bildet gewissermaßen das Individuationsprinzip, das den göttlichen Impuls religiös spezifiziert, d.h. zu islamischer, buddhistischer oder christlicher Religiosität formt. Die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religionen sind demnach als sekundäre Formationen des primären Glaubensgeschehens zu verstehen.

Da der göttliche Impuls, der diesen Glauben affiziert, nach Smith bei den Anhängern aller Religionen prinzipiell der gleiche ist, muss «faith» als ein religionsübergreifendes, allgemeinmenschliches Phänomen angesehen werden. Daher fordert Smith, die einzelnen Religionsgeschichten nicht länger isoliert zu betrachten, sondern sie im Gesamtzusammenhang der einen, weltumspannenden Geschichte menschlicher Religiosität zu sehen. Die Einheit der Religionsgeschichte wird dabei zur Materialgrundlage einer «global theology».²⁹

Was dieser (nicht zuletzt von Schleiermacher inspirierte) «universal-erfahrungstheologische» Ansatz für die Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen bedeutet, zeichnete sich schon in dem 1962 erschienenen Buch «The Faith of other Men»³⁰ ab: Das Christentum steht als eine der «cumulative traditions» mit den anderen Religionen zusammen in einem «dynamic interacting pluralism»³¹. Diese Feststellung aber

²⁸ W. C. Smith: *The Meaning and End of Religion* (siehe Anm. 70 in Teil II), 156f.

²⁹ Siehe dazu vor allem: W. C. Smith: *Towards a World-Theology* (siehe Anm. 70 in Teil II).

³⁰ W. C. Smith: *The Faith of other Men*, Toronto 1962, New York 1963, bes.: 129, 137f.

³¹ W. C. Smith: *The Mission of the Church and the Future of Missions*, in: G. Johnston/W. Roth (Hg): *The Church in the Modern World* (FS für James Sutherland Thomson), Toronto 1967, 160f.

gelte es theologisch zu verarbeiten. Damit war der Auftrag formuliert, aus dem die PTR erwachsen ist.

Bezugnehmend auf diese Vorarbeiten war es vor allem *John Hick*, der sich seit Beginn der 70er Jahre zum Inaugurator und Wortführer der PTR entwickelte. Hick stammt aus Yorkshire in England und gehörte nach einem Bekehrungserlebnis dem evangelikalen Flügel der Presbyterianischen Kirche an. Nach Studien in Rechtswissenschaft, Philosophie und Theologie, nach seiner Ordination und einem dreijährigen Pfarrdienst sowie nach Lehrtätigkeiten in England und in den U.S.A. wurde er 1967 auf einen theologischen Lehrstuhl in Birmingham berufen. Die multireligiöse Atmosphäre dieser Stadt veranlasste ihn zur Suche nach neuen Wegen in der Religionstheologie. Von 1980 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1992 lehrte er als Religionsphilosoph an der «Claremont Graduate School», CA.³² Seither lebt und wirkt er wieder in Birmingham.

Hick steht in calvinistischer Tradition, was sich etwa in der Theozentrik seiner Theologie, in der Betonung der Transzendenz Gottes, aber auch im «Rationalismus» seines Theologietreibens spiegelt. Die Philosophien der englischen Aufklärung mit ihrem Empirismus, ihrem allgemeinen Religionsbegriff, ihrer natürlichen Theologie und der deistischen Gottesauffassung haben ihn ebenso geprägt wie die Erfahrungstheologie Schleiermachers und der James'sche Pragmatismus. Der Einfluss Schleiermachers ist Hick wie auch W. C. Smith durch deren gemeinsame Lehrer aus Cambridge, J. Oman und H. H. Farmer, vermittelt worden. Auch von Smith selbst ging eine wichtige Prägung auf Hick aus. Er erschloss ihm die Religionswissenschaft als empirische Grundlage für religionsphi-

³² Siehe dazu die 2002 in Oxford erschienene Autobiographie Hicks. Sein literarisches Werk erschließt sich am besten aus dem «John Hick Reader», hg. v. P. Badham, London 1990, und aus der «Summe» seiner Theologie: «An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent», London 1989, dt. mit missverständlichem Untertitel: «Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod», München 1996. Der Aufbruch seiner religionstheologischen Suchbewegung ist in Aufsätzen dokumentiert, die zwischen 1975 und 1980 entstanden, 1980 in England und 1982 in den U.S.A. unter dem Titel «God has Many Names» erschienen sind. Die 1985 veröffentlichte deutsche Ausgabe («Gott und seine vielen Namen») wurde 2001 in überarbeiteter Form neu aufgelegt.

losophische Theoriebildungen. Durch eigene intensive Erfahrungen der Begegnung mit der spirituellen Kraft außerchristlicher Religionen wurden die religionswissenschaftlichen Kenntnisse dann existentiell angereichert. Diese enorme Horizonterweiterung konnte nun allerdings theologisch nicht mehr mit den überkommenen Ansätzen zu einer Theologie der Religionen verarbeitet werden. Daraus ergab sich die Suchbewegung nach einem neuen, erklärungskräftigeren religionstheologischen Modell.

Die römisch-katholischen Vertreter der PTR wie Knitter und Swidler beanspruchen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden Linien der theologischen Öffnung gegenüber anderen Religionen konsequent weiter ausgezogen zu haben. *Paul F. Knitter* lehrte bis zu seiner Emeritierung als Professor für Theologie an der Xavier University in Cincinnati. 1958 war er der «Societas Verbi Divini» (SVD) beigetreten, um Missionar zu werden. Doch schon während der Seminarusbildung empfand er ein Unbehagen an der dort gelehrteten eher exklusivistischen Missionstheologie, die ihm nicht geeignet schien, die außerchristlichen Religionen in ihren vielfältigen Formen und auch in ihrer zuweilen faszinierenden spirituellen Kraft theologisch adäquat zu deuten. In seinem anschließenden Studium an der Gregoriana in Rom wurde er von der Öffnungsdynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Theologie Karl Rahners erfasst. Eine geplante Dissertation bei Rahner in Münster musste abgebrochen werden, und Knitter ging zu Carl Heinz Ratschow an die Universität Marburg, um dort über protestantische Religionstheologien (besonders die von Paul Althaus) zu promovieren. Schon in dieser Zeit und danach in Chicago pflegte er intensive interreligiöse Kontakte, die ihn zum weiteren Fortschreiten in der Suche nach einem neuen religionstheologischen Konzept nötigten. Durch die Begegnung mit hinduistischer und buddhistischer Spiritualität – vermittelt durch Raimondo Panikkar und Thomas Merton – wurde er auf den Weg hin zur PTR gelenkt. Charakteristisch für seinen Ansatz ist die Verbindung von Religions- und Befreiungstheologie. Durch Aufenthalte in El Salvador und Nicaragua sowie durch seinen Einsatz für Flüchtlinge aus Mittelamerika in den U.S.A. machte er sich das befreiungstheologische

Anliegen zu eigen. Der religiös Andere und der leidende Andere haben auf diese Weise seine Theologie grundlegend geprägt.³³

Leonard Swidler lehrt Systematische Theologie («Catholic Thought and Interreligious Dialogue») an der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple University, Philadelphia. Durch seine Promotion bei Heinrich Fries in München ist er mit der deutschsprachigen Theologie gut vertraut und durch seine Gastprofessuren in China und Japan auch mit den dortigen religionskulturellen Kontexten. Seit Jahren hat er die Herausgeberschaft des «Journal of Ecumenical Studies» inne.³⁴

Eine wichtige, aber auch eigenwillige Rolle für die Entwicklung des neuen religionstheologischen Paradigmas spielte *Raimon Panikkar*, der seine Lebensgeschichte in dem Satz zusammenfasste: «Ich bin als Christ gegangen, ich habe mich als Hindu gefunden und ich kehre als Buddhist zurück, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein.»³⁵ Als Sohn eines indischen Kaufmannes und einer römisch-katholischen Spanierin

³³ Nach: P. F. Knitter: Autobiographisches Vorwort, in: ders.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Aufsätze von Paul Knitter, hg. von B. Jaspert, Frankfurt a. M. 1996, 13–27. – Wichtigste Veröffentlichungen: No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions, London 1985, 1990⁴; dt. (gekürzt): Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, Maryknoll, NY; 1995, dt.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen, München 1998; Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll, NY, 1996; Introducing Theologies of Religions (siehe Anm. 39 in Teil II). – Zur kritischen Auseinandersetzung mit Knitter siehe: R. Bernhardt: Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen, in: EvTh 49, 1989, 516–528.

³⁴ Wichtigste Publikationen: L. Swidler (Hg): Toward a Universal Theology of Religion, Maryknoll, NY, 1988; ders.: After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection, Minneapolis 1990, dt. gekürzt: Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg 1992; ders. u.a.: Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue, Philadelphia 1990; ders.: Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991; L. Swidler/P. Mojzes (Hg): The Uniqueness of Jesus, Maryknoll, NY, 1997.

³⁵ R. Panikkar: Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990 (engl. 1978), 51.

in Barcelona geboren, studierte er in Deutschland Philosophie und Naturwissenschaften, arbeitete auf der Schnittstelle von Industrie und Politik sowie als Assistent am Lehrstuhl für Psychologie an der Universität Madrid und promovierte mit einer naturphilosophischen Untersuchung. Nach einem Indienaufenthalt erwarb er den Dokortitel in Chemie, lehrte Religionssoziologie in Rom, promovierte in Theologie und kehrte wieder nach Indien zurück. 1967 begann seine Lehrtätigkeit in den U.S.A., zunächst an dem damals von W. C. Smith geleiteten «Center for the Study of World Religions» an der Harvard University. 1986 wurde er emeritiert und lebt seither wieder in Nordspanien. Panikkar kann als eine der herausragendsten Gestalten der interkulturellen Begegnung und der interreligiösen Verständigung zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus gelten und hat maßgebliche Beiträge zur interkulturellen Hermeneutik geleistet.³⁶

Als deutschsprachiger Hauptvertreter der PTR ist *Perry Schmidt-Leukel* zu nennen. Nach seiner mit 18 Jahren vollzogenen Konversion von einer atheistischen zu einer exklusivistisch-christlichen Haltung begegnete er als Student in München im kirchlichen Ausbildungsprogramm einer christlichen Ordensschwester, die ihn in die Spiritualität des Zen-Buddhismus einführte. Daraufhin vertiefte er sich auch intellektuell in das Studium des Buddhismus. Karl Rahners Deutung der außerchristlichen Religionen als «anonymes Christentum», die ihm zunächst noch eine zufriedenstellende theologische Integration der Begegnungserfahrungen mit dem Buddhismus ermöglicht hatte, erschien ihm bald als unzureichend und so wendete er sich den Entwürfen der PTR zu. Seine 1997 unter dem Titel «Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente» veröffentlichte Habilitationsschrift führte zur Verweigerung der Lehrerlaubnis für katholische Dogmatik durch die Autoritäten der rö-

³⁶ Sein reiches literarisches Werk erschließt sich aus: R. von Sinner: Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (HUTH 43), Tübingen 2003, 197ff. Die Beiträge einer Konferenz, die sich am 3. und 4. September 2003 in Tübingen mit dem Werk Panikkars befasste, sind 2005 von B. Nitsche unter dem Titel «Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion» herausgegeben worden. Dieser Band enthält auch eine aktuelle Bibliographie Panikkars.

misch-katholischen Kirche. Er ist mittlerweile zur anglikanischen Kirche übergetreten und lehrt heute Religionswissenschaft und Theologie auf dem neu gegründeten Lehrstuhl für Weltreligionen und Frieden an der Universität Glasgow.

Was diese fünf sehr unterschiedlichen Biographien verbindet, ist der tiefe Einfluss, den die existentielle Begegnung mit außerchristlicher Spiritualität und Weisheit auf ihre Theologie hatte. Exklusivistische und superioristische Haltungen zerbrachen ihnen unter dem Eindruck dieser bewegenden Erfahrungen, und die mit diesen Haltungen korrespondierenden religionstheologischen Deutemuster verloren ihre Deutekraft. Die interreligiöse Begegnungserfahrung hatte die traditionellen religionstheologischen Denkwege durchkreuzt und drängte zur Suche nach neuen Antworten.

Doch kamen in diesem Aufbruch auch andere, von interreligiösen Beziehungen relativ unabhängige Motive für die Revision tradierter Glaubenslehren zum Tragen, etwa die kritische Reflexion auf die Intelligibilität der klassischen Zwei-Naturen-Lehre. In diesem Zusammenhang wurde ein Begriff in die Debatte eingeführt, der sie bis heute signiert und mit seinem enormen Provokationspotenzial auch emotionalisiert: der des Mythos.

3.1.2. «Mythos» als Signalformel

Von den ersten Anfängen bis in die Gegenwart durchzieht der Mythosbegriff die Titel der für die PTR programmatischen Schriften und markiert damit die wichtigsten Stationen in der Entwicklung dieser Bewegung.

1977 veröffentlichte John Hick zusammen mit sechs anderen Autoren den Sammelband «The Myth of God Incarnate»³⁷. In seinem Beitrag dazu interpretierte Hick die Lehre von der in Jesus Christus geschehenen Inkarnation des Gotteswortes in die menschliche Natur als einen mythologischen *modus loquendi* für die soteriologische Bedeutsamkeit Jesu

³⁷ J. Hick: *The Myth of God Incarnate*, London 1977; dt.: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

Christi im Kontext der späthellenistischen Kultur des 4. Jhs.³⁸ Der vorausgesetzte Mythosbegriff war dabei zunächst nur sprachanalytisch bestimmt: In der mythischen Rede artikuliert sich der nicht-literalistisch zu verstehende Ausdruck einer überempirischen Bedeutsamkeit. Sie will nicht primär Erkenntnis vermitteln, sondern – als praktische Wahrheit – eine bestimmte Antworthaltung und -handlung evozieren.³⁹

Hick blieb dabei also hinter der kritischen Bestimmung David Friedrich Strauss' zurück, der unter Mythos die Vergeschichtlichung eines Glaubensinhaltes, d.h. die Darstellung einer Sinn- in einer Ereignisstruktur verstanden hatte. Und er forderte keineswegs eine radikale Entmythologisierung, die (wie Strauss) nach der Idee oder (wie Lüdemann) nach dem «wirklichen» Geschehen «hinter» der mythischen Darstellung fragt. Der Mythos sollte als solcher ernst genommen, d.h. mythologisch statt literalistisch-sachlich verstanden werden. Die Rede von der Inkarnation ist demnach nicht als metaphysische Tatsachenbehauptung aufzufassen, sondern bringt zum einen die Erfahrung der frühen Christenheit zum Ausdruck, in Jesus «wahrhaftig Gott begegnet zu sein, und sie ruft zum anderen zur Gottesbegegnung in der Christusnachfolge auf. Wo diese expressiv-evokative Redeform literalistisch als Feststellung metaphysischer Tatsachen gedeutet wird, verfehlt sie nach Hick nicht nur ihren Sinn, sondern führt auch unmittelbar in einen religionstheologischen Exklusivismus.

Die Mythos-Deutung wandte Hick über die Christologie hinaus auf alle Formen christlicher, wie überhaupt religiöser Artikulationen an. Hier schien ihm einer der zentralen Schlüssel zur Überwindung exklusivistischer Haltungen gegenüber anderen religiösen Traditionen zu liegen. Das zeigt schon der Titel des Sammelbandes an, den man als die Programm-

³⁸ Siehe den zwischenzeitlichen Literaturbericht von G. M. Newlands: *The Myth of God Incarnate*, in: *New Studies in Theology* 1, 1980, 181–192; und I. U. Dalferth: *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: *ZThK* 84, 1987, 320–344.

³⁹ Zu Hicks Mythosbegriff siehe: J. Hick: *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders. (Hg): *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 1993², 62; ders.: *An Interpretation of Religion* (siehe Anm. 32), 347ff. Kritisch dazu: I. U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 19–22.

schrift der PTR bezeichnen kann: «The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions»⁴⁰. Er ist aus einem Symposium entstanden, das 1986 an Hicks damaliger Wirkungsstätte, der Claremont Graduate School in Kalifornien stattfand. Der Mythosbegriff ist dabei zur Chiffre für die Kritik an der Selbstverabsolutierung des Christentums durch Behauptung seiner Einzigartigkeit geworden. Die Überwucherung des christlichen Selbstverständnisses durch Ansprüche auf «the unique definiteness, absoluteness, normativeness, superiority of Christianity in comparison with other religions of the world»⁴¹ soll als «mythologische» Überhöhung durchschaut werden, um gerade so den Ursprungssinn seiner Traditionsquellen wiederzugewinnen. – Selbst die Gegenschriften haben den Mythosbegriff aufgenommen und kritisch auf die PTR zurückbezogen.⁴²

Da es sich nach Hick beim Aussagegehalt eines «Mythos» um eine nicht-kognitive, metaphorisch zu deutende praktische Wahrheit handelt, sind die Begriffe des Mythos und der Metapher nahezu bedeutungsgleich. Als Hick seiner 1993/1994 publizierten Interpretation der Christologie den Titel «The Metaphor of God Incarnate» gibt, war auch hier die Mythosdeutung leitend.

Auch in der jüngsten Veröffentlichung der PTR, dem von Paul F. Knitter herausgegebenen Band «The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism»⁴³ firmiert der Signal-Begriff wieder im Titel – diesmal unter Nutzung seiner semantischen Flexibilität in einer noch weiteren, auf die Überlegenheitspräventionen aller Religionen gemünzten Bedeutung. In dem Band ist eine Auswahl der ca. 40 Referate zusammengestellt, die vom 6. bis 9. September 2003 in Birmingham auf einer von John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel

⁴⁰ J. Hick/P. F. Knitter: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll, N.Y. 1987.

⁴¹ P. F. Knitter: Einleitung zu: J. Hick/P. Knitter (Hg): *The Myth of Christian Uniqueness* (siehe Anm. 40), vii.

⁴² Vor allem: G. D'Costa (Hg): *Christian Uniqueness Reconsidered* (siehe Anm. 57 in Teil I). Siehe auch: L. P. Barnes: *Relativism, Ineffability, and the Appeal to Experience: A Reply to the Myth-Makers*, in: *Modern Theology* 7/1, 1990, 101ff.

⁴³ Paul F. Knitter: *The Myth of Religious Superiority* (siehe Anm. 49 in Teil I).

und Leonard Swidler vorbereiteten, international und interreligiös besetzten Fachtagung gehalten wurden. Die Zielsetzung war dabei, eine Bestandsaufnahme der PTR unter besonderer Beachtung ihrer Rezeption durch Gelehrte außerechristlicher Religionen zu unternehmen. Vertreter des Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, des Judentums, Christentums und des Islam beteiligten sich daran, indem sie Ansätze zu einer PTR im Kontext ihrer religiösen Traditionen skizzierten.

3.1.3. Grundgedanken der PTR John Hicks

Den zahlreichen und zum größten Teil ausgezeichneten Darstellungen des religionstheologischen Ansatzes John Hicks⁴⁴ eine weitere hinzuzufügen, ist nicht nötig. Ich beschränke mich darauf, mit wenigen Pinselstrichen die Grundgedanken der PTR in ihrer reifen Form nachzuzeichnen, wie sie in Hicks Hauptwerk entfaltet ist.

«The REAL» als Letztwirklichkeit

Mitte der 80er Jahre des 20. Jhs. hat sich in John Hicks religionstheologischen Arbeiten ein Wandel vollzogen, wie sich zunächst in «Problems of Religious Pluralism» (1985) und dann in seinem Hauptwerk «An Interpretation of Religion» (1989) zeigt. In der vorausgegangenen ersten Phase seines Aufbruchs zu einer neuen, später «pluralistisch» genannten Theologie der Religionen stand die Forderung nach einer «Kopernikanischen Wende» in der christlichen Sicht der nichtchristlichen Religionen im Mittelpunkt.⁴⁵ An die Stelle des Ekklesiozentrismus und des Christozentrismus sollte ein Theozentrismus treten, demzufolge Gott das Zentrum im Kosmos der Religionen bildet.

In der zweiten Phase wurde diese Forderung dann nicht nur religionsphilosophisch und religionswissenschaftlich untermauert, sondern auch inhaltlich weiterentwickelt. Impulsgebend dafür war vor allem die Einsicht in die Begrenzung des theozentrischen Konzepts. Dieses richtete sich zu sehr auf personal-theistische Gottesbilder aus – Adonai, der

⁴⁴ Siehe dazu die in Anm. 26 genannte Literatur und den Abschnitt zur PTR in meinem Literaturbericht zur Theologie der Religionen, der demnächst in der ThR erscheinen wird.

⁴⁵ Siehe dazu Kapitel 1.4.2.

himmlische Vater Jesu, Allah, Vishnu, Shiva usw. – und ließ sich damit auf nicht-theistische Auffassungen der Letztwirklichkeit – das Brahman der advaitischen Vedanta, das Nirvana, Dharmakaya, Sunyata, Tathata der buddhistischen Traditionen, das Tao der chinesischen Religion – nicht anwenden. Um diese in sein religionstheologisches Konzept integrieren zu können, überführte er die Theozentrik in den Ansatz einer noch weitergefassten «reality-centredness». Die letzte ontologische Wirklichkeit, auf die sich zumindest die großen, traditionsreichen Weltreligionen beziehen, bezeichnete er nun mit dem traditionsneutralen Begriff «the REAL», der theistisch-personale Gottesvorstellungen und nonpersonale Absoluta umgreift.

Mit der Einführung dieser Bezeichnung verband sich die Zurücknahme aller personalen Konnotationen der göttlichen Wirklichkeit. Von einer Kommunikation mit dem absoluten Seinsgrund konnte nicht mehr die Rede sein, auch nicht von deren «Selbstmitteilung (Offenbarung)», denn damit würde ein Personenzentrum in dieser Wirklichkeit vorausgesetzt, das ihrem überpersonalen Charakter widerspräche. Die personalen Gottesvorstellungen und die nonpersonalen Absoluta können und dürfen nicht als Offenbarungsgestalten der schlechthin transzendenten Letztwirklichkeit («ultimate reality» als «ultimate point of reference») verstanden werden. Es handelt sich um menschlich-religiöse Vorstellungen und Bezeichnungen. Da auch Personalität als menschliches Konzept zu gelten hat, ist die Frage, ob es sich bei der Letztwirklichkeit in ihrem An-sich-Sein um eine personale oder um eine impersonale Größe handelt, nicht nur prinzipiell unbeantwortbar, sondern sinnlos. Dieser Transzendenzgrund wird – je nach religiösem Bezugsrahmen – personal oder impersonal erfahren und konzeptualisiert.

Bestenfalls formale, nicht-erfahrungsabhängige, analytisch-wahre Aussagen lassen sich über «the REAL» an-sich machen – so wie es Anselm mit seiner Bestimmung Gottes als «id quo maius cogitari non potest» getan hatte. So räumt Hick ein, dass «the REAL» *an sich* mindestens zwei Eigenschaften beigelegt werden müssten: die Behauptung seiner Existenz (allerdings in grundlegender Unterschiedenheit von allen menschlichen Formen und Vorstellung von Existenz) und die «property

of «being able to be referred to»⁴⁶. Hinzufügen ließe sich noch die Eigenschaft der Einheit.⁴⁷ Der göttliche Urgrund allen Seins ist – anklingend an die neuplatonische Gottesprädikationen – als das transnumerische Eine aufzufassen. Dass es sich dabei nicht um eine bloße religiöse Projektion oder Fiktion handelt, sondern eine das Sein konstituierende und transformierende und in diesem Sinne «wirkende» Wirklichkeit, wird in den Religionen real erfahren.

All diese Bestimmungen – wie überhaupt die Rede von «the REAL» *an sich* – stellen Postulate dar, d.h. theologisch-philosophische Annahmen, die im Rückschlussverfahren aus den grundlegenden (die großen religiösen Traditionen der Menschheit begründenden) Transzendenzverfahren gewonnen wurden, im Rückschluss also von der erfahrenen Wirkung auf deren transzendente Ursache. Über diese Ursache selbst lässt sich keine «objektive» Aussage machen. Sie ist ineffabel.

Um die Vielfalt der religiösen Transzendenzkonzepte auf die eine Letztwirklichkeit des «REAL» zurückzubeziehen, zieht Hick Kants Unterscheidung zwischen dem unerkennbaren Ding-an-sich und seiner phänomenalen Gegenständlichkeit⁴⁸ heran.⁴⁹ Diese Wirklichkeit kann demnach nur so «erkannt» werden, dass der von ihr ausgehende Transzendenzimpuls (s.u.) nach Maßgabe des jeweiligen religiösen Deutungsrahmens aufgefasst und «beantwortet» wird. Die Vielfalt der religiösen Transzendenzkonzepte verdankt sich also kultur- und traditionstypischen Konzeptualisierungen. Diese bilden die «Formvorlagen» für die «Erkenntnis» des an sich unerkennbaren Gottes bzw. das Absoluten. Die Vielfalt der Religionen muss demnach verstanden werden als kulturbedingte Pluralität spezifischer «Antworten» auf den einen göttlichen Erlösungsimpuls.

Einerseits entrückt Hick Gott–an–sich also in den Bereich des gänzlich Ineffablen (Unerkennbaren), andererseits bilden die religiösen Tradi-

⁴⁶ J. Hick: *An Interpretation of Religion* (siehe Anm. 32), 239.

⁴⁷ Auf S. 248f heisst es: «The Real, then, is the ultimate Reality, not one among others; and yet it cannot literally be numbered: it is the unique One without a second» (249). Vgl. auch: J. Hick: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 69ff.

⁴⁸ KrV B294/A235ff, Reclam-Ausgabe 322ff.

⁴⁹ J. Hick: *An Interpretation of Religion* (siehe Anm. 32), 240–246.

tionen Erfahrungs- und dann auch Reflexionskanäle, in denen die reale Strahlkraft Gottes/des Absoluten zwar sehr verschieden⁵⁰, aber doch real und authentisch erfasst wird. Die Zentraloffenbarungen der Religionen stellen von Gott/dem Absoluten stimulierte und inspirierte und von den religiösen Traditionen geformte Verarbeitungen echter Erfahrungen mit «The Real» dar. Bei ihnen handelt es sich um «varied human responses to a transcendent divine Reality»⁵¹.

So sehr das Anliegen berechtigt ist, zwischen der Wirklichkeit Gottes und den religiösen Erschließungsformen dieser Wirklichkeit kategorial zu unterscheiden, so problematisch erscheint doch die Inanspruchnahme Kants für diesen Zweck. Kant hatte die von Hick aufgenommene Unterscheidung auf die *empirische*, von sinnlicher Wahrnehmung ausgehende Erkenntnis bezogen und betont, dass Überempirisches gerade nicht zu deren Gegenstand werden könne. Es lag nicht in seiner Absicht, die Möglichkeit einer gleichzeitigen und prinzipiell gleichberechtigten Vielfalt von traditionsspezifischen Wahrnehmungen eines Erkenntnisobjektes theoretisch zu begründen. Im Gegenteil garantiert nach Kant die kultur- und kontextunabhängige Universalität der Kategorien die prinzipielle Übereinstimmung der Erfahrungen. Die von Kant rekonstruierte Prägung von Erfahrung durch Anschauungsformen und Kategorien ist nicht als *Interpretation* von Erfahrung zu verstehen, wie es sich nach Hick darstellt.⁵²

De- und Rezentrierung als religiöser Grundvorgang

In den großen, traditionsreichen (in der von Karl Jaspers sog. Achsenzeit entstandenen) Offenbarungsreligionen vollzieht sich nach Hick ein analoger soteriologischer Grundvorgang: «the transformation from self-centredness to Reality-centredness»⁵³, die Durchbrechung der Selbstbezüglichkeit bzw. Egozentrik, des amor sui (nach Augustin), des von Lu-

⁵⁰ Die Vertreter der PTR stellen die Vielheit der Religionen keineswegs «als eine im Prinzip konfliktlose Pluralität vieler Wege zu demselben Gott» dar, wie W. Pannenberg (Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 9) unterstellt.

⁵¹ J. Hick: Problems of Religious Pluralism, London 1987, 92.

⁵² Siehe dazu auch: G. Gäde: Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks, in: ThPh 73, 1998, 46–69.

⁵³ J. Hick: An Interpretation of Religion (siehe Anm. 32), 21ff.

ther sog. In-sich-gekrümmten-Herzens hin zum Bezogensein auf das Nicht-Ich, auf die Mitwelt, auf die Mitmenschen, letztlich auf den Konstitutionsgrund allen Seins («The Real»). Die Religionen sind in diesem ihrem Kern als kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses zu verstehen, der eine De- und Rezentrierung bewirkt – die Lösung aus der Verhaftung an sich selbst und die Ausrichtung auf den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit. Im Blick auf diesen soteriologischen Kern gibt es strukturelle Analogien («Familienähnlichkeiten») zwischen ihnen. In Hinsicht auf den in ihnen familienähnlichen soteriologischen Grundvorgang stehen sie in prinzipieller theologischer Ebenbürtigkeit nebeneinander als «alternative soteriologische «Räume», innerhalb derer – oder «Wege», auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können»⁵⁴.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die Religionen diesen Erlösungsimpuls auch immer und überall authentisch zur Geltung bringen. Allzu offensichtlich gibt es in ihnen religiöse Egozentrismen: Selbstabschottungen von Gemeinschaften, Festlegungen der Heilsvermittlung auf bestimmte religiöse Medien, rituelle Vollzüge und Institutionen, Verabsolutierungen von Lehrformen, radikale Verhärtungen der Lebensformen usw. – bis hin zu offensichtlich inhumanen und dem Geist der jeweiligen Tradition zuwiderlaufenden Persionen. Vor diesem Hintergrund gewinnt Hicks Soteriozentrismus normativ-religionskritische Bedeutung. Religiöse Traditionen haben sich daran messen zu lassen, inwieweit sie dem Transzendierungsimpuls Raum geben und auch sich selbst ihm aussetzen. Dieser Impuls *begründet* also nicht nur die religiösen Traditionen, er steht ihnen auch kritisch und kriteriologisch gegenüber und stellt ihre zur Selbstüberhebung neigende Eigendynamik in Frage. Wo eine Religion ihre Erscheinungsformen – und dazu gehören auch und vor allem die Symbolisierungen ihrer Zentraloffenbarung – verabsolutiert, wird sie nicht nur dialogunfähig, sie verfehlt auch ihr eigenes

⁵⁴ J. Hick: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 62f.

transzendenzoffenes Wesen und verfällt damit in jene Egozentrik, die der Erlösung bedürftig ist.

Wo der Transzendierungsimpuls allerdings erfasst und vollzogen wird, drängt er danach, intellektuell eingeholt, reflektiert und konzeptualisiert zu werden. Das geschieht in den Deutemustern, die von den jeweiligen religiösen Traditionen entwickelt worden sind: als Rechtfertigung und Heiligung im Christentum, als Erleuchtung im Buddhismus, als Rechtleitung im Islam usw. Die De- und Rezentrierungserfahrungen gerinnen zu soteriologischen Konzepten, die aus den Gründungsüberlieferungen der Traditionen begründet werden.

Die religiösen Zentraloffenbarungen als Realsymbole der göttlichen Wirklichkeit

Christus, die Lehre Buddhas, der Koran usw. stellen die für die jeweiligen religiösen Traditionen zentralen Symbolisierungen des göttlich-absoluten Transzendenzgrundes und des von ihm ausgehenden Transzendierungsimpulses dar. Sie unterscheiden sich wesentlich voneinander, beziehen sich aber auf die gleiche Urwirklichkeit zurück, manifestieren die von ihr ausgelöste Lösungsbewegung und leiten ihre Anhänger zu deren Nachvollzug an.

In *diesem* Sinne lässt sich nach Hick auch Christus verstehen.⁵⁵ Mit der von ihm vorgeschlagenen Re-Vision der Christologie, die im wesentlichen aus einer pneumatologischen Deutung des Inkarnationsmotivs besteht, beansprucht er zum einen, deren partikularistisch-exklusivistische Engführungen aufzubrechen, und sie zum anderen aus den heute nicht mehr nachvollziehbaren Plausibilitätsstrukturen der Antike und des Mittelalters zu lösen und sie in einer intelligiblen, dem urchristlichen Zeugnis entsprechenden und für das theologische Denken der Gegenwart plausiblen Weise zu rekonstruieren. Das zweite dieser beiden Anliegen reicht weit über die Religionstheologie hinaus und wird auch von anders fokussierten christologischen Entwürfen einzulösen versucht.

Nach Hick führt die Interpretation des Inkarnationsgedankens in der klassischen chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre unausweichlich in

⁵⁵ Siehe dazu vor allem: J. Hick: *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993/Louisville, KY, 1994.

einen religionstheologischen Exklusivismus. Wenn der Logos Gottes allein in Christus die menschliche Natur angenommen hat, dann kann es nur in diesem einen Mittler echte Gottesgegenwart und Heilsvermittlung geben. Hick bezieht den Mittler dagegen in den Vollzug der Vermittlung mit ein, d.h. er stellt Christus als das für die christliche Tradition konstitutive und normative Realsymbol des von Gott ausgehenden universalen Transzendierungsimpulses dar. In diesem Sinne *gründet* das Heil nicht in der Inkarnation Gottes in Christus, es ist dort verdichtet gegenwärtig und strahlt von dort aus. Die Bedeutsamkeit Christi ist in soteriozentrischer, d.h. in einer eher funktionalen als ontologischen Weise zu erfassen. Sie liegt in der Vermittlung eines Transzendierungsimpulses, der dieser Vermittlung selbst aber vorausliegt und damit über sie hinausweist. Das Heilsgeschehen in Christus ist damit als ein ex-zentrisches, als ein theozentrisches, in «the REAL» zentriertes vorgestellt.

Diese Beziehungsbestimmung zwischen Christus und dem göttlichen Seinsgrund – bzw. dessen Äußerungsgestalt des «Logos» – ist nicht nur für das Werk, sondern auch für die Person Jesu Christi charakteristisch. Wenn der göttliche Logos auch ganz (totus) in dieser Person präsent ist, so geht er doch darin nicht auf (non totum).⁵⁶ In ihr manifestiert sich die von Gott/dem Absoluten ausgehende Transzendierungsbewegung und damit dieser selbst *ganz und gar* («totus Deus»), ohne dass man sagen dürfte, *das Ganze* Gottes («totum Dei») sei in ihr und nur in ihr präsent. In christlicher Terminologie: In Christus ist die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen – besonders zu denjenigen, die ihrer göttlichen Zielbestimmung entfremdet sind – voll und ganz gegenwärtig, doch reicht sie über die Gestaltwerdung in dieser Person hinaus. «Jesus ... was totus deus, «wholly God», in the sense that his agape was genuinely the agape of God at work on earth, but not that he was totum dei, «the whole of God», in the sense that the divine Agape was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions».⁵⁷ Gottes Liebe bzw. Gott selbst ist demnach in Christus ganz und gar gegenwärtig (totus

⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen *totus Deus* und *totum Dei* geht auf Petrus Lombardus zurück: Sent. III, 22,3.

⁵⁷ J. Hick: God and the Universe of Faiths (siehe Anm. 85 in Teil I), 159.

Deus), ohne dass sich das Ganze dieser Liebe bzw. das Ganze Gottes (totum Dei) in ihm erschöpfte.

Im Satz «Jesus ist der Christus» besagt das «ist» keine Identität, so dass sich die Satzteile auch umkehren ließen. «Christus» – der Logos Gottes – ist die in der Person des Nazareners verkörperte, diese Person aber transzendierende Wirklichkeit Gottes. Jesus schöpft tief aus dem Brunnen des göttlichen Seinsgrundes, aber er erschöpft ihn nicht, denn dieser Brunnen ist unerschöpflich. Umgekehrt formuliert: Der Logos Gottes durchdringt Jesus so sehr, dass dieser mit dem Christustitel belegt zu werden verdient, aber er erschöpft sein Wesen nicht «restlos» in Jesus als seiner Manifestationsgestalt.⁵⁸ Inkarnationstheologisch ausgedrückt: Das Wort ging in das Fleisch ein, aber nicht im Fleisch auf.

Damit ist für Hick die Möglichkeit eröffnet, auch in den Zentraloffenbarungen anderer Religionen Manifestationen dieses Logos zu sehen. In Jesus Christus manifestiert er sich wohl *einzigartig*, ohne dass diese eine die *einzigste* Repräsentanz wäre. Deshalb können auch andere religiöse Traditionen mit den Gefäßen ihrer Transzendenzvermittlungen daraus das Wasser des Lebens schöpfen. Jesus ermöglicht eine wahrhafte und vollauf genügende Gottesbegegnung, aber neben ihm sind auch andere, ebenso wahrhafte und vollauf genügende Offenbarungen göttlicher Liebe anzuerkennen.

Als theologischen Begründungsrahmen für diese pluralistische Christologie nimmt Hick die Pneumatologie in Anspruch. Inkarnation wird im Sinne von Inspiration interpretiert: Gottes Geist durchdringt den Menschen Jesus von Nazareth so sehr, dass diese geistliche Gottesgegenwart

⁵⁸ Auch bei Thomas von Aquin findet sich der Gedanke, dass sich die unendliche göttliche Natur nie in der endlichen Natur eines Menschen ganz erschöpfen kann (STh III, 3,7). Nach Calvin ist der göttliche Logos (und mit ihm der Heilige Geist) über seine inkarnierte Gestalt hinaus – als *logos asarkos* – im gesamten Kosmos universal präsent und wirksam (Inst, II, 13,4). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, «unter Anleitung der Erfahrung Gott als denselben kennen(zulernen), als der er sich uns im Wort offenbart» (I, 10,2). Luther betont demgegenüber, Gott habe sich in Jesus Christus «ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten ... , das er uns nicht gegeben hätte» (Der große Katechismus, Erklärung zum zweiten Glaubensartikel [siehe Anm. 36 in Teil II], Ziffer 735).

zum personbildenden Identitätszentrum in ihm wird. Er ist der vollkommen für Gott offene, an ihn hingeebene, von seinem Geist und seiner Liebe erfüllte und in diesem Sinne «wahr» Mensch, der dadurch Gottes Geisteskraft, seinen Willen und seine Liebe in seiner Person «verkörpert».

Hick nimmt für seinen geistchristologischen Ansatz in Anspruch, an die ältesten judenchristlichen Christusdeutungen anzuknüpfen, von denen sich die alexandrinische Inkarnationschristologie weit entfernt habe. In ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang sei die Gottessohnprädikation «funktional», im Sinne eines Ehrentitels für Jesus als den mit Gottes Geist Gesalbten zu verstehen. Im Geistesklima der hellenistischen Metaphysik habe dann eine Erhebung vom «Sohn Gottes» zu «Gott, dem Sohn» stattgefunden. Im Rahmen einer solchen «Christologie von oben» bezeichne diese Prädikation nicht mehr den von Gottes Realpräsenz in Anspruch genommenen Menschen Jesus von Nazareth, sondern die zweite Person der göttlichen Trinität, die in Jesus die Menschennatur angenommen habe. Mit dieser ontologischen Deutung sei ein christologischer Exklusivismus unausweichlich geworden.

3.1.4. Theologische Motive und Begründungen der PTR

Hicks religionstheologischer Ansatz versteht sich als eine die Binnenperspektiven der religiösen Traditionen übergreifende religionsphilosophische Metatheorie, die aber von diesen Binnenperspektiven aus erreichbar und begründbar und in sie hinein zurückübersetzbar ist. Solche Rückübersetzungen ziehen allerdings in der Regel Revisionen traditioneller Lehrstücke nach sich, wie sich soeben an der Interpretation der Christologie gezeigt hat.

Dass die PTR nicht eine von der christlichen Tradition gelöste, aus dem Interesse an einer dialogischen Relationierung der Religionen erwachsene religionsphilosophische Deutung der religiösen Vielfalt im Kontext des postmodernen Geistesklimas ist, wie manche Kritiker mutmaßen, zeigt ein Blick auf die christlich-theologischen Motivkomplexe und Begründungszusammenhänge, aus denen sie sich speist und begründet. Ich nenne zwei solcher Linien, die von zentraler Bedeutung für die christliche – und insbesondere auch für die reformatorische – Tradition sind:

(1) Die PTR John Hicks kann als religionstheologische Ausarbeitung der in der biblischen Überlieferung bezeugten und in der Theologiege-

schichte immer wieder in Erinnerung gerufenen Überzeugung von der *Universalität und Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens und -wirkens* gedeutet werden. Dem Postulat dieser Universalität steht allerdings in der christlichen Tradition das Postulat der Partikularität der Vermittlung dieser Gnade gegenüber, d.h. ihre Bindung an das Christusgeschehen, an das «Wort» und dessen geistgewirkte Aneignung im Glauben.⁵⁹ Die Verarbeitung der Spannung zwischen diesen beiden Polen – der Universalität des Heilswillens Gottes und der christozentrischen Partikularität des Heilsweges – stellt geradezu das Grundproblem einer jeden christlichen Theologie der Religionen dar. Exklusivistische Ansätze gehen vom zweiten der beiden Pole aus, die PTR betont den ersten. Sie kann sich dabei einerseits auf die universalistischen Züge der Gnadennlehren des Paulus, Augustins, der mittelalterlichen Theologie⁶⁰ und andererseits auf die reformatorische Rechtfertigungslehre berufen, derzufolge Gott seine Gnade prinzipiell unbedingt gewährt, d.h. ohne jede Vorbedingung von Seiten der Menschen, seien es solche, die der Mensch selbst schafft, oder solche, in denen er sich vorfindet – wie etwa seine Religionszugehörigkeit. Der Glaube, durch den dieser heilshafte Freispruch angeeignet wird («sola fide»), kann und darf seinerseits nicht als eine vom Menschen zu erbringende Leistung der Zustimmung aufgefasst werden, wenn nicht doch wieder ein pelagianisches Element eingeführt und damit der Rechtfertigungslehre die Spitze genommen werden soll. Er ist vielmehr als ein Reflex des unverfügbaren Gnadengeschenks zu verstehen. Der (rechte) Glaube ist keine Bedingung für den Empfang der Gnade, sondern deren erste Gabe und als solche Zeichen der Begnadung. Er ist nicht *konstitutiv* für die Rechtfertigung, sondern ihr *konsekutiv*.

⁵⁹ In 1. Tim 2,3–6 ist diese Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität des christlichen (d.h. in Christus erschlossenen) Heilsweges verdichtet dargestellt: Gott will, dass «alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (1. Tim 2,4). Dies kann aber nur durch den *einen* Gottesmittler, den Menschen Jesus Christus und seinen Kreuzestod geschehen (1. Tim 2,5), durch ein geschichtliches Medium also, dessen Wirkung niemals alle Menschen in gleicher Weise erreichen kann.

⁶⁰ Siehe dazu: K.-H. Menke: Art. «Heilsuniversalismus», in: LThK³ 4, 1995, 1349–1351.

Die Frage, ob dieses Gnadenwirken nur individuelle Menschen betrifft – d.h. unabhängig von den religiösen Traditionen, in denen sie stehen, oder gar im Widerspruch zu ihnen erfolgt – oder ob es durch diese Traditionen hindurch vermittelt ist und sie selbst damit auch erfüllt und heiligt, wird von der PTR im Sinne der zweitgenannten Position beantwortet. Darin stimmt sie allerdings mit inklusivistischen Religions-theologien überein, wie sie auf katholischer Seite im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt worden sind – vor allem von Karl Rahner. Römisch-katholische Vertreter der PTR – wie Paul F. Knitter – erheben daher auch den Anspruch, die von dort ausgehenden Linien lediglich zu ihrem konsequenten Ende ausgezogen zu haben (s.o.). Wenn Gott sein Heilswirken aber nicht in geschichtsloser Unmittelbarkeit vollzieht, sondern vermittelt durch geschichtlich-religiöse Medien, und wenn es andererseits als ein wirklich universales, die Menschen in allen Kulturen und Religionen erreichendes aufzufassen ist, dann kann es sich nur durch die Vielfalt der religiösen Traditionen hindurch realisieren – so der von Hick u.a. gezogene Schluss. Andernfalls würde der Zufall des Geburtsortes über die Chance der Teilhabe an der Gnade Gottes mitentscheiden.

Das Postulat des universalen göttlichen Heilswillens lässt sich also im Blick auf die in unterschiedlichen Strömen verlaufende Religionsgeschichte nach Auffassung Hicks nur durch die Annahme einer Mehrzahl traditionskonstitutiver und -normativer Manifestationen des göttlichen Transzendierungsimpulses zur Geltung bringen. Damit muss die Exklusivität Jesu Christi als Erlösungsmittler – aus theologischen Gründen! – aufgehoben werden. Jesus kann und darf nicht zum ausschließlichen Medium des göttlichen Heilswillens erklärt werden, weil dadurch dessen Universalität begrenzt würde – und damit das Wesen des göttlichen Seinsgrundes nicht mehr authentisch zum Ausdruck gebracht wäre.

(2) Die Betonung der radikalen *Transzendenz des göttlichen Seinsgrundes* nimmt die Linie der apophatischen Ansätze in der Theologiegeschichte auf, die man als Ausfluss des im Dekalog eingeschärften Bilderverbots sehen kann. Besonders bei John Hick, der in reformierter Tradition steht, legt sich auch der Rückbezug auf die Gotteslehre Calvins und des Calvinismus nahe. Das «calvinistische» Distanzpathos des frühen Karl Barth mit seiner These vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen hat auf die angloamerikanische reformierte Theologie des 20. Jhs. (besonders in Schottland) einen starken

Einfluss ausgeübt. Auch in der lutherischen Tradition finden sich Bezugspunkte für Hicks Auffassung von der radikalen Transzendenz des göttlichen Seinsgrundes, etwa in Luthers Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem sich offenbarenden Gott. In seiner Relativierung aller theistisch-personalen Gottesbilder auf den «Gott über dem Gott des Theismus»⁶¹ integrierte Paul Tillich den Impuls der Transzendierung in das Gottesdenken. Die prozesstheologische Unterscheidung zwischen der «primordial» und der «consequent nature» Gottes kann man ebenfalls zum theologischen Fundus zählen, aus dem Hick schöpft.

Die Grundüberzeugung, dass der göttliche Wirklichkeitsgrund allen religiösen Glaubens- und Lebensformen und damit auch allen Gottesvorstellungen, Offenbarungen und Heilsvermittlungsvollzügen uneinholbar vorausliegt, führt zu einer Relativierung religiöser Erscheinungen gegenüber der transzendenten Letztwirklichkeit und in diesem Sinne zu einer theologischen Religionskritik. Keine Religion und keine Offenbarung kann beanspruchen, die Wahrheit Gottes ganz und vollkommen in sich zu schließen. Das hat keineswegs deren Entwertung zur Folge – bei ihren Offenbarungen handelt es sich durchaus um *authentische* Reflexe auf den göttlichen Transzendierungsimpuls. Doch es sind eben immer nur *Manifestationen* oder *Repräsentationen* dieses Impulses, dessen Quelle in ihrem Wesen unerkennbar und unerschöpflich ist.

Wie oben gezeigt, kann es nach Hick keine direkte (theoretische), sondern nur eine indirekt praktische, über den Rückschluss von der Erfahrung ihrer heilshaften Wirkungen, also soteriologisch-inaugurierte und durch religiöse Deutungen vermittelte Gotteserkenntnis geben. In diesem Ansatz kann man eine Aufnahme der reformatorischen Kritik an spekulativer Theologie sehen. Gotteserkenntnis vollzieht sich nach Luther nur in der Reflexion auf die im Glauben angeeignete Offenbarung Gottes. Nach Melanchthon kann Christus nicht in seinem Wesen (an sich), sondern nur an seinen heilshaften (Wohl)tat(en) erkannt werden: «Denn das heißt Christus erkennen: seine Wohlthaten erkennen, nicht, was diese lehren: seine Naturen, die Art und Weisen der Menschwerdung

⁶¹ P. Tillich: Der Mut zum Sein, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart 1969, 138. Siehe dazu: M. Repp: Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs, Frankfurt/M. 1986.

betrachten» («... hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non ... eius naturas, modos incarnationis contueri»),⁶²

Dass die für Calvin und die reformierte Theologie bedeutsame Lehre vom Geist Gottes für Hicks (Geistchristologie) eine zentrale Rolle spielt, wurde schon deutlich. Auch seine soteriologische Überzeugung von dem im Zentrum der nach-axialen Offenbarungsreligionen wirksamen Transzendierungsimpuls ließe sich pneumatologisch rekonstruieren. Dabei würde deutlich, dass der göttliche Geist nach seinem Verständnis nicht auf die Vermittlung durch Christus und den Christusglauben beschränkt, sondern universal über die Welt- und Religionsgeschichte ausgespannt ist.

3.1.5. Die innere Pluralität der PTR

Bisher hat sich die Skizze grundlegender Aussage- und Begründungszusammenhänge der PTR am Werk John Hicks orientiert. Das ist sachgemäß und naheliegend, weil dieser Ansatz von ihm am breitesten entfaltet und am tiefgründigsten reflektiert worden ist. Doch war die Bewegung der PTR von Anfang an keine homogene Schule mit einheitlicher Lehre, sondern ein loser Zusammenschluss eigenständiger TheologInnen, ReligionswissenschaftlerInnen und ReligionsphilosophInnen zu einer offenen, in sich vielfältigen Bewegung. Sie definiert sich vor allem über die Zielbestimmung, den Exklusivismus und Superiorismus der Religionen zu überwinden. Diese innere Vielfalt soll – in systematisierter Form – nun in den Blick genommen werden.

Pluralismus und Einheit

Während John Hick die Vielfalt der religiösen Heilsvermittlungen in der Einheit des göttlichen Seinsgrundes verankert, den religionstheologischen Pluralismus also gewissermaßen im Rahmen eines religionsphilosophischen Monismus deutet, lehnen andere Vertreter der PTR – wie etwa R. Panikkar – die Annahme eines solchen religionsübergreifenden

⁶² *Loci communis* (1521); hg vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1997², 22f.

Einheitsprinzips ab und stellen dem «monozentrischen» Pluralismus Hicks einen «polyzentrischen» gegenüber.

(1) Hick versteht die postulierte Einheit nicht im Sinne eines idealistischen Essentialismus, der den Religionen einen gemeinsamen Wesenskern zuschreibt, sondern als *eschatologische* Hypothese. Der Einheitsgrund liegt nicht *in* ihnen, sondern als «ultimate point of reference» *jenseits* ihrer. Wie Hick⁶³ so hat sich auch Knitter dezidiert gegen die common-essence-Theorie gewandt, die «some common ground shared by all religions»⁶⁴ voraussetzt. Als Vertreter dieser Sicht nennt er A. Toynbee, der explizit von einer «common essence» spricht, W. C. Smith⁶⁵ und B. Lonergan, die einen «universal faith» annehmen, sowie W. Stace, F. Schuon und Th. Merton mit ihrer Suche nach einem «mystical center».⁶⁶

(2) Gegen diese Ansätze, aber auch gegen Hicks Transzendenzpostulat und die damit verbundene Soteriozentrik wendet sich die o.g. zweite Gruppe der PTR. Ihr Plädoyer für eine Religionstheologie, die auf die Vermittlung der religiösen Vielfalt durch das Postulat eines letzten Einheitsgrundes verzichtet, ergibt sich aus einer erkenntnistheoretischen Grundentscheidung, die von der Position Hicks abweicht und auf die noch zurückzukommen sein wird: Während Hick im Überstieg über die Zeugnisse der religiösen Traditionen einen letzten göttlichen Bezugspunkt postuliert, auf den sie sich alle beziehen, insistiert Panikkar darauf, dass es dafür keinen Erkenntnisstandpunkt gibt. Alle Erkenntnis der göttlichen Letztwirklichkeit sei an die Referenzrahmen der religiösen Traditionen gebunden, und diese stehen sich in einer für menschliche

⁶³ J. Hick: An Interpretation of Religion (siehe Anm. 32), 4.

⁶⁴ P. F. Knitter: Toward a Liberation Theology of Religions, in: J. Hick/P. F. Knitter (Hg): The Myth of Christian Uniqueness (siehe Anm. 40), 183. Vgl. M. Abe: «There is no Common Denominator for World Religions». The Positive Meaning of this Negative Statement, in: JES 26, 1989, 72–81.

⁶⁵ «Glaube ist ..., soweit man unsere Geschichte überblicken kann, eine essentielle menschliche Qualität. Man könnte sogar dafürhalten, daß es die essentielle menschliche Qualität ist: daß sie für den Menschen als solchen konstitutiv sei» (W. C. Smith: Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen, in: R. Bernhardt [Hg], Horizontüberschreitung [siehe Anm. 57 in Teil I], 156).

⁶⁶ Ebd., mit Literaturangaben.

Erkenntnis unaufhebbaren Pluralität gegenüber: «Pluralism does not allow for a universal system. A pluralist system would be a contradiction in terms. The incommensurability of ultimate systems is unbridgeable.»⁶⁷ Demgegenüber plädiert Panikkar für eine «christic universal vision»⁶⁸, die er trinitätstheologisch konzipiert. Von Gott kann und muss durchaus im Sinne einer alle religiösen Traditionen transzendierenden Letztwirklichkeit gesprochen werden. Doch kann dieses Sprechen immer nur in einer bestimmten Traditionsperspektive geschehen. Mit der unhintergebar vielfältigen, weil bis in die letzte Instanz ihrer Postulate hinein traditionsrelativen Erkenntnis des göttlichen Transzendenzgrundes korreliert die nicht auf soteriologische Analogien zurückführbare Pluralität bezüglich der zentralen Anliegen und Impulse der Religionen.

Diese Auffassung ist nicht im Sinne eines ontologischen Pluralismus oder gar Polytheismus zu verstehen, sondern als Bestreitung der Möglichkeit, aus religionsphilosophischer Metaperspektive einen Gemeinsamkeits- oder Einheitsgrund der Religionen jenseits der traditionsspezifischen Bezeugungen namhaft machen zu können. Sie steht damit in inhaltlicher Nähe zu George Lindbecks «konfessionellem Kontextualismus»⁶⁹. Lindbeck stellt dem von ihm so genannten propositional-kognitiven Religionsverständnis (Religion als System von Wahrheitsbehauptungen) und dem experiential-expressiven (Religion als Ausdruck von Transzendenzenerfahrung) seinen «cultural-linguistic approach» entgegen. Demnach ist es nicht eine (soteriologische) Grunderfahrung, die sich in verschiedenen Religionen in unterschiedlichen Transzendenz- und Erlösungsvorstellungen ausformt, sondern umgekehrt: verschiedene Religionstraditionen formen unterschiedliche Erfahrungen.⁷⁰ Während Hicks

⁶⁷ R. Panikkar: *The Jordan, the Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments in Christic Self-Consciousness*, in: J. Hick/P. Knitter (Hg): *The Myth of Christian Uniqueness* (siehe Anm. 40), 110.

⁶⁸ A.a.O., 92.

⁶⁹ N. Hintersteiner: *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*, Wien 2001, 219.

⁷⁰ G. Lindbeck: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984; dt.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (ThB 90), Gütersloh 1994.

«modalistischer Monismus», demzufolge der eine Transzendenzgrund in unterschiedlichen Modi der Erschließung erfasst wird⁷¹, der experiential-expressiven Religionsdeutung entspricht, tendiert der «pluralistische Pluralismus» der stärker traditionshermeneutisch orientierten Vertreter der PTR eher zum «cultural-linguistic approach». Die Deutung der Religionspluralität durch die Zurückführung der Religionen auf eine ihnen allen zugrunde liegende Transzendenzenerfahrung wurde maßgeblich von William James in «Varieties of Religious Experience» (1902) entwickelt.

Die Spannung zwischen diesen beiden hermeneutischen, erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Positionen durchzieht die Bewegung der PTR bis in die Gegenwart. So wurde bei der Diskussion um die 2003 in Birmingham⁷² verabschiedeten neun «Key Principles of Religious Pluralism» deutlich, dass den «orthodoxen», konsequent an Hicks Religionsphilosophie orientierten «Pluralisten» eine Gruppe gegenübersteht, die aus den Quellen ihrer jeweiligen Religionstraditionen nach Potenzialen für interreligiöse Dialogoffenheit und für eine Theologie der Religionen suchen wollen. Die «Key Principles» finden sich in dem o. g. Tagungsband.⁷³

Beide Ansätze sind jedoch klar von einem religionstheologischen Relativismus zu unterscheiden. Der hier verwendete Pluralismusbegriff hat nichts zu tun mit dem oft beklagten konturenlosen Polyindividualismus unbestimmter Lebens- und Glaubensformen nach Art eines «anything goes». Er indiziert kein Integrationsdefizit der religiösen Vernunft und

⁷¹ Hicks Ansatz scheint in die Nähe des Relativismus zu geraten, wie ihn Celsus (nach Darstellung des Origenes) im 2. Jh. vertreten zu haben scheint: Dieser hatte die einzelnen Götter als Vordergrundoffenbarungen des einen unaussprechlichen göttlichen Seinsgrundes verstanden. Auch zu Ramakrishnas bekannten Gleichnissen ließen sich Parallelen herstellen (siehe dazu: R. Bernhard: Interreligiöse Bilder und Gleichnisse, in: *Dialog der Religionen* 3, 1993, 64–79; engl.: *Interreligious Images and Parables*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 5/1995, 58–75). All diese Bezüge bleiben jedoch plakativ und oberflächlich. Sie werden der eigenen Prägung des Hick'schen Ansatzes nicht gerecht und erfassen vor allem nicht dessen theologische Motive.

⁷² Paul F. Knitter: *The Myth of Religious Superiority* (siehe Anm. 49 in Teil I).

⁷³ A.a.O. x–xi.

auch nicht die theologische Anpassung an den postmodernen Zeitgeist, wie in der Rekonstruktion der theologischen Motive deutlich geworden sein sollte. Zumindest bei John Hick ist das Postulat der prinzipiellen soteriologischen Ebenbürtigkeit der traditionsreichen Weltreligionen keineswegs in den Rahmen eines postmodernen philosophischen Pluralismus eingestellt, sondern mit einem religionsphilosophischen Realismus unterlegt, der durch die Auseinandersetzung mit dem Logischen Positivismus gegangen ist.

Die Brücken über den religionstheologischen Rubicon

Die Vertreter der PTR nehmen in Anspruch, mit ihrem Ansatz einen «theologischen Rubicon» zu neuen Ufern der Religionstheologie überquert zu haben⁷⁴ – so wie Caesar mit der Überschreitung des Rubicon im Jahre 49 v. Chr. historisches Neuland betreten hatte (allerdings in wenig dialogischer Absicht; er eröffnete damit den Bürgerkrieg gegen Pompejus). Knitter spricht von drei Brücken, über die der Weg von der exklusivistischen und inklusivistischen zur pluralistischen Religionstheologie führt. Diese Brücken lassen sich als die drei hauptsächlichen Entdeckungs- und Bearbeitungszusammenhänge darstellen, in denen das *pluralist model* entfaltet wurde und wird. Die Unterschiede zwischen ihren Vertretern haben ihren Grund nicht zuletzt darin, dass diese verschiedene Brücken benutzen. Die einzelnen Zugänge sind jedoch nicht eindeutig und ausschließlich bestimmten Vertretern und ihren Entwürfe zuzuordnen, sondern als Herausforderungen und Denkwege aufzufassen, die sie mit unterschiedlicher Gewichtung aufnehmen und beschreiten.

(1) Der religionswissenschaftliche, -geschichtliche und -phänomenologische Zugang über die «historico-cultural bridge»:

Ein wichtiger Impuls für die Deabsolutierung der religiösen Selbstverständnisse geht von der Einsicht in die Vielfalt und in die historische Relativität der Religionstraditionen aus. Der Blick in die Religionsgeschichte und auf die Phänomenologie der Religionen zeigt die vielfachen kulturkontextuellen Bedingtheiten, die interreligiösen Abhängigkeiten und die geschichtlichen Wandlungen der Traditionen. Die Lehren und Praxis-

⁷⁴ P. F. Knitter: Einleitung zu: J. Hick/P. Knitter (Hg): *The Myth of Christian Uniqueness* (siehe Anm. 40).

formen jeder Religion – bis hin zu den zentralen Offenbarungen – sind durch ihren Entstehungszusammenhang und ihre Entwicklungsgeschichte geprägt. Als geschichtsrelative Antworten auf das Absolute können sie aber weder eine übergeschichtlich-absolute, noch eine aus der Geschichte herausragende superiore Geltung beanspruchen. Auf diesem Denkweg nimmt die PTR Positionen auf, die im Historismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs. vertreten wurden, etwa in der Religionsgeschichtlichen Schule, vor allem bei Ernst Troeltsch.⁷⁵

(2) Der erfahrungstheologische, religionsdialogische und -philosophische Zugang über die «theologico-mystical bridge»:

Hier wirkt das spirituelle – «mystische» – Eintauchen in die Uner schöpfllichkeit des Geheimnisses Gottes (wie bei R. Panikkar) und die religionsphilosophische Reflexion auf die Unergründlichkeit dieses Mysteriums (wie bei J. Hick) religiösen Absolutheitsansprüchen entgegen. Es widerspricht der Unermesslichkeit des göttlichen Seinsgrundes, dass er die ganze Fülle seines Wesens in die Quellen und den Strom einer einzigen religiösen Tradition gegossen haben sollte (worin das bekannte Diktum von D. F. Strauss an klingt, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein einzelnes Exemplar auszuschütten).

Darüber, ob das göttliche Geheimnis nur auf den Erfahrungswegen der einzelnen religiösen Traditionen – ggf. unter Beschreitung mehrerer solcher Wege wie bei R. Panikkar – zu erfassen ist oder ob es auch Reflexionsgegenstand einer traditionsübergreifenden Religionsphilosophie – wie bei J. Hick – sein kann, gehen dann allerdings die Auffassungen unter den Vertretern der PTR wie gesehen auseinander.

(3) Der befreiungstheologisch und religionsethisch orientierte, an der handelnden Kooperation der Religionen angesichts der drängenden Weltprobleme interessierte Zugang über die «ethico-practical bridge»:

Hier bildet weder ein religionstheologisch-intellektuelles Klärungsbedürfnis noch die Reflexion auf die von den religiösen Traditionen eröffneten spirituellen Erfahrungen die primäre Motivation zur Ausbildung der pluralistischen Position, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit,

⁷⁵ Siehe dazu die in Anm. 83 in Teil II genannte Literatur, sowie: R. Bernhard: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe Anm. 6 in Teil I), 128–148.

die ethischen Potenziale der Religionen möglichst koordiniert zur Förderung von Frieden, Schutz der Lebensgrundlagen und sozialer Gerechtigkeit zu nutzen. Auf diesem – vor allem von Paul F. Knitter beschrittenen – Weg verbindet sich die Religions- mit der Befreiungstheologie so eng, dass Knitter seinen Entwurf als «Befreiungstheologie der Religionen» bezeichnen kann (s.o.). Die Parteinahme für die Armen wird geradezu zum kritischen Maßstab für die «Evaluation» einer Religionsform.

Auch hier zeigt sich, dass die PTR keineswegs in einen religiösen Relativismus führt, der alle Religionsformen für gleich gültig erklärt und damit eine Haltung der Gleichgültigkeit ihnen gegenüber hervorbringt. Sowohl in Hicks Rückfrage nach der Effektivität soteriologischer Transformationsprozesse als auch in Panikkars spiritueller Ganzheitserfahrung und auch in Knitters Ausrichtung auf die Befreiung schaffenden Wirkungen der Religionen liegen normative religionskritische Motive. Nicht das «anything goes» eines grenzenlosen Beliebigkeits-Pluralismus ist Maß und Ziel der PTR, sondern der pluralismuskritische Impuls zur Befreiung von innerer Egozentrik und äußerer Unterdrückung, zur Schaffung gerechter Lebensverhältnisse und der Bewahrung der Schöpfung.

Der von Knitter vertretene ethisch-pragmatische – die «Orthopraxie» gegenüber der «Orthodoxie» betonende – Zweig der PTR führt in einen Überschneidungsbereich mit religionsethischen Konzepten wie Hans Küngs «Projekt Weltethos», die sich von der PTR abgrenzen und am inklusivistischen Ufer des Rubicon bleiben.

Das die Religionen miteinander Verbindende ist ihnen – diesem Ansatz zufolge – nicht *vorgegeben*, sondern als gemeinsame Aufgabe *aufgegeben*: der Kampf gegen soziale, wirtschaftliche und politische Unterdrückung, gegen die Gefährdung des Friedens und der ökologischen Lebensräume. Aus diesem Auftrag ergibt sich auch die Zielbestimmung des interreligiösen Dialogs. Er hat nicht bloß dem Verstehen des Anderen zu dienen, sondern der gemeinsamen befreienden Praxis. Die gegenseitige Entdeckung der Motivationsgrundlagen, welche die einzelnen religiösen Traditionen für diese Praxis anbieten, führt dann auch auf eine spirituelle und theologische Ebene des Austauschs.

3.2. «Mutualer Inklusivismus»

Von Beginn an waren die Entwürfe der PTR – zunächst in der anglo-amerikanischen, seit Mitte der 90er Jahre des 20. Jhs. auch in der deutschsprachigen Theologie – Gegenstand heftig und nicht selten polemisch geführter Debatten. In den letzten Jahren hat sich die Auseinandersetzung versachlicht, differenziert und vertieft. Sie ist gut aufgearbeitet⁷⁶ und braucht daher hier nicht im Einzelnen dargestellt zu werden. Ich konzentriere mich daher im Folgenden auf die eine, in meinen Augen entscheidende kritische Rückfrage, die vor allem an den Ansatz John Hicks zu richten ist, auf die Darstellung des von mir vertretenen «mutualen Inklusivismus», sowie auf eine knappe Skizzierung der neueren differenzhermeneutischen Ansätze, die ebenfalls als Alternative zur PTR entwickelt worden sind.

Das gravierendste Problem der PTR John Hicks betrifft den erkenntnistheoretischen Status seines Entwurfes. Er unternimmt den Versuch, die Vielfalt der Religionen in einem «movement between the standpoints of Christian theology and a (global) philosophy of religion»⁷⁷ zu deuten. Dabei bezieht er einen metareligiös-traditionsübergreifenden, d.h. überpluralistischen religionsphilosophischen Standpunkt und blickt von dort aus in einer umfassenden Zentralperspektive auf die Welt der Religionen

⁷⁶ Die vor allem in der englischsprachigen Debatte zu Beginn der 1990er Jahre formulierten Einwände habe ich systematisiert zusammengestellt in: Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen, in: ÖR 43, 1994, 172–189. Einen wichtigen Anstoß erhielt die kritische Rezeption der PTR in der deutschsprachigen katholischen Theologie durch die Tagung der «Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen» im Jahre 1994. Die dort gehaltenen Vorträge wurden publiziert in: R. Schwager (Hg): Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Theologie der Religionen (QD 160), Freiburg i. Br. 1996. Ich verweise weiter auf die in Anm. 26 genannten Arbeiten, auf das Themenheft der «Salzburger Theologischen Zeitschrift» 4/2: «Die Theologie der Religionen in der Diskussion», auf P. Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen? (siehe Anm. 39 in Teil II), 183ff und auf Chr. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen (siehe Anm. 25 in Teil II), 160ff.

⁷⁷ J. Hick: Straightening the Record. Some Responses to Critics, in: MT 6/2, 1990, 190.

in Geschichte und Gegenwart. Sein Ansatz versteht sich als «a second-order philosophical theory or hypothesis» bzw. als «meta-theory about the relation between the historical religions» im Unterschied zu den Selbstaussagen der religiösen Traditionen, die sich als «a first-order religious creed or gospel» bzw. «a self-committing affirmation of faith» artikulieren.⁷⁸ Das bringt ihn nahezu unvermeidlich in Spannung zu diesen Selbstaussagen.

Zum Vergleich: Auch Wolfhart Pannenberg plädiert für eine positive Beziehung zwischen den beiden Standpunkten (a) der christlichen Theologie, «die den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre zu entfalten hat» und (b) einer davon zu unterscheidenden kritischen Theologie der Religionen, die «angesichts der geschichtlichen Erfahrungen, die Menschen mit ihren Religionen machen, nach der Bewährung und also nach der Wahrheit der religiösen Behauptungen über eine sie begründende göttliche Wirklichkeit zu fragen hätte».⁷⁹ Doch kann auch diese Denkbewegung nur im Bezugsrahmen des christlichen Gottesdenkens vollzogen werden. Dessen Wahrheit wird dabei allerdings nicht von vorneherein postuliert, sondern soll erst in Auseinandersetzung mit den von der religionsgeschichtlichen Forschung erhobenen Erkenntnissen erwiesen werden.

Hick will demgegenüber die Rückbindung an den Bezugsrahmen der christlichen Tradition aufheben. Von einer traditionsenthobenen religionsphilosophischen Erkenntnisposition aus werden die traditionsspezifischen Bezeugungen der göttlichen Letztwirklichkeit auf das Postulat eines «an sich» ineffablen Transzendenzgrundes hin überstiegen, dem sie dann nur noch die in ihnen überlieferten Namen und Gesichter geben. In seiner Ineffabilität, die sogar ein analoges Sprechen nicht mehr zulässt, kann man der transzendenten Letztwirklichkeit keine inhaltlichen Eigenschaften beilegen, auch nicht die für das christliche Gottesverständnis so zentrale Bestimmung, dass sie in ihrem Wesen Liebe, Güte und Gerechtigkeit ist. Wo das geschieht, handelt es sich um Ausgriffe auf das Unendliche, das sich aller Beschreibung notorisch entzieht. Anderer-

⁷⁸ J. Hick: The possibility of religious pluralism: a reply to G. D'Costa, in: *Religious Studies* 33/2, 1997, 161–166.

⁷⁹ W. Pannenberg: Die Religionen als Thema der Theologie, in: *ThQ* 169, 1989, 107.

seits postuliert Hick aber, dass «The REAL» vermittelt durch seine soteriologischen Wirkungen in den Traditionsquellen und -strömen der Religionen authentisch erfasst ist. Diese Annahme führt ihn zu einer pluralistischen Offenbarungstheologie: Aus den Erkenntnisquellen der unterschiedlichen religiösen Traditionen legt sich ihm zufolge der Rückschluss nahe, dass aus ihnen allen das Heilwasser der einen, «an sich» unerkennbaren göttlichen Wirklichkeit fließt.

Doch bleibt dies lediglich ein Postulat der religiösen Vernunft, das als solches religionsphilosophisch für notwendig gehalten und wahrscheinlich gemacht werden kann, das sich aber in dieser Weise von den Selbstaussagen der religiösen Traditionen her nicht belegen lässt und daher von vielen ihrer maßgeblichen Vertreter als Relativierung ihrer Geltungsgrundlagen abgelehnt wird. Und das deshalb, weil Offenbarung hier nur noch als Stimulanz religiöser Erfahrung verstanden wird, nicht mehr als authentische Selbstmitteilung der göttlichen Wirklichkeit, die auch sehr erfahrungskritisch sein kann.⁸⁰

Die Alternative zu einer solchen «global theology» oder «Transzendenteologie» (W. C. Smith), welche die Vielfalt der Religionen im Lichte des «God's eye view»⁸¹ deutet, besteht in einem *hermeneutischen Inklusivismus*, der zum einen die Gebundenheit aller theologischen und damit auch der religionstheologischen Theoriebildung an die eigene christliche Tradition betont, und zum anderen diese Tradition auf ihren göttlichen Grund hin relativiert. Er bildet gewissermaßen die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Klammer, innerhalb derer die materiale Theologie

⁸⁰ Vgl. Karl Barths Kritik am Ansatz der modalistischen Monarchianer (den er bei Schleiermacher und den Seinen wieder aufgenommen findet): Diese behaupten nach Barth zwar die Wesenseinheit der trinitarischen «Personen», «aber doch nur als Erscheinungsformen, hinter denen sich Gottes eigentliches eines Wesen als etwas Anderes, Höheres verberge». Dagegen sei zu fragen, «ob die Offenbarung geglaubt werden kann mit dem Hintergedanken, dass wir es in ihr nicht mit Gott, wie er ist, sondern nur mit einem Gott, wie er uns erscheint, zu tun haben» (KD I/1, 372).

⁸¹ In «The Limits of Science», Pittsburgh 1984, revised edition von 1999, spricht N. Rescher (in anderem Zusammenhang) vom «myth of the God's-eye view» (201, dt.: Die Grenzen der Wissenschaft, Stuttgart 1985, 180). Siehe auch: ders.: *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford 1993.

der Religionen entfaltet wird, und gehört damit zu ihren Prolegomena. Ohne eine solche Rechenschaftsablegung über den eigenen Erkenntnisort und -weg droht die Gefahr, den wissenschaftstheoretischen Status der entwickelten Theorie unbestimmt zu lassen und deren Wissenschaftlichkeit damit in Frage zu stellen.

Der *hermeneutische* Inklusivismus ist zunächst von der Position des *religionstheologischen* Inklusivismus, wie sie die Vertreter der PTR in kritischer Absicht modelliert haben, deutlich zu unterscheiden. Fernab von allen Superioritätsansprüchen geht er davon aus, dass Verstehen immer Integration des zu Verstehenden in den Referenzrahmen des von der eigenen Tradition geprägten Vorverständnisses ist. Besonders die religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen mit universalem Anspruch streben danach, den Makrokosmos von Natur und Geschichte sowie den Mikrokosmos der eigenen Lebenswelt und -geschichte von ihren zentralen Sinnmustern her – und darauf hin - zu deuten und die konkurrierenden Sichtweisen in diese Deutung miteinzubeziehen. Ein solcher hermeneutischer Inklusivismus ist von einer ideologischen Hybris weit entfernt. Erst dort, wo die von ihm vollzogene Assimilation aus der Bindung an die jeweilige Perspektive gelöst und mit den Ansprüchen auf Allgemein- und Alleingeltung versehen wird, bricht diese Gefahr auf.

Der religions- bzw. traditionshermeneutische Inklusivismus stellt eine Vermittlung zwischen der Reflexion auf das Geschehen der Religionsbegegnung und der religionstheologischen Konzeptbildung her. Er bringt die Traditionsgebundenheit der sich begegnenden Innenperspektiven zu Bewusstsein, beschreibt die Modi ihrer Relationierung in der Spannung von Verstehen und Mitteilen und erinnert alle theologische und religionstheologische Konzeptbildung an ihre religions- und geistesgeschichtliche Kontextualität. Er versteht die Religionen als je von ihren eigenen normativen Bedeutungszentren konstituierte umfassende Traditionsperspektiven, die sich nicht wie einander entgegenstehende logische Wahrheitsansprüche gegenseitig ausschließen müssen, sondern wie unterschiedliche ganzheitliche Weltansichten und Lebensorientierungen unverkürzt und unharmonisiert nebeneinander bestehen, sich gegenseitig überlagern und umfassen können. In ihrem universalen Horizont stehen sie in einer letztlich unausgleichbaren Spannung zueinander, ohne auf einen ihnen vorausliegenden Einheitsgrund hin überstiegen werden zu können. Es kann nur einen Dialog (ptolemäischer) Perspektiven und d.h. einen Streit um die Wahrheit geben, nicht aber den Durchbruch zur

«kopernikanischen» Einheitsschau. Die Pluralität der religiösen Sichten kann nicht in einen höheren Monismus aufgehoben werden.

Das vielleicht markanteste Beispiel für letztlich inkompatible (aber nicht vollkommen inkommensurable) religiöse Konzepte, die nicht auf einer höheren Ebene harmonisiert, sondern nur in einem traditions-hermeneutischen Inklusivismus von den jeweiligen religiösen Binnenperspektiven aus gedeutet werden können, bietet die unterschiedliche Auffassung der Letztwirklichkeiten in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition einerseits und im Buddhismus andererseits.⁸²

Die Proklamation eines den religiösen Traditionen und der interreligiösen Interaktionen übergeordneten und sie relationierenden und regulierenden normativen Bezugsrahmens kann als Ausdruck eines Superiorismus empfunden werden, selbst dann, wenn er diesem inhaltlich entgegneten will. Nicht eine metatheologische Rahmentheorie ist für eine sachgemäße theologische Verarbeitung der begegnenden religiösen Innenperspektiven erforderlich, sondern lediglich die Ausschöpfung der Universalitäts- und Selbstrelativierungspotenziale der eigenen christlichen Tradition(en); so wie aus ihr auch die Motivation zur offenen, nicht-strategisch motivierten Beziehungspflege nach dem Dialogprinzip geschöpft werden kann.

Gleiches gilt auch für die Normen zur Prüfung der Authentizität religiöser Erscheinungen. Sie sind nicht traditionsenthaben, sondern traditionsspezifisch, als solche aber jeweils mit universalen Geltungsansprüchen verbunden, so dass ihre Reichweite über die eigene Tradition hinausgreift. Auch diese Normen können nur in offener dialogischer Auseinandersetzung (und sei es in einem inneren Dialog) zueinander in Beziehung gesetzt, in der Regel nicht aber in einer höheren Einheit zusammengeführt werden. Zwischen den sich gegenseitig überlappenden, universal-normativen Traditionsperspektiven wird es nach dem Relationsmodell des mutualen Inklusivismus idealerweise also zum verstehend-kritischen Dialog auch über die konkurrierenden Wertmaßstäbe, die Relationierungsmuster und Dialogregeln selbst kommen (müssen).

⁸² Siehe dazu etwa das Kapitel «Shunyata und Gott» in M. Hüttenhoff: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem (siehe Anm. 39 in Teil II).

Das Ziel der Relationierung kann nur sein, sie so aufeinander zu beziehen, dass es zu einem fruchtbaren Austausch kommt, ohne dabei eine Geltungsreduktion der eigenen oder der fremden Zentralüberzeugungen vornehmen zu müssen und damit die identitätskonstituierenden *Propria* ihrer Wahrheitsgewissheiten zur Disposition zu stellen. Ihre universale Geltungsreichweite braucht nicht auf eine bloß noch binnensektorielle bzw. auf eine kulturspezifisch oder geschichtlich privatisierte reduziert zu werden. Konkret: Die Bedeutung der Christusbotschaft muss und darf nicht auf das Christentum zurückgenommen werden, die Bedeutung des Koran nicht auf den Islam als Religion, die Lehre Buddhas nicht auf den Wirkungskreis des Buddhismus. Gerade im Bewusstsein ihrer faktischen Traditionskontextualität können die religiösen Überlieferungen die universale Relevanz ihrer Identitätszentren und ihrer darauf gegründeten Wirklichkeitsdeutungen zur Geltung bringen. Nicht ein formal austariertes Nebeneinander binnensektoriell reduzierter Religionsperspektiven kann das Modell der interreligiösen Relationierung bilden, sondern nur die dialogisch vermittelte Interferenz unverkürzter und uneingeschränkter *«global views»*. Das schließt nicht aus, dass sie ihre Geltungsansprüche im Prozess der Begegnung zurücknehmen und sich auch inhaltlich verändern können.

Auf diese Weise kann die Einsicht in die faktische Begrenzung des Geltungsbereichs christlicher Glaubensaussagen (und ihrer theologischen Reflexion) durchaus vermittelt werden mit dem Festhalten an der Universalität ihrer inhaltlichen Reichweite.⁸³ Die Universalität eignet nicht dem Geltungsanspruch der Aussage, auch nicht der historischen Partikularität ihres Verkündigungsgeschehens, sondern dem Inhalt, auf den sie verweist und der nur in verweisender Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann. Wie die universale Bedeutung Christi in den Sprachformen der christlichen Tradition artikuliert wird, so die universale Bedeutung Buddhas im Sprachstrom buddhistischer Überlieferungen.

Als binnenchristliche Denkbewegung kann auch die religionstheologische Reflexion nicht anders, als von der Wahrheitsgewissheit der eige-

⁸³ Im Rahmen seiner missionstheologischen Überlegungen rekurriert auch G. Sauter auf die Unterscheidung von Reichweite und Geltungsbereich (G. Sauter: Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, 236–238).

nen christlichen Glaubensgrundlagen auszugehen und diese deutend und auch urteilend auf andere religiöse Traditionen und auf die Vielfalt der Religionen insgesamt anzuwenden. Dass diese dabei keineswegs prinzipiell abgewertet werden, dass also dieser hermeneutische Inklusivismus nicht mit der Überheblichkeitsprätention verbunden ist, die für die Inklusivismusdeutung der PTR charakteristisch ist, ergibt sich aus der theologisch begründeten Selbstrelativierung der christlichen (Religions-) Theologie, also aus einer Rückwirkung ihres materialen Klammerinhaltes auf die hermeneutische Klammer. Diese Selbstzurücknahme vollzieht sich mit der für christliches Glaubensbewusstsein grundlegenden Unterscheidung zwischen den Inhalten der christlichen Tradition als (religiösem) *Ausdruck* des Glaubens und dem Glaubens*grund*, der diese Ausdrücke übersteigt und eschatologisch relativiert. Dass dieser Grund aber als universaler Seinsgrund vorausgesetzt wird, führt zu einer Haltung der Offenheit für Ereignungen der Gegenwart Gottes, Zeichen Gottes, Geschichten Gottes und Wege Gottes, die nicht nominell christlich sind und doch dem «Geist» des in Christus vergegenwärtigten Gottes entsprechen. Diese Offenheit kann jedoch nicht in eine religionstheologische Theorie gegossen werden, die pauschalisierend von den Religionen als Heilswegen spricht. Religionshermeneutisch sinnvoll und theologisch sachgemäß erscheint demgegenüber die viel vorsichtigeren Aussage, *in* allen Religionen könne es – im Lichte der christlichen Tradition betrachtet – zu Durchbrüchen der Gnade Gottes kommen, aber immer auch zu deren Verdunklung und Verzerrung.

Von der Einsicht in die Transzendenz und Universalität des Konstitutionsgrundes aller Wirklichkeit und ihrer Zielbestimmung aus legen sich dialogische Beziehungsbestimmungen zwischen den religiösen Traditionen nahe. Wenn aber der hermeneutische Inklusivismus sachgemäß mit dem Dialogprinzip zu verbinden ist, wird er auf Gegenseitigkeit gestellt und auf diese Weise als «mutualer Inklusivismus»⁸⁴ zur Matrix der

⁸⁴ M. v. Brück spricht von einem «reziproken» Inklusivismus (M. v. Brück: Heil und Heilsweg im Hinduismus und Pluralismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis, in: M. v. Brück, J. Werbick [Hg]: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien [QD.143], Freiburg i. Br. 1993, 62–106, 88). Siehe auch: H. Kessler: Der universale Christus und die Religionen, in: ThQ

Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen und damit dem hermeneutischen Rahmen der Religionstheologie erhoben. Er erlaubt dann eine gegenseitige Vereinnahmung, d.h. die deutende Einbeziehung der fremden Tradition in die eigene Traditionsperspektive.

In Lessings Ringparabel findet sich ein Beispiel für eine solche gegenseitige Vereinnahmung, in der sich gerade die Preisgabe von Superioritätsansprüchen für die eigene Religion Ausdruck verschafft: In IV,7 lässt Lessing den christlichen Tempelherrn zum Juden Nathan sagen: «Bei Gott, Ihr seid ein Christ! Ein beß'rer Christ war nie.»⁸⁵ Nathan kehrt diese Identifikation um und ehrt den Tempelherrn mit den Worten: «Wohl uns, Denn was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden.»⁸⁶

Eine andere Illustration der Mutualität oder Reziprozität des «mutualen Inklusivismus» gab Karl Rahner, als er von Nishitani – dem berühmten Haupt der Kyoto-Schule – gefragt wurde, wie er es aufnehmen würde, wenn Nishitani ihn als «anonymen Zen-Buddhisten» bezeichnete. Seine Antwort lautete: «Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt ...»⁸⁷ Er bezeichnete also nicht nur einseitig den

181, 212–237; ders.: Was macht Religionen pluralismustauglich (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von «Dominus Iesus» und Pluralistischer Religionstheologie, in: M. Witte (Hg): Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003, 306–310; A. Grünschloß: Der eigene und der fremde Glaube (siehe Anm. 39 in Teil II), 313f., sowie die von Chr. Danz in seiner «Einführung in die Theologie der Religionen» (siehe Anm. 25 in Teil II), 97, Anm. 58 genannte Literatur. – Missverständlich und irreführend ist allerdings Paul Knitters Bezeichnung der PTR als «Mutuality Model», in: P. F. Knitter: Introducing Theology of Religions (siehe Anm. 39 in Teil II), 109–169.

⁸⁵ Reclam Ausgabe, Zeile 3067f.

⁸⁶ Reclam Ausgabe, Zeile 3069f.

⁸⁷ K. Rahner: Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln u.a. 1975, 276. Siehe auch Rahners Anwendung dieses Gedankens auf innerchristlich-ökumenische Beziehungen: «Der Katholik wird ... den Lutheraner in der Mitte seiner Existenz verstehen als einen schon anonymen Katholiken, der Lutheraner wird den Katholiken als einen anonymen Lutheraner in der Mitte seiner Existenz betrachten.

ihm begegnenden Buddhisten als «anonymen Christen», sondern setzte auch seine eigene religiöse Identität der Deutung in den Rastern des Buddhismus aus. Beide Sichtweisen können dann dialogisch zueinander in Beziehung gesetzt werden und transformieren sich dabei. Allerdings hat Rahner diesen Impuls zur Gegenseitigkeit religionstheologisch nicht aufgenommen und weiter ausgearbeitet, sondern ist im Modell des «unilateralen» Inklusivismus geblieben.

Die in der Klammer des hermeneutischen Inklusivismus betriebene christliche Religionstheologie bleibt in ihrem Gottesdenken auf die biblische Überlieferung und die theologische Reflexion des Sprachstroms der Christen bezogen. Sie kann nicht traditionslos von Gott, der Wirklichkeit der Welt, des Menschen, der Geschichte und eben auch der Religionen sprechen. Vielmehr muss sie im Vollzug dieses Sprechens in Rechnung stellen, dass die Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft unhintergebar an einen spezifischen Entstehungs- und Traditionszusammenhang gebunden ist. Andererseits aber muss sie mit gleichem Nachdruck am Authentizitätsprinzip festhalten, d.h. an der Gewissheit, dass die göttliche Wirklichkeit so *ist*, wie sie in den biblischen Schriften und den darauf bezogenen theologischen Konzepten dargestellt wird: als beziehungshaftes, schöpferisches, heilendes und erlösendes Wesen. Eine diese Qualifikationen *überbieten* wollende Charakterisierung würde sie *unterbieten*. *Als solcher* manifestiert sich Gott nach christlicher Überzeugung in der ganzen Schöpfung und hinterlässt seine Spuren auch in den außerchristlichen Religionstraditionen, in Christus aber ist seine Gegenwart in maßgeblicher Weise verdichtet. Traditions- und Authentizitätsprinzip stehen also in einer zwar spannungsreichen, aber nach keiner Seite hin auflösbaren Polarität zueinander.

Die Überzeugung, dass es letztlich der/das *eine* Heilige ist, das sich in den Offenbarungen der Religionen auf unterschiedliche Weise manifestiert, kann von dieser Voraussetzung aus als Ausdruck der *doxologischen* Gottesrede verstanden werden: Als verehrende Proklamation der «Größe» Gottes, des «Deus semper maior» (1. Joh 3,20), «der in unzugänglichem Lichte wohnt» (1. Tim 6,16). Es handelt sich um Bekenntnissprache, die

Wer von beiden Recht hat, darüber sind wir uns uneinig ...» (Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln u.a. 1970, 78).

nicht ungebrochen in theologische Rationalitätsmuster eingeholt werden kann. Anders als rationale Wahrheitsbehauptungen sind personal-existentielle Wahrheitsbezeugungen nicht von der Personengemeinschaft der Zeugen zu lösen, d.h. zu verabsolutieren («ab-solvere») und als allgemeingültige Sachaussage auszugeben. Wo dies geschieht, erstarrt die konfessorische Bezeugung einer Bedeutsamkeit zu konfessionalistischer Satz Wahrheit und gerät damit in die Gefahr, den Grund ihres Zeugnisses in einer Weise zur Sprache zu bringen, die dessen Wesen und Lebensbezug verfehlt.

Wo die eigene Glaubensgewissheit und ihre theologische Reflexion dagegen mit dem Bewusstsein der Universalität und Unendlichkeit des göttlichen Seinsgrundes sowie der Perspektivität aller religiösen Wahrnehmungen verbunden wird, ist ihre Verabsolutierung kaum mehr möglich. Wo sie sich in ihrer Perspektivität selbst erkennt und damit von der sie begründenden und transzendierenden göttlichen Wirklichkeit unterscheidet, wo sie ein hermeneutisches Differenzbewusstsein entwickelt, das alle religiöse Lehre und Praxis zum einen als traditionsvermittelte und zum anderen als transzendenzrelative auffasst, wo sie also die Wahrheit Gottes von ihrem religiösen Wahrheitsbewusstsein abhebt, wird sie gegen solipsistische Selbstverabsolutierung gefeit sein und sich auf andere Religionsperspektiven ausrichten. Sie wird sich als reflektierter, über sich selbst «aufgeklärter» Glaube ausbilden.

Der religionshermeneutische Inklusivismus verzichtet also bewusst darauf, die von den Religionstraditionen verkündeten Letztwirklichkeiten auf einen höheren Einheitsgrund «aufzuheben» (im dreifachen Sinne Hegels). Da es für die menschliche Erkenntnis keinen unmittelbaren Direktzugriff des «Schauens» auf diese Ebene der Wirklichkeit geben kann, sondern nur ein durch «conceptual schemes» vermitteltes Nachdenken der normativen Offenbarungen «im Glauben», lässt sich die Vielfalt der Erschließungsformen nicht metaperspektivisch (etwa durch den modalistischen Monismus, wie er bei Hick durchscheint) ausschalten, sondern nur traditionsgebunden aushalten und zueinander in eine dialogische Beziehung setzen. Es ist keine privilegierte Superperspektive zugänglich, sondern nur die nach außen ausblickende Innenperspektive, die sowohl Außen- als auch andere Innenperspektiven integrieren kann (was ihre Inklusivität ausmacht).

Mit diesen traditionshermeneutischen Überlegungen ist jedoch keineswegs die Möglichkeit, das Recht und die Notwendigkeit von reli-

gionsphilosophischen und -theologischen Reflexionen bestritten, die sich nicht als unmittelbare Entfaltung des christlichen Glaubens auf die Religionen hin darstellen. Theologie ist nach dem in Kapitel 2.4. Gesagten mehr als nur Explikation des christlichen Glaubens. Sie vollzieht sich in reflexivem Abstand zum «first-order religious creed». Die christliche Tradition umfasst auch Bewusstseinsformen, die ihr distanziert oder kritisch gegenüberstehen. Insofern kann ein religionstheologischer Ansatz durchaus als «a second-order philosophical theory or hypothesis» entwickelt werden, wenn seine Verankerung in einer spezifischen Tradition dabei nicht abgeblendet wird.

Wenn Christian Danz (in Kritik an dem von mir vertretenen Konzept) meint, nur eine *religionsphilosophische* Grundlegung der Religionstheologie sei in der Lage, theologische Vereinnahmungen nichtchristlicher Religionen zu verhindern⁸⁸, dann stellt er die Distanzierungsleistung der Theologie von der glaubenden Binnenperspektive ebenso wenig in Rechnung wie die Tatsache, dass auch Religionsphilosophien von religiösen Traditionen geprägt sind. Und da nach der Grundüberzeugung des traditionshermeneutischen Inklusivismus ohnehin *jeder* Verstehens-, Deute- und Beurteilungsvollzug eine «Vereinnahmung» des zu deutenden Gegenstandes in den Referenzrahmen der eigenen Deuteperspektive darstellt, unterscheidet sich eine christlich-religionsphilosophische Grundlegung der Religionstheologie diesbezüglich nicht wesentlich von einer christlich-theologischen. Diese führt keineswegs unvermeidlich zu einer illegitimen Vereinnahmung, zur Deutung der Religionen als «anonymes Christentum», wie Danz vermutet. Ein mit Superioritätsbehauptungen verbundener religionstheologischer Inklusivismus ist keineswegs die notwendige Konsequenz einer theologischen Grundlegung der Religionstheologie, sondern nur der Ausdruck bestimmter Ausprägungen von ihr.

Die Gebundenheit der christlichen Religionstheologie an die christliche Tradition ist also nicht in dem engen Sinne des *genitivus objectivus* aufzufassen, so als ginge es ihr nur darum, die Welt der Religionen in die christliche Zeugnisperspektive zu stellen und damit zu «taufen» – wie es sich bei Rahners Lehre vom anonymen Christentum darstellen mag. In

⁸⁸ Chr. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen (siehe Anm. 25 in Teil II), 100f.

diesem «unilateralen» Inklusivismus wird «die je andere Religion selbst und als solche noch nicht in den Blick gekommen ..., sondern nur noch einmal das Christentum, dargestellt durch den Schattenriss seiner Verschiedenheit von oder Gleichheit mit anderen religiösen Phänomenen»⁸⁹. Der mutuale Inklusivismus entfaltet sich demgegenüber in der hermeneutischen Polarität von Verstehen und Bezeugen: Die theologische Verarbeitung der Religionen muss ihm zufolge verstehend von deren Selbstverständnis ausgehen und sich damit im Sinne des *genitivus subjectivus* entfalten. Dieses Selbstverständnis hat sie zu deuten und nicht ihr eigenes Vorverständnis oder gar einen apriorischen theologischen Religionsbegriff. Wenn sie letztlich auch immer an die eigene Traditionsperspektive gebunden bleibt, so kann und muss sie doch in dem dadurch gesteckten weiten Rahmen die Kunst der Übernahme fremder Perspektiven üben.

Als Zwischenergebnis halte ich fest: Epistemologisch und hermeneutisch kann es keinen Pluralismus als gleichzeitiges Bewohnen mehrerer Perspektiven und auch keine traditionsenthobene Metaperspektive geben, sondern nur einen Inklusivismus als Ausdruck unhintergebar Standortgebundenheit. Das gilt nicht nur für die Ebene der Wirklichkeitsdeutung im Referenzrahmen des Glaubens, sondern auch – wenn auch in verschiedener Weise – für dessen theologische, auch religions-theologische und selbst religionsphilosophische Reflexion.⁹⁰ Doch bedeutet diese faktische hermeneutisch-strukturelle Begrenzung

⁸⁹ K. Nürnberger: Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen; in: NZSTh 12, 1970, 36.

⁹⁰ Daher kann ich mich Michael Hüttenhoffs Vorschlag nicht anschließen, die (an sich sinnvolle) Unterscheidung zweier Orientierungsebenen – der primären, unmittelbar lebensorientierenden, und der sekundären, die Orientierungen reflektierende und orientierende – so zu deuten, dass nur auf der «primären Orientierungsebene und in den konkreten Urteilen über andere Orientierungssysteme ... über einen Inklusivismus der Denkstruktur nicht hinauszukommen ist», während nach Hüttenhoff auf der sekundären Ebene der Orientierung über Orientierungen auch ein Pluralismus gelten kann (M. Hüttenhoff: «Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem» [siehe Anm. 39 in Teil II], 176). Demgegenüber ist davon auszugehen, dass religiöse Traditionen mit ihren ausgeprägten

- keine Beschränkung des Blickfeldes oder -winkels der eigenen Binnenperspektive, auch keine Reduktion ihrer inhaltlichen normativen Universalität, so dass die unterschiedlichen Binnenperspektiven als bloß partikulare Sichtweisen aufzufassen wären;
- keine Eingeschlossenheit der eigenen Binnenperspektive in eine bestimmte religiöse Tradition; religiöse Identitätsbildung vollzieht sich als kreativer Aneignungsvorgang, der auch Einsichten aus anderen Traditionen integrieren kann;
- keine Inkommensurabilität der Binnenperspektiven in ihrer Beziehung zueinander, so dass sie monadenhaft gegeneinander isoliert wären;
- keine Statik in ihrer Entwicklung, so dass sich keine Perspektivenerweiterung und -veränderung vollziehen könnte; es kann durchaus zu gegenseitigen Erleuchtungen im Dialog der Perspektiven kommen, bei denen sich deren jeweilige Eigenart nicht aufhebt, wohl aber anreichert.

Dass in der Praxis der Begegnung unterschiedlicher Traditionsperspektiven eine solche gegenseitige Erleuchtung eher die Ausnahme als die Regel ist, dass hier vielmehr nicht nur zutiefst unterschiedliche Grunderfahrungen der Wirklichkeit aufeinanderprallen, sondern auch Auffassungen und Praktiken begegnen, die so sehr gegen den Normenkanon der eigenen Tradition verstoßen, dass sie entschieden abgelehnt werden müssen, muss realistisch gesehen werden. Idealisierungen des Begegnungsgeschehens führen ebenso wenig weiter wie Harmonisierungen der Verschiedenheiten. Ohne die vordialogische Festlegung auf eine globale religionstheologische Urteilsperspektive – sei es im Sinne eines Monopolismus oder eines Superiorismus oder eines Egalitarismus – kann nur die offene, an die Normativität der je eigenen Traditionsperspektive zurückgebundene Interaktion der religiösen Welt-Sichten auf der Grundlage der jeweils eigenen Wahrheitsgewissheit und des gegenseitigen Respekts

Normativitätspotenzialen beide Ebenen durchdringen. Sie streben danach, auch die Orientierung über die Orientierungen zu orientieren. Eine christliche Religionstheologie kann sich in ein kritisch-reflexives Verhältnis dazu setzen, aber nicht den Referenzrahmen aufheben, zu dem sie sich in dieses Verhältnis setzt. Damit würde sie sich selbst aufheben.

vor der Überzeugung des Anderen das Modell zur Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen den Religionen bilden.

Diese Offenheit kann aber – wenn sie theologisch sachgemäß sein soll – letztlich nur aus den Quellen der jeweils eigenen Tradition motiviert sein und nicht primär aus dem aufgeklärten Toleranzpostulat oder den Plausibilitätsvorgaben des postmodernen Individualismus und Pluralismus.⁹¹ Was für die hermeneutische Grundhaltung in der Begegnung der Religionen gilt, das gilt auch für die Grundlegung einer christlichen Theologie der Religionen, die diese Begegnungshaltung untermauert. Sie muss als eine sachgemäße Explikation der christlichen Traditionsquellen und ihrer Auslegungsgeschichte entwickelt werden. Als grundlegendes Strukturprinzip des christlichen Glaubens bietet sich die Trinitätslehre als Ansatz dafür an. Mit der Skizzierung dieser Lehre als Matrix der Religionstheologie gehe ich von den hermeneutischen Prolegomena zur inhaltlichen Entfaltung – von der Klammer zum Klammerinhalt – über, wobei sich auch dabei die gegenseitige Verwiesenheit zeigen wird.

3.2.1. Trinitätstheologie als konzeptueller Rahmen der Religionstheologie

Zahlreiche Entwürfe zu einer Theologie der Religionen wählen die Trinitätslehre als Rahmentheorie.⁹² An der jeweiligen Ausdeutung dieser Leh-

⁹¹ Hans Kessler hat in seiner Skizze «Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)?» (siehe Anm. 84), 279–295, eine Fülle biblischen und christentumsgeschichtlichen Materials zur Begründung interreligiöser Offenheit zusammengetragen.

⁹² Siehe vor allem die Arbeiten Raimondo Panikkar, beginnend mit: *The Trinity and the Religious Experience of Man*, 1973, bis hin zu: ders.: *Trinität*, München 1993; oder die Beiträge von R. Williams, G. D’Costa und Chr. Schwöbel zu: G. D’Costa (Hg): *Christian Uniqueness Reconsidered* (siehe Anm. 57 in Teil I), 3–15, 16–29 und 30–46; M. von Brück: *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986, 118ff; C. E. Braaten: *Christocentric Trinitarianism vs. Unitarian Theocentrism*, in: *JES* 24, 1987, 17–21; F. X. D’Sa: *Gott der Dreieine und der All-Ganze*, Düsseldorf 1987; A. Kelly: *The Trinity of Love: A Theology of the Christian God*, Wilmington 1989, 228–248; R. Corless/P. F. Knitter (Hg): *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York 1990; M. D. Bryant: *Interfaith Encoun-*

re und ihrer religionstheologischen Applikation gehen dann die Wege allerdings auseinander. Der hier favorisierte Zugang ist ein strukturanalytischer; er geht von der Leistung aus, die das trinitätstheologische Konzept für die Strukturierung der christlichen Glaubensinhalte und für die Vermittlung zwischen zentralen Aussageintentionen dieses Glaubens erbringt.⁹³ In Spannung zueinander stehende, je für sich aber unaufgebbare Intentionen in der Bestimmung der Beziehung zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, lassen sich mit seiner Hilfe in polare Relation zueinander setzen, so dass sie sich gegenseitig ausbalancieren. In religionstheologischer Hinsicht bringt das trinitätstheologische Konzept die Anliegen der (a) theozentrischen, (b) christozentrischen und (c)

ter and Dialogue in the Trinitarian Perspective, in: P. Phan (Hg): *Christianity and the Wider Ecumenism*, New York 1990, 3–20; N. Smart/St. Konstantine: *Christian Systematic Theology in a World Context*, London 1991, 149–199 und 439–445; L. J. van den Brom: «God, Gödel and Trinity», in: G. van den Brink u.a. (Hg): *Christian Faith and Philosophical Theology* (FS V. Brümmer), Kampen 1992, 56–75; Lai Pan-Chiu: *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought* (Studies in Philosophical Theologie), Kampen 1994; Pius F. Helfenstein: *Grundlagen des interreligiösen Dialogs* (siehe Anm. 22 in Teil I), 377–398; S. M. Heim: *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York 1995; J. Dupuis: *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y., 1997, 254–279; ders.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll, N.Y. 2001, bes. 90ff, 109ff; B. Forte: *Jesus of Nazareth. History of God, God of History. Trinitarian Christology in a Pluralistic Age*, in: T. Merrigan/J. Haers, (Hg): *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL 152), Löwen u.a. 2000, 99–120 (dort weitere Lit.); H.-M. Barth: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001, bes. 153ff, 321ff; S. Mark Heim: *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids 2001; M. Ipgrave: *Trinity and inter-faith Dialogue. Plenitude and Plurality*, Oxford/New York 2003; E. Wohlleben: *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen 2004, 372ff; V.-M. Kärkkäinen: *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, 2004.

⁹³ Siehe dazu auch meinen Artikel: *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, in: Chr. Danz/U. H. J. Körtner (Hg): *Theologie der Religionen* (siehe Anm. 21).

pneumatozentrischen Entwürfe zur Geltung, richtet sie dabei aufeinander aus und modifiziert sie:

(a) Im Rahmen des trinitätstheologischen Ansatzes lässt sich zunächst die grundlegende Unterschiedenheit des göttlichen Seinsgrundes von allem weltlichen, von Gott konstituierten Seienden zur Geltung bringen, wie sie etwa John Hick, Paul Tillich u.a. betont haben, d.h.

- in ontischer Hinsicht: die kategoriale Differenz zwischen Gott/dem Absoluten in seinem Selbstsein (An-sich-Sein) und seinen geschichtlichen Manifestationen (wie sie die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zum Ausdruck bringt);
- in epistemologischer Hinsicht: die Einsicht in die Verborgenheit Gottes, der in allen seinen Offenbarungen ein unausschöpfliches Geheimnis bleibt. Es gilt das Bilderverbot. Gott geht nicht auf in seinen Selbstmitteilungen und schon gar nicht in religiösen Gotteskonzepten. Alle Gotteserkenntnis bedarf der Selbstrelativierung, wie sie die «negative Theologie» eingefordert hat.

Das Bewusstsein von der Unendlichkeit und Universalität des göttlichen Seinsgrundes und der Perspektivität aller seiner religiösen Wahrnehmungen ist nicht Ausdruck eines postmodernen Relativismus, sondern das Kennzeichen jeder echten transzendenzoffenen Spiritualität, die um ihre Exzentrizität weiß, d.h. darum, dass ihre «Gestalten» nicht mit der Letztwirklichkeit identisch, sondern auf diese ausgerichtet sind. In den apophatischen Dimensionen in allen religiösen Traditionen (besonders in ihren mystischen Richtungen) bringt sich diese Einsicht ebenso zur Geltung wie in der buddhistischen Erfahrung des nirvâna und des shûnyatâ.

Wird dieses Anliegen der «negativen Theologie» allerdings überbetont, so lassen sich keine Aussagen mehr über die Letztwirklichkeit machen. Es lässt sich dann auch keine Beziehung zu ihr etablieren, kein Weg zu ihr finden, denn sie ist kein Ende, zu dem man gelangen könnte oder von dem her man erreicht werden könnte, sondern nur noch ein numinoser Grund/Abgrund, vor dem man nur schweigend verharren kann. Sie löst sich in Bestimmungslosigkeit auf und wird zu dem von Luther so genannten «nackten Absoluten».

(b) Der trinitätstheologische Ansatz bringt demgegenüber zweitens die Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung Gottes in geschichtlicher Konkretheit (Relationalität) zur Geltung: Gott/der absolute Seinsgrund manifestiert sich in seinen schöpferischen, heilenden, erleuchtenden und vollendenden Wirkungen in geschichtlichen «Gestalten». In theistischer

Perspektivierung wird er zum Beziehungspartner, mit dem eine spezifische Form der Kommunikation möglich ist. Die für die *christliche* Tradition universal-normative Manifestation Gottes besteht im Leben und Leiden Jesu Christi, wie es in der neutestamentlichen Überlieferung bezeugt ist. Die anderen religiösen Traditionen wissen sich an die für sie universal-normativen Manifestationen gebunden.

Wird dieser Aspekt der *Offenbarung* und des *Offenbarseins Gottes* allerdings überbetont, so kann es zur Identifikation des Absoluten mit seinen geschichtlichen Manifestationen kommen. Die Gefahr der Idolatrie bricht auf. Dagegen ist die unter (a) genannte Betonung der auch in seinen Offenbarungen bestehenden bleibenden Transzendenz Gottes geltend zu machen. Die Wirklichkeit seiner wirksamen Gegenwart übersteigt selbst ihre maßgeblichen Manifestationsgestalten.

(c) Der trinitätstheologische Ansatz verweist drittens auf die allgegenwärtige Geisteskraft Gottes, die den gesamten kosmischen Prozess durchdringt und im Menschen als Inspiration wirkt, die seine kognitiven, emotionalen und voluntativen Wirklichkeitsbezüge beeinflusst. Gegenüber der Betonung der Transzendenz wird dabei die Immanenz Gottes hervorgehoben; und gegenüber seiner geschichtlichen Mittelbarkeit die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung: das Innewerden der allumfassenden Wirklichkeit Gottes. Diese Erfahrung der Gottesnähe kann als Intensität einer personalen Gottesbeziehung oder als Identität des einzelnen mit dem «Alb», des *âtman* mit dem *brahman*, erfasst werden.

Wird dieser Aspekt der allgegenwärtigen, allesdurchdringenden und erkenntnisaufschließenden Immanenz des göttlichen Seinsgrundes überbetont, bricht die Gefahr des geschichtslosen Pantheismus auf: Das Göttliche verschmilzt mit dem innersten Prinzip des Seienden und wird erfahren im Innersten des Menschen, wo Ich, Kosmos und die göttliche Letztwirklichkeit zusammenfallen. Das kann zu einem Rückzug aus der zur Scheinwelt erklärten Realität führen. Die Geschichte ist dann kein Medium spezifischer Offenbarungen mehr, prophetische Kritik an den Erscheinungen der Geschichte wird unnötig und unmöglich.

Versteht man das trinitätstheologische Modell in diesem, über die spezifisch christliche Semantik hinausgehenden Sinn, dann wird es zur grundlegenden, in der christlichen Tradition verankerten, aber über sie hinaus anwendbaren Matrix einer Theologie der Religionen. Es bringt die drei genannten, je für sich unverzichtbaren Dimensionen in der Beziehungsbestimmung von Transzendenz und Immanenz, Vermitteltheit

und Unmittelbarkeit des göttlichen Seinsgrundes in eine Balance, indem es (a) die kategorienstrenghende Andersheit Gottes und seine Unterschiedenheit *von* der Welt betont, ebenso wie (b) seinen Mitteilungswillen und seine Selbsterschließung *für* die Welt, seine symbolisch vermittelte Offenbarung in konkreter, partikularer Geschichtsgestalt, sowie (c) seine ubiquitäre Anwesenheit *in* der Natur- und Menschheitsgeschichte, die im davon angesprochenen Menschen die verstehende Aneignung der göttlichen Selbstvergegenwärtigung wirkt.

Die Erschließungsleistung, die eine trinitätstheologisch fundierte Religionstheologie zu erbringen vermag, liegt demnach darin, dass der göttliche Seinsgrund als ein in sich relationaler und damit auf Relationalität hin angelegter vorgestellt werden kann, der aber nicht in seinen Relationen aufgeht. Seine Tendenz, sich in der Geschichte (und damit auch in der Religionsgeschichte) zu vergegenwärtigen, ist in seinem Wesen angelegt. Dieses Wesen realisiert sich in seinem Wirken, das universal und zentrisch zugleich ist – in jüdisch-christlicher Perspektivierung: israelzentrisch (auf das Volk Israel zentriert) und christozentrisch (auf Christus zentriert). Doch beschränkt diese Zentrität nicht die Universalität, sondern offenbart sie gerade.

In die Semantik der christlichen Glaubens hinein übersetzt, bringt das trinitätstheologische Schema die Überzeugung von der kosmischen Weite der kreativen und heilenden Kraft Gottes, die Fokussierung auf die Repräsentation dieser Kraft in Jesus von Nazareth, dessen Mission religiöse Grenzen durchbrach und dessen Gerechtigkeit «für alle Menschen» Rechtfertigung erwarb (Röm 5,18), und die Öffnung für die erleuchtende und verwandelnde Wirksamkeit des Geistes, der die schöpferische und heilende Kraft Gottes vergegenwärtigt, zum Ausdruck. Aus diesen Überzeugungen ergibt sich jene Grundhaltung, die dialogische Beziehungsformen in interreligiösen Kontakten fordert und fördert.

Das aus christlicher Perspektive entworfene trinitätstheologische Strukturschema stellt weder eine binnenchristlich-partikulare, noch eine traditionsübergreifende Metatheorie dar, die von VertreterInnen anderer Religionen übernommen werden sollte oder müsste, sondern ein aus spezifisch christlichen Überlieferungen geformtes Konzept, das vom Fokus der Gottesoffenbarung in Jesus Christus aus die universale Vergegenwärtigung des göttlichen Seinsgrundes in der ganzen Schöpfung erfasst und diese Allgegenwart noch einmal vom Seinsgrund selbst zu unterscheiden vermag. Als solches ist es aus christlicher Perspektive auch

auf andere Religionen zu beziehen, ohne sie christlich zu vereinnahmen.⁹⁴ Keinesfalls ist es im Sinne der superioristischen Behauptung zu verstehen, dass sich der trinitarische Glaube durch seine Integrationskraft als die «wahre, absolute Religion» erweist.⁹⁵

Die religiösen Traditionen können und müssen aus dieser Perspektive als potenzielle Ereignisräume der wirksamen Gegenwart Gottes angesehen werden, die sich sowohl vermittelt durch geschichtliche «Gestalten» (Heilige Schriften, Zentralfiguren, Riten, Lehren, Institutionen usw.) als auch unmittelbar in der Kraft ihres Geistes manifestieren kann, allen diesen Manifestationen gegenüber aber transzendent ist und bleibt. Der für die christliche Tradition normative Maßstab für die Bestimmung der Valenz solcher Manifestationen besteht in deren Konformität mit dem Geist, von dem Jesus in seinem Leben und Leiden erfüllt war und der über seinen Tod hinaus bis in die Gegenwart seine Kraft entfaltet.

Die Trinitätslehre ist die christliche Antwort auf die Frage nach der Immanenz des Transzendenten. In unterschiedlicher Weise beantworten alle Offenbarungsreligionen diese Frage. Ihre Antworten lassen sich nicht miteinander harmonisieren, können aber auf der Grundlage eines «mutualen Inklusivismus» in eine dialogische Beziehung zueinander gesetzt werden. Dazu ist es erforderlich, dass die an einer solchen Bezie-

⁹⁴ Damit erübrigt sich die Kritik Ulrich H. J. Körtner, der in einer über das Christentum hinausgehenden Anwendung der Trinitätslehre eine christliche Vereinnahmung nichtchristlicher Religionen erblickt: Ulrich H. J. Körtner: Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen, in: Chr. Danz/U. H. J. Körtner (Hg): *Theologie der Religionen* (siehe Anm. 21), 72.

⁹⁵ So G. Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg u.a. 2001⁴, 512. Diese Aussage ist jedoch bei Greshake nicht im Sinne eines religionstheologischen Exklusivismus zu verstehen, sondern im Sinne eines «beruhigten christlichen Inklusivismus», d.h. verbunden mit dem Hinweis auf die Gegenseitigkeit, mit der im interreligiösen Dialog die Fülle der Dimensionen Gottes zu entdecken ist (a.a.O. 516). Greshake lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass diese Fülle im letzten Offenbarungswort, das Gott gesprochen hat – in Christus – ihre Verwirklichung gefunden hat. Das Vollendungsziel der Religionsgeschichte besteht darin, dass die Wege der nichtchristlichen Religionen einmünden in diese Offenbarungsgestalt (a.a.O. 522).

hung interessierten Vertreter der Religionen die in ihren Traditionen verankerten Brückenköpfe und Deuterahmen ausweisen.

3.2.2. Christologie im Kontext der Religionstheologie

Wie stellt sich nach den hermeneutischen und methodischen Prolegomena und der trinitätstheologischen Grundlegung der Religionstheologie nun die Deutung der Gottesgegenwart in Jesus Christus dar? Zur Debatte stehen dabei vor allem die traditionell mit der Christologie verbundenen Ansprüche auf Einzigkeit, Universalität und Ultimativität (bzw. Finalität) dieser Gegenwart oder geltungstheoretisch gefasst: die (nicht logisch, sondern ontologisch zu verstehenden) Ansprüche auf Alleingeltung, Allgemeingeltung und Endgültigkeit der soteriologischen Bedeutsamkeit Jesu.

Wo sie erhoben werden, wo Jesus Christus also als die einzige und letztgültige Vermittlung zwischen Gott und der Welt in allen ihren Zeiten und Räumen aufgefasst wird, kann es für nichtchristliche Transzendenzvermittlungen nur dann eine Berechtigung geben, wenn sie als Geschichtsgestalten des verborgenen Christus praesens gedeutet werden. Die historische, an einen bestimmten Geschichtsraum gebundene Partikularität des Christuserignisses steht dabei ganz im Zeichen seiner universalen, zeitübergreifenden Bedeutsamkeit. Eine solcherart konzipierte Logos- oder Inkarnationschristologie setzt als «Christologie von oben» beim göttlichen Logos an, um von dort aus dessen Fleischwerdung im Menschen Jesus von Nazareth zu thematisieren. Der göttliche Personkern Jesu Christi tritt in den Vordergrund.

Im Rahmen eines solchen «christozentrischen Universalismus» kann die Universalität des göttlichen Heilswillens stark betont werden. Der in Christus verkörperte Heils- und Versöhnungswille Gottes wird dabei als so umfassend vorgestellt, dass nichts und niemand davon ausgeschlossen bleiben kann – auch nicht die zahllosen Generationen, die zeitlich vor Jesus, dem Christus, gelebt haben, auch nicht die Menschen, die außerhalb des Wirkungskreises des Christentums leben.

Dieser Ansatz ist mit dem bisher skizzierten «mutualen Inklusivismus» durchaus kompatibel, wenn er zum einen in dem Bewusstsein vor-

getragen wird, dass es sich dabei um einen Ausdruck der christlichen Glaubensperspektive handelt⁹⁶, und wenn zum anderen die in ihrer Anwendung vollzogene Vereinnahmung nichtchristlicher Religionsformen auf Gegenseitigkeit gestellt wird.

Dennoch soll im Folgenden ein anderer Weg eingeschlagen werden, der im Sinne einer «Christologie von unten» beim Menschen Jesus ansetzt und ihn als Repräsentation der heilshaften Gegenwart Gottes vor Augen stellt. Der Grund für diese Weichenstellung liegt nicht in der Religions-theologie selbst, sondern im Versuch, eine ursprungstreue und im Rahmen gegenwärtiger Verstehensvoraussetzungen nachvollziehbare Deutung der Person und der «Funktion» Jesu Christi zu geben. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind allerdings religionstheologisch relevant.

Die Entfaltung dieser Deutung vollzieht sich in zwei Schritten: unter dem Leitbegriff der Repräsentation nimmt sie zunächst die Gottesmilterschaft Jesu Christi in den Blick und stellt seine Person dann in einen geistchristologischen Verstehensrahmen. Beide überlagern und durchdringen sich allerdings. In diese Deutungen fließen Anregungen vor allem von Paul Tillich, John Hick und Schubert Ogden ein.

Repräsentationschristologie

Der bis zu seiner Emeritierung an der «Southern Methodist University» in Dallas im Sinne der Prozesstheologie lehrende Schubert Ogden hat die These aufgestellt, das Christusereignis sei für Gottes Heilshandeln

⁹⁶ Darin ist Christian Danz zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass «die Bedeutung der Gestalt Jesu immer an eine bestimmte Perspektive zurückgebunden ist» (Chr. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen [siehe Anm. 25 in Teil II], 219). Das bedeutet aber zum einen nicht, dass diese Perspektive keinen ontischen Referenzpunkt im Christusgeschehen hätte. Dieser «Gegenstand» wird in der jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit der christlichen Glaubensgewissheit erfasst. Und es bedeutet zum anderen nicht, dass die glaubende Aneignung des Christusgeschehens notwendigerweise mit Exklusivansprüchen verbunden sein muss, wie Danz nahelegt (a.a.O. 220). Die Gewissheit unbedingter existentieller Tragkraft eines universalen Seins- und Sinnzusammenhangs braucht durchaus nicht mit der Behauptung der Alleingeltung einer bestimmten Erschlossenheitslage einherzugehen.

nicht *konstitutiv*, sondern *repräsentativ*. Konstitutiv für dieses Heilshandeln sei allein Gottes uranfänglicher, endloser und universaler Heilswille, der alle Wirklichkeit übergreift, um sie über sich hinauszuführen.⁹⁷ In Jesus habe er eine einzigartige Darstellungsform gefunden, die aber nicht zur einen und einzigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilsereignung verabsolutiert werden könne. In klassischer theologischer Terminologie: Das Christusgeschehen stellt die «Offenbarung» Gottes in seinem Heilswillen dar. Wenn aber der Offenbarer auch untrennbar mit dem Inhalt dieser Offenbarung verbunden ist, so verweist dieser Inhalt doch nach Ogden über ihn hinaus auf die von Ewigkeit her bestehende Heilsabsicht Gottes. In dieser Offenbarungs- (nach Calvin: Mittler-)Funktion liegt seine Bedeutung. – Der Sache nach findet sich die von Ogden herausgearbeitete Unterscheidung schon bei Paul Tillich⁹⁸, bei Donald MacKinnon⁹⁹, John Macquarrie¹⁰⁰ und Maurice Wiles¹⁰¹.

Ogdens Unterscheidung ist erwachsen aus seiner Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm.¹⁰² Bultmann hatte daran festgehalten, dass der Mensch seine essentielle göttliche Bestimmung nicht verwirklichen könne, wenn er nicht glaubend an der Ereignis der Liebe Gottes solo Christo partizipiere, d.h. existentiell Anteil am Ge-

⁹⁷ Sch. Ogden: Is There Only One True Religion or Are There Many? Dallas 1992, 84ff; dt.: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? in: ZThK 88, 1991, 81–100. Siehe auch: ders.: Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions, in: JoR 68, 1988, 493–507. – In der folgenden Darstellung verwende ich ausgewählte Abschnitte aus meinem Artikel: Christologie im Kontext der «Theologie der Religionen», in: MD 4/98, 17–26.

⁹⁸ Siehe besonders: ST II, 178–194.

⁹⁹ D. MacKinnon: The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity, in: R. McKinney (Hg): Creation, Christ and Culture (FS f. T. F. Torrance), Edinburgh 1976. – Siehe dazu: P. Sherry: Modes of Representation and Likeness of God, in: K. Surin (Hg): Christ, Ethics and Tragedy (FS f. D. MacKinnon), Cambridge u.a. 1989, 34–48.

¹⁰⁰ J. Maquarrie: Principles of Christian Theology, London 1977², 269.

¹⁰¹ M. Wiles: Remaking of Christian Doctrine. The Hulsean Lectures 1973, London 1974, 79–82.

¹⁰² Dokumentiert in: Sch. Ogden: Die Realität Gottes, Zürich 1970, siehe besonders: 213f; Vgl. auch: ders.: Is There Only One True Religion or Are There Many? a.a.O. 84ff.

schehenzusammenhang von Kreuz und Auferstehung nehme und bekomme – Bultmann sprach vom existentiellen «Mitgekreuzigtwerden mit Jesus». Darin sieht Ogden den Restbestand einer «mythologisierenden» Auffassung, die er als unvollständige Durchführung der existentialen Interpretation kritisiert. Wenn Gott in der Geschichte Christi die Erlösung der Menschheit erwirkt, dann sei sein erlösendes Handeln den objektivierenden Kategorien von Raum und Zeit unterworfen. Wenn aber Christus nicht nur die ewige Liebe Gottes in entscheidender Weise *offenbart*, wenn sich diese vielmehr erst in einem bestimmten Zeitraum in der Geschichte *realisiert*, dann ist sie exklusiv an dieses Geschehen gebunden und kann dem Menschen ausschließlich in der glaubenden Anteilgabe daran zukommen. Und so kommt es nach Ogden bei Bultmann dazu, dass die Behauptung der Partikularität des christlichen Heilsweges die Überzeugung von der Universalität des göttlichen Heilswillens faktisch begrenzt. Wenn alles Heil im Christusgeschehen gründet, wie können dann Menschen Anteil daran haben, die zeitlich vor Christi Geburt gelebt haben und solche, die räumlich außerhalb der Verbreitungsgebiete des Christusglaubens leben?

Dem in seinen Augen auf halber Strecke stehengebliebenen Entmythologisierungsprogramm Bultmanns setzt Ogden seine Forderung entgegen, die Entmythologisierung müsse bis ins Zentrum der Christologie und Soteriologie vorangetrieben werden. Die Bedeutsamkeit Jesu Christi bestehe darin, dass die in Gottes universalem Heilswillen gründende Heilsmöglichkeit für jeden Menschen in ihm entscheidend *manifestiert* sei.¹⁰³ Damit vollzieht Ogden den Übergang von einer infralapsarischen, kreuzestheologisch begründeten Soteriologie zu einer supralapsarischen, in Gottes ewigem Heilsratschluss grundgelegten Heilskonzeption. Er bringt also gegen die lutherisch geprägte Theologie Bultmanns ein Zentralmotiv der Theologie Calvins zur Geltung, das dann besonders bei Karl Barth zum Ausdruck kommt, wenn ansonsten auch unübersehbare Differenzen zu dessen Christologie bestehen bleiben.

¹⁰³ «But, then, no event in time and history, including the event of Jesus Christ, can be the cause of salvation in the sense of the necessary condition of its possibility. On the contrary, any event, including the Christ event, can be at most a consequence of salvation, the sole necessary condition of the possibility of which is God's own essential being as all-embracing love» (a.a.O. 92).

Auch Karl Rahner hatte in seiner Christologie den Gedanken zurückgewiesen, Jesus Christus habe mit seinem Selbstopfer den allgemeinen Heilswillen in Gott hervorgebracht, und das Christusgeschehen stattdessen als *Finalursache* des Heilswillens gedeutet. Doch hielt er daran fest, dass dieser allein in Christus für alle Menschen realisiert sei.¹⁰⁴ Der Heilswille hat nach Rahner seinen Ursprung in Gott, sein Ziel aber im Menschen. Die Vermittlung ist in Christus geschehen. Rahner unterschied denn auch zwischen vor- und nachchristlicher Offenbarung und erklärte die Offenbarung in Christus als *Selbstoffenbarung* Gottes für einzig und qualitativ einzigartig.¹⁰⁵

Eine im Anschluss an Ogdens Unterscheidung (weiter-)entwickelte Repräsentations- oder Manifestations- oder Offenbarungschristologie geht nicht von der Beziehung zweier (substanzontologisch konzipierten) «Naturen» in Jesus Christus aus, sondern reformuliert die in der klassischen Zwei-Naturen-Lehre zum Ausdruck gebrachte Aussageintention relationsontologisch im Blick auf die beiden Beziehungen Jesu zu Gott (bzw. zu Gottes schöpferischem und heilschaffendem Logos) und zu den Menschen. Beide Beziehungen sind als «Mitteilung» im tieferen Sinn des Wortes zu verstehen, d.h. als wirkende Vergegenwärtigung, ohne dass damit eine (substantielle) Identifikation oder eine kausal zu deutende Wirkung ausgesagt wäre.

Gegenüber einer Gleichsetzung der Person Jesu Christi mit Gottes Logos¹⁰⁶ und der mit ihr korrespondierenden konstitutiven Soteriologie, die davon ausgeht, dass Gottes Heil in Christus (mit der Menschwerdung des «Wortes» und/oder im «Kreuz» Christi) grundgelegt ist, versteht die hier favorisierte *revelative* Christologie/Soteriologie das Christusgeschehen nicht als Ursprung, sondern als Vermittlung des Heils, das (protologisch betrachtet) von Ewigkeit herkommt und (eschatologisch betrachtet) am Ende der Zeit in Vollgestalt, als Erlösung der Schöpfung, verwirklicht sein wird. Gottes Heil ist in Christus *offenbart*, *mitgeteilt* und damit *verwirklicht* – so wie im Lächeln eines Menschen seine Freude offenbart, mitge-

¹⁰⁴ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 195, 273, 309.

¹⁰⁵ So etwa in: K. Rahner: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (siehe Anm. 12).

¹⁰⁶ So etwa in: Internationale Theologenkommission: Das Christentum und die Religionen (siehe Anm. 27 in Teil I), 19, Pkt. 28.

teilt und damit verwirklicht ist, so dass sie auf andere Menschen ausstrahlt.

Im Christusergebnis vollzieht sich demnach nicht eine Transformation von einem Zornes- zu einem Liebeswillen in Gott, auch nicht eine prinzipielle Veränderung seiner Beziehung zur Schöpfung, auch nicht eine von Gott gewirkte Revolution der menschlichen Situation *coram Deo*.¹⁰⁷ Vielmehr bringt sich darin die schon das schöpferische Wirken Gottes motivierende heilshafte Zuwendung Gottes zur Schöpfung neu – neuschöpferisch – zu einer in die Geschichte hineinwirkenden Darstellung. Die Vergegenwärtigung Gottes in Christus setzt also den Heilswillen schon voraus und bekräftigt ihn gegen die ihn faktisch verleugnende Eigendynamik der Schöpfung. Als heilsrepräsentierendes Realsymbol der Gnade Gottes ist die Person Jesu Christi mehr als ein bloßes Zeichen, das auf eine von ihm getrennte Sache verweist. Im Realsymbol vollzieht sich zwar nicht die Erwirkung, aber doch die wirksame Vermittlung und in diesem Sinn: Verwirklichung, d.h. die maßgebliche Erschließung, Darstellung, Offenbarung des ewigen und universalen göttlichen Heilswillens in der geschöpflichen Wirklichkeit.

In glaubender Aneignung löst sie bei dem davon betroffenen Menschen nicht nur ein intellektuelles Erkenntnisgeschehen, sondern eine existentielle Transformation aus. Nicht in der Relation zu Gott, aber doch in der Relation zu den Menschen ist Jesus Christus also nicht als bloße *«causa exemplaris»* der Gnade Gottes zu verstehen, sondern als *«causa efficiens»*, wobei es sich um eine durch realsymbolische Vergegenwärtigung vermittelte Wirksamkeit handelt, die neues Sein im jeweiligen Hier und Jetzt *«konstituiert»*.¹⁰⁸ Als leibliches Realsymbol der göttlichen

¹⁰⁷ So wie es etwa Karl Barth versteht: «Und indem Jesus Christus auferstanden ist von den Toten, sind wir in den Bereich der Gnade Gottes versetzt. Diese Wendung ist als geschehen hinzunehmen.» (KD I/2, 845)

¹⁰⁸ Michael Hüttenhoff unterscheidet zwischen einer objektiven und einer subjektiven Konstituierung des Heils (M. Hüttenhoff: Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: Chr. Danz/U. H. J. Körtner (Hg): Theologie der Religionen [siehe Anm. 21], 136). Wenn Wolfgang Pfüller in seinem Buch «Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive» ([Theologie 41], Münster u.a. 2001, 136, Anm. 28) gegen die von mir

Gnade stellt er nicht nur deren «*signum significans*» dar, sondern ist ihr «*signum efficax*».¹⁰⁹ Das Christusereignis ist nicht konstitutiv für die Heilsabsicht Gottes, aber auch nicht nur signifikativ, sondern repräsentativ. In diesem Sinne lässt sich auch der Stellvertretungsgedanke deuten. Er erfasst dann nicht mehr primär das «Werk» Christi (im Sinne des Bildes vom «fröhlichen Wechsel und Tausch»¹¹⁰), sondern charakterisiert dessen Person als «Stellvertreter» des gnädigen Gottes, der sich in ihm vergegenwärtigt und ihn damit zur Gestalt des Gerechtfertigten erhebt.

Christologie und Soteriologie sind dabei in Analogie zur Sakramentstheologie gebildet: So wie sich Christus im Sakrament realsymbolisch (leiblich) vergegenwärtigt, so vergegenwärtigt sich Gott in Christus. Und so wie die Gegenwart Christi im Sakrament des Abendmahls auf die daran Teilnehmenden «wirkt», indem sie deren Glauben stärkt, Vergabung gewährt und damit ihre Existenz erneuert, so wirkt der Heilswille Gottes durch den Mittler Christus. Im Hintergrund steht der (platonisch inspirierte) augustinische Bildbegriff, demzufolge das Bild die abgebildete Sache real repräsentiert, ohne mit ihr identisch zu werden. Der Gehalt des Realsymbols ist die Sache selbst, die sich in ihm bezeugt. Der Repräsentationsbegriff bezeichnet – wie der Symbolbegriff – eine Relation in der Spannungseinheit von Identität und Differenz: weder differenzlose Identität noch bloß verweisende und bezeichnende (signifikative) Differenz. «Im Bild ist der Dargestellte selbst anwesend ebenso wie im Namen der Namensträger.»¹¹¹

vorgetragene Deutung den Vorwurf der Inkonsistenz erhebt, dann geht er dabei von einer eigentümlich exklusivistischen Fehlinterpretation des Begriffs «heilskonstitutiv» aus, den er mit «heilsnotwendig» identifiziert. Ihr gegenüber ist festzuhalten: Das von Gott für die gesamte Schöpfung vorgesehene Heil wird in der glaubenden Beziehung zu Christus vermittelt und «konstituiert» damit die Heiligung der in diese Vermittlung eingeschlossenen Menschen.

¹⁰⁹ Vgl. Paul Tillichs Feststellung: «Manifestationen sind *wirksame* Äußerungen, nicht nur Mitteilungen. Es ereignet sich etwas in einer Manifestation, etwas, das Wirkungen und Folgen hat.» (ST II, Berlin u.a. 1987, 188)

¹¹⁰ M. Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, in: WA 7, 25f.

¹¹¹ W. Pannenberg: Systematische Theologie I (siehe Anm. 2), 199.

Am treffendsten lässt sich diese heilsrepräsentative Bedeutsamkeit Jesu in seiner Bezeichnung als der Ikone Gottes (eikon, imago) zum Ausdruck bringen. Die Ikone ist mehr als ein Bild, sie vergegenwärtigt die lebendige, wirkmächtige Gegenwart Gottes. So kann Jesus Christus auch als das «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15, vgl. 2. Kor 4,4)¹¹², «Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens» (Hebr 1,3a), «Spiegel des väterlichen Herzens» (Luther¹¹³) bezeichnet werden, nicht exemplum des gottwohlgefälligen Menschen, sondern sacramentum und zwar das Ur-Sakrament Gottes¹¹⁴, «die Exegesis des Vaters»¹¹⁵. Doch ist dies nicht im Sinne einer Aufhebung der Verborgtheit Gottes zu deuten, sondern als Hinweis auf «das Geheimnis Gottes, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind» (Kol 2,2f.). Mit dieser Bestimmung Jesu als *Abbild* Gottes korreliert in der Beziehung zwischen Jesus und der Menschheit die Prädikation Jesu als *Urbild* des wahren Menschseins und in diesem tieferen Sinne als *Vor-Bild*¹¹⁶. Christus ist nicht nur Verkünder, sondern lebendiges Realsymbol der Botschaft von der allumfassenden, unbedingten Schöpfer- und Schöpfungsliebe Gottes. Von dieser Liebe war er so vollkommen erfüllt, dass er seinen Anhängern als deren Gestaltwerdung begegnete.

¹¹² Vgl. J. Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh 1980, 1994³, 132.

¹¹³ Der große Katechismus, Abschluss der drei Glaubensartikel (siehe Anm. 36 in Teil II), Ziffer 750.

¹¹⁴ Dieser Begriff ist in der römisch-katholischen Theologie zunächst auf die Kirche angewendet worden (O. Semmelroth: Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953), wurde dann aber im Vor- und Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (vor allem von Karl Rahner: Kirche und Sakramente [QD 10] Freiburg u.a. 1960) auf Christus bezogen, während man die Kirche als «Grundsakrament» bezeichnete. – Hans Kessler spricht vom «Personsakrament» der Güte und Nähe Gottes (Jesus Christus – Weg des Lebens, in: Th. Schneider [Hg]: Handbuch der Dogmatik, 1, Düsseldorf 1995², 426).

¹¹⁵ J. A. T. Robinson: The Human Face of God, London 1973, 189.

¹¹⁶ Interessant wäre es hier, eine Beziehung zur Trinitätsauffassung Bonaventuras herzustellen, der die zweite Person der Trinität als das Exemplar bestimmt, nach dessen Gestalt die Kreaturen gebildet sind. In diesem Sinne kann er von einer *causa exemplaris* sprechen.

Hermann Deuser benennt fünf «charakteristische Merkmale dieser Repräsentationsleistung»¹¹⁷: Jesus repräsentiert (a) die schöpferische Kraft Gottes, die (b) Lebenszusammenhänge erneuert, (c) Vergebung und Versöhnung stiftet, die (d) handelnde freie Liebe Gottes, die (e) religiöse Gesetzlichkeit relativiert.

Die Bestimmung der Gottesbeziehung Jesu im Sinne der Repräsentation erlaubt es, an der Einzigartigkeit, der Zentralität und der Normativität Jesu Christi festzuhalten, ohne die Exklusivbestimmung damit zu verbinden, dass das Geschenk der Gnade Gottes ausschließlich im Glauben an Christus vermittelt werde. Christus ist das *concretum universale*, das die Universaldimension der soteriologischen Wirksamkeit Gottes geschichtlich konkret offenbart, ohne sie dabei auf einen bestimmten Ereignisraum zu begrenzen; er stellt die «Mitte» der universal ergehenden Manifestationen Gottes dar, nicht ihre Definition (= Begrenzung).¹¹⁸ Hans Kessler hat diese Position folgendermaßen formuliert: «Nach christlicher Sicht ist die Selbstoffenbarung Gottes *konzentriert* in der Person Jesu, aber nicht auf sie begrenzt.»¹¹⁹

Dieser christologische Ansatz führt keineswegs zur pauschalen Anerkennung der Zentralgestalten anderer Religionen als Repräsentationen Gottes, die der Christus-Repräsentation gleichwertig zur Seite zu stellen wären. Für die Behauptung, der Gott-Geist habe den Gott-Logos pluriform in mehreren *äquivalenten* Offenbarungen und Mittlern manifestiert, gibt es – wie oben gesagt – keinen Erkenntnisstandpunkt. Wohl aber nährt dieser Zugang die Erwartung, in den Religionen Formationen der Gnade Gottes zu entdecken, die nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und maßgeblich in Christus personifiziert ist.

¹¹⁷ H. Deuser: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, 101–103.

¹¹⁸ Die hier vertretene Position steht in der Nähe des christologischen Entwurfs von Roger Haight: *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, NY 1999, siehe bes. 403–423.

¹¹⁹ H. Kessler: *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*, in: R. Schwager (Hg), *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. u.a. 1996, 166 (Hervorhebung H. K.).

Mit der hier skizzierten Repräsentationschristologie ist also nicht notwendigerweise eine der drei folgenden Relativierungen der Bedeutung Jesu Christi verbunden:

- Keine Reduktion des Universalitätsanspruchs: Christus kann demnach wohl als die zentrale und für den christlichen Glauben universal normative, nicht aber als die eine und einzige Manifestation des Logos Gottes gelten. Seine offenbarungstheologische, soteriologische und kriteriologische Bedeutung ist dabei keineswegs auf das Christentum als Sozialgestalt des Christusglaubens beschränkt. Sie gilt allen Menschen. Am Universalitätsanspruch kann und muss also durchaus festgehalten werden, nicht dagegen am Exklusivanspruch.
- Keine Reduktion der qualitativen auf eine bloß quantitative Unterschiedenheit Jesu Christi von den Menschen: In der Authentizität der Repräsentation Gottes bzw. seines Logos, wie sie traditionell im Motiv der «Sündlosigkeit» gefasst wurde, ist Jesus Christus qualitativ aus der Menschheit herausgehoben. In ihm ist die Gottesgegenwart einzigartig in geschichtlicher Konkretion verdichtet, ohne dass sie deshalb auf diese eine als einzige Repräsentanz festgelegt sein müsste. Am Einzigartigkeitsanspruch kann und muss also ebenso festgehalten werden.
- Keine Reduktion der ontologisch zu bestimmenden auf eine bloß noetische Bedeutsamkeit: Jesus ist nicht bloß die Darstellungsform eines von ihm zu trennenden Geschehens. «Darstellung» darf nicht als bloßes Zeige-Handeln verstanden werden, so als sei allein die Botschaft und nicht auch der Botschafter von Belang. Gemeint ist vielmehr ein performatives Zeichen-Handeln, eine Realsymbolisierung, in dem/der das Geoffenbarte Wirklichkeit wird; und zwar dadurch, dass die Wirklichkeit des Heilswillens Gottes, die dem Ereignis der Repräsentation vorausliegt, sich in der Wirklichkeit der Welt durch ihre Proklamation real manifestiert und dadurch zur Wirksamkeit kommt. So vollzieht sich die Re-Präsentation des Heilswillens, der von Ewigkeit her Gottes wesenhafte Selbstbestimmung ist. In der Rede vom *performativen* Zeichen-Handeln ist zum einen zum Ausdruck gebracht, dass Gott in Christus die Wirklichkeit des Heils verwirklicht und damit wirksam macht, zum anderen aber auch, dass diese Wirklichkeit der Verwirklichungsgestalt immer vorausliegt und sie protologisch wie eschatologisch übersteigt. Es handelt sich um ein *performatives* Handeln – vergleichbar der Rechtsprechung eines

Richters, der in seinem Urteilsspruch Recht setzt, darin aber einer Rechtsordnung Geltung verschafft, die sich der vorgängigen Gesetzgebung und letztlich den Prinzipien der Gerechtigkeit verdankt.

Das «solus Christus» – wie überhaupt die Aussagen zur alleinigen Heilmittlerschaft Jesu – können in einer Repräsentationschristologie ihre Bedeutung behalten, wenn sie in eine dreifache Reflexions- und Deuteperspektive gestellt werden:

(1) Die sprachanalytische Reflexion: Die Ansprüche auf Allein-, Allgemein- und Endgültigkeit der Christusbotschaft stellen nicht selbst Glaubensaussagen dar, sondern Aussagen über Glaubensaussagen. Die auf diese Weise qualifizierten Glaubensaussagen sind zunächst als doxologischer Ausdruck des *Zeugnisses* und *Bekenntnisses* zu Jesus und zu dem in ihm vermittelten Heil aufzufassen, d.h. nicht als ontologische, sondern als existentielle Wahrheiten, nicht als Bedingungs-, sondern als Erfahrungssätze, nicht als allgemeingültige metaphysische Tatsachenbehauptungen, sondern als unbedingte personale Bedeutsamkeitsartikulationen. Das heißt nicht, dass sie als bloß subjektivistisch-nonkognitive Expressionen zu deuten wären. Sie artikulieren den Glauben an Christus als *Zusage*, als *Zuspruch* des Heils und damit immer in einer personrelativen Form. Als solche erstreckt sich die für ihren Inhalt in Anspruch genommene Geltung aber weit über die Glaubenserfahrung der sie artikulierenden Person hinaus.

In diesem Sinne sind auch die sog. Exklusivaussagen des NT nicht als Dekret einer Ausschlussbedingung, eines «soteriologischen numerus clausus» aufzufassen, sondern als Bekenntnis von ChristInnen, dass die in Christus vermittelte Gottesunmittelbarkeit für sie – und von ihrer Erfahrung ausgehend auch für alle Menschen – wirklich und verlässlich in die Gegenwart Gottes führt. Es war und ist eine überaus problematische Bedeutungsverschiebung, dass aus dem existentiellen Bekenntnis: «Christus ist unser Heil», die dogmatische Behauptung wurde: «Es gibt kein Heil außerhalb Christi» oder gar «außerhalb der Kirche». Während es sich bei der ersten der drei Behauptungen um den personengebundenen Ausdruck des Christusbekenntnisses handelt, stellen die beiden anderen Aussagen intellektualistisch-lehrhafte Postulate mit Allgemeingültigkeitsanspruch dar.

Das Einzigkeitsbekenntnis ist demnach nicht als rational allgemeingültiges Feststellungsurteil zu deuten, sondern als eine aus dem Christusglauben heraus artikuliert existentiell-unbedingte Wahrheitsaussage von

universaler Reichweite. Es verfällt einer rationalistischen Missdeutung, wenn es als ein vom Glaubensleben und von der im Glauben vollzogenen Gottes-, Welt- und Lebensdeutung gelöster, d.h. verabsolutierter, ungeschichtlicher Glaubenssatz aufgefasst wird. Vor dem Hintergrund einer solchen sprachanalytischen Wesensbestimmung der christologischen Exklusivaussagen als konfessorische Rede wird die von ihnen zum Ausdruck gebrachte unbedingte Gewissheit des Christusbekenntnisses mit dem Bewusstsein seiner geschichtlichen Kontextualität und Partikularität vermittelbar.

(2) Die kontextuell-situative Reflexion: Interpretiert man die christologischen Exklusivaussagen des Neuen Testaments, wie Joh 14,6 oder Apg 4,12 «kontextuell», d.h. aus dem historischen Zusammenhang ihrer Entstehungssituation und aus dem literarischen Zusammenhang der biblischen Schriften heraus, dann zeigt sich, dass sie von Anhängern Jesu in Verfolgungssituationen als Bekenntnis zu ihrem Herrn, d.h. im «status confessionis» gesprochen worden sind. In dieser Bedrängnis bringen sie die unbedingte Verpflichtung auf Christus als dem «einen Wort Gottes» – wie es in der ebenfalls im Bekenntnisnotstand formulierten ersten These der Barmer Theologischen Erklärung heißt – zum Ausdruck. Wo diese Situation jedoch nicht mehr gegeben ist, werden zumindest die exklusiven Spitzen dieser Aussagen reformuliert werden können und müssen. Sonst erscheint die für die Ausnahmesituation gebotene Abwehrhaltung als die der Botschaft situationsunabhängig gemäße Grundhaltung. Die Exklusivaussagen lassen sich verstehen als Artikulation von Glaubensgewissheit, mit der Christusanhänger den von ihnen beschrittenen Nachfolgeweg als *den* Weg zu Gott bezeugen.

(3) Die Reflexion auf den Inhalt der Christusbotschaft: Ebenso wichtig wie die sprachanalytische und die historisch-kontextuelle ist die inhaltliche Näherbestimmung der Einzigartigkeit. Diese besteht gerade in der universalen «Inklusivität» Christi, darin, dass er nicht nur «sein» Volk, sondern alle Völker in den Gottesbund einschließt. Sie besteht darin, dass er gegen alle Reglementierung der Gottesbeziehung die bedingungslose Zuwendung Gottes verkündet und praktiziert hat. Sie besteht darin, dass er die allumfassende Güte Gottes in einer nicht vom Bösen korrumpierten Gestalt unter den Bedingungen der Geschichte verleiht

hat und dafür in den Tod gegangen ist. «Hier scheint einem Menschen das Wunder gelungen, sich selber restlos wegzulieben, aus der toten Hölle des Egoismus auszubrechen, die uns oft gefangen hält.»¹²⁰ Wo die Einzigartigkeit Jesu nicht nur abstrakt behauptet, sondern in diesem Sinne inhaltlich bestimmt wird, zeigt sie sich als eine relationale, die sich affirmativ oder kritisch, in beidem zumeist radikalisiert, auf Deutungen und Realisierungsformen der Gottesgegenwart bezieht, nicht aber als eine exklusiv absolute. Strukturanaloge Parallelen zu den genannten Kennzeichen lassen sich auch in außerchristlichen Religionen namhaft machen.

Wenn Gottes Wesen nach den beiden einzigen unmittelbaren Gottesprädikationen des NT (Joh 4,24 und 1. Joh 4,8.16) als Liebe und als Geist zu beschreiben ist, dann ist es der Geist der Liebe, der in Jesus menschliche Gestalt angenommen hat. Von dieser grundlegenden Einsicht aus sind auch die sog. Exklusivstellen im NT zu deuten.

Geistchristologie

Die als Repräsentation gedeutete Gottesmittlerschaft Jesu in seiner Beziehung zu Gott und zu den Menschen kann und soll nun mit einem geistchristologischen Ansatz untermauert werden, wie er sich aus den älteren Schichten der neutestamentlichen Überlieferung rekonstruieren lässt und in der jüngeren Theologiegeschichte entfaltet wurde.¹²¹ Damit

¹²⁰ H. Kessler: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Die Einzigartigkeit Jesu Christi inmitten der vielen Heilswege, in: Kirche und Schule 27, Nr. 116, Dez 2000, 1–11, Zitat 4. Kessler führt diese inhaltliche Bestimmung gegen die abstrakte und formelhafte Behauptung der Einzigartigkeit Jesu Christi ins Feld, wie sie in «Dominus Iesus» – begründet auf die Lehre von der Inkarnation des Gotteswortes – vorgenommen worden ist: «Das ist wenig überzeugend und wirkt geradezu nominalistisch, solange nicht auf den Inhalt eingegangen wird, den Jesus – in Wort und Tat und Leiden – vertritt» (6). Und in Anm. 14 konstatiert er: «Nirgendwo in «Dominus Iesus» wird von der Güte, Liebe, Barmherzigkeit Gottes und Christi gesprochen; erst am Ende in Nr. 22 taucht das Wort Liebe auf, aber nur als «Forderung.»

¹²¹ G. W. H. Lampe: *God as Spirit*, Oxford 1977; Paul W. Newman: *A Spirit Christology. Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith*, Lanham, N.Y./London 1987; H. Berkhof: *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-

lässt sich die Konstitution und der Modus der Gottesrepräsentation Jesu Christi präziser bestimmen. Als mit Gottes Geist Gesalbter («Christus») war er so durchdrungen von dieser göttlichen Geistesgegenwart, dass sie sein Personzentrum ganz und gar bestimmte und damit Gott vergegenwärtigte. Nicht die Eigenart seines menschlichen Wesens, sondern die Vollkommenheit seiner Partizipation an der Kraft des Gott-Geistes, sein In-Sein in seiner Strahlkraft, erhebt ihn in seiner unverkürzten Menschlichkeit zum Repräsentanten Gottes und als solchen zum wahren Menschen.

In der Kraft seines Geistes nimmt Gott den Geist-Gesalbten, den Christus, in Besitz, nimmt Wohnung in ihm («Inhabitation»), erfüllt ihn mit dem Logos Gottes. In diesem Sinne ist der Geist-Gesalbte die geistgewirkte «Inkarnation» der Gegenwart Gottes bzw. seines Logos. Er ist «besessen» von ihm. Das Inkarnationsmotiv und die Prädikation Jesu als Gottessohn hat den Sinn, das vollkommene Bestimmte sein Jesu durch Gottes Logos und das vollkommene Durchdrungensein von Gottes Geist zum Ausdruck zu bringen, so dass er als die personale Selbstdarstellung, Selbstmitteilung, Selbsterschließung oder «Selbstinterpretation» (Barth) Gottes (bzw. des göttlichen Logos) bezeichnet werden kann. Er repräsentiert/manifestiert/offenbart Gott, indem sich Gott in ihm repräsentiert/manifestiert/offenbart. Darin ist er «vere Deus». Und er repräsentiert ein ganz von Gott her bestimmtes Leben und leitet die ihm Nachfolgenden dazu an. Als vollkommen für Gott offener, an ihn hingebener, von seinem Wort, seinem Geist, seiner Liebe, seiner Gnade und seiner Weisheit erfüllter Mensch ist er «vere homo». Beides ist nicht nebeneinander, sondern ineinander zu denken: Seine unmittelbare, un-

Vluyn 1988²; J. Moltmann: *Der Weg Jesu. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 92–114; P. Schoonenberg: *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geistchristologie*, Regensburg 1992; R. Haight: *The Case for Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53, 1992, 257–287; R. del Colle: *Christ and the Spirit: Spirit Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford 1994; U. Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen 1998; M. Preß: *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen 2001; ders.: *Jesus, der Christus des Geistes*, in: *EvTh* 64, 2004, 304–314; J. Veenhof: *Pneumachristologie*, in: *ThZ* 59, 2003, 312–334.

gebrochene Gottesbeziehung konstituiert sein wahres Menschsein und in diesem verleibt sich die Gottesgegenwart.

Im Geistträger macht sich Gott (in seiner Äußerung, dem Logos) unmittelbar gegenwärtig, so dass wer dem Geistträger begegnet, Gott begegnet. Gott offenbart sich in seinem Selbstsein in ihm. Der Christus ist eins mit Gott, wobei diese Einheit nicht als physische, sondern als personale zu denken ist: Nicht als hypostatische Union, nicht als Vereinigung unvereinbarer Naturen, sondern als vollkommene Einwohnung des Gottgeistes in dem erwählten Menschen, als Mensch-in-Gott und Gott-im-Menschen. Was Christus in Worten und Taten wirkt, wirkt Gott in ihm. Doch Christus *ist* nicht Gott und nicht das Gotteswort, er ist kein Gottwesen, sondern ein Mensch, der voll und ganz im Einfluss Gottes lebt und wirkt. «Jesus ist von Gottes Art, was seine Vollmacht, sein Schöpfungswort, die Sündenvergebung und die Verklärung angeht. Er ist auch von Gottes Art darin, wie er beansprucht, Ort der Gegenwart Gottes zu sein»¹²², «der Mensch, der Gott in sich trägt».¹²³ Gottes Identität ist seine Identität, ohne dass er mit Gott identisch wäre. Es bleibt eine Identität in Differenz.

Diese Differenz kommt in den unterschiedlichen Überlieferungskomplexen des Neuen Testaments zum Ausdruck: In den synoptischen Evangelien weist Jesus über sich hinaus auf Gott bzw. den Anbruch des Gottesreiches, etwa in Mk 10,18 und 13,32, in Mt 20,23parr, in den ersten drei Bitten des Vaterunsers: «Dein Name werde geheiligt», «Dein Reich komme» und «Dein Wille geschehe», aber auch in der Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,34). Bei Paulus steht neben der Prädikation höchster Gottunmittelbarkeit Jesu Christi die eschatologische Grenzbestimmung in 1.Kor 15,28. Gott handelt *in* oder *durch* Christus, der sein Werk Gott unterstellt. Im Johannesevangelium ist die Differenz zwischen Vater und Sohn durch das Motiv der Sendung und der Rückkehr artikuliert (so etwa in: Joh 5,30; 10,30; 12,44f.49; 16,5a; 17,3b. 18a.21b.25; 20,17). Christus ist *im Namen Gottes* gekommen (Joh 5,43). Seine Relation zu Gott ist eine Relation der Vermittlung, in der der Mitt-

¹²² K. Berger: Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen, Gütersloh 1999, 147.

¹²³ A.a.O. 148.

ler nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh 8,50) und von dem er abhängig ist (Joh 5,19ff.; 10,29; 14,24b.28; 17,1ff.).¹²⁴ Diese Differenzbestimmungen verstehen sich vor dem Hintergrund der von jüdischer Seite erhobenen Vorwürfe, Jesus habe sich mit Gott gleichgesetzt (Joh 5,18; 10,33, 19,7) und damit den Monotheismus verletzt.

Gottes Realpräsenz in Jesus realisiert sich im Modus der Spiritualpräsenz. Die antiochenische Vorstellung von der Annahme eines konkreten Menschen, des Juden Jesus von Nazareth, durch den Geist Gottes ist auf die Gott-Relation Jesu zu beziehen, die alexandrinische Vorstellung von der Fleischwerdung des ewigen Gotteswortes zur Annahme der Menschennatur kann als Ausdruck der universalen soteriologischen Bedeutsamkeit Jesu (also seiner Beziehung zu den Menschen) gewürdigt werden. Auch die unterschiedlichen christologischen Akzentsetzungen der Reformatoren lassen sich in dem hier vorgestellten Ansatz vermitteln. Gegenüber Luthers Betonung der Inkarnation des Wortes hebt Zwingli stärker das umfassende Geistwirken Gottes hervor und bietet damit für eine pneumatologisch orientierte Religionstheologie einen interessanten Ansatzpunkt. Zwinglis «Spiritualismus» ist theozentrisch, d.h. auf die Gottheit Gottes ausgerichtet und trinitarisch geprägt. Gottes Geist ist nicht nur der Vermittler der in Christus eröffneten Heilswahrheit, sondern das Prinzip aller Wahrheitserkenntnis und der individuellen wie gesamtgeschichtlichen Leitung Gottes. In der Antwort auf die Frage, *was* der Geist vermittelt, wird dann das Motiv der Logoschristologie bedeutsam: Der Geist vergegenwärtigt den Logos Gottes, d.h. die heilshafte Schöpfungsabsicht Gottes, seine Gnade, seine unbedingte und universale Menschenliebe. Im Logos kommt die inhaltliche Bestimmung der vom Geist vermittelten Gegenwart Gottes zum Ausdruck.

Wenn davon ausgegangen wird, dass die Inspiration Jesu nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben (wie nach Mk 1,10) oder erst mit der Auferstehung (so nach Röm 1,3f), sondern von Beginn seines Lebens an erfolgt ist (mit Lk 1,35 und 2,30-34), dann können die

¹²⁴ Zu Jesu Selbstunterscheidung von Gott siehe auch: W. Pannenberg: Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 335–338. Pannenberg fasst die theozentrische Ausrichtung Jesu darin zusammen, dass «die ganze Sendung Jesu der Ehre des Vaters und seiner Herrschaft diene» (336).

beiden problematischen Voraussetzungen des Adoptianismus vermieden werden: (a) Das Zwei-Phasen-Modell, wonach Jesus in der ersten Periode seines Lebens bloßer Mensch war, um dann mit seiner Taufe in den Stand der Sohnschaft versetzt zu werden; und (b) die Annahme, seine Adoption sei in seiner (von Gott ermöglichten) menschlichen Vollkommenheit begründet. Sowohl Mt als auch Lk berichten von der Geburt Jesu im Geist. «Dieser Jesus von Nazareth ist von Anfang an mit seiner ganzen Existenz nicht nur adoptierter, sondern wirklicher Sohn Gottes – in der Kraft des Heiligen Geistes.»¹²⁵

Die Einzigartigkeit dieser Geistbegabung kann durchaus im qualitativen und nicht bloß in einem quantitativen Sinne verstanden werden. Jesus ist nicht nur von den anderen Menschen (s.o.), sondern auch von den Propheten und anderen «Geistträgern» nicht nur graduell unterschieden. Zwischen deren Geistbegabung durch Berufung und seiner (im Bild der Empfängnis und Geburt ausgedrückten) Konstitution aus dem Geist kann ein «Qualitätssprung» angenommen werden. Doch ist seine Einzigartigkeit deshalb noch keine exklusive. Paulus bezeugt ihn als Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8,29; vgl. Hebr 2,17). Auch die durch Jesus vermittelte Gotteskindschaft der ChristInnen ist durch den Geist eröffnet und getragen (Gal 4,6; Röm 8,3f.14). Sie partizipieren an seiner (relational zu verstehenden) Sohnschaft.¹²⁶ Für seine Anhänger erwächst das Bekenntnis zu seiner Einzigartigkeit aus ihrer Erfahrung der von ihm ausstrahlenden Geisteskraft Gottes, die sich in der von ihm in Anspruch genommenen Vollmacht dokumentiert.

Der Geist aber weht überall, über diese eine universal-normative Verdichtung hinaus¹²⁷ und schafft sich in der gesamten Schöpfung Ge-

¹²⁵ H.-J. Kraus: Eine Christologie des Heiligen Geistes, in: B. Klappert u.a.: Jesusbekenntnis und Christusunachfolge, München 1992, 37–46, Zitat: 41.

¹²⁶ So hat Karl Rahner die Inkarnation als den «einmalig höchste(n) Fall des menschlichen Wesensvollzugs» bezeichnet (K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1977, 216; ders.: Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u.a. 1965, 548; siehe auch ders.: Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u.a. 1961, 137–155).

¹²⁷ Gegen die breite Mehrheitsauffassung der abendländischen Theologie, vgl. etwa M. Luther (Der große Katechismus, Erklärung zum dritten Glaubens-

stalten der Gnade, wirklichkeitserschließende und -transformierende Logoi, Sinnmuster bzw. Keimzellen des Reiches Gottes. Zur Deutung dieses ›Überschusses‹ des Geistes Gottes über seine zentrale geschichtliche Manifestationsgestalt hat John Hick die Unterscheidung von totus Deus und totum Dei herangezogen.¹²⁸ Dieser Überschuss ist nicht so zu deuten, als sei im Geist mehr oder anderes von Gott offenbart als in seiner Gestaltwerdung in Jesus. Er muss vielmehr im Sinne der Reichweite verstanden werden, als schöpfungsumspannende, Natur, Geschichte und menschliche Geistigkeit durchdringende, kreative, heilende und erleuchtende Kraft. Der Geist vergegenwärtigt die Gottespräsenz, wie sie sich in Christus repräsentiert hat, in der ganzen Schöpfung und damit auch in nichtchristlichen Religionsformen. Solche Gestaltwerdungen anzuerkennen, ergibt sich aus der in Christus offenbarten Universalität des Bundes- und Heilswillens Gottes. Diese Anerkennung nimmt der einen Gestaltwerdung in Christus nichts von ihrer Einzigartigkeit.

Die Kraft des Geistes ist demnach als der Modus der unmittelbaren, universalen, die Sendung des Logos/Sohnes in die Welt umgreifenden Wirksamkeit Gottes zu denken, als Weise, in der sich Gott in der Schöpfung vergegenwärtigt und seinen die Schöpfung konstituierenden, restituierenden und teleologisch ausrichtenden Heilswillen zur Geltung bringt. In der Relation zu Gott-Vater ist der Sohn selbst Empfänger des von Gott ausgehenden Geistes, in der Relation zu den Menschen dagegen Mittler dieser Geistkraft.¹²⁹

artikel [siehe Anm. 36 in Teil II], Ziffer 743): «Denn wo man nicht von Christus predigt, da ist kein Heiliger Geist, der die christliche Kirche macht, beruft und sammelt, außerhalb derer niemand zu dem Herrn Christus kommen kann.»

¹²⁸ Siehe dazu Kapitel 3.1.3.3.

¹²⁹ Dieser Ansatz hat Konsequenzen für die Deutung des «filioque»: Das Hervorgehen des Gottgeistes kann gegenüber der Sendung des Sohnes nicht mehr für konsekutiv erklärt und an diese gebunden werden. Vielmehr ist die Kraft des Geistes als unmittelbare, universale, die Sendung des Logos in die Welt umgreifende ›Feldwirkung‹ Gottes zu denken. In ihrem Kraftfeld gewinnt der Logos realsymbolische Gestaltwerdungen. «Der Geist geht also dem Kommen Jesu voraus, wirkt während seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung und wird auch von Jesus als der Paraklet zu den Gläubigen gesendet» (L. Vischer [Hg]: Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur

Die beiden Deutungen der Gottesgegenwart in Christus als Menschwerdung des Logos (Logoschristologie) und als Einwohnung des Geistes (Geistchristologie) stehen einander nicht alternativ gegenüber, so wie auch die Beziehung zwischen Wort und Geist nicht als Polarität zweier distinkter Größen zu verstehen ist.¹³⁰ Logos und Pneuma verweisen auf unterschiedliche Aspekte oder Ebenen eines Gesamtzusammenhangs: Der Geist auf die Kraft der Gegenwart und Vergegenwärtigung Gottes, das Wort auf die Inhaltlichkeit dieser Gegenwart. Dieser Zusammenhang kommt schon in Joh 1,14 zum Ausdruck, wo von der Fleischwerdung durch Einwohnung die Rede ist.

Wie «Geist» dabei nicht Geistigkeit im Descartes'schen Sinne, also im Gegenüber zum Materiellen meint, so «Wort» nicht das sprachlich verfasste, eine Sache bezeichnende Verbum. «Geist» ist im Sinne der alttestamentlichen «ruah» als die wirkende Kraft der Gegenwart Gottes zu verstehen, die in Natur und Geschichte wirkt, und «Wort» als der Gehalt der Selbstmitteilung Gottes. Wort und Geist wirken also nicht neben-, sondern ineinander. Die Inkarnation des Logos vollzieht sich im Medium und in der Kraft des Geistes, so dass von einer Inhabitation gesprochen werden kann. Und von ihr strahlt dieser Geist – sich selbst vergewissernd – in die Schöpfung hinein aus, um sie für die Vergegenwärtigung

Filioque-Kontroverse [Beiheft zur ÖR 39], Frankfurt 1981, 14, teilweise kursiv). Weiter heißt es dort, das Verhältnis zwischen dem Geist und Jesus Christus sei als ein «Verhältnis der Gegenseitigkeit und der Wechselwirkung» zu bestimmen (a.a.O. 15). Siehe dazu auch: M.-H. Gamillscheg: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (Das östliche Christentum, NF, 45), Würzburg 1996; B. Oberdorfer: Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (FSÖTh 96), Göttingen 2001; R. Bernhardt: Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 436f.

¹³⁰ Damit ist jenen Vertretern der PTR widersprochen, die dazu neigen, den Geist vom Logos abzuspalten und zwei distinkte Heilsordnungen – die des Wortes und die des Geistes – anzunehmen. So etwa P. Knitter: «The Reign of God, as it may be taking shape under the breath of the Spirit, can be seen as ... an economy of grace genuinely different from the one made known through the Word incarnate in Jesus» (P. Knitter: Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll, N.Y. 1996, 113).

Gottes zu öffnen und damit diese Vergegenwärtigung selbst zu vollziehen. Dabei wird die Inkarnation wohl von der Pneumatologie her gedeutet, aber nicht in sie aufgelöst. Gott verwirklicht seinen universalen Heilswillen in der wirksamen Allgegenwart des Geistes, und er offenbart seinen universalen Heilswillen in dem Logos, der in der Kraft des Geistes in Jesus Christus in einzigartiger Authentizität personifiziert ist. Mit dieser «Fleischwerdung» kommt der Logos nach Joh 1,11 in sein Eigentum, d.h. in die vom Geist Gottes immer schon durchwirkte Welt.

Damit ist kein flacher (supralapsarischer) Heilsuniversalismus propagiert. Christliche Existenz steht im kosmisch-geschichtlichen Horizont der «missio Dei», die auf die Aufrichtung des Reiches Gottes zielt und dabei auf massive Widerstände trifft. Heil ist letztlich Gegenstand eschatologischer Verheißung; in der Geschichte ereignet es sich immer nur realsymbolisch und fragmentarisch. Der Heilsweg ist ein Kreuzesweg. Auch diese Einsicht gilt es, in die «Theologie der Religionen» aufzunehmen.

Die Leistungsfähigkeit des geistchristologischen Ansatzes lässt sich in den folgenden vier Punkten zusammenfassen:

- Während der logoschristologisch begründete christozentrische Universalismus von der göttlichen «Natur» Christi ausgeht, kann die Geistchristologie beim konkreten, historisch partikularen Menschsein Jesu und bei der von seiner Wirksamkeit ausgehenden geschichtlichen (und damit auch religionsgeschichtlichen) Wirkung ansetzen. Sie stellt eine «Christologie von unten» dar, die aber nicht in die Verkürzungen des Adoptianismus oder einer Vorbild-Christologie verfällt. Auf eine durch Entgeschichtlichung, Kosmisierung und Vergöttlichung erreichte Universalisierung Christi kann verzichtet werden. Der Ansatz beim historischen Jesus von Nazareth stellt ihn als Gottesvergegenwärtigung in Person dar und löst damit die Aussageabsicht der klassischen Zwei-Naturen-Lehre in einer vor der biblischen Überlieferung verantwortbaren und mit den Plausibilitätsstrukturen der Gegenwart vermittelbaren Weise ein.
- Sie betont sowohl und in gleicher Weise die Repräsentation Gottes in Jesus als auch die vom Geist getragene Beziehung zwischen Christus und den Christen: Er ist Mittler des Geistes, der in ihn eingegangen ist und von ihm ausgeht. Derselbe schöpfungsumspannende Geist wohnt in ihm und in den ihm nachfolgenden ChristInnen, wenn auch in verschiedener Dichte und Qualität. Die Annahme ei-

ner vollkommenen Unterschiedenheit von den Menschen wäre nicht zusammenzudenken mit seinem vollen Menschsein.

- Mit dem geistchristologischen Ansatz ist nicht unterstellt, der Geist wirke unabhängig vom Logos (worin die Gefahr eines freischwebenden Spiritualismus oder Enthusiasmus besteht). Das Anliegen der Logos- und Inkarnationschristologie ist mit der Geistchristologie vereinbar: Der Gottgeist – die kreative und innovative Energie Gottes – vergegenwärtigt den Logos – die gnadenhaften Selbstmitteilungen Gottes – ungebrochen (das Motiv der Sündlosigkeit Jesu) und vollmächtig in Jesus Christus. Diese Repräsentation bildet den Inhalt des Evangeliums und damit den für die Theologie und Kirche zentralen Bezugspunkt. Der geistchristologische Ansatz «von unten» führt also keineswegs zu einer Reduzierung Jesu auf einen religiösen Virtuosen, der aus eigener Kraft im Einklang mit dem Willen Gottes lebt und damit zum Vorbild der ihm nachfolgenden ChristInnen wird.
- Auch das mit der Logos- und Inkarnationschristologie verbundene theologische Motiv der Präexistenz des Logos kann aufgenommen und auch auf den Geist ausgedehnt werden. Wie die in Gottes Wesen begründete Selbstmitteilung, so umgreift auch der Modus der Mitteilung alle geschöpflichen Zeiten. Beide – Logos und Pneuma – bestehen von Ewigkeit her, manifestieren sich in einzigartiger Intensität in Jesus Christus und strahlen von dort aus. Die Präexistenzaussage ist nicht ontogenetisch (im Blick auf die Genese des Menschen Jesus), sondern theologisch zu deuten – als Antwort (a) auf die Frage, wer *er* (in Wirklichkeit, d.h. von Gott her) ist: Er ist der Repräsentant des sich selbst mitteilenden Gottes; und als Antwort (b) auf die Frage, wer *Gott* in Wirklichkeit ist: Der von Ewigkeit her seine Schöpfung liebende und sich in ihr zu ihrem Heil vergegenwärtigende Schöpfer.

Religionstheologische Konsequenzen

Die Geistchristologie wird nicht nur dem Erfordernis gerecht, eine sachgemäße und intelligible theologische Darstellung der Christusüberlieferung zu geben, sie vermag auch Einsichten aufzunehmen, die sich in der Begegnung mit anderen Religionen nahelegen, ohne sich dabei allerdings von diesen Einsichten abhängig zu machen. Auf diese Weise lässt sich eine Christologie ausarbeiten, die den beiden in Spannung zueinander

stehenden Forderungen der Identität der Christusdeutung und ihrer Relevanz genügt und damit weder im Streben nach Relevanz die Identität unterbestimmt noch im Festhalten an einer bestimmten Form der in der Theologiegeschichte ausgebildeten Identitätsbestimmung unfähig wird, sich in gegenwärtige Problemlagen hinein zu vermitteln.

Von einer pneumatologisch grundierten Repräsentationschristologie her ist es nicht mehr erforderlich, die Offenbarungen außerchristlicher Religionen, das Wahre, Gute und Heilige in ihnen, im Sinne des christozentrischen Universalismus als verborgene, noch nicht zum Bewusstsein seiner Eigentlichkeit gekommene Christlichkeit zu deuten und auf den universalen, kosmischen Christus zurückzubeziehen. Man muss nicht die apologetische Unterscheidung zwischen nomineller und substantieller Christlichkeit bemühen, die in verschiedenen religionstheologischen Entwürfen herangezogen wird und der immer der Beigeschmack einer Vereinnahmung der außerchristlichen Religionsformen anhaftet.

Gestaltwerdungen des Gottgeistes in außerchristlichen Religionskulturen sind geistchristologisch denk- und erwartbar. Wenn man heute in weiten Teilen der christlichen Theologie bereit ist, Formen der Gegenwart Gottes, die nicht in Christus vermittelt sind, im Blick auf das nachchristliche Judentum anzunehmen, so drängt die Einsicht in die grenzenlose und damit religionsübergreifende Universalität der kreativen und erlösenden Gegenwart Gottes zur Konsequenz, dass sie sich auch in anderen religiösen Traditionen manifestiert haben müsse, ohne damit die besonderen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in Abrede zu stellen.

Als einzigartig authentische Repräsentation dieser Gegenwart ist und bleibt Jesus Christus aber im Kontext der christlichen Traditionen das noetische und diakritische Prinzip zur Erkenntnis und Beurteilung solcher außerchristlicher Gestaltwerdungen. Aus christlicher Perspektive können sie nur von *dieser* universal normativen Offenbarung her erkannt und beurteilt werden. Die geistgewirkte Manifestation des universalen Logos in Jesus als dem Christus stellt den für die christliche Tradition normativen Entdeckungszusammenhang, den epistemologischen Fokus für das religions- und kulturübergreifende Geistwirken Gottes dar. Ontologisch aber gilt: Die Selbstmanifestation Gottes durch sein schöpfungsumspannendes Geistwirken reicht weiter als die Wirkungsgeschichte des inkarnierten Logos. Der Geist stellt das Kraftfeld dar, das von Beginn des kosmischen Prozesses an kreativ wirksam war, in dem Jesus

gelebt und von dem er inspiriert war, das aber keineswegs exklusiv an seine Vergegenwärtigung gebunden ist. Es bringt in ihm den Logos Gottes zu einer normativen Darstellung, was nicht aus-, sondern einschließt, dass es auch andere Repräsentanzen der göttlichen Zuwendung schafft. «To believe that God is best defined by Christ is not to believe that God is confined to Christ.»¹³¹

Eine Theologie, die Gottes universalen Heilswillen, die kosmische Dimension seines Logos und die Universalität seines den Logos vergegenwärtigenden Geistes betont, begründet eine theologische Motivation für die dialogische Begegnung mit anderen Religionen, ohne damit die Bedeutsamkeit Christi zu reduzieren und unverantwortlich weitreichende vor-dialogische Geltungserklärungen über die Wahrheits- und Heilsansprüche außerchristlicher Religionen abzugeben. Die trinitätstheologisch begründete Annahme, dass der sich in der Schöpfung heilhaft vergegenwärtigende Gott auch außerhalb des Evangeliums von Jesus, dem Christus, Repräsentationen seiner Gegenwart schafft, um so seinen universalen Heilswillen zu realisieren, führt in keiner Weise zu einer Herabminderung der durch Christus vermittelten Gottespräsenz. Im Gegenteil: In dieser Unterstellung kommt das ganze Ausmaß des allumfassenden Heilshandelns Gottes, wie es sich in Jesus Christus offenbart hat, erst recht zur Geltung.

3.2.3. Offenbarung

Wie sich bisher immer wieder gezeigt hat, korreliert die theologische Deutung und Beurteilung außerchristlicher Religionsformen – und damit auch Beziehungsbestimmung und -gestaltung ihnen gegenüber – dem jeweiligen Verständnis von Offenbarung. Die Annahme, dass sich auch in diesen Traditionen Repräsentationen der kreativen und heilshaften Gegenwart Gottes entdecken lassen, speist sich ebenso aus einer bestimmten Auffassung von Offenbarung wie umgekehrt auch die Kritik an einer solchen Auffassung. Die theologische Beziehungsbestimmung hat unmittelbar Auswirkungen auf die interreligiöse Beziehungsgestaltung. Von der Voraussetzung aus, dass alle Offenbarung in Christus

¹³¹ V. Chakkarai: *Jesus the Avatar*, Madras 1930, 210.

zentriert ist, dass es außerhalb *dieser* Selbstmitteilung Gottes und ihres Abglanzes keine andere geben kann, muss nicht nur die Authentizität der Offenbarungsquellen außerchristlicher Religionstraditionen bestritten werden, so dass sie bestenfalls noch als bloße Manifestationen menschlicher Sinnsuche gelten können. Es muss auch die Annahme von erkennbaren Gottesvergegenwärtigungen in der Schöpfung, d.h. in Natur, Geschichte, den Strukturen der menschlichen Existenz usw. problematisch erscheinen – wie es in der christozentrischen Offenbarungslehre der Wort-Gottes-Theologie der Fall ist. Daher ist die Reflexion auf das Offenbarungsverständnis von zentraler Bedeutung für die Theologie der Religionen.

Folgende systematische Akzentsetzungen der Offenbarungsauffassung lassen sich in analytischer Unterscheidung polar gegenüberstellen und auf ihre religionstheologischen Konsequenzen hin befragen:

- Wird Offenbarung eher *objektiv* als Ereigniszusammenhang oder eher *subjektiv* als Erschließungserfahrung gedeutet? Bezeichnet der Begriff mehr ein dem Erkennen vorausliegendes transsubjektives «Faktum» oder mehr die zunächst subjektgebundene «Wahrnehmung» dieses Faktums? Handelt es sich also um eine primär äußere oder um eine innere Realität? Bildlich gesprochen: Wird darunter vor allem das aufscheinende Licht oder die Erleuchtung, d.h. das innere Aufgehen des Lichtes verstanden?
- Sowohl auf der subjektiven wie auf der objektiven Seite lässt sich zwischen *Inhalt* (bzw. dem Gegebensein, der Zuständlichkeit, der Substanz) und *Akt* (der Ereignung) unterscheiden: objektiv hinsichtlich der Mitteilung göttlicher Wahrheit, subjektiv im Blick auf ihre Erkenntnis. Offenbarungsauffassungen lassen sich daraufhin untersuchen, welche Schwerpunktsetzungen sie diesbezüglich vornehmen.
- Diese Unterscheidung geht in die nächste über: Ist das bisher unterstellte Modell der «Erkenntnis» überhaupt angemessen, um das Charakteristikum des mit «Offenbarung» Gemeinten zu erfassen? Geht es nicht zu sehr von der Subjekt-Objekt Relation der Gegenstands-erkenntnis oder von der intrasubjektiv-rationalen (wie etwa der mathematischen oder logischen) Erkenntnis aus? Muss Offenbarungserkenntnis nicht viel mehr *existentiell* als *intellektuell* gedeutet werden, nicht primär als gedankliche Einsicht, sondern als ganzheitliche Transformation der gesamten Lebenseinstellung und d.h. auch weniger von ihrer Semantik als von ihrer Pragmatik her? Die Existenz-

verwandlung strebt dann zwar nach ihrer intellektuellen Ausdeutung, doch handelt es sich dabei um eine sachlich (nicht unbedingt auch zeitlich) sekundäre Verarbeitung. Nach dieser existentialen Deutung wird «Offenbarung» nahezu gleichbedeutend mit «Glaube» als grundlegender Lebensausrichtung. Doch auch dabei muss zwischen Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensvollzug differenziert werden.

- Offenbarung kann als *indirekte*, medial-vermittelte oder als *direkte*, unmittelbare gedacht sein. Im ersten Fall nimmt das Subjekt der Offenbarung Dinge oder Ereignisse der geschöpflichen Wirklichkeit als Bedeutungsträger in Anspruch, die über sich hinaus-, auf den göttlichen Grund hinweisen und damit zu Symbolen seiner Gegenwart werden. Im zweiten Fall erregt der Offenbarer ein unmittelbares, «mystisches» Gottesbewusstsein.
- Die «objektive» Seite der Offenbarung kann als ein *einmaliger* und dann *abgeschlossener* Ereigniszusammenhang gedacht sein (der in seiner weiteren Wirkungsgeschichte lediglich entfaltet und angeeignet wird) oder im Sinne der «*revelatio continua*» als *prozessuales*, zu allen Zeiten mögliches Geschehen.¹³² Wo diese Kontinuität in den Rahmen eines theologischen Fortschrittskonzepts gestellt wird, erscheint sie als Progression.
- Mit der zeitlichen Näherbestimmung korreliert die räumliche: Ist Offenbarung an einen *partikularen* Geschichtsausschnitt gebunden, der dadurch zum normativen Ur-Datum der sich daraus ergebenden Tradition wird, oder ist sie als *universales* Geschehen der Vergewärtigung göttlicher Wahrheit zu denken? Übergreift sie als solches auch die Grenzen von religiösen Traditionen und Kulturen und manifestiert sich auch in ihnen?
- Ist Offenbarung *monistisch* konzipiert, d.h. für die christliche Tradition: als allein in Christus ergangene und allein in der Orientierung an Christus authentisch zu erfassende qualifiziert, oder liegt eine *dualistische* Auffassung vor, derzufolge zwischen einem allgemeinen und

¹³² So dauert etwa nach Paul Tillich der Offenbarungsprozess «bis zum Ende der Geschichte» (P. Tillich: Systematische Theologie I, Berlin 1966, 1987⁴, 172).

unspezifischen Modus in der Schöpfung und der besonderen, spezifischen Christusoffenbarung zu unterscheiden ist und beide in einem positiven, aber hierarchischen Zuordnungsverhältnis stehen?

- Ist das Offenbarungsverständnis *inklusiv* oder *exklusiv*? Gibt es außerhalb der Christusoffenbarung echte Durchbrüche göttlicher Wahrheit? Sind diese als verborgene Erscheinungen des Christus praesens zu deuten? Wird die erste der beiden letztgenannten Fragen verneint, liegt eine exklusive Offenbarungsauffassung vor, werden die beiden Fragen bejaht, eine inklusive. Wird die erste bejaht und die zweite verneint, d.h. angenommen, dass es sich bei den außerchristlichen Offenbarungen um eigenständige, von der biblisch bezeugten Gottesgegenwart in Christus relativ unabhängige Manifestationen Gottes handelt, ist der Weg in Richtung einer Pluralistischen Religionstheologie beschritten. Die Polarität von monistischem und dualistischem Offenbarungsverständnis ist nicht bedeutungsgleich mit derjenigen von inklusivem und exklusivem. Die monistische Auffassung kann durchaus mit einem Inklusivismus verbunden werden, wie es im Modell des christozentrischen Universalismus der Fall ist.

Unter Absehung von weiteren Polaritäten, die mit bestimmten Entwürfen und theologischen Programmen verbunden sind (wie etwa: Offenbarung als Akt Gottes oder als Deutekategorie des religiösen Bewusstseins/Offenbarung als Mitteilung supranaturaler Wahrheiten oder als Selbstmitteilung Gottes/Offenbarung *in* der Geschichte, *als* Geschichte, im Durchbruch *durch* die Geschichte usw.), frage ich nun weiter, welche Präferenzen und Kombinationen der genannten Akzentuierungsmöglichkeiten zu welchen Konsequenzen für die Religionstheologie und die Einstellung gegenüber dem interreligiösen Dialogbemühen führen. Ich stelle dabei vier idealtypische Offenbarungskonzeptionen einander gegenüber, deren erste drei eine eher dialogkritische Haltung begründen und befördern:

(1) Wo die Bedeutungsmomente des Objektiven, Inhaltlichen, Intellektuellen in den Vordergrund gerückt werden, wie im sog. «instruktionstheoretischen» Konzept von Offenbarung, und wo diese christozentrisch oder gar christomonistisch im Sinne der Einmaligkeitsprädikation aufgefasst werden, führt dies zu einem Verständnis von Offenbarung als ein für allemal in Christus ergangene Mitteilung überzeitlicher, ewiger Gottes-Wahrheiten, welche die Kirche als lehrhaftes depositum fidei bewahrt

und ursprungstreu weitergibt. Die Traditionsquellen außerchristlicher Religionen vermögen diesen Wahrheitsbestand nicht zu bereichern: Lediglich Analogien dazu lassen sich in ihnen finden. Der interreligiöse Dialog kann vor diesem Hintergrund bestenfalls als Plattform für missionarische Verkündigung, als Abstimmung in praktischen Fragen zur kooperativen Lösung gemeinsamer Probleme oder auch als informationeller Austausch über die unterschiedlichen weltanschaulichen und ethischen Positionen befürwortet werden. Selbst wo dabei ansatzweise Übereinstimmungen zwischen den religiösen Traditionen in den Blick kommen, kann jedoch von der Begegnung kein theologisch relevanter Erkenntnisgewinn im Sinne einer qualitativen Erweiterung oder Veränderung des depositum fidei erwartet werden.

Das instruktionstheoretische Paradigma mit seiner platonisierenden Tendenz war vor allem in der katholischen Neuscholastik im 19. Jh. im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils bestimmend, lebt aber (vor allem in der <Volksfrömmigkeit – auch auf evangelischer Seite) bis in die Gegenwart fort.

(2) Im Gefolge der existentialistischen, personalistischen und dialogischen Umorientierung der Theologie, wie sie nach längerer Vorgeschichte in den 60er Jahren des 20. Jhs bestimmend wurde – etwa in der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils – kam es zu einer Korrektur des instruktionstheoretischen Konzepts durch ein kommunikationstheoretisches. Dieses deutet Offenbarung weniger als göttliche Belehrung über supranaturale Wahrheiten und mehr als göttliche Selbstmitteilung, die im Personenzentrum des Menschen als vorreflexive Ausrichtung auf Gott aufgenommen wird und dann auf ihre Bewusstwerdung, Versprachlichung, Reflexion und Kommunikation drängt. Damit werden die Bedeutungsmomente des Subjektiv-Rezeptiven, des Aktualen, des Existentiellen, des Prozessualen, Universalen und Inklusiven stärker akzentuiert.

Selbst wo die Annahme eines «übernatürlichen Existentials» (K. Rahner) zurückgewiesen wird (wie in der Wort-Gottes-Theologie), behält dieses Offenbarungsverständnis seine Bedeutung – auch für protestantisches Glaubensdenken. Die theologische Rede von «Offenbarung» qualifiziert Gott als ein Wesen, das durch einen Beziehungswillen bestimmt ist, d.h. sich entäußern und sich vergegenwärtigen will. Gott ist eine wesentlich auf Beziehung zu seiner Schöpfung ausgerichtete Seinsmacht. Diese Relationalität bestimmt sein Wesen ad intra – als Beziehungsge-

schehen im trinitarischen Gott – und realisiert sich damit zugleich in seinem Wirken ad extra in der Kraft seines Geistes.

Die personale Selbstmitteilung Gottes darf demnach nicht idealistisch verstanden werden – so als offenbare sich Gott, wie sich eine platonische Idee offenbart. Offenbarung ist ein Beziehungsgeschehen, das seinen Grund im innersten Wesen, Wollen und Wirken Gottes hat, in der «Offenbarungsidentität» Gottes. Der Inhalt der Offenbarung besteht also nicht primär in absolut gültigen Aussagen über Gott und die Welt, sondern in der Mitteilung seines Selbst als Selbst-in-Beziehung.

Die religionstheologischen Konsequenzen dieser Offenbarungsauffassung sind enorm: Die Gottverwiesenheit des Menschen kann – nach Rahner – nicht ohne Bezug auf die Religionen der Menschheit gedacht werden. Diese erscheinen als geschichtliche Manifestationen der allgemeinen, auf den reflexiven Christusglauben vorbereitenden Offenbarung. Darin liegt ihre Würde, aber auch ihre Grenze. Der Dialog mit ihnen hat – neben den praktischen Zielen, denen er dient – eine maieutische und pädagogische Funktion: Er kann die Samenkörner der göttlichen Wahrheit in den religiösen Traditionen entdecken und identifizieren helfen und er dient der Bezeugung Christi als das Telos, zu dem sie hinwachsen und in dem sie ihre Erfüllung finden.

(3) Der strikte Christozentrismus, wie er für die Wort-Gottes-Theologie charakteristisch ist, unterstellt die objektive wie die subjektive Seite der Offenbarung konsequent der Souveränität Gottes. Das Wort Gottes vergegenwärtigt sich selbst, es wirkt seine eigene, existentiell transformierende Rezeption. Solche *von Gott* gewirkten Erfahrungen unterscheiden sich vielleicht nicht in ihrer äußeren (religiösen) Erscheinungsform, wohl aber in ihrer Offenbarungsqualität und ihrer heilshaften Wirkung grundlegend von allen anderen religiösen Erfahrungen.¹³³ Der Begriff «Gott-erfahrung» kann dabei immer nur zugleich als genitivus subjectivus und genitivus objectivus verstanden werden: Gott – wie er sich in Christus erschlossen hat – ist Subjekt und Gegenstand der Gott-erfahrung. Er wird als der sich selbst Offenbarende erfahren. Damit sind die Pole

¹³³ So stellt etwa K. Barth in KD I/1, 218, fest, «dass Erfahrung vom Worte Gottes *möglich* ist, dass sie aber gerade hinsichtlich ihres Sinnes und Grundes, ihres letzten Ernstes und eigentlichen Gehaltes, gerade hinsichtlich ihrer Wahrheit und Wirklichkeit *nicht* Erfahrung, *mehr* als Erfahrung ist».

des Aktualen, Existentiellen, Einmaligen (im Blick auf die Inhistorisation des Gotteswortes), Partikularen, Monistischen und Exklusiven in den Vordergrund gerückt. Die Selbstmitteilung Gottes in Christus steht in qualitativer Unterschiedenheit allen – auch den christlichen – Religionsformen gegenüber. Ein Dialog mit außerchristlichen Religionen muss ihnen gegenüber die Christusbotschaft religionskritisch zur Geltung bringen und darf sich von den phänomenalen Übereinstimmungen zwischen den Religionen nicht blenden lassen – etwa von der «Gnadenreligion» der japanisch-buddhistischen Jodo-Shin-Shu-Schule.

Auch die Universalisierung des christozentrischen Offenbarungsverständnisses, die der späte Barth in seiner Lichterlehre in KD § 69,2 vorgenommen hat, führt nicht zu einer offenbarungstheologischen Aufwertung der Religionen. Die von Barth zugestandenen Reflexionen des Christuslichtes finden sich als verbale in der profanen Menschenwelt und als kreatürliche im Kosmos der Schöpfung¹³⁴, nicht aber in den Offenbarungsquellen der Religionen. 1963 konstatierte Barth in einer Ansprache vor 300 zum großen Teil nichtchristlichen Studenten aus 70 Nationen, die in der Schweiz studierten: «Das Christentum ist keine Religion»¹³⁵ – «Einsam inmitten aller Religionen» stehend, geht «es hier im Unterschied, ja Gegensatz zu allen Religionen nicht um einen Aufbruch des Menschen zu Gott, sondern um einen Aufbruch Gottes zum Menschen hin» (437). Und dann sprach er seine Zuhörer unmittelbar an: «Mit Jesus Christus sind auch Sie konfrontiert: Ob Sie es schon wissen oder nicht, woher Sie auch kommen, welcher offenen oder verkappten Religion Sie auch angehören, welcher Art und Besinnung Sie auch sein mögen. Er ist für alle Menschen gestorben und er lebt für sie alle.» Das Christentum sei «die fröhliche Umkehrung und Aufhebung aller Religion» (438). Das 1938 ausgesprochene Urteil: «Der Gott Mohammeds ist ein Götze

¹³⁴ Siehe dazu: R. Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums (siehe: Anm. 6 in Teil I), 171–173.

¹³⁵ K. Barth: Das Christentum und die Religion, in: JK 24, 1963, 436–438 (Abdruck aus dem «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» 12, vom 13.06.1963). Belegstellenangaben, die sich auf diesen Artikel beziehen, nehme ich im Folgenden eingeklammert in den Text mit auf. Barths Ansprache wurde auch veröffentlicht in: Acta Tropica. Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin 20/3, 1963.

wie alle anderen Götzen. Und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine «monotheistische» Religion bezeichnet¹³⁶ spricht auch noch aus dem Spätwerk, wo es heißt, wo er den «Gott Mohammeds» als falschen Gott bezeichnet.¹³⁷

(4) In Abwendung vom christozentrisch fokussierten Offenbarungskonzept der Wort-Gottes-Theologie hat sich – etwa bei Eilert Herms¹³⁸ – ein stärker am subjektiven Erkenntnisakt orientiertes und in diesem Sinne erfahrungstheologisches Verständnis herausgebildet. Es geht von der dogmatisch noch nicht geprägten Offenheit der biblischen und altkirchlichen Offenbarungsauffassungen aus (erst die Schule von Chartres reduzierte Offenbarung auf die Christusoffenbarung), knüpft an ein epiphanisches Konzept an (Offenbarung als Erscheinen Gottes bzw. der göttlichen Wahrheit), bezieht sich auf philosophisch-epistemologische Überlegungen (vor allem Heideggers Ausdeutung von «aletheia») und verweist auf spezifische, aber nicht im engeren Sinn als religiös zu qualifizierende Wahrnehmungsereignisse, die durch den überraschenden Aufbruch neuer Sinnmuster gekennzeichnet sind.

Bei einer Offenbarung handelt es sich demnach zunächst ganz allgemein und ohne inhaltliche Bestimmung um eine widerfahrene Einsicht von existentieller Relevanz und mit transformativer Wirkung. Der Begriff steht dabei also für eine spezifische Weise der Erkenntnis bzw. des Erkenntnisvollzugs, für das Geschehen der Wahrnehmungserweiterung, des Neu-Sehens bzw. der «Erleuchtung». Er bezeichnet eine existentielle Erschließungserfahrung in der jeweiligen Gegenwart der davon betroffenen Person. In dieser theologisch noch nicht gefüllten Bedeutung stehen die Momente des Subjektiven, des Aktualen, des Existentiellen, mit einer Tendenz zum Unmittelbaren im Vordergrund. Es handelt sich um ein

¹³⁶ K. Barth: Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938, 57

¹³⁷ KD IV/2, 92.

¹³⁸ E. Herms: Art. «Offenbarung, V. Theologiegeschichte und Dogmatik», in: TRE 25, 146–210; ders.: Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992; ders.: Offenbarung und Wahrheit, in: W. Brändle, G. Wegner (Hg): Unverfügbare Gewissheit. Protestantische Wege zum Dialog der Religionen, Hannover 1997, 52–71.

(nicht absolut, sondern je und je) einmaliges Wahrnehmungsereignis, das prinzipiell jedem Menschen jederzeit widerfahren kann und daher universalen Charakter hat. Von einer objektiven, von der Wahrnehmung unabhängigen Substanz der Offenbarung zu sprechen, würde diese vergegenständlichen. Die Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem speziellen Modus erscheint nach diesem Konzept nicht sinnvoll.

Auf den christlichen Glauben angewendet, bedeutet Offenbarung demnach zunächst das existentiell in Anspruch nehmende «Aufscheinen» der Bedeutsamkeit Jesu Christi, also eine Art widerfahrener «Bekehrung». Ebenso kann auch die sich unverfügbar einstellende Sinnerfahrung in der glaubenden Existenzdeutung als Offenbarung erlebt werden. In analoger Weise können aber auch andere Inhalte aus den christlichen und außerchristlichen Traditionen zum Inhalt eines solchen Wahrnehmungsereignisses werden.

So sehr hier der Widerfahrnischarakter der Erkenntnis im Vordergrund steht, handelt es sich doch nicht einfach um einen rein passivischen Erkenntnismodus. Das neutestamentliche Wortfeld des göttlichen Lichts und der davon ausgehenden Erleuchtung ist besonders in den synoptischen Gleichnissen und bei Paulus – in eschatologisch-paränetischer Ausrichtung – mit Aufrufen zur Wachsamkeit verbunden. So sehr das Licht nicht selbst zum Aufscheinen gebracht werden kann, so sehr kann und muss diesem Aufscheinen aber doch in gepannter Erwartung entgegengesehen werden. Sonst bestünde die Gefahr, es schlafend zu versäumen.¹³⁹ In ähnlicher Weise wird in der buddhistischen Zenmeditation die Erleuchtung durch den langen Übungsweg vorbereitet, kann aber selbst nicht hervorgerufen werden.

Die Problematik dieser Deutung von Offenbarung als Erschließungserfahrung liegt in der Unterbestimmung der Dimensionen des Inhaltlichen, Kommunikativen, des Gemeinschaftlichen und des Geschichtlichen. Sie ist ganz auf das subjektive Wahrnehmungsgeschehen des

¹³⁹ Siehe dazu die instruktive, leider unveröffentlicht gebliebene Dissertation von Anette Metz: Wachsamkeit als Thema neutestamentlicher Theologie, Heidelberg 1995. Dieser topos, bei dem es sich «um ein zentrales, für das Christentum außerordentlich wichtiges Thema handel» (2) knüpft an die jüdische Vorstellung des Wachens um der Weisheit willen an (8ff), ist eng mit der Auferstehungsüberlieferung (39ff) und der Parusieerwartung verbunden (182ff).

Individuums bezogen und damit von einem dialogisch verfassten Erkenntnisvorgang zunächst unterschieden – so sehr auch ein Dialog zum Anlass für die Erschließungserfahrung werden kann. In der ihr eigenen Formalität lässt sie sich im Prinzip auf jegliche «Privatoffenbarung» anwenden – und sei sie noch so abstrus.

Diese Bedeutungs- und Anwendungsoffenheit der Offenbarungsdeutung von der Erschließungserfahrung her diskreditiert sie aber keineswegs für den christlichen Sprachgebrauch. Sie verweist nur auf die Notwendigkeit einer inhaltlichen Näherbestimmung und der Einbindung solcher Erfahrungen in den Kontext einer Deutegemeinschaft und ihrer Geschichte, d.h. in den Sprachstrom der christlichen Glaubenstradition.¹⁴⁰ Dazu legt sich eine Verbindung mit dem oben skizzierten kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis nahe. Wird sie mit solchen Qualifikationen versehen, so kann sie als sachgemäße Darstellung des zentralen Modus christlicher Glaubenserkenntnis gelten. Damit ist nicht gesagt, *alle* Glaubenserkenntnis vollziehe sich auf diese Weise. Die theologische Reflexionserkenntnis ist davon zu unterscheiden. Sie wird aber auch nicht für sich selbst einen Offenbarungsanspruch erheben.

Die Anwendung des Offenbarungsbegriffs über die in Christus vermittelte Gotteserkenntnis und die sich daraus ergebende Welt- und Lebensdeutung hinaus ergibt sich aus der durch Christus vermittelten Einsicht in die kreativ und heilhaft wirkende Allgegenwart Gottes. Die Offenheit für die Möglichkeit authentischer Erschließungen der Gegenwart Gottes in potenziell allen Situationen, kulturellen Kontexten und religiösen Traditionen steht also nicht in Spannung zur Normativität der Erschließung Gottes in Christus, sondern folgt aus dieser, muss sich dann allerdings auch in christlicher Glaubensperspektive an ihr bewähren lassen.

Wo von einem solchen universalen Offenbarungsverständnis ausgegangen wird, bekommt die Begegnung mit außerchristlichen Religions-traditionen Relevanz für die christliche Gottes-, Welt- und Selbster-

¹⁴⁰ Siehe dazu: R. Bernhardt: Offenbarung als Erschließungsgeschehen, in: Theologische Zeitschrift 58, 2002, 61–80; W. Härle: Dogmatik, Berlin/New York 1995, 81ff.

kenntnis. Für Christen bleibt diese Erkenntnis normativ an Christus – an sein Leben, Wirken, Sterben und Auferstehen – gebunden, auch wenn ihr Horizont weit über das Christusgeschehen hinausgeht. Doch die in der Christusbotschaft bezeugte Universalität der wirksamen Gegenwart Gottes erhebt die Schöpfung insgesamt und auch die religiösen und kulturellen Traditionen der Menschheit zu Entdeckungs- und Erschließungszusammenhängen der christlichen Gottes-, Selbst- und Welterkenntnis. Wenn Gott *einer* ist und wenn die von ihm ausgehende Inspiration und Illumination potenziell omnipräsent ist, dann ist nicht zu erwarten, dass sie allein aus den Offenbarungsquellen des jüdisch-christlichen Traditionsstromes fließt. Auf diese Weise können auch außerchristliche Religionsformen mit den für sie zentralen heiligen Texten, Überlieferungsinhalten und deren Umsetzung in spezifische Lebensorientierungen zu Impulsen für ein vertieftes und erweitertes Verständnis der Gottesoffenbarung in Christus werden, d.h. nach dem hier skizzierten vierten Offenbarungsverständnis: zur Quelle von Offenbarungserfahrungen. In diesem Sinne lässt sich die Aussage Tissa Balasuriyas verstehen: «Die heiligen Texte anderer Religionen können ebenfalls Quelle der Offenbarung sein.»¹⁴¹

Interreligiöse Begegnungen können auf diese Weise zum Ereignungszusammenhang für solche «Erleuchtungs»erfahrungen werden. Dabei finden kreative Transformationen und Neuaneignungen von christlichen Traditionsinhalten statt, die den bisherigen Verstehenshorizont weiten und nicht selten auch vertiefen. Nicht eine «globale Theologie», die aus mehreren Offenbarungsquellen gleichzeitig schöpfen will, um eine universale Spiritualität zu kreieren, kann dabei das Ziel sein – die Dimension des Universalen bleibt der Wirklichkeit Gottes vorbehalten und ist in den Partikulargeschichten der Welt bestenfalls eschatologisch einzuholen –, sondern die Öffnung neuer Verstehens- und Interpretationshorizonte, die die Überlieferung von Jesus Christus in neuem Licht erscheinen lassen, ihre historisch-kulturellen Formungen bewusst machen und sie in

¹⁴¹ T. Balasuriya, in: K. C. Abraham (Hg): *Third World Theologies. Commonalities and Divergences. Papers and Reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, December 1986, Oaxtepec, Mexiko, Maryknoll, NY 1990, 114.

die «soteriologische Grundausrichtung» (A. Pieris) neuer Kontexte hinein stellen.

Es bedarf dazu nicht der von Odo Marquard geforderten «pluralisierenden Hermeneutik»¹⁴², sondern einer Art «Begegnungsauslegung», in der biblische und theologiegeschichtliche Überlieferungen sowie gegenwärtige Glaubenszeugnisse im Licht außerchristlicher Überlieferungen gelesen werden, um so bisher nicht aktualisierte (nicht «gesehene») Bedeutungsmomente freizusetzen. Damit ist nicht einem rezeptionsästhetischen Relativismus der unendlichen Bedeutungsschöpfung (Polysemie) das Wort geredet. Die geschichtlichen und gegenwärtigen Glaubenszeugnisse sind keine Projektionsfläche für jedwede Bedeutungszuschreibung, vielmehr binden sie ihre Rezeption an die in ihnen selbst enthaltenen «impliziten Axiome» (D. Ritschl) zurück. Doch kann ihnen im Kontext anderer religiöser Überlieferungen ein Mehr an Bedeutung abgewonnen werden. Auf diese Weise können sich die sich im Dialog begegnenden Glaubenszeugnisse gegenseitig Prophetie und Erleuchtung spenden und darin «Offenbarungserfahrungen» auslösen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: In Christus hat sich der universale kreative und heil-schaffende Logos Gottes und mit ihm Gott selbst in der Kraft seines Geistes in einem partikularen Geschichtsereignis manifestiert. Nicht die Partikularität des Offenbarungsereignisses, sondern die Universalität ihres Inhalts – des universalen Heilswillens Gottes – ist das Entscheidende, wenn sich beides auch gerade nicht voneinander trennen lässt. Der grenzsprengende Bundeswille Gottes offenbart sich umfassend und normativ, aber nicht exklusiv in Christus. Auch in anderen partikularen Geschichtsereignissen kommt seine Kraft zur Wirkung, potenziell auch in den Quellen und Strömen außerchristlicher Traditionen. In dieser Überzeugung gründet die Erwartung, in der Begegnung mit Anhängern dieser Traditionen auf Widerfahrnisse echter Gottesgegenwart zu stoßen. Aus der daraus resultierenden Haltung theologischer Neugierde ergibt sich eine Motivation für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens, die über die pragmatischen Interessen und das interreligiöse «Verstehen des Anderen» hinausgeht.

¹⁴² O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 127ff.

3.2.4. Erwägungen zu einer interreligiösen Kriteriologie

Diese Überlegungen führen unmittelbar vor die Frage, wie eine kritische Unterscheidung und Wertung religiöser Phänomene – Lehren, Moralen, Praxisformen – möglich ist. Dass sie *nötig* ist, ergibt sich daraus, dass es ganz offensichtlich in allen Religionen Unheilvolles gab und gibt: Legitimierung und Ausübung von Gewalt, Unterdrückung, Ungerechtigkeit usw. Und nicht selten waren es gerade die Heilsverheißungen und Heilsvermittlungsansprüche, die in der Religionsgeschichte Unheil hervor gebracht haben. Es braucht kritische Urteilsmaßstäbe. Worin das Unheilvolle besteht und wie es zu identifizieren ist, lässt sich dabei nur im Bezugsrahmen von traditionsrelativen Interpretations- und Wertordnungen bestimmen, deren zentrale Werte allerdings in bestimmten Fällen nahezu Allgemeingültigkeit erlangt haben – wie etwa die in den allgemeinen Menschenrechten kodifizierten Wertsetzungen zeigen.

Vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus müssen sich Religionsformen – und zwar christliche wie außerchristliche – am normativen Integrationszentrum dieses Glaubens, d.h. an der Christusbotschaft bemessen lassen. So sehr diese selbst auch auslegungsbedürftig ist und eine breite Palette von Auslegungsformen freigesetzt hat, bleibt sie doch der für den Christusglauben entscheidende religionskritische Bezugspunkt. «Der Glaube wagt es, das Ereignis, von dem er abhängig ist, zum Kriterium aller Offenbarungsereignisse zu erheben.»¹⁴³ Worin besteht ein solches Kriterium, und wie ist es anzuwenden? Die Antwort auf diese Frage soll im Lichte zweier Unterscheidungen gegeben werden:

(1) Die Unterscheidung zwischen *nominellem* und *materielem* Verständnis der Normativität Jesu Christi: Besteht das entscheidende Unterscheidungsmerkmal primär im Namen Jesu Christi – wie Karl Barth einschärft hat¹⁴⁴ – oder besteht es in dem Inhalt dessen, was Christus re-

¹⁴³ P. Tillich: Systematische Theologie III, Berlin u.a. 1987⁴, 415.

¹⁴⁴ Der Name Jesu Christi ist nach Barth «der Inbegriff und die Quelle aller Realität» (KD I/2, 381), in der die Gottesoffenbarung in Christus von allen anderen «Gnadenreligionen» wie dem Amida-Buddhismus des japanischen Jodo-Shin-Shu grundlegend unterschieden ist (KD I/2, 372–377). «Es kommt (für Barth – R.B.) also gar nicht auf den Sachverhalt «Gnadenreligion» oder «Rechtfertigung aus dem Glauben» an. Es kommt darauf an, dass für das Christentum in

präsentiert – wie es Tillich¹⁴⁵ vertrat? Liegt es in der «Christusgestalt» oder im «Christusgehalt»? Im ersten Fall kann nur *die* Religion als wahre Religion gewürdigt werden, die von Gott durch die Verleihung des Christusnamens wahr gemacht wurde, was (nach Barth) eine Kritik christlicher Religionsformen von der Christusoffenbarung her allerdings umso dringlicher erscheinen lässt. Im zweiten Fall gilt es, Durchbrüche der Gnade Gottes, Erscheinungsformen von Versöhnung, Erlösung und Befreiung zu wahren Selbstsein in allen Religionen und Kulturen aufzuspüren, wobei die Repräsentation dieser erlösenden Gnade in Christus heuristische und kriteriologische Funktion hat. Im Sinne der hier vertretenen Repräsentationschristologie erhält das materiale Verständnis der Normativität Jesu Christi (vom *Christusinhalt* her) eindeutig den Vorzug gegenüber dem nominellen (vom *Christusnamen* her). Das ergibt sich u.a. schon aus der neutestamentlichen Warnung vor einer problematischen Selbstlegitimation durch den Gebrauch des Christusnamens in Mt 7,21.

(2) Die Unterscheidung zwischen *negativem* und *positivem* Verständnis der Normativität Jesu Christi: Das negative orientiert sich an der Kompatibilität mit der Christusbotschaft und lässt gelten, was ihr nicht widerspricht¹⁴⁶. Das positive fordert dagegen die Übereinstimmung mit dieser Botschaft, lässt also nur das gelten, was ihr entspricht.¹⁴⁷ Das negative ist also viel weiter gefasst und gewährt einen größeren Spielraum in der

diesem «Namen I.XQ» die Wahrheit beschlossen ist und sonst nichts» (C. H. Ratschow: Die Religionen [HST 16], Gütersloh 1979, 74).

¹⁴⁵ Tillich unterscheidet Christus als den Träger und Mittler des erlösenden «Neuen Seins» von diesem selbst. Als «Werk Gottes und Gottes allein» ist Versöhnung «nicht von Christus abhängig» (ST II, 187). «Wenn das Christentum die Erlösung von Jesus als dem Christus ableitet, so ist damit noch nicht gesagt, dass die übrige Geschichte ohne Kräfte der Erlösung ist» (ST II, 180). «In Christus kommt zu vollkommener Darstellung, was an erlösenden Kräften in der Geschichte der Menschheit vorhanden ist.» (ST II, 181)

¹⁴⁶ Im Sinne der Antwort, die Jesus den Jüngern gab, als sie einem fremden, nicht zum Kreis seiner Jünger gehörenden Exorzisten verboten hatten, in Jesu Namen Dämonen auszutreiben: «Wer nicht wider uns ist, der ist für uns» (Mk 9,40, vgl. Lk 9,50).

¹⁴⁷ So lässt sich Mt 12,30 verstehen: «Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.»

Anerkennung außerchristlicher Religionsformen. Es ist nicht notwendig, zwischen diesen beiden Optionen eine klare Entscheidung zu treffen, denn bei interreligiösen Urteilsbildungsprozessen handelt es sich nicht um regelbare Verfahren, sondern um die (ihrerseits dem intra- und interreligiösen Diskurs ausgesetzte) zurückhaltende normative Anwendung komplexer, für die jeweilige Tradition zentraler Bestimmungsmerkmale. Dabei kann zunächst vom negativen Normativitätsverständnis ausgegangen werden, das dann in einzelnen Aspekten am positiven zu schärfen ist.

In jedem Fall ist es die Rückbindung an die Vergegenwärtigung Gottes in Christus, d.h. an den in Christus repräsentierten allgemeinen und unbedingten Heilswillen Gottes, der nach christlicher Glaubensauffassung die zentrale Norm zur Beurteilung religiöser Erscheinungen bildet und auf den alles, was sich im Kosmos der Religionen an Inspiration und Illumination, an kultischer und ethischer Praxis(-anleitung), an Weltdeutung und Lebensorientierung findet, kritisch bezogen werden muss. Wo religiöse Lehr- und Lebensformen diese Universalität verkürzen – und sei es im Namen Jesu Christi – sind sie kritikwürdig. Der Maßstab der kritischen Prüfung besteht demnach nicht in einem statischen depositum fidei, sondern in der in keinem Glaubenswissen erschöpfend abbildbaren, allen ihren Vergewisserungen immer vorausliegenden lebendigen Gegenwart Gottes in Christus. Von diesem Glaubensgrund her sind alle Glaubensausdrücke zu prüfen. Dies gilt auch und gerade im Glaubenswissen darum, dass sich dieser Glaubensgrund – d.h. der in Christus durch den Geist Gottes repräsentierte Logos Gottes – immer nur in Gestalt von Glaubensausdrücken erschließt.

Die Anwendung des am «Christusinhalt» orientierten (materialen) und negativen Urteilsbildungsverfahrens besteht darin, religiöse Erscheinungen auf Diskrepanzen zu diesem Inhalt hin zu befragen: Widersprechen sie dem Geist, von dem Jesus erfüllt war und der aus seinen Worten und Werken sprach, dem Geist der Selbstentäußerung, der bedingungslosen Hingabe, der Offenheit für Gott und die Menschen, die sich in der Öffnung verhärteter Herzen, ungerechter Strukturen, Hass- und Gewaltspiralen realisiert? Leugnen sie implizit oder explizit in Lehre und Praxis die Universalität des göttlichen Heilswillens, indem sie einen soteriologischen Partikularismus propagieren? Atmen sie einen anderen Geist als den der versöhnenden Liebe Gottes, der engherzige religiöse Festlegungen ebenso wie soziale und ethnische Grenzen überschreitet und Ge-

trenntes heil macht? Positiv gewendet: Wo die in ihnen zum Ausdruck kommende Grundhaltung «agapehaltig» ist, kann zumindest vorläufig davon ausgegangen werden, dass es sich dabei um eine Repräsentation des Logos Gottes in der Kraft seines Geistes handeln könnte, dessen Wesen nach 1. Joh 4,7f.16 Agape ist.

Der paulinische Auftrag «prüft alles und behaltet das Gute» (1. Thess 5,21) ist dabei im Sinne des johanneischen zu präzisieren, welcher besagt: «prüft die Geister, ob sie aus Gott sind» (1. Joh 4,1). Hans Kessler hat für ein solch positives Verfahren der religiösen Religionskritik plädiert und als «Kriterium für die Erkenntnis von Gottes Handeln in der Geschichte überhaupt» «die Konformität mit Jesu Handeln des Sich-selbst-Überschreitens auf Gott und die anderen zu in uneigennützigem und unbeschränkter Solidarität»¹⁴⁸ empfohlen. «Ubi caritas, ibi deus est» – «et agit».¹⁴⁹

Nicht schon das nominell Nichtchristliche erscheint im Lichte dieser Prüfung kritikwürdig, sondern das Gottwidrige in allen Religionen, in allen Weltanschauungen und vor allem in allen politischen Instrumentalisierungen von Religionen und Weltanschauungen – innerhalb wie außerhalb des Christentums. Daher müssen die christlichen Religionsformen genau wie die begegnenden außerchristlichen immer wieder neu der (selbst-)kritischen Befragung unterworfen werden. Es ist ihr eigenes exzentrisches Identitätsprinzip, das ihnen Grund gibt, sie aber auch immer wieder radikal in Frage stellt. Gottes Heil ereignet sich im Modus religiöser Unverfügbarkeit. Darin liegt ein starker Impuls für eine theologisch motivierte Religionskritik, die weiter reicht als alle externen Kritiken an Wesen und Wirklichkeit der Religionen.

Wenn der in Christus repräsentierte Heilswille Gottes die zentrale Norm des christlichen Glaubens darstellt, so bedeutet das nicht, dass

¹⁴⁸ H. Kessler: Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie, in: H. U. v. Brachel/N. Mette (Hg): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg i. Ue./Münster 1985, 123.

¹⁴⁹ Ebd. – 1. Joh 4,7f.16 kann als zentrale Bestimmung nicht nur des Wesens, sondern auch des Wirkens Gottes gelten. Siehe dazu: H.-J. Klauck: Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich u.a. 1991, 247f.

seine inhaltliche Normativität auf die christliche Glaubensperspektive beschränkt wäre.¹⁵⁰ Damit würde die normative Kraft, die dieses Geschehen auch weit über die Praxis des christlichen Glaubens hinaus entfalten kann, verkürzt und die Hoffnung auf eine Befruchtung außerchristlicher Traditionen mit dieser Kraft geschwächt. Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass die in Jesus, dem Christus, repräsentierte Selbstmitteilung Gottes eine Norm zur Unterscheidung der Geister bildet, die nicht nur innerhalb der christlichen Perspektive universal gilt, sondern auch auf andere Gottes-, Welt- und Lebensdeutungen ausstrahlt und anwendbar ist. Dass ihr andere universal-geltende Normen aus anderen Traditionen gegenüberstehen, tut der ihr eigenen Universalität keinen Abbruch, sondern lässt sich auf der Grundlage des mutualen Inklusivismus verarbeiten.

Die genannte Grundnorm – der Geist der Gottes- und Nächstenliebe, wie er in Christus personifiziert ist – bedarf der Präzisierung. Sowohl die Grundnorm selbst wie auch ihre Näherbestimmungen und ihre Applikationen werden strittig sein und bleiben. Ohne sie im Einzelnen exegetisch und systematisch zu begründen, stelle ich die folgenden fünf, am Inhalt der neutestamentlichen Überlieferungen gewonnenen religionskritischen Prüffragen zur Diskussion¹⁵¹:

(1) Die Frage nach der Weltwahrnehmung und -verantwortung: Bringt eine Religionsform die Wirklichkeit – einschließlich ihrer Gebrochenheiten und Ambivalenzen – unverkürzt zur Darstellung, oder leitet

¹⁵⁰ Wie es in Paul Tillichs letztem Vortrag «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian» (1966) anklingt. Dort lässt Tillich das Kreuzesgeschehen nur «for us as Christians» als Kriterium gelten (Main Works VI, 431–446); dt.: «Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen. Letzte Rede Paul Tillichs, kurz vor seinem Tode gehalten»; in: Th. Adorno u.a. (Hg): *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, 187–203.

¹⁵¹ Dabei handelt es sich um eine Aufnahme und Weiterführung von Überlegungen, die ich in der Auseinandersetzung mit esoterischer Religiosität entwickelt habe: *Der Geist und die Geister. Esoterik in systematisch-theologischer Perspektive*, in: H. Krech/U. Hahn i. A. der Bischofskonferenz der VELKD (Hg): *Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover 2003, 113–136, bes. 134–136.

sie zur Verklärung der Wirklichkeitswahrnehmung oder zum Rückzug aus der Welt an? Führt sie in die Haltung eines gläubigen Realismus, der die Welt ernst nimmt (gegen Tendenzen zur Weltflucht), ohne sich letztlich an sie auszuliefern (gegen Tendenzen zur Verweltlichung), in die Haltung einer kritischen Empathie und Solidarität?

(2) Die Frage nach dem Menschenverständnis: Wird eine Religionsform der *conditio humana* illusionslos ansichtig – einschließlich ihrer Potenz zum abgründig Bösen – oder reduziert sie die Fehlentwicklungen des Menschseins zu bloßen Störungen geistiger Energieflüsse und glaubt an ihre grundsätzliche Therapierbarkeit? Hilft sie, Erfahrungen des Leidens zu ertragen, ohne sie metaphysisch (unter Berufung auf eine höhere Notwendigkeit) zu überhöhen oder (unter Hinweis auf ihre letztlich Bedeutungslosigkeit) zu bagatellisieren?

(3) Die Frage nach der Mitmenschlichkeit: Bricht eine Religionsform das in-sich-verkrümmte-Herz (M. Luther) des Menschen auf, um es für seine Mitwelt und für Gott zu öffnen, oder geht es ihr in erster Linie um das eigene Heil? Führt der Weg zu Gott bzw. zu Heil und Erlösung über den Anderen oder in einem selbstgenügsamen Heilsegoismus an ihm vorbei? Diese Frage lässt sich in zwei Richtungen weitertreiben: (a) Ist der Glaube «konstruktiv», trägt er zum Aufbau der Glaubensgemeinschaft bei? Und (b): Leitet er zu befreiender Praxis in der «Welt» an, zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, zur «universalen Diakonie» (H. Gollwitzer¹⁵²)?

(4) Die Frage nach dem eschatologischen Vorbehalt: Bringt eine Religionsform ihre eigene «Vorletztheit» zum Ausdruck, weiß sie sich also angewiesen auf die ihr immer uneinholbar vorausliegende Wahrheit Gottes, oder zieht sie den eschatologischen Vorbehalt ein, identifiziert sich selbst (ihre Lehre und Praxis) mit der göttlichen Letztwahrheit? Ist ihr bewusst, dass Gott ihr nicht nur Grund gibt, sondern sie auch radikal in Frage stellt? Stellt sie sich mit prophetischem Protest gegen alle religiösen Idolatrien, d.h. gegen alle Versuche, Erscheinungen der menschli-

¹⁵² H. Gollwitzer: Außer Christus kein Heil? (Johannes 14,6), in: W. P. Eckert/N. P. Levinson/M. Stöhr (Hg): Antijudaismus im Neuen Testament? (Abhandlungen zum jüdisch-christlichen Dialog 2), München 1967, 171–194, Zitat: 185).

chen (Geistes-)Geschichte mit dem Nimbus des Göttlichen zu sanktionieren – auch in der eigenen Religion?

(5) Die Frage nach dem umfassenden Ganzheitshorizont: Gibt eine Religionsform Antwort auf die letzten Fragen des Menschen nach seinem Woher und Wohin, oder frönt sie einem Gegenwartsnarzissmus? Streckt sie sich aus – einerseits nach dem, was den Kosmos begründet, nach seinen (nicht primär zeitlich, sondern ontologisch zu deutenden) Konstitutionsbedingungen (so wie es in der Tradition der abrahamitischen Religionen im Schöpfungsglauben zum Ausdruck kommt) und andererseits nach der Zielbestimmung des kosmischen Prozesses, nach seinem (wiederum nicht primär zeitlich, sondern ontologisch zu deutenden) Telos?

Diese Fragen sind positiv formuliert, können aber ebenso im Sinne eines negativen Normierungsverfahrens angewendet werden. Durch eine solche Befragung religiöser Erscheinungen sollte es möglich sein, Unterscheidungen vorzunehmen, die pauschale Verurteilungen vermeiden und stattdessen zur differenzierten Urteilsbildung verhelfen. Dabei kann es nicht darum gehen, abschließende Urteile zu fällen. Das Ziel der kritischen Betrachtung kann nur darin bestehen, vorläufige und reversionsoffene Wertungen in der konkreten Begegnungssituation vorzunehmen und sie immer wieder dem Diskurs auszusetzen. Manche der begegnenden Erscheinungen mögen als Gestalten des Gott-Geistes erscheinen, wie er sich auch in und aus Jesus geäußert hat, andere erweisen sich in diesem Licht als problematisch oder gar als verwerflich. Dabei begegnen die grundlegenden interreligiösen Beziehungseinstellungen «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» auf der Ebene der Urteilsbildung über einzelne religiöse Phänomene wieder: Ablehnung, kritische Würdigung und Anerkennung.¹⁵³

¹⁵³ Weitere Überlegungen zur Frage der interreligiösen Urteilsbildung aus religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht finden sich in: R. Bernhard/P. Schmidt-Leukel (Hg): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005. Siehe auch: D. Tracy: Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue, Louvain/Grand Rapids 1990, 27–47; Sch. Ogden: Is There Only One True Religion? (siehe Anm. 97), 1–26.

3.2.5. Mission

Aus der skizzierten, trinitätstheologisch grundierten Konzeption der schöpfungsumspannenden Selbstvergegenwärtigung des göttlichen Logos in der Kraft seines Geistes ergeben sich unmittelbar Konsequenzen für die missionstheologische Lehrbildung und die missionarische Praxis.¹⁵⁴ Sie führen keineswegs zu einem Verzicht auf diese Praxis, wohl aber zur Abwendung von zwei Missionsauffassungen, die ich typisierend gegenüberstelle:

(1) Mission als Ausbreitung des Christentums mit dem Ziel, die Welt zu verchristlichen: Das Interesse richtet sich darauf, Menschen der Taufe und damit dem Christentum als Religion zuzuführen, d.h. sie zum Eintritt in die Kirche zu bewegen, was in der Regel mit einem Wechsel der Religionszugehörigkeit verbunden ist. Dieses Verständnis von Mission, wie es erst im 16. Jh. im Zusammenhang der spanischen und portugiesischen Kolonialmission aufgekommen und heute etwa unter nordamerikanischen evangelikalen und charismatischen Missionsorganisationen verbreitet ist, tendiert dazu, den quantitativen, statistisch belegbaren Missionserfolg als sichtbares Zeichen der Wirksamkeit Gottes zu werten und sich daran zu orientieren.

(2) Mission als Seelenrettung aus der Verlorenheit der Welt: Gegenüber dem fortschrittsoptimistischen, auf Ausbreitung des Christentums bis an die Enden der Erde ausgerichteten Missionsmodell verbindet sich hier eine negative, zuweilen apokalyptisch eingefärbte, dämonologisch-dualistische Weltsicht mit einer Zentrierung auf den geretteten oder zu rettenden Einzelnen. Der Weg der (Seelen-)Rettung besteht in einer Abwendung von der Welt, zuweilen auch von den etablierten Kirchen und in der explizit-bekennnishaften Bekehrung zu Jesus Christus.

Das christentumszentrierte Missionsprogramm neigt zur Veräußerlichung des Missionsverständnisses, das auf die Rettung des Einzelnen zielende Modell auf seine Individualisierung und Verinnerlichung. Gegen das erste ist die Unterscheidung von Christentum als Religion und Chris-

¹⁵⁴ In der folgenden Darstellung greife ich auf Überlegungen aus «Zwischen Relativismus und Proselytenmacherei. Zur Begründung einer Theologie der Mission» (in: ZMiss 21, 1995, 167–184) zurück. Vgl. auch: R. Bernhardt: Was heißt «Handeln Gottes»? (siehe Anm. 129), 435–439.

tusbotschaft (bzw. Offenbarung) ins Feld zu führen: Nicht die Ausbreitung des Christentums kann das primäre Ziel der christlichen Mission sein, sondern die Verkündigung des Evangeliums. Es heißt in Mt 28,19: «Machet zu Jüngern», nicht: «Machet zu Christen». Gegenüber einer strategisch betriebenen, erfolgsorientierten, «quantitativen» Mission ist die Dimension des Qualitativen, Inhaltlichen, alle Machbarkeit Sprengehenden zu betonen.¹⁵⁵ Mit der Unverfügbarkeit des Wirkens Gottes ist die Möglichkeit in Rechnung zu stellen, dass sich der Christusinhalt auch in den Überlieferungen und Praxisformen der außerchristlichen Religionen transformativ zur Geltung bringt und sich dort kontextuelle Inkulturationsformen schafft.

Das individualistische «Konversionsmodell» steht dagegen in der Gefahr, die Botschaft von der Vergegenwärtigung Gottes in Christus zu entweltlichen und zu entgeschichtlichen und auf eine heilsegoistische Innerlichkeit zu reduzieren. Demgegenüber ist der Gemeinschafts- und Weltbezug des Evangeliums hervorzuheben, die Untrennbarkeit von geistlichem Heil und irdischem Wohl, von Erlösung und Befreiung, sowie die Ausrichtung auf die Dimensionen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

In kritischer Abwendung von diesen beiden Missionsauffassungen plädiere ich für ein Missionsmodell der ausstrahlenden Präsenz, das Mission nicht primär – wie die beiden o.g. Typen – als Aktionsprogramm von einer bestimmten Zielvorstellung her definiert, sondern sie als beabsichtigte und unbeabsichtigte Selbstdarstellung der christlichen Glaubens- und Lebensform versteht und praktiziert, d.h. nicht primär als wirkendes (kausatives), sondern als darstellendes (repräsentatives) Handeln.¹⁵⁶ Wo diese Darstellung der christlichen Existenz eine beeindruckende Lebensbewältigung, getragen von Personen mit innerer Festigkeit, Authentizität und Selbstbewusstsein erkennen lässt, wo sie verbindliche, aber nicht-gesetzliche Formen der Moralität fördert, uneigennütziges sozialdiakoni-

¹⁵⁵ Zur Unterscheidung von «quantitativer» und «qualitativer» Mission siehe: J. Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1989², 174.

¹⁵⁶ Für Martin Luther war «Mission» keine separate Aufgabe der Kirche, sondern Transparenz auf den Grund ihrer Sendung – das Wort Gottes (nach G. Sauter: Zugänge zur Dogmatik [siehe Anm. 83], 228).

sches Engagement an den Tag legt und tragfähige, weltoffene Gemeinschaften bildet, wird sie durch Glaubwürdigkeit überzeugen und auf diese Weise durch Ausstrahlung wirken. Nicht die Selbstpflege (oder Ausbreitung) des Christentums ist ihr Auftrag, auch nicht die Rettung vermeintlich für Gott Verlorener, sondern die Christusnachfolge mitten in der Welt, so dass Repräsentanzen des göttlichen Logos durch Verleiblichungen der Geistgegenwart Gottes entstehen. Mission wird sich demnach weniger in Form organisierter Evangelisationsveranstaltungen («Glaubensmission») als gezielt geplante und methodisch durchgeführte Aktion realisieren und mehr als missionarische Existenz in gelassener Leidenschaft. Sie wird nicht einseitig auf aktivistische Geh-Struktur setzen, sondern auch auf die Komm-Struktur bauen¹⁵⁷, in der Hoffnung, als «Salz der Erde», «Licht der Welt», «Stadt auf dem Berge» unaufdringlich auf ihre Umgebung zu wirken, denn Kirche ist nicht *en*-klesia, sondern *ek*-klesia. Auf ihre Motivation, die sie tragende Gesinnung und die spirituellen Kraftquellen für ihr Engagement hin befragt, werden die an ihr beteiligten ChristInnen dann Rechenschaft über ihren Glauben geben (nach 1. Petr 3,15). So vollzieht sich die Verkündigung der Christusbotschaft implizit (nach Mt 25,31ff.) und explizit (nach Mt 28,16ff.), nonverbal und verbal, handelnd, schweigend und redend «in, mit und unter» den alltäglichen Formen des Lebens und Arbeitens in der Welt – als Zeichen und Zeugnis der Christusbotschaft.

Die Wirkung glaubwürdiger Christusnachfolge liegt darin, durch die Mitteilung der eigenen Heilsfreude bei Andersglaubenden «heilige Missgunst» (K. Stendahl) gegenüber den Lebensformen christlicher Gemeinschaften zu wecken. Wo diese Lebensform in ihrer Offenheit und Verbindlichkeit, in ihrer inneren Ruhe und Solidarität nach außen so reizvoll ist, dass Menschen ihr bereitwillig folgen möchten, entfaltet sie Attraktivität und breitet sich damit «von selbst» aus.¹⁵⁸ Dass bei den von ihr Angezogenen dabei möglicherweise die Neigung geweckt wird, selbst zu Christen zu werden, kann als eine erfreuliche, aber eher unbeabsichtigte Folge, nicht jedenfalls als der alles bestimmende Zweck der missionari-

¹⁵⁷ So dass sich Mission in Anlehnung an Joh 1,46: «Komm und sieh» als «Zeigehandeln» verstehen lässt.

¹⁵⁸ Vgl. Röm 11,11: «... um sie (die Nationen) zur Nacheiferung zu reizen.»

schen Existenz angesehen werden. Sie hat ihren ‹Zweck› zunächst in sich selbst und kann daher nicht an der Erfolgsquote vollzogener Konversionen gemessen werden. Wenn man überhaupt von einem Zweck sprechen will, dann liegt er in der selbstlosen Absicht, Gottes Zuwendung zur Schöpfung geschichtlich zu verleblichen und ChristInnen und NichtchristInnen durch die Begegnung mit der Christusbotschaft einen spirituellen, ethischen und sozialen ‹Mehrwert›¹⁵⁹ zu vermitteln.

Die ‹missio hominum›, deren Subjekt die Kirche ist, steht im größeren Zusammenhang der ‹missio Dei›.¹⁶⁰ Gott bzw. der Geist Gottes ist ihr eigentliches Subjekt und Agens. In der Vergegenwärtigung Gottes liegt der Grund, aber auch die Krisis aller kirchlichen Missionsaktivitäten, die sich daraufhin zu relativieren haben. Als Teilhabe an der ‹missio Dei›¹⁶¹ steht die christliche Mission in eschatologischer Perspektive und zielt auf die Aufrichtung des Reiches Gottes. Doch ist es ihr nicht aufgegeben, dieses Ziel aus eigener Anstrengung zu realisieren. Sie vollzieht sich in der Gebrochenheit der Schöpfung und kann bestenfalls fragmentarische Keimzellen des Gottesreiches schaffen.

Man kann sogar noch weitergehen und von hier aus fragen, ob die ‹missio hominum› auf die Kirche als ihren Träger beschränkt werden kann und darf oder ob man nicht mit Werner Kohler postulieren muss: ‹Die Mission ist die gemeinsame Bestimmung der Christen wie auch der Nichtchristen und kann nur im Miteinander der Christen mit den religiösen und a-religiösen Menschen, die noch nicht zur Kirche gehören, verwirklicht werden.›¹⁶²

Systematisch-theologisch ist die Missionstheologie von der Pneumatologie her zu entfalten. Bei der Formel ‹Geist Gottes› handelt es sich

¹⁵⁹ Hans-Martin Barth spricht von einem ‹geistlichen Realitätsgewinn› (H.-M. Barth: Koexistenz der Religionen – Ende des christlichen Missionsauftrages? in: Dialog der Religionen 3, 1993, 165–179, Zitat: 169.

¹⁶⁰ Das im Anschluss an die Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) entfaltete Konzept der ‹missio Dei› bedeutete eine ‹Kopernikanische Wende› der Missionstheologie.

¹⁶¹ Siehe Kapitel 1.2.2. – H. Rzepkowski: Art. ‹Missio Dei›, in: ders.: Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz u.a. 1992, 296.

¹⁶² W. Kohler: Kirche und Mission im Umdenken, in: EvTh 30, 1970, 379–391, Zitat: 390.

um einen «genitivus missionis»¹⁶³; sie impliziert die Dynamik des Hervorgehens und Hervorbringens, der Repräsentation als Prozess, der seine eigenen Ausdrucksgestalten immer wieder ein- und überholt. Der Geist nimmt seine eigenen Manifestationen in diese *missio* mit hinein und richtet sie auf deren Ziel aus.

Wenn Mission die Manifestation des Schöpfungs- und Heilslogos Gottes in konkreten geschichtlichen Lebensformen darstellt und wenn diese Manifestation in der Kraft des universalen Geistes Gottes geschieht, dann verbietet sich die Vorstellung, die Kirche habe durch ihre Missionsaktivitäten die Christusbotschaft in den Raum der Gottverlassenheit zu tragen. Nach Mt 28,18 erstreckt sich die Herrschaft Christi bereits über alle Zeit-Räume.

Dies gibt Anlass, den sog. Missionsbefehl exegetisch nicht prospektiv-imperativisch, d.h. als in die Zukunft gerichteten Auftrag, sondern retrospektiv-ätiologisch zu deuten, d.h. als Antwort auf die Frage, wie es dazu kam, dass überall in der Welt Christen zu finden sind: Weil die Jünger auf Jesu Auftrag hin in alle Welt ausgegangen sind. Das entspräche auch dem Verständnis des Lukas, der die Weltmission für abgeschlossen hielt.

Die Mission der Kirche ist nicht eine *creatio fidei ex nihilo*, sondern die Transformation der in Religionen und Kulturen jeweils vorfindlichen «Spiritualität» und ihrer Praxisformen. Diese Transformation kann stärker affirmativ oder kritisch ausfallen, aber solange diese Spiritualitätsformen nicht einen Geist offenbaren, der dem Geist Gottes, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat, entgegensteht, können und müssen sie zu diesem in Beziehung gesetzt werden. Wo die Allgegenwart des Gottgeistes ernst genommen wird, kann nicht gelten, was Karl Barth als missionstheologisches Prolegomenon formuliert hat: «Kein schon gehörtes Wort, kein schon sich bezeugender Geist wird hier bei den Hörern der Botschaft vorausgesetzt. Vorausgesetzt wird, dass sie Gott und den Nächsten hassen und falschen Göttern dienen.»¹⁶⁴ Demgegenüber ist mit Leonardo Boff zu konstatieren: Wo immer auch ein Missionar hinkommt – Gott

¹⁶³ Nach: A. Ganoczy: Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert (siehe Anm. 67 in Teil II), 118.

¹⁶⁴ K. Barth: Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: Zwischen den Zeiten 10, 1932, 189–215, Zitat: 197.

ist schon da.¹⁶⁵ In seinem Geist ist er potenziell allgegenwärtig. Daher kann und muss die Möglichkeit unterstellt werden, auch bei Andersgläubenden auf Realisierungsformen dieser Geisteskraft zu treffen, so dass die an der «missio Dei» partizipierenden Christen nun selbst zu Empfängern werden, die ihren eigenen Glauben der ihnen begegnenden Geistgegenwart Gottes «aussetzen».¹⁶⁶ Welche Ausprägung auch immer sie annehmen mag – Mission geschieht als immer neue Verleiblichung des

¹⁶⁵ In Anlehnung an den Buchtitel von L. Boff: *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

¹⁶⁶ An dieser Stelle kann die hier skizzierte pneumatologische Begründung der Missions- und Religionstheologie Bezug nehmen auf Ansätze, die aus der charismatischen Bewegung stammen, so etwa: A. Yong: *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions* (Journal of Pentecostal Theology Supplement, Series 20), Sheffield 2000; ders.: *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids 2002. Auch evangelikal geprägte Theologen wie Veli-Matti Kärkkäinen und Clark H. Pinnock haben sich für diesen pneumatologischen Zugang zur Religions- und Missionstheologie geöffnet: V.-M. Kärkkäinen: *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International and Contextual Perspective*, Grand Rapids 2002; C. H. Pinnock. *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove, Ill 1996. – Siehe die Übersichtsdarstellungen von Kärkkäinen über evangelikale, pfingstlerische und charismatische Zugänge zur Religionstheologie: V.-M. Kärkkäinen: *Toward a Pneumatological Theology of Religions. Pentecostal-Charismatic Contributions*, in: *IRM* 91, 2002, 187–198; ders.: *Evangelicals, Pluralism, and Religions. Evangelicals Enter the Theology of Religions*, in: *Fuller Theological Seminary* (Hg): *Theology. News & Notes*, Winter 2005, 19–23.

Exemplarisch für die partielle Berührung des hier skizzierten pneumatologisch grundierten Missionsverständnisses mit einzelnen dieser Ansätze sei Yongs Darstellung der religionsübergreifenden Wirksamkeit des Heiligen Geistes zitiert: «The Holy Spirit is the one who has not only sent the church into the world but also gone before the church into this same world. As such, the Spirit meets us in and through the image of God etched in the faces of religious others and their communities, and provides the common ground – the common humanity or meeting point – of the Christian encounter with them» (A. Yong: *As the Spirit Gives Utterance: Pentecost, Intra-Christian Ecumenism and the Wider Oikumene*, in: *International Review of Mission* 42, 2003, 299–314, Zitat: 309).

Logos Gottes in der Kraft seines Geistes im achtsamen Hören auf die immer schon erfolgten Vergegenwärtigungen in der ganzen Schöpfung, inklusive der außerchristlichen Kulturen und Religionen.

Die theologische Zielsetzung der Mission muss und darf durchaus nicht als Aufsuchen von christentumskonformen «Elementen der Wahrheit» verstanden werden, wie es für den religionstheologischen Inklusivismus (besonders vatikanischer Provenienz) charakteristisch ist. Sie kann vielmehr in unverkürzter Wahrnehmung der Differenz geschehen: nicht als Suche nach dem Gleichen und Eigen-Ärlichen, sondern als Herausforderung durch das Fremde, in der Begegnung mit dem Fremdbleibenden in seiner jeweiligen Einzigartigkeit. So kommt es in der dialogisch-missionarischen Begegnung zum spannungsreichen Aufeinandertreffen je für sich einzigartiger, nicht zu assimilierender religiöser Identitäten, bei denen es sich um Ausdrucksgestalten des Geistes Gottes handeln könnte. Auch von daher erscheint es problematisch, die Konversion zum primären Ziel der missionarischen Wirksamkeit zu erklären. Elie Wiesel hat diese Zurückhaltung in die folgenden Worte gefasst: «Niemals ist es unser Ziel gewesen, Christen und Buddhisten zu Juden zu machen, wir achten sie als das, was sie sind. Wir bitten den Fremden nicht, uns das zu geben, was wir bereits besitzen – oder was er uns genommen haben könnte, sondern um das, was er als einziger hat. Wir wollen nicht, dass er uns gleicht, und wünschen nicht, dass wir ihm gleichen. Statt ihn auf Herz und Nieren zu prüfen, um das herauszufinden, was uns vertraut ist, bemühen wir uns eher, das zu verstehen, was uns unbekannt ist. Worin unterscheidet er sich von uns und ist er anders in seiner Eigenart? Was macht aus ihm einen Fremden? Das interessiert uns, und das scheint uns fruchtbar zu sein.»¹⁶⁷

Mission als ausstrahlende Präsenz christlicher Existenz hat ihren Ort mitten in der Welt und erstreckt sich auf alle Dimensionen des jeweiligen Kontextes bis hin zu den politischen und ökonomischen Strukturen.¹⁶⁸ Aus dem Doppelwerk des Lukas, *dem* Missionstheologen des NT, ergibt sich eine eindeutige Zurückweisung aller Vergeistigungstendenzen: «...

¹⁶⁷ Elie Wiesel: *Macht Gebete aus meinen Geschichten*, Freiburg u.a. 1981, 79.

¹⁶⁸ Im folgenden Gedanken nehme ich die Intention des sog. «verheißungsgeschichtlichen Modells» auf (siehe dazu Kapitel 1.2.2.).

for Luke, salvation actually had *six* dimensions: economic, social, political, physical, psychological and spiritual. Luke seemed to pay special attention to the first of these ... Luke seemed to have a peculiar interest in *economic justice*.»¹⁶⁹ Dieser «Materialismus» der Philanthropie Gottes» muss die Kirche nach Werner Ustorf «in die Strukturen und Lebensvollzüge des komplexen Alltags» treiben.¹⁷⁰ «Der aufrechte Gang und die Hoffnungs- und Lebensfähigkeit der Menschen sind Zielpunkte der Sendung. ... Der materialen «Außenseite» der Welt des Leidens, der Ohnmacht und Gewalt, nicht der vermeintlichen «Innenseite» privilegierten Gerettetseins, gilt die Sendung.»¹⁷¹

Solange die Schöpfung unter Ungerechtigkeit, Unfrieden und Naturzerstörung seufzt, solange Menschen von Selbstsucht, Existenzangst und Abhängigkeiten «besessen» sind, solange sie inhumanen Ideologien und Führergestalten folgen, die sie entpersonalisieren und für machtpolitische Zwecke instrumentalisieren, solange braucht es die prophetische Erinnerung an die Schöpfungsbestimmung und ihre anfangshafte Umsetzung in glaubwürdige Lebensformen.¹⁷² Es gibt keinen Grund, das in Christus erschienene Licht Gottes unter den Scheffel ängstlicher Zurückhaltung zu stellen und es den Völkern der Welt vorzuenthalten. So wie es auch keinen Grund gibt, die in anderen religiösen und kulturellen Traditionen erschienenen Lichter zu verdunkeln.

Inhalt der Mission ist die Proklamation des *Bundes*, den Gott mit der Schöpfung im Allgemeinen und mit dem Volk Israel im Besonderen geschlossen hat. In Christus ist nicht ein neuer Bund – in Diskontinuität

¹⁶⁹ D. J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 117 (im Rückbezug auf die Dissertation von E. H. Scheffler).

¹⁷⁰ W. Ustorf: *Missionswissenschaft*, in: D. Ritschl/W. Ustorf: *Ökumenische Theologie, Missionswissenschaft* (Grundkurs Theologie 10,2), Stuttgart, 1994, 99–144, Zitat: 114.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² So auch: W. A. Bienert: *Das missionarische Zeugnis in einer säkularisierten Welt. Grundsätzliche Überlegungen über Wesen und Auftrag der Mission unter der Frage: Mission – notwendiges Zeugnis für die Welt?* in: K. C. Felmy u.a. (Hg): *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 933–938, bes.: 938.

zum alten – mit der Kirche als dem neuen Israel geschlossen worden, sondern die Universalität des ursprünglichen Bundesschlusses wieder zur Geltung gebracht. So ist die Hinzuberufung der Völker («Heiden») zu deuten: nicht als Veränderung im Heilshandeln Gottes, sondern als Erneuerung des Rufes an die Völker, sich auf das auch ihnen geltende Veröhnungs-, Bundes- und Heilshandeln Gottes zu besinnen. Aufgabe kirchlicher Mission ist es demnach, die von Ewigkeit her bestehende und in Christus neu zur Geltung gebrachte Heilsabsicht zu verkünden. Dabei steht sie ihren «Adressaten» nicht in der triumphalen Rolle des von Gott Geheiligten gegenüber, sondern mit ihnen zusammen unter dem Wort der Verheißung.

In dieser Deutung ist das Bundeskonzept, aus dem in der Regel erwählungstheologisch-partikularistische Konsequenzen gezogen wurden und werden, in einen universalen, schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Horizont gestellt. Er setzt sich in eine eschatologische Perspektive hinein fort, wenn das Ziel der Mission (d.h. der Partizipation an der «*missio Dei*») als Heraufführung des *Reiches Gottes* bestimmt wird. Wie das Konzept des Bundes, so muss auch dieser – ebenfalls der Bildwelt des Politischen entlehnte – Motivkomplex aus allen christentumszentrischen Engführungen befreit werden, in die man ihn in der Theologiegeschichte gezwängt hat:

- Der Reich-Gottes-Gedanke ist zu befreien aus der einseitigen Festlegung sowohl auf die Innerlichkeit des frommen Individuums als auch auf die Bereiche des Politischen und Gesellschaftlichen. Demgegenüber gilt es zu betonen, dass die Gottesherrschaft *alle* Bereiche der Natur, der Kultur und damit eben auch die Religionskulturen der Menschheit umfasst. Die gesamte Wirklichkeit stellt den Raum ihrer Verwirklichung dar.
- Über die Verengung auf eine bloß präsentische Eschatologie und über die Begrenzung der Gottesherrschaft auf den Wirkungskreis der Christusbotschaft hinaus ist ihre geschichtsübergreifende, endzeitliche und theozentrische Ausrichtung (nach 1. Kor 15,28) zur Geltung zu bringen. Angeregt von der Vision einer Völkerwallfahrt zum Gottesberg Zion kann sie im Sinne der Verheißung einer Zusammenführung der Gerechten aller Religionen in der heilsamen Gegenwart Gottes gedeutet werden. Apg 10,34f. legt sich als neutestamentlicher Bezugspunkt nahe: Gott sieht nicht die Person an; willkommen ist ihm aus jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt.

Je mehr die universale und eschatologische Dimension der Gottesherrschaft in den Vordergrund tritt, um so weniger lässt sie sich mit der verfassten Kirche identifizieren und um so stärker drängt sich die Notwendigkeit auf, sie zur Wirklichkeit der nichtchristlichen Religionen in Beziehung zu setzen.

3.3. Differenzbetonende Ansätze

In jüngster Vergangenheit hat sich eine Gruppe von religionstheologischen Entwürfen etabliert, die von einer Hermeneutik der Differenz ausgehen. Sie wenden sich programmatisch von der PTR wie auch vom «mutualen Inklusivismus» ab und versuchen, das problembehaftete religionstheologische Dreierschema «Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus» zu überwinden. Gegenüber den Religionstheorien und -theologien, die auf einen Gemeinsamkeitsgrund der Religionen verweisen – sei er in der menschlichen Natur, im Wesen der Religion oder in Bezug auf die eine göttliche Letztwirklichkeit verortet – betonen diese Ansätze die Unterschiedlichkeit und die je eigene Prägung der verschiedenen Religionskulturen. Es ist dies zum einen die sog. «Komparative Theologie»¹⁷³, «die konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme vergleicht»¹⁷⁴, und zum anderen die «differenzhermeneutische Konzeption» von Christian Danz und Ulrich H. J. Kört-

¹⁷³ R. C. Neville: *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, New York 1991; F. X. Clooney: *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989–1995)*, in: *TS* 56, 1995, 521–550; ders.: *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany, N.Y. 1996; ders.: *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001; J. L. Fredericks: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999; S. J. Duffy: *A Theology of the Religions and/or Comparative Theology*, in: *Horizons* 26, 1999, 105–115; K. v. Stosch: *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* in: *ZThK* 124, 2002, 294–311.

¹⁷⁴ K. v. Stosch: *Komparative Theologie*, a.a.O. 307.

ner¹⁷⁵, die danach strebt, die Identität des Christlichen durch Herausarbeitung spezifisch protestantischer Begründungszusammenhänge und in Unterscheidung von außerchristlichen Religionsinhalten und -formen zu bestimmen. Da die aktuelle EKD-Studie «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen» ebenfalls von der Markierung der für den evangelischen Glauben grundlegenden Unterscheidungen ausgeht, nehme ich ihre Darstellung und Diskussion mit in das Kapitel zur Differenzhermeneutik auf.

3.3.1. Komparative Theologie

Das zentrale Anliegen der «Komparativen Theologie» ist es, die bisherige Religionstheologie hinter sich zu lassen, ihre globalen religionstheologischen Relationierungen aufzubrechen und zu einer religionswissenschaftlich informierten Gegenüberstellung vergleichbarer Themen, Texte, Figuren, Sachverhalte, Riten und Praxisformen einzelner Religionen zu kommen. Ihre (hauptsächlich römisch-katholischen) Vertreter haben oft jahrelang im Kontext außerchristlicher Religionen gelebt und sich intensiv mit ihnen auseinandergesetzt. Als Theologen und hoch spezialisierte Religionswissenschaftler geht es ihnen nicht um die grundlegende Beziehungsbestimmung des Christentums zu den anderen Religionen in genere, sondern um die Auseinandersetzung mit einzelnen Phänomenen einzelner Religionen, mit dem Ziel «Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken».¹⁷⁶ So versteht sich die Komparative Theologie denn auch gar nicht mehr als (theoretische) Religionstheologie, sondern als eine (praktische) Methode. Clooney hat das Programm der Komparativen Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Hinduismus exemplarisch durchgeführt, Fredericks im Dialog mit dem japanischen Buddhismus.

¹⁷⁵ Siehe dazu die Beiträge von Körtner und Danz in dem von ihnen hg. Band: *Theologie der Religionen* (siehe Anm. 21), sowie: U. H. J. Körtner: *Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, in *ThLZ* 123, 1998, 3–20; Chr. Danz: *Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive* (siehe Anm. 25 in Teil II); ders.: *Einführung in die Theologie der Religionen* (siehe Anm. 25 in Teil II), 221–239.

¹⁷⁶ K. v. Stosch: *Komparative Theologie* (siehe Anm. 173), 307.

Im Unterschied zur vergleichenden Religionswissenschaft verbinden sich mit der Anwendung dieser Methode jedoch theologische Interessen. Der präzise interreligiöse Vergleich soll zum vertieften Verständnis des eigenen christlichen Glaubens führen. An der Differenz zu außerchristlichen Analogien, die zunächst in ihrem eigenen Selbstverständnis möglichst authentisch zur Sprache gebracht werden sollen, soll dessen Eigenart klarer heraustreten. Es handelt sich bei der Komparativen Theologie also um einen «positionellen», im Kontext der christlichen Theologie verankerten Ansatz, der sich der Methoden und Resultate einer vergleichenden Religionsphänomenologie bedient und sie durch eigene Studien weiterführt. Die außerchristlichen Phänomene werden zum heuristischen Entdeckungszusammenhang für die Erschließung christlicher Glaubensinhalte. Nicht diese Phänomene selbst sind dabei primärer Gegenstand der Deutung, sondern die Inhalte der eigenen christlichen Tradition, so dass statt von einer «Theologie der Religionen» hier eher von einer «Theologie angesichts der Religionen» zu sprechen wäre. Die Vertreter beanspruchen, im Unterschied zu den herkömmlichen religionstheologischen Ansätzen die grundlegende Spannung zwischen der Bindung an den eigenen christlichen Glauben und die Offenheit gegenüber den ausserchristlichen Überlieferungen nicht nach einer Seite hin aufzulösen, sondern bewusst auszuhalten.

In seiner kritischen Diskussion dieses Ansatzes hat Perry Schmidt-Leukel überzeugend dargelegt, dass die Verabschiedung der religionstheologischen Problemstellung in Aporien führt. Die abgeblendete Frage nach der systematischen religionstheologischen Relationierung meldet sich in der Urteilsbildung beim Vergleich auf der «Elementebene»¹⁷⁷ unweigerlich zurück. Wenn es nicht beim bloßen religionsphänomenologischen Vergleich bleiben soll, sondern der Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens geltend gemacht wird, kommt es unvermeidlich zu einer Wertung der verglichenen Phänomene. Diese aber wird sich in den Relationierungstypen vollziehen, die dem religionstheologischen Dreierschema entsprechen.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Siehe dazu Anm. 48 in Teil II.

¹⁷⁸ P. Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen (siehe Anm. 39 in Teil II), 87–95.

Die berechnete Kritik Schmidt-Leukels an der Ausblendung der religionstheologischen Grundlagenreflexion rechtfertigt jedoch noch nicht die Ablehnung der Komparativen Theologie insgesamt. Gegen seine Dekonstruktion dieses Ansatzes ist zum einen ins Feld zu führen, dass nicht jeder Vergleich und jede Differenzbestimmung mit einem Wahrheits- und Werturteil verbunden sein muss. Es gibt auch die Relationierungsstrategie der bewussten Urteilsenthaltung, die zunächst nur an der Begegnung mit der Alterität des Anderen sich des Eigenen vergewissert, ohne dem Glauben des Anderen seine Wahrheitshaltigkeit abzusprechen. Bei dieser Strategie handelt es sich keineswegs um einen impliziten religionstheologischen Pluralismus, sondern um den Ausblick aus der eigenen Glaubensperspektive im Modus des Verstehens des Anderen. Zum anderen ist zu bestreiten, dass sich die interreligiöse Urteilsbildung auf der Elementebene im Sinne *eines* der Relationierungsmodelle vollziehen muss. Dann würde es sich nicht um eine jeweils neu zu praktizierende Urteilsbildung handeln, sondern um die bloße Anwendung der einmal getroffenen Grundentscheidung. Genau dagegen wehren sich die Vertreter der Komparativen Theologie. Sie wollen zunächst unbefangen und vorurteilsfrei in die Begegnung mit einer bestimmten außerchristlichen Religion gehen, ihre Erscheinungsweisen von innen heraus verstehen und (wenn überhaupt) dann erst, d.h. *nach* der eingehenden Beschäftigung mit dem Selbstverständnis der außerchristlichen Lehren und Praxisformen eine spezifische Urteilsbildung vollziehen. Diese wird für die einzelnen Phänomene verschieden ausfallen.

Das Gleiche gilt auch für die religionstheologische Theoriebildung. Sie ist keineswegs ausgeschlossen, soll aber nicht *vor* der interreligiösen Begegnung (*a priori*) erfolgen, sondern sich (*a posteriori*) aus ihr ergeben. Nach Michael Barnes wollen die Komparatisten «a theology of dialogue» statt einer «theology for dialogue».¹⁷⁹ Und so kommt es denn auch bei den Vertretern der Komparativen Theologie zu systematischen religionstheologischen Stellungnahmen, die sich eindeutig dem inklusivistischen Ansatz zuordnen lassen. So etwa, wenn Clooney mit Gavin

¹⁷⁹ M. Barnes: «Theology of Religions in a Postmodern World», in: The Month 28, 1994, 270–274, 325–330; zitiert bei: P. Knitter in seiner Übersichtsdarstellung der Komparativen Theologie, in: Introducing Theology of Religions (siehe Anm. 39 in Teil II), 205.

D'Costa an der «salvific presence of God in non-Christian religions» festhält, «while still maintaining that Christ is the definitive and authoritative revelation of God»¹⁸⁰.

Ein anderer Einwand gegen die Komparative Theologie ließe sich gegen die Methode des Vergleichs erheben. Die Erkenntnisposition des Vergleichenden ist den Vergleichsgegenständen übergeordnet und steht damit in Spannung zum glaubenden In-sein. Treffend stellt Gerhard Sauter fest: «Wer nur vergleichen will, verlässt den Ort des Redens aus Glauben, auf Hoffnung hin und aus Liebe ... Beim vergleichenden Standpunkt stehe «ich» «anderen» nicht mehr dialogisch gegenüber, sondern sie werden Bestandteil meiner eigenen Ortsbestimmung.»¹⁸¹ Diesem Einwand lässt sich jedoch entgegenhalten, dass es sich bei dem interreligiösen Vergleich der Komparativen Theologie nicht um eine unbeteiligte Gegenüberstellung von Inhalten verschiedener Traditionen handelt, sondern um eine Auseinandersetzung im Sinne von Sich-dem-Anderen-Aussetzen.

Die Komparative Theologie lässt sich mit dem Modell des mutualen Inklusivismus verbinden. Beide Ansätze stehen nicht in einer Konkurrenz zueinander, sondern können in ein Verhältnis der Komplementarität gesetzt werden. Der mutuale Inklusivismus liefert dann gewissermaßen die (von Schmidt-Leukel zu Recht geforderte) systematisch-religions-theologische Rahmentheorie, auf deren Grundlage es zur «Auseinandersetzung mit Formen und Inhalten außerchristlicher Religionstraditionen kommen kann. Die Vollzugsform dieser Bestimmung des Eigenen in der Begegnung mit dem Anderen ist der methodisch reflektiert geführte Dialog im weiten Sinne der dialogischen In-Beziehung- und Auseinander-Setzung zu/mit Personen, Texten, Überlieferungen, Praxisformen usw. Dabei kommt es keineswegs nur – wie Schmidt-Leukel moniert – zu Vergewisserungen der eigenen Traditionen in ihren bisherigen Auslegungsformen¹⁸², sondern auch zu kreativen Transformationen, neuen

¹⁸⁰ F. X. Clooney: Reading the World in Christ, in: G. D'Costa (Hg): Christian Uniqueness Reconsidered (siehe Anm. 57 in Teil I), 73.

¹⁸¹ G. Sauter: Zugänge zur Dogmatik (siehe Anm. 83), 241.

¹⁸² Dieser Eindruck entsteht eher bei der Lektüre von Hans-Martin Barths «Dogmatik» (siehe Anm. 92). – Siehe dazu meine Besprechung dieses Buches im Literaturbericht zur Theologie der Religionen, der 2006 in ThR erscheinen wird.

Einsichten und Aneignungen. Dies liegt nicht nur als Möglichkeit in der inneren Logik der Komparativen Theologie, sondern stellt geradezu ihr Ziel dar.

3.3.2. Differenzhermeneutik

Nicht bei der Differenz Erfahrung konkreter interreligiöser Begegnungen und dem religionswissenschaftlich informierten Vergleich, sondern bei der für die protestantische Christentumsgestalt zentralen Wahrnehmung der Gottesbeziehung des Menschen setzen zwei Entwürfe an, die aus der neueren Diskussion hervorgegangen sind: Zum einen die theologischen Leitlinien der EKD «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen»¹⁸³, zum anderen die (in der Auseinandersetzung mit Paul Tillich gewonnene) religionsphilosophische Grundlegung der Religionstheologie von Christian Danz. So verschieden diese beiden Ansätze schon im Blick auf ihre formale Gestalt, ihre Methode, ihre Autorenschaft und ihre Zielsetzung sind, so nahe stehen sie sich doch in der betont protestantischen Ausrichtung, die sie durch programmatische Differenzbestimmungen zur Geltung bringen wollen. Daher können sie zusammen in einem Kapitel dargestellt und diskutiert werden.

(1) Die für den christlichen Glauben grundlegende und ihn von anderen Religionen grundlegend unterscheidende Erfahrung «der heilsamen Zuwendung Gottes zur Menschheit» ist den Leitlinien der EKD zufolge «in der Geschichte Jesu Christi begründet» (8). Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders setzt theologisch die «andauernde Differenzierung zwischen dem, was Gott tut, und dem, was Menschen tun, voraus» (10). Diese Unterscheidung wird dann in dreifacher Hinsicht – trinitätstheologisch – entfaltet: in die Leitdifferenzen zwischen Gott und Mensch, zwischen der Gnade Gottes und dem sündigen Menschen und zwischen der vom Geist Gottes gewirkten Aneignung des Evangeliums und einer vom Menschen vollzogenen Selbstrechtfertigung im Gesetz.

¹⁸³ Kirchenamt der EKD (Hg): Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien (EKD Texte 77), Hannover 2003 (www.ekd.de). Bezüge auf diese Studie nehme ich eingeklammert in den Text mit auf.

Die erste der drei genannten Differenzierungen ist in der Studie schöpfungstheologisch im Sinne der gebotenen Achtung vor der Schöpfung und der Würde des Menschen ausgelegt. Wo sich in den außerchristlichen Religionen Zeugnisse dieser Achtung finden, können sie als «Zeichen der schöpferischen Gegenwart Gottes verstanden werden» (13).

Die zweite – christologisch-soteriologische – Leitdifferenz gründet in der «Offenbarung des lebendigen, von der Sünde errettenden Gottes in Jesus Christus» (14). Hinsichtlich dieses rettenden und heilenden Wahrheitsgeschehens besteht nicht nur ein Unterschied, sondern ein Gegensatz zu außerchristlichen Religionen, sofern sie die universale, die ganze Welt umfassende Heilswirksamkeit dieses Geschehens nicht anerkennen, sondern ihr widersprechen. Darauf hat der christliche Glaube nicht mit einer Reduzierung seines Wahrheitsanspruches, sondern mit der missionarischen Bezeugung dieser Wahrheit zu reagieren. Diese Inanspruchnahme durch die Wahrheit darf allerdings nicht auf die christliche Religion, sondern muss auf Christus als unverfügbare Selbstvergegenwärtigung Gottes bezogen sein. Anderen Religionen kann allerdings auch in der Erwartung begegnet werden, «dass sich dort ebenfalls in irgendeiner Weise Erfahrungen mit dieser Wahrheit finden» (16) – wohlgermerkt: mit *dieser* Wahrheit. An der Offenheit für diese Wahrheitsereignung sind sie dann allerdings auch kritisch zu messen. Die sich daraus ergebende Bestimmung der Beziehung zu außerchristlichen Religionen ist die des Streites in Freiheit (17), der die Unterschiede zwischen den Religionen nicht aufheben kann und soll. Positiv geht es bei interreligiösen Dialogbemühungen «um den Abbau falscher Vorstellungen von der anderen Religion, um den Versuch des Verstehens des besonderen Profils ihrer Grundlagen und ihrer Praxis und vielleicht um die Entdeckung von Dimensionen der Gemeinsamkeit» (17).

Die dritte – pneumatologische – Leitdifferenz wird in den EKD-Leitlinien als Unterscheidung von Evangelium und Gesetz bestimmt und auf das konkrete Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens in der Gesellschaft bezogen. Die Kirche und die Christen sind dazu aufgerufen, Menschen anderen Glaubens «im Licht des Evangeliums, d.h. *in der Klarheit der Liebe Gottes*, die keinen Menschen zu irgendetwas zwingt, sondern *Freiheit* zum Zusammensein bejahter Geschöpfe schafft», zu sehen und in diesem Sinne die Botschaft des Evangeliums als befreiende Wahrheit zur Sprache zu bringen (18). Wenn es dann heißt, dass sich die

außerchristlichen Religionen «mit kulturellen Kontexten, Traditionen und Institutionen verbunden (haben), in denen der andere religiöse Glaube eine derart verfestigte weltliche Gestalt gewonnen hat, dass sich die Frage aufdrängt, inwiefern die religiöse Praxis der verschiedenen Religionen in Wahrheit Gottesverehrung zu heißen verdient» (19), dann ist ihnen damit ein gesetzlicher Charakter bescheinigt. Das lutherische Muster der Beziehungsbestimmung zwischen dem Evangelium und den Gesetzesreligionen – für Luther waren es der «Papismus», der Islam und das Judentum – kehrt hier in irenischem Gewand wieder. Doch kann dieses Gewand nicht darüber hinwegtäuschen, dass die nichtchristlichen Religionen im Deuterahmen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium lediglich als Manifestationen *menschlicher* geistiger und kultureller Schöpfungen («Erfahrung im Menschlichen», 5) gewertet werden.

Die Grunddifferenz zwischen dem, was Gott tut, und dem, was Menschen tun, wird durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium präzisiert – mit der nicht ausgesprochenen, aber unvermeidlichen Konsequenz, dass die außerchristlichen Religionen als Formen menschlicher Spiritualität zu deuten sind, während dem Christentum als Religionsgestalt des christlichen Glaubens die heilshafte Wahrheit Gottes anvertraut ist. Als Folge dieser grundlegenden Unterscheidung zwischen dem Christentum als der im freimachenden Evangelium gründenden Religion und den in anderen Gotteserfahrungen gründenden und (durch die Bindung der Wahrheitsfrage an «doktrinale, kultische und ethische Festlegungen» (15), zu gesetzlichen Verfestigungen neigenden außerchristlichen Religionen können Christen «nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen» (19). Auch das gemeinsame Gebet erscheint problematisch.¹⁸⁴ «Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren «Ökumene der Religionen» ist deshalb als Irrweg anzusehen» (19).

¹⁸⁴ Siehe dazu auch: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000, 41–45. Siehe auch Hans-Martin Barths berechtigte Kritik an der einseitigen Rezeption dieses Textes in den EKD-Leitlinien: H.-M. Barth: «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen». Stellungnahme zu einem Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: EMW-Materialdienst 11/03, 415.

Die Leitlinien gehen nicht auf Grunderfahrungen, Überzeugungen und Praxisformen anderer Religionen ein. Unabhängig vom interreligiösen Begegnungsgeschehen wenden sie die Grundunterscheidung der lutherischen Rechtfertigungslehre a-priori auf die Beziehungsbestimmung zu den Religionen an. Sie sind nicht an der Suche nach Gemeinsamkeiten, sondern an Unterscheidungen und Abgrenzungen interessiert. Nicht das Verstehen anderer Traditionen, sondern die Profilierung der eigenen ist ihr Anliegen. Auch nehmen sie nur marginal und implizit Bezug zur aktuellen religionstheologischen Debatte, wobei die Abgrenzung – gegenüber religionspluralistischen Ansätzen – bestimmend ist. Ein apologetisches Denkmuster – «nicht wir haben die Wahrheit Gottes, aber die Wahrheit Gottes hat uns» – dominiert die Gedankenführung. Der alternative Weg der Bestimmung des entscheidend und unterscheidend Christlichen durch eine interaktiv-dialogische Auseinandersetzung mit den außerchristlichen Religionen scheint kurz auf¹⁸⁵, wird aber nicht beschritten. Statt einer kreativen Neuaneignung der reformatorischen Tradition im wirklichen Gespräch mit den Religionen (im Sinne einer dialogischen Bestimmung der eigenen Identität) wiederholt die Studie definitorisch, was diese Tradition als ihren Kern (ihre Identität «an sich») ansieht und appliziert ihn deduktiv auf die Religionstheologie im Sinne des genitivus objectivus.¹⁸⁶

Der fruchtbare Hinweis auf den unverfügbaren Ereignischarakter der Wahrheit hätte eine wesentlich weitergehende religionstheologische Offenheit begründen können, wenn er nicht christomonistisch entfaltet worden wäre. «Dem Ereignischarakter der Wahrheit würde am ehesten eine Offenheit und eine Neugier entsprechen, sich als Christ im Vertrauen auf den Gott, der «allen Menschen gnädig nahe» sein will (8), in die

¹⁸⁵ «Um sich zu anderen Religionen in ein Verhältnis zu setzen, ist es notwendig, von der Eigenart und dem charakteristischen Profil der jeweiligen Religion auszugehen und nicht von dem Konstrukt eines allgemeinen theoretischen Religionsbegriffs» (Leitlinien 2).

¹⁸⁶ Die hier gegen die EKD-Leitlinien vorgetragene Kritik lässt sich weitgehend auch auf die religionstheologischen Kapitel in Christoph Schwöbels Buch: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, anwenden.

Begegnung mit den anderen Religionen einzulassen und im Dialog die notwendigen Klärungsprozesse voranzubringen.»¹⁸⁷

Angesichts dieses Positionspapiers der evangelischen Kirchen muss die grundsätzliche Frage nach dem Profil und der Methode protestantischer Theologie in der Gegenwart gestellt werden: Bestimmt sie das Proprium des Protestantismus inhaltlich, fokussiert auf die Rechtfertigungslehre, oder fasst sie es (wie in Kapitel 2.3.3. vorgeschlagen) als hermeneutisches Prinzip der für jede historische Situation neu zu vollziehenden Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft von der heilshaften Gegenwart Gottes in Jesus Christus auf? Dann wäre zu unterscheiden zwischen der Theologie der Reformatoren und der reformatorischen Theologie. Diese fände in der Theologie der Reformatoren zwar eine wichtige, aber nicht zeitlos gültige Auslegungshilfe des Evangeliums. Nicht die immer neue Anwendung der Auslegungshilfe, sondern die immer neue Aneignung des auszulegenden Inhalts im Kontext der jeweiligen Situation – in diesem Fall des religiösen Pluralismus – wäre ihr aufgetragen: *theologia semper reformanda*. In einer solchen Weise ist im vorliegenden Buch die Ausarbeitung einer protestantischen Religions-theologie angegangen worden.¹⁸⁸

(2) Anders als der religionsphänomenologische Ansatz der Komparativen Theologie und die dogmatische Methode der EKD-Studie entfaltet Christian Danz seinen religionstheologischen Entwurf in einem dezidiert religionsphilosophischen Rahmen. Die Wahrnehmung von und der Umgang mit (religiöser) Alterität muss sich ihm zufolge aus der Struktur der Gott-Mensch-Relation ergeben, wie sie für das protestantische Glaubensdenken fundamental ist. Nach evangelischem Glauben ist die Selbstbestimmung des Menschen eine von Gott konstituierte, also differenzvermittelte – im Gegenüber zur unmittelbaren Selbstbestim-

¹⁸⁷ F. Pieper: Hilfreich und problematisch zugleich. Zum EKD-Papier «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen», in: EMW-Materialdienst 11/03, 408. Siehe auch: M. Hüttenhoff: Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: Chr. Danz/U. H. J. Körtner (Hg): *Theologie der Religionen* (siehe Anm. 21), 131–134.

¹⁸⁸ Siehe dazu auch meinen Artikel: *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund* (siehe Anm. 93).

mung -, die sich selbst hervorbringen will und damit faktisch leugnet, dass sie sich einem von ihr verschiedenen Konstitutionsgrund verdankt. Diesen Modus der Existenz-Grundlegung bezeichnet Danz mit dem theologischen Begriff «Gesetz». Glaube gründet also in einem Bewusstsein der Differenz zwischen Sichgegebensein und Selbsttätigkeit, in der «Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und der Eigentätigkeit des Menschen» (109).

Im Glauben erkennt und anerkennt der Mensch die Entzogenheit seines grundlegenden Selbstvollzugs und damit seine eigene Fremdheit. Diese Anerkennung gründet in der ihr vorausliegenden und sie ermöglichenden «Gewissheit, dass der individuelle Mensch gerade in seiner von Gott unterschiedenen Eigenheit von Gott anerkannt ist» (107)¹⁸⁹.

Wo die darin zum Ausdruck kommende Vermittlung von Selbstheit und Fremdheit, Eigenheit und Andersheit im Sinne der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit auf interpersonale, besonders auf interreligiöse Beziehungen übertragen wird, kann es nach Danz weder zur Selbstdurchsetzung auf Kosten des Anderen noch zu dessen Assimilation noch zur Nivellierung der Unterschiede kommen. Unschwer lässt sich in den drei genannten Beziehungsdeformationen der kritische Rückbezug auf das religionstheologische Dreierschema von «Exklusivismus», «Inklusivismus» und «Pluralismus» erkennen. Das eigene Anerkanntsein von Gott führt also zur Anerkennung von differentem Anderem in interpersonalen Beziehungen. Differenzwahrnehmung (bzw. Selbstunterscheidung) wird damit zum Grundvollzug nicht nur der Glaubenskonstitution, sondern auch des Glaubenslebens.

Danz zieht nun in einem weiteren Übertragungsschritt die religions-theologische Konsequenz aus der (in der Erfassung der Gottesbeziehung verankerten, für den Glauben konstitutiven und sich in den sozialen Beziehungen des Glaubenden realisierenden) Grundstruktur der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein: «Aus der Beschreibung des Glaubens als einem gelebten Differenzbewusstsein (ergibt) sich die An-

¹⁸⁹ Die hier und im Folgenden eingeklammert in den Text aufgenommenen Belegstellen beziehen sich auf: Chr. Danz: Wahrnehmung von Religionen aus theologischer Perspektive (siehe Anm. 25 in Teil II).

erkennung einer prinzipiellen Koexistenz von unterschiedlichen Weisen der religiösen Selbst- und Weltdeutung» (122).

Der von Danz beschrittene Begründungsweg besteht in einer theologischen Überhöhung des ethischen Postulats der «Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein». Dieses wird per Analogie auf die Struktur der Gott-Welt-Relation im Allgemeinen und auf die Selbstbestimmung des Menschen als ihm von Gott zukommende, im Glauben erfasste und gelebte projiziert. Von dort aus wird das Postulat schließlich religionstheologisch appliziert – sowohl hinsichtlich der personalen Beziehungen zu Andersgläubenden als auch hinsichtlich anderer «Weisen der religiösen Selbst- und Weltdeutung».

Mit dem ethischen korreliert das anthropologische Postulat des Menschen als Beziehungswesen, dessen Identität sich am «Anderen» bildet, so dass der/das Andere unlösbar zum Selbst gehört. Diese Grundannahme spiegelt sich dann unmittelbar in der Bestimmung des Wesens und der Aufgabe des differenzhermeneutischen Ansatzes der Religionstheologie: Er soll das religiös Eigene in der Differenz zum religiös Fremden thematisieren, weil sich das Eigene am Fremden bildet und nur in Bezug darauf zu verstehen ist. Daher ist ein Exklusivanspruch für die eigene Religion nach Danz selbstwidersprüchlich, ein Inklusivismus zieht das Fremde ins Eigene hinein, und der religionstheologische Pluralismus übersteigt die Differenz zwischen eigener und fremder Religion auf einen beiden übergeordneten Gemeinsamkeitsgrund hin und verwischt sie damit.

Abgesehen von der Problematik, ein ethisches Ideal und ein anthropologisches Postulat auf die Gottesbeziehung zu übertragen, um es dann vor dorthin wieder abzuleiten, abgesehen auch von der Frage nach dem inhaltlich spezifisch Christlichen in dieser Bestimmung der Gottesbeziehung und der Struktur des Glaubens erscheint der religionstheologische Ansatz selbst unbefriedigend. Über die formale Anweisung, dass sich das Proprium des Christlichen in der Differenz zum Nichtchristlichen zu erweisen habe, geht er nicht hinaus. Würde er es tun, käme er vermutlich ganz in die Nähe der Position, die in den EKD-Leitlinien vertreten wird: Der christliche Glaube steht als von Gott konstituierte Bestimmung des Menschen der «gesetzlichen», unmittelbaren Selbst-Bestimmung des Menschen gegenüber. Wenn sich diese Unterscheidung auch nicht einfach auf die Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen abbilden lässt, weil auch im Christentum nicht-evangeliumsgemäße, ge-

setzliche Modi der Selbstbestimmung anzutreffen sind, so gilt doch: Die wahrhafte Gottesbeziehung ist die evangeliumsgemäße, wie sie im (evangelisch-)christlichen Glauben realisiert ist.

Wie diese Differenzbestimmung dann konkret in den religionstheologischen, -hermeneutischen und -dialogischen Diskursen zur Geltung gebracht wird, ob es sich dabei lediglich um einen Vergleich der Phänomene handelt oder auch um eine Auseinandersetzung auf der Ebene der Wahrheitsansprüche, bleibt bei Danz offen. Wenn letzteres der Fall ist – und darauf deutet seine Andeutung hin, Religionen seien «daraufhin zu befragen, wie sie zum Aufbau eines humanen Selbstverständnisses beitragen» (124) – muss es zu Urteilsbildungen kommen. Und diese nähern sich dann wohl unvermeidlich einer der drei religionstheologischen Relationierungsmuster an, fallen also tendenziell exklusivistisch, superioristisch oder egalistisch aus.

Die Verschiedenheit der Religionen soll nach Danz nicht durch Inkludierungsstrategien verwischt werden. Die vom mutualen Inklusivismus und von der Komparativen Theologie empfohlene Methode des «passing-over» in die andere Religionstradition und «coming back» wird von ihm als unzulässige Überbrückung der Differenz abgelehnt. Die Theologie der Religionen soll demgegenüber ganz auf der Seite der christlichen Tradition bleiben und eine Selbstbeschreibung dieser Tradition in Relation zu anderen leisten, so dass es zu einer «innertheologischen Selbstklärung des Christentums angesichts des religiösen Pluralismus» (123) kommt.

Die Differenzbestimmung vollzieht sich demnach nicht in der realen Interaktion mit außerchristlichen Religionsformen, sondern im innerchristlichen Selbstgespräch. Ein wirkliches Verstehen dieser Traditionen ist weder möglich (weil aus der Scheu vor einem hermeneutischen Inklusivismus kein Perspektivenwechsel vollzogen werden darf) noch nötig. Es fragt sich dabei allerdings, ob auf diese Weise die von Danz geforderte «Anerkennung der Selbständigkeit fremder Religionen» (123) wirklich eingelöst werden kann. Anerkennen ohne Verstehen bleibt ein Akt selbstgenügsamen Wohlwollens und muss sich davor hüten, nicht in Herablassung überzugehen.

Darüberhinaus bleibt bei Danz unklar, worauf sich die Anerkennung bezieht – auf «den» Anderen als Person oder auch auf die Wahrheitsansprüche seiner religiösen Tradition –, wie sie zur Geltung zu bringen ist, welche Beziehungsformen sich aus ihr ergeben usw. Das Postulat der

«Anerkennung» wird erst durch seine Näherbestimmung aussagekräftig: *Als wer oder was* soll der Andere und seine Tradition anerkannt werden?

Die Selbstvergewisserung der christlichen Tradition im Kontext ausserchristlicher Religionstraditionen ist ein bedeutsames und vielversprechendes Projekt. Doch einerseits lässt sich Danz nicht wirklich darauf ein, wenn er die Bestimmung der Differenz – anders als die Komparativen Theologen – nicht in der praktizierten Begegnung mit den Religionen, d.h. in der Auseinandersetzung mit ihrem Selbstverständnis vollzieht. Andererseits aber überhöht er diesen Weg der christlichen Identitätsbestimmung, indem er ihn zum einzig möglichen erklärt: «Zu einem besseren Verständnis seiner selbst und seiner Eigenbestimmtheit kommt das Christentum *nur* dann, wenn es sich im Kontrast zu anderen Religionen thematisiert» (124, Hervorheb. R.B.). Dem ist entgegenzuhalten, dass es immer auch andere (philosophische, geistes- und sozialwissenschaftliche) Erschließungshorizonte, Geschichtserfahrungen, geisteskulturelle Umbrüche usw. gab und gibt, die zu Transformationen, Vertiefungen und Neuaneignungen christlicher Glaubensinhalte geführt haben und führen. Eine solche Selbstrelativierung nimmt der Religionstheologie nichts von ihrer Relevanz, sondern erweist sie als einen Entdeckungs- und Auslegungszusammenhang für das christliche Glaubensdenken, der immer auf andere Entdeckungs- und Auslegungszusammenhänge bezogen und mit ihnen verbunden ist. Christlicher Glaube wird nicht abstrakt am «Anderen» seiner selbst angeeignet, sondern in ganz spezifischen Begegnungs- und Deutehorizonten. Diese Kontexte prägen seine Ausbildung. Sie sind nicht in jedem Fall einfach vorgegeben, sondern können auch gesucht, gewählt und *herangezogen* werden, wie es bei vielen Vertretern der Religionstheologie der Fall ist, die dieses Projekt nicht von religionsphilosophischen Grundlagendreflexionen aus begonnen haben, sondern von Begegnungen mit außerchristlichen Religionen in deren angestammten Kulturen.

Plädoyer

Im Rückblick auf die in den drei Teilen dieses Buches vorgetragenen Überlegungen plädiere ich dafür, die in den letzten vier Jahrzehnten auf verschiedenen Ebenen durchgeführte Umgestaltung der interreligiösen Beziehungen im Sinne dialogischer Beziehungsmuster nicht zurückzudrängen oder gar rückgängig zu machen, sondern kritisch weiterzuentwickeln. Wenn auch der Abschied von harmonistischen Leitvorstellungen geboten ist, um die tiefgreifenden Verschiedenheiten zwischen den Religionsformen und -kulturen unverkürzt in den Blick zu bekommen und um der in ihnen liegenden Konfliktpotenziale ansichtig zu werden, so darf doch die Alternative dazu nicht in einer Erneuerung konfrontativer Beziehungsmodelle bestehen. Bedrohungsängste sind wahr- und ernstzunehmen, dürfen aber nicht dazu führen, die Bemühung um das Verstehen der begegnenden Religionsform aufzugeben und sich in einer statischen Identitätsbestimmung der eigenen Religion zu verschanzen.

Von Verständnis, Respekt und Anerkennung getragene, dialogische Beziehungsmuster zwischen den Religionen sind von eminenter Bedeutung für die friedliche Koexistenz in einem Gemeinwesen. Sie verhindern Konflikte nicht generell, helfen aber zu ihrer Bewältigung, indem sie Möglichkeiten zur Artikulation und zur gemeinsamen Suche nach Lösungen schaffen.

Über diese pragmatische Ebene hinaus führt die hermeneutische, die im Verstehen der begegnenden Religionsform ein an sich erstrebenswertes Ziel sieht. Die Einübung in die Kunst der Übernahme einer anderen Globalperspektive hilft, stereotypisierte Wahrnehmungsmuster aufzubrechen, so dass sich neue Blickwinkel eröffnen, die Gott und die Welt mit anderen Augen sehen lassen, und dabei mehr über die andere und auch über die eigene Religionsform zu erfahren. Die versuchsweise Einnahme einer anderen Innenperspektive bedeutet immer auch die Anwendung einer Außen- oder Fremdperspektive auf die eigene Tradition, die dabei in einem anderen als dem gewohnten Licht erscheint. Der Wechsel in eine andere Innenperspektive und in eine (religions-)wissenschaftliche Aussenperspektive wird dabei immer nur «selbstreferentiell», in letztlich unaufhebbarer Bindung an die eigenen geistes-kulturellen Prägungen möglich sein. Als solche aber ist sie möglich und enorm fruchtbar.

Die Bedeutung dialogischer Beziehungsmuster reicht aber noch über die pragmatische und die religionshermeneutische Ebene hinaus und betrifft auch die religionstheologische Reflexion. Hier wird nicht nur der Relativitätsschock bearbeitet, der sich mit der Einsicht in die Alterität und Alternativität einer Vielzahl religiöser Orientierungssysteme einstellt, sondern auch – positiv – ein neuer Auslegungs- und Aneignungskontext für das christliche Glaubensdenken eröffnet. Der Ertrag, der sich aus dieser theologischen Selbstbeschreibung des christlichen Glaubens im interreligiösen Bezug ergibt, hängt davon ab, ob und inwieweit es zu einer wirklich dialogischen Auseinandersetzung kommt, also zu echten Anfragen und der Suche nach Antworten, die über die reformulierende Applikation von Traditionsbeständen hinausgehen. Diese dialogischen Begegnungen müssen dabei keineswegs die Form des interpersonalen Gesprächs haben, sondern können sich auch als inneres Sich-Einlassen auf die andere Religionskultur und -tradition gestalten. Auf diese Weise bleibt die religionstheologische Reflexion nicht ohne Rückwirkung auf die dogmatische Auslegung der christlichen Glaubensinhalte.

Inter- und intrareligiöse Theologie stehen in enger Wechselbeziehung zueinander. Daher kann «Theologie der Religionen» nicht als isolierbares Segment der Theologie aufgefasst und praktiziert werden. Sie führt zu einem neuen Verständnis der Theologie insgesamt, das auf alle systematisch-theologischen Themen ausstrahlt.¹ So wie die Philosophie jahrhundertlang den Auslegungshintergrund des christlichen Glaubens gebildet hat, so könnte es in Zukunft in verstärktem Maße die Religionsbegegnung sein. Mit der Methode dürfte sich dann auch das Selbstverständnis der Theologie als geisteswissenschaftlicher Disziplin und der Stil ihres Arbeitens ändern – in Richtung einer weisheitlichen Wissenschaft, die sich nicht nur intellektualistisch, propositional und definitiv, sondern auch narrativ, poetisch und künstlerisch artikuliert.

¹ Siehe dazu: M. Barnes: *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002.

Personenregister

- Albert, H.....91
Althaus, P. 171, 174, 181
Anselm..... 188
Aram I.....46, 48, 62–65, 76
Aristoteles.....87
Augustin 23, 190, 196
Balasuriya, T..... 257
Balthasar, H. U. von 71f.
Barbour, I. G. 163
Barnes, M. 278
Barth, H.-M.....269, 279
Barth, K.23, 101, 155, 172,
197, 208, 228, 230, 238,
252f., 259f., 270
Benedikt XVI..... 176
Benz, E. 171, 174
Beyerhaus, P.....51
Blaser, K. 78
Boff, L..... 126, 270
Bonaventura..... 232
Bonhoeffer, D. 39, 73
Brück, M. von..... 174, 212
Buber, M.....20
Bultmann, R. 126, 227f..
Bürkle, H. 173
Calvin, J. 107, 194, 197,
199, 227, 228
Cancik, H. 147
Chung, Hyun Kyung 127
Clooney, F. X.....276, 278
Cohen, H. 20
Congar, Y. 33
Cullmann, O. 38
Cyprian..... 109
D'Costa, G..... 279
D'Sa, F..... 29
Daniélou, J. 33
Danz, Ch.....96, 144, 216,
226, 275, 280, 284–288
Deuser, H.....233
Devanandan, P..... 63
Dilthey, W.....94, 98
DiNoia, J. A..... 117
Dupuis, J. 63, 121
Ebner, F. 20
Eck, D. 28
Euseb von Caesarea 49
Farmer, H. H..... 180
Feldtkeller, A. 158
Feyerabend, P..... 91
Figl, J..... 29
Fredericks, J. L. 276
Freiberger, O..... 159
Fries, H..... 182
Gadamer, H.-G.....90, 98
Gioia, F. 35
Gladigow, B. 147
Gollwitzer, H.....264
Goodman, N. 86
Greschat, H.-J. 151
Greshake, G. 224
Grünschloß, A. 119, 145
Gunkel, H. 126
Habermas, J. 92
Haight, R. 233
Harnack, A. von..... 126
Hayes, V..... 127
Hegel, G. W. F.....90, 108, 215
Heidegger, M. 21, 98, 254
Heiler, F. 37, 44

Heim, M.	117	Luther, M.	109, 117, 136, 191, 194, 198, 221, 240f., 264, 267, 282
Herms, E.	254	Lyotard, J.-F.	90
Hick, J.	25, 74f., 175, 180, 184–195, 197–206, 208, 215, 221, 226, 242	MacKinnon, D.	227
Hieronymus	23	Macquarrie, J.	227
Hock, K.	161	Mall, R. M.	96
Hoekendijk, J. C.	39	Mannheim, K.	89
Huntington, S.	58	Marcel, G.	20
Hüttenhoff, M.	217, 230	Margull, H. J.	93
James, W.	84, 90, 129, 202	Marquard, O.	258
Jaspers, K.	89f., 190	McCutcheon, R. T.	10
Johannes Paul II.	31	Melanchthon	198
Kant, I.	9, 86, 88, 189f.	Merton, Th.	181, 200
Kaufmann, F.-X.	24, 146	Metz, A.	255
Kennedy, J. F.	41	Nietzsche, F.	84, 88
Kessler, H.	219, 232f., 237, 262	Nishitani, K.	213
Khodre, G.	53, 63f.	Oduyoye, M. A.	127
Knitter, P. F.	53, 181, 186, 197, 200, 203, 205, 213	Ogden, Sch.	226–229
Kock, M.	177	Oman, J.	180
Kohler, W.	269	Ortega y Gasset, J.	89
Körtner, U.	224, 276	Ott, H.	69, 98, 171
Kraemer, H.	39	Panikkar, R.	63, 181–183, 199–201, 204f.
Küng, H.	25, 205	Pannenberg, W.	126, 157, 172, 174, 207, 240
Leibniz, G. W.	87f.	Paul VI	31
Lessing, G.	102, 213	Pelto, P. J.	148
Leuze, R.	174	Petrus Lombardus	193
Levinas, E.	20	Pfüller, W.	230
Lienemann, Chr.	28	Pieris, A.	258
Lindbeck, G.	201	Pike, K. L.	148
Lochhead, D.	30	Popper, R.	91
Lonergan, B.	200	Ragaz, L.	38
Lotze, H.	84	Rahner, K.	63, 173, 181, 183, 197, 213, 216, 229, 232, 241, 251
Lubac, H. de	33	Ratschow, C. H.	174, 181
Luckmann, Th.	24		
Lucrez	9		
Lüdemann, G.	185		

Ratzinger, J.....	176	Strauss, D. F.....	185, 204
Rescher, N.....	208	Swidler, L.	181f., 187
Ricoeur, P.....	90	Tertullian.....	72
Ritschl, D.....	258	Thomas von Aquin	87, 112, 194
Rosenzweig, F.....	20	Thomas, M. M.	63, 126
Samartha, S. J.....	63, 126	Tillich, P.	25, 75, 117, 133, 155, 172, 198, 221, 226f., 231, 249, 260, 263, 280
Sauter, G.....	211, 279	Toynbee, A.	200
Scheler, M.....	89	Tracy, D.	30
Schleiermacher, F.....	21, 25, 98, 143, 179f., 208	Troeltsch, E....	25, 150, 171, 204
Schlette, H. R.....	172	Ustorf, W.	273
Schlink, E.	70–72, 75	Valentin, J.	158
Schmidt-Leukel, P.....	115–118, 120, 183, 186, 277–279	Visser 't Hooft, W.	52, 72
Schoen, U.....	48	Volf, M.	129
Schoonenberg, P.	107	Waardenburg, J.	144, 152
Schuon, F.	200	Wach, J.	150, 161
Schüßler, W.....	74	Weber, M.	151
Schwöbel, Ch.....	283	Wesley Ariarajah, S.....	52
Sittler, J.	63	Wiesel, E.	272
Smith, W. C.....	141, 143–147, 160, 178–180, 183, 200, 208	Wiles, M.	227
Söderblom, N.	37	Wittgenstein, L.....	90, 91
Spranger, C.-D.....	10	Wolff, Ch.	84
Stace, W.	200	Yong, A.	271
Stendahl, K.....	268	Zwingli, H.....	240
Stolz, F.....	160		