

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Einleitung: Der (inter-)religiöse Dialog und die Theologie der Religionen"
Published in: Handbuch Theologie der Religionen: Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog
Freiburg: Herder
Year: 2017
Pages: 11 - 25
ISBN: 3-451-37695-4

The article is used with permission of [Herder](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ulrich Dehn

Einleitung: Der (inter-)religiöse Dialog und die Theologie der Religionen

Jede Beschäftigung mit religiösen Fragen ist eine Suchbewegung. Das ist eine der Botschaften des „Buchs vom Heiden und den drei Weisen“ von Raimundus Lullus/Ramon Lull (1232–1316). So ist auch das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens, die Begegnung im Reden oder im Schweigen ein Handeln auf einem Weg, der nie an sein Ende kommt. Die Notwendigkeit zur Begegnung mit anderen Religionen bzw. ihren Anhängern wird zumeist mit der pluralisierten Situation begründet, in der wir uns in den letzten Jahrzehnten auch in Gesellschaften befinden, die einst als religiös „monokulturell“ betrachtet wurden. An der Realität hat sich nicht so viel wie vermutet geändert: Die Präsenz des Islam auch in Westeuropa ist um Jahrhunderte älter als der Zustrom von türkischen „Gastarbeitern“. Seit mehr als hundert Jahren sind deutsche Buddhisten aktiv, und bis zur Vernichtung im Dritten Reich lebten mehrere Millionen Juden auf deutschem Boden, um nur einige Beispiele zu nennen.¹ Die gefühlte Präsenz nichtchristlicher Religionen hat in den letzten zwei Jahrzehnten im gleichen Maße zugenommen, in dem die Kirchen in Deutschland ihre Stärke schwinden sahen. Der Diskurs intensivierte sich auf vielen Ebenen, ebenso hat die Einsicht in die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und die Bereitschaft, Gelegenheiten der Begegnung zu schaffen, erheblich zugenommen und zur Institutionalisierung des Dialogs an vielen Orten geführt.

Als wichtiger Bestandteil des eigenen identitätsbezogenen und zugleich beziehungsfähigen Verhaltens im interreligiösen Dialog ist die intrareligiöse Verständigung darüber anzusehen, wie die eigene religiöse Tradition sich aus ihrer Substanz heraus zu anderen Religionen in ein Verhältnis setzen kann. Diese Perspektive ist allerdings zu ergänzen durch die Einsicht, dass religiöse Identitäten sich immer aus der Interaktion mit Alteritäten, also anderen religiösen und weltanschaulichen Gedankensystemen gebildet haben – auch die wichtigen dogmatischen Weichenstellungen bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. sind nur im Zusam-

¹ Vgl. Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen *1998–2005, Artikel „Deutschland: Nichtchristliche Religionen“.

menhang der damaligen Abgrenzungskämpfe herrschender Theologie gegen „Häresien“ und „Ketzer“ und aus der Begegnung mit griechischer und vorderorientalischer Philosophie erklärlich. Insofern ist eine reine Selbstbesinnung theologischen Denkens unter Ausschluss von alteritären Begegnungs- und Bezugspartnern ein Konstrukt, das in der Christentums- und Religionsgeschichte keinen Anhalt hat. So sind auch die Vorschläge zu einer christlichen In-Beziehung-Setzung zu andern Religionen fast immer aus der Begegnung entstanden, um dann ihrerseits Kompetenz für die Begegnung zu vertiefen. Es ist das Thema der Theologie der Religionen, das die Religionen zu einem innertheologischen Beschäftigungsfeld werden lässt. Historisch hatte dieses Thema seinen Ort in der systematischen Theologie und in der Religionsphilosophie² und wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Missions- und Religionswissenschaft, wie sie an theologischen Fakultäten betrieben wird, hereingeholt. Zurzeit scheint sich eine umgekehrte Bewegung beobachten zu lassen. Autoren wie Reinhold Bernhardt, Ulrich Kortner, Christian Danz, Christoph Schwöbel, Hans-Martin Barth u. a. haben sich profiliert zu Wort gemeldet³, wobei es in vielen Fällen das selbstbewusste Auftreten der pluralistischen Theologie der Religionen zu sein scheint, das systematische Theologen zur Auseinandersetzung reizt. Immer wieder stehen die Fragen neu zum Nachdenken an, ob und in welcher Weise es überhaupt aus dem Fundus einer religiösen Tradition heraus Fäden zum Knüpfen zu anderen religiösen Traditionen hin gibt, ob nicht dieser Gedanke schon voraussetzt, dass es sich bei Religionen um kompakte definierbare Gebilde mit geringer Komplexität handelt, die überhaupt als solche in Beziehung zueinander treten können, ob eine Beziehungsknüpfung nicht in jedem Falle kraft der Wahrheitsansprüche ein jeweiliges Gefälle zum An-

² Vgl. in diesem Band die Texte von Karl Barth, Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Karl Rahner u. a., weiterhin zu nennen wären Rudolf Otto und Ernst Benz.

³ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1993; ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; Ulrich H. J. Kortner, *Christus allein? Christusbekennen und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, in: *Theologische Literaturzeitung* 1998 (Jg. 123), 3–20; Christian Danz/Ulrich H. J. Kortner (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005; Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005; Christoph Schwöbel, *Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, in: Ulrich Kühn u. a. (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität*, Leipzig 1998, 88–118; Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen – ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001.

deren hin implizieren müsse, das jeden Dialog mit konterproduktiven Machtkonnotationen ausstattet. Dieses glaubensgestützte Gefälle mag unvermeidlich sein für viele Arten, die interreligiöse Beziehung zu denken, wenn wie Ulrich Schoen (in Anlehnung an Reinhold Bernhardt) sagt: „Das Höchste, was man von Gläubigen heute verlangen kann, ist ein Dialog der ptolemäischen Systeme“⁴ – d. h. ein Dialog von Gläubigen, die je für ihren Glauben in Anspruch nehmen, in der Mitte zu stehen. Aber sie reden jedenfalls miteinander und arbeiten zusammen, so Schoen. Jede Wahrnehmung der eigenen und anderer Religionen ist eine perspektivische Wahrnehmung, die allerdings im Dialog in einer Dynamik des stetigen gegenseitigen Überprüfens von Innen- und Außenperspektive steht und von einem „hermeneutischen Kontrolldiskurs“⁵ begleitet wird:

Ich verstehe diesen Kontrolldiskurs in einem umfassenden Sinne einerseits bezogen auf eine Ethik des Dialogs, die neben allgemeinen Kommunikationsregeln spezifisch auf religiöse Gesprächssituationen bezogene Vorgaben anbietet (vgl. Leonard Swidler und Raimon Panikkar, darüber hinaus im islamischen Bereich Abdoldjavad Falaturi und Katajun Amirpur). Zum anderen bezieht sich der interreligiöse Dialog auf eine Theologie der Religionen, wie sie in den meisten Texten dieses Buchs zum Thema gemacht wird, und schließlich auf hermeneutische Koordinaten, wie sie im Bereich des ethnologischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Alteritätsdiskurses und in der Semiotik entwickelt worden sind. Es handelt sich also um ein Nachdenken über Rahmenbedingungen der interreligiösen Kommunikation, das zugleich sowohl dieser Kommunikation vorausläuft als auch immer wieder stärker sensibilisiert aus ihr hervorgeht und an ihr wächst.

Religionstheologische Modelle

Seit Anfang der 1980er Jahre ist es für einige Zeit üblich geworden, die bis jetzt entwickelten Modelle einer Theologie der Religionen unter drei Grundkategorien zusammenzufassen, die als das exklusivistische, inklu-

⁴ Ulrich Schoen, *Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft*, Zürich/Düsseldorf 1996, 135, unter inhaltlicher Berufung auf Bernhardt, *Absolutheitsanspruch*, 230ff.

⁵ Bernhardt, *Absolutheitsanspruch*, 233.

sivistische und das pluralistische Modell bezeichnet werden. Als regelrechte Dreierklassifikation wurde diese Terminologie erstmalig wahrscheinlich 1982/1983 von Alan Race und Gavin D'Costa, zwei Schülern des britischen Theologen und Religionswissenschaftlers John Hick, benutzt⁶, nachdem sie der Sache nach bereits von Ernst Troeltsch in seiner Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (1902/1912) verhandelt worden war. Troeltsch hatte eine „orthodox-supranaturalistische Apologetik“ gegenüber einer „evolutionistischen Apologetik“ profiliert und mit letzterer insbesondere die religionsgeschichtlichen Aspekte einer Superiorität des Christentums bezeichnet. Auch an anderen Orten sind die je einzelnen Kategorien schon vorher gebräuchlich gewesen. Sie sind als Kategorien insofern problematisch, als die Übergänge zwischen ihnen fließend sind und die Komplexitätsreduzierung, die mit den Einordnungen verbunden ist, als nicht legitim erscheinen lassen, zumal die mittlere Kategorie des Inklusivismus sich als sehr weit und wenig hilfreich erweist. Nichtsdestoweniger werde ich aufgrund der sehr dichten Wirkungsgeschichte dieser Kategorisierung im Folgenden versuchen sie kurz theologisch zu umreißen, während P. Schmidt-Leukel in seinem in diesem Handbuch dokumentierten Text in erster Linie die systematischen und wissenschaftslogischen und -theoretischen Aspekte der Einteilung erläutert.

a. Der exklusivistische Typ

Der *exklusivistische* Typ geht davon aus, dass es außerhalb der Kirche (ekkesiologische Variante) bzw. außerhalb des christlichen Glaubens kein Heil gebe und deshalb ein unendlicher qualitativer Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen bestehe. Die ekkesiologische Seite des Exklusivismus wird häufig auf die cyprianische Formel „*salus extra ecclesiam non est*“ (oder etwas populärer „*extra ecclesiam nulla salus*“) zurückgeführt, auch wenn es Cyprian (200–258) nicht um außerchristliche Religionen, sondern um innerchristliche Abspaltunggefährdungen durch Häretiker ging, was sich jedoch zwangsläufig nicht nur in der Wirkungsgeschichte, sondern auch schon in der Anlage des Gedankens selbst auch gegen „heidnische Kulte“ im Römischen Reich (und über dieses hinaus) auswirken musste. Während der Katholizismus bis

⁶ John Hick, On Conflicting Religious Truth Claims, in: Religious Studies 19, 485–491.

zum 2. Vatikanischen Konzil von diesem Gedanken geprägt war, ist auch bei Martin Luther im Großen Katechismus am Ende seines Kommentars zu den drei Glaubensartikeln zu lesen: „Darum unterscheiden und trennen diese Glaubensartikel uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden. Denn die Menschen außerhalb der Christenheit, seien es Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, mögen zwar nur *einen* wahrhaftigen Gott glauben und anbeten; aber sie wissen doch nicht, wie er gegen sie gesinnt ist. Sie können von ihm auch weder Liebe noch etwas Gutes erhoffen; deshalb bleiben sie 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.“⁷ Ein Christus-zentrierter Exklusivismus wird auch Karl Barth zugeschrieben, der in der Kirchlichen Dogmatik I/2 eine deutliche Profilierung des sich der Offenbarung Gottes in Christus verdankenden Glaubens gegenüber der eigenmächtigen Religiosität des Menschen vornimmt.⁸ Barth ging es jedoch vorrangig nicht um die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen, auch wenn sein Eingehen auf den japanischen Amida-Buddhismus⁹ dies zu suggerieren scheint. Er hatte Auswüchse christlicher Theologie (aus seiner Sicht: den „Kulturprotestantismus“) und den Missbrauch durch völkische Theologie im Dritten Reich vor Augen und zog einen Strich quer durch die Milieus des Christentums, war jedoch unvorsichtig in der Diktion¹⁰ und mithin auch für exklusivistisches Gedankengut vereinnahmbar. Eher als von christlichem wäre bei ihm von Offenbarungsexklusivismus zu sprechen. Auch der niederländische Missionstheologe Hendrik Kraemer, der in Anlehnung an Barth für einen qualitativen Unterschied zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Selbstverwirklichung plädiert, ist nicht einfach lapidar als christlich-exklusivistischer Denker zu betrachten. Nahe an Barth ist Kraemer mit der Unterscheidung von „biblischem Realismus“, der den sich gnädig offenbarenden Gott dem Menschen in seiner Selbstgerechtigkeit zuvorkommen lässt, während in der nichtchristlichen Welt eine anthropozentrische

⁷ Martin Luther, Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel, (Siebenstern TB 7) München/Hamburg 1964, 103.

⁸ So in Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1945, § 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, 304–397.

⁹ Vgl. a. a. O., 372–377.

¹⁰ Die Trennungslinie zwischen „Wahrheit und Lüge“ war für ihn die zwischen der Nennung des Namens Jesu Christi und der Nicht-Nennung. Im Falle letzterer habe man es mit „Heiden, arme(n), gänzlich verlorene(n) Heiden“ zu tun (a. a. O., 376).

Soteriologie herrsche, d. h. der irrige eigene Weg des Menschen zu Gott. Während die qualitativen theologischen Bestimmungen dem Barth'schen Begriffspaar „Offenbarung“ und „Religion“ vergleichbar sind, zieht Kraemer den Trennungsstrich ebenfalls nicht eindeutig zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, sondern rechnet auch Judentum und (mit einer gewissen Distanz) den Islam den prophetischen Offenbarungsreligionen zu sowie alle anderen Religionen dem Typ der naturalistischen Selbstverwirklichungsreligion.¹¹ Einen reineren Exklusivismus meint Perry Schmidt-Leukel bei der Southern Baptist Konvention in den USA wahrnehmen zu können, die aus Anlass des großen indischen Festes Divali Puja ihre Mitglieder auffordere, der Menschen zu gedenken, die „in der hoffnungslosen Dunkelheit des Hinduismus verloren“ seien und noch nicht zu „dem einen wahren Weg“ des Christentums bekehrt seien. „Durch Kali und andere Götter und Gottheiten des Hinduismus hält Satan Kalkutta fest in seinem Griff. Es ist Zeit, dass die Erlösung Christi nach Kalkutta kommt“, so der Aufruf der Südlichen Baptisten.¹² Hier begegnet ein christlicher Exklusivismus im engeren Sinne einer Heil-ausschließlichkeit des *Christentums* ohne Binnendifferenzierung. Der christliche Glaube steht in direkter Konfrontation zu anderen Religionen ohne Andeutung von Anknüpfungspunkten für den Dialog.

b. Der Inklusivistische Typ

Im Unterschied zum exklusivistischen Denken geht *inklusivistische* Religionstheologie davon aus, dass auch anderen Religionen, in welcher Gestalt und in welchem Maße auch immer, Wahrheit innewohnt, bis hin zu Modellen, die Signifikationen Christi auch in nichtchristlichen Religionen wahrnehmen. Während einige indische Theologen des 19. Jahrhunderts das Christentum auf der Basis einer evolutionistischen Theorie (*fulfillment theory*) als „Erfüllung“ des Hinduismus betrachteten, äußerten sich später M. M. Thomas zum „Christus im neuen Indien“¹³ und Stanley Samartha zum Thema „Hindus vor dem universalen Christus“¹⁴. In

¹¹ Vgl. Hendrik Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich 1940.

¹² Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, Gütersloh 2005, 96.

¹³ *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, 1970, Deutsch: *Christus im neuen Indien*, 1989.

¹⁴ *The Hindu Response to the Unbound Christ*, 1974, Deutsch: *Hindus vor dem universalen Christus*, 1970.

Texten des 2. Vatikanischen Konzils wird die Heilsausschließung für Menschen außerhalb des ausdrücklichen Christusglaubens aufgehoben. Auch Menschen, die den Glauben an Gott den Schöpfer teilen oder (unter Berufung auf die Areopagrede von Paulus in Apg 17) auf andere Weise einen ihnen noch unbekanntem Gott suchen – zumal die, die ohne eigene Schuld noch nicht mit dem Evangelium in Berührung gekommen sind –, sind vom Heilswillen Gottes umfasst. In der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (Abschnitt 16, 1964) werden bereits ausdrücklich die Muslime und ihre Nähe zu einigen Glaubensaspekten des Christentums erwähnt; in *Nostra aetate* (1965) wird die geistliche Verbundenheit des „Volkes des Neuen Bundes“ mit dem „Stamme Abrahams“ betont und damit die Thematik der Kontinuität aus dem Judentum, das vom Vorwurf einer Kollektivschuld am Tode Jesu befreit wird, in das Nachdenken über Kirche und ihre theologischen Beziehungen hereingeholt. Die vatikanischen Texte stehen im Zusammenhang des Anliegens, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“ (*Nostra aetate* 1), dem eine versöhnliche Hand gegenüber den Religionen dienen soll.

Die theologischen Weichenstellungen des Konzils waren vor allem auf Vorarbeiten Karl Rahners zurückzuführen, der u. a. in einem vielbeachteten und umstrittenen Vortrag 1961 entfaltete, dass auch „Menschen außerchristlicher Religionen“ bereits der Gnade Gottes, in gewisser Weise seiner Offenbarung teilhaftig geworden sein können und insofern als „anonyme Christen“ betrachtet werden könnten und müssten.¹⁵ Nichtchristen im Stande der „anonymen Christen“ könnten somit als „verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche“ betrachtet werden, was jedoch keineswegs die Missionsbemühung ihnen gegenüber überflüssig mache.¹⁶ Rahners Entwurf und der Ansatz des 2. Vatikanums können als klassische Beispiele für inklusivistisches Denken betrachtet werden und veranschaulichen zugleich den Charakter des Superioristischen, d. h. einer deutlichen Betonung der Überlegenheit des christlichen Glaubens, der im breiten Spektrum inklusivistischer Ansätze in unterschiedlichem Maße aufscheint.

Weniger stark von superioristischem Denken geprägt sind Entwürfe, die aus dem Schatz vergleichbarer Elemente heraus Relationierungen

¹⁵ Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in diesem Band (1961), 3. These.

¹⁶ A. a. O., 4. These.

vornehmen. Hans-Martin Barth identifiziert ausgehend von trinitarischem Denken die Dreizahl als grundlegendes Element in der Welt der Religionen. Reinhold Bernhardt spricht sich für die Entdeckung des universalen Heilswillens und der Gnade Gottes auch in anderen Religionen aus.¹⁷ Auch plädiert er aus trinitarischem Denken heraus für eine Entzifferung der universalen Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Welt der Religionen, die als „hermeneutischer Schlüssel“ zur Interpretation religiöser Erscheinungen und interreligiöser Begegnungserfahrungen“ dienen könne.¹⁸

Als weiterer theozentrisch-inklusive Ansatz ist der der Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ zu nennen, die auf „Zeugnisse göttlichen Handelns“ in anderen Religionen verweist sowie allgemein auf das dort anzutreffende „nicht nur völlig Fremde [...], sondern immer auch Verwandte [...]“.¹⁹ Hier schwächt sich wie schon bei Bernhardt die noch bei Rahner ausgedrückte christlich-superioristische Haltung gegenüber den „noch-nicht-Christen“ anderer Glaubensformen ab²⁰ und weicht zunehmend einer kognitiven Akzeptanz der nichtchristlichen Religionen und dem Bedürfnis nach Komparations- und Kommunikationsmodulen, die jedoch zunächst christlich definiert werden. Dies zeigt deutlich, dass, nachdem bereits die Grenzen zwischen einem „moderaten“ Exklusivismus Barthscher oder Kraemerscher Prägung und einem strengen Inkklusivismus des 2. Vatikanums insbesondere in seiner strengen Interpretation durch Passagen der vatikanischen Erklärung *Dominus Iesus*²¹ nicht allzu fest geschlossen waren, sich jetzt die Bandbreite inklusivistischen Denkens als sehr groß erweist. Ein weiterer Modus, den Dialog der Religionen zu gestalten, der keineswegs mit der noch

¹⁷ Reinhold Bernhardt, Auf dem Weg zur „größeren“ Ökumene: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, in: Reinhard Kirste u. a. (Hg.), Vision 2001 – Die größere Ökumene, Köln 1999, 23–50, u. a. 47.

¹⁸ Reinhold Bernhardt, Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in: Ökumenische Rundschau 3/2000 (Themenheft Dialog der Religionen), 287–301, 297f.

¹⁹ Arnoldshainer Konferenz/VELKD (Hg.), Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh ²1991, 125.

²⁰ So formulierte Rahner noch: „Wenn einerseits nicht gehofft werden kann, daß der religiöse Pluralismus in der konkreten Situation der Christen in absehbarer Zukunft verschwinden werde ...“ (Rahner a. a. O., 4. These).

²¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6.8.2000, Bonn, bes. Abschnitt 15.

zu erläuternden pluralistischen Option konform ist und sich sogar kritisch gegen sie wendet²², ist der Versuch des Projektes *Weltethos*²³, in den religiösen Traditionen das Potential für gemeinsame ethische Standards zu eruieren und um dieses Bemühens willen den Dialog zu suchen. Es könnte als ethischer Inklusivismus bezeichnet werden.

An der Gültigkeit des Dreierschemas kann schon in diesem Stadium der Argumentation durchaus gezweifelt werden, es sei denn, der noch in Augenschein zu nehmende „Pluralismus“ trage zur Plausibilität einer solchen Kategorisierung bei.

c. Der pluralistische Typ

Die pluralistische Theologie der Religionen, in der Tradition John Hicks auch pluralistische Option genannt, kommt, nachdem die bisher erwähnten Typen in der Wendung „Theologie der Religionen“ den Bestandteil „... *der Religionen*“ als einen Genitivus objectivus verstehen ließen, also als eine Denkbewegung von der Theologie her zur Beziehungsklärung gegenüber den nichtchristlichen Religionen, nahe an ein Verständnis im Sinne eines Genitivus subjectivus. Damit wäre eine Denkbewegung bezeichnet, die nicht mehr im strengen Sinne eine christlich-theologische Besinnung und Klärung darstellt, sondern eine Einnahme alteritärer Standpunkte aus der Vogelperspektive in der Absicht einer interreligiösen Metatheorie.

John Hick bezieht sich auf die Erkenntnistheorie Kants und spricht von dem einen uns verborgenen *Real*, das in unterschiedlichen Religionen mit je anderen Begriffen belegt und auf andere Weise erfahren werde. Diese Ausrichtung auf die Einheit von Wirklichkeit und Wert, die je unterschiedlich benannt wird (Gott, Brahman, Dharma u. a.), stellte sich seit dem geistesgeschichtlichen Umbruch durch die Achsenzeit (die Zeit von ca. 800 bis 200 v. Chr.²⁴) ein, bis zu welcher Religiosität im Modus der Selbstbezogenheit des Menschen vollzogen worden sei. Die je spezifischen theologischen Profilaussagen einer religiösen Tradition, z. B. die

²² Vgl. Karl-Josef Kuschel, Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben, in: Ders. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, 1-20, 17.

²³ Vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

²⁴ Den Gedanken der Achsenzeit übernimmt Hick von Karl Jaspers, der ihn in seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München ³1988 (Ersterscheinen 1949), insbesondere 76-86, entfaltet hat.

Aussage der Gottessohnschaft Jesu, bezeichnet Hick als Mythen, die die Funktion haben, Erfahrungen, die mit dem *Real* gemacht wurden, mitzuteilen und die so wahr sind, wie sie das Leben von Menschen verändern können. Es gibt keine privilegierte Erfahrung des *Real*, die einer Religion den Anspruch auf alleinige Wahrheit gewährt: In diesem Sinne versteht sich die Religionstheologie Hicks als ein dem religiösen Pluralismus entsprechender Entwurf, sie ist jedoch nach Ansicht von Kritikern²⁵ von ihrer Konstruktion des *Real* und seiner Konnotationen her weniger pluralistisch als vielmehr monistisch.²⁶ Dem Vorwurf, dass hier keine christlich-perspektivische Religionstheologie, sondern eine religionsphilosophische Metatheorie vorliege, hat der Hick-Schüler Perry Schmidt-Leukel allerdings bereits mit dem Untertitel seines Buchs „Gott ohne Grenzen“ widersprochen: „Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen“.²⁷

Paul Knitter orientierte sich in seiner Religionstheologie zunächst ebenfalls an einer theozentrischen Ausrichtung und bezeichnete Gott als bereits in sich selbst pluralistisch, nämlich trinitarisch. In einer späteren Phase, in der er auf Kritik an der bisherigen pluralistischen Theologie reagierte, verbindet Knitter Befreiungstheologie und Religionstheologie und knüpft in seinem Entwurf religionstheologisches Denken an das Thema Leiden und gesellschaftliche Krise, richtet es also aus an einem gemeinsamen Thema der Weltverantwortung. Jesus Christus ist universaler Erlöser, jedoch nicht der einzige, er ist ganz Gott, jedoch nicht alleine: Dies folgt aus der pluralistischen Annahme einer gleichen Gültigkeit aller Religionen. So findet sich bei Knitter der eine Bezugspunkt des gesellschaftlichen Leidens für alle Religionen, während es bei Hick das *Real* als Focus alles Religiösen ist.²⁸ Die pluralistischen Entwürfe lassen sich auch als inklusivistische Konzepte höherer Ordnung lesen, die gewisse Anklänge an die religiösen Integrationsvorschläge neohinduistischer Denker wie Swami Ramakrishna und Swami Vivekananda vom

²⁵ Vgl. u. a. Andreas Feldtkeller, Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?, in: Evangelische Theologie Jg. 58 (1998), 445–460; ders., Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?, in: Ökumenische Rundschau Jg. 49 (2000), 273–285.

²⁶ Vgl. insbesondere John Hick, Religion – Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996; ders., Gott und seine vielen Namen, Frankfurt/Main 2001.

²⁷ Gütersloh 2005.

²⁸ Vgl. auch die Analyse bei Christian Danz, Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005, 174.

Ende des 19. Jahrhunderts aufweisen. Die pluralistischen Religionstheorien sind auf dem Hintergrund einer pluralen religiösen Situation entstanden und wollen hier das Gespräch erleichtern, indem die Akzeptanz des Anderen als gleichberechtigtem Gesprächspartner als hermeneutisches Grundmuster gefordert wird. Dies hat jedoch zum einen den Preis die glaubende Identität in Absetzung zum anderen Glauben einer erheblichen komparativen Belastungsprobe auszusetzen. Zum anderen muss notgedrungen, und nicht nur in „pluralistischen“ Konzepten, von einer Strukturähnlichkeit von Religionen und einer Kompatibilität von religiösen Begriffen und theologischen Denkmodulen ausgegangen werden. Hier offenbart sich ein vereinnahmendes Element, das inklusivistischen wie auch pluralistischen Konzepten eignet²⁹: Selbst bei noch so großer (und lobenswerter!) Akzeptanz gegenüber den anderen Glaubenstraditionen stammen die Vorschläge zum Vergleich und zu Gesprächsmöglichkeiten zumeist aus dem christlich-theologischen Vokabular, selbst wenn zur Apologie des pluralistischen Modells auch ins Feld geführt wird, hier werde die christliche Selbstreferentialität gerade durchbrochen. Auch wenn Schmidt-Leukel mit großer Sorgfalt nachweist, dass das „pluralistische“ Konzept Wiederhall in vergleichbaren Vorschlägen aus den anderen Religionen finde und keineswegs nur einer christlich-internen Diskurskultur entstamme³⁰, können die von ihm referierten Konzepte und Vorschläge auch auf spezifische Dialogmilieus hinweisen und müssen nicht unbedingt dazu geeignet sein, die interreligiösen Begegnung mit jedem beliebigen Gesprächspartner zu erleichtern.

Wie hilfreich sind Kategorisierungen?

Die Übergänge zwischen den Modellen und den Konzepten stellen sich bei näherem Hinsehen als fließend heraus, was verständlich macht, dass das Dreiermodell nicht überall akzeptiert und auch andere Kategorisierungen angeboten wurden. Paul Knitter hat vier Typen vorgeschlagen, die aber nicht weit von dem genannten Drei-Typen-Modell entfernt sind: 1. das *replacement model*, in dem eine wahre Religion andere verdrängt

²⁹ Darauf weist Danz a. a. O. mehrfach zu Recht hin, auch gegenüber einem von mir vor einigen Jahren vorgeschlagenen religionstheologischen Gedanken (U. Dehn, Der Geist und die Geister, in: Berliner Theologische Zeitschrift Jg. 19, 2002, 25–44).

³⁰ So in Gott ohne Grenzen a. a. O.

und ersetzt, 2. das *fulfillment model*, in dem eine Religion andere ihrer Vollendung zuführt und sie in sich aufnimmt, 3. das *mutuality model*, das von vielen wahren Religionen ausgeht, die zum Dialog aufgerufen sind, und 4. das *acceptance model*, in dem auch von vielen wahren Religionen ausgegangen wird und das es bei der Anerkennung dieser Pluralität belässt.³¹ Schnell ist zu erkennen, dass Typ 1 dem Exklusivismus, Typ 2 dem Inklusivismus und Typ 3 und 4 dem Pluralismus der alten Kategorisierung nahe kommen.

Sicherlich kann Kategorisierungen dieser Art, auch wenn ihre deutliche Unterscheidbarkeit nicht gegeben ist, sobald die Modell-Ebene verlassen wird und man sich konkrete Entwürfe anschaut³², ein heuristischer Wert zugesprochen werden, d. h. sie schlagen Schneisen in einen unübersichtlich gewordenen „Wald“ von religionstheologischen Vorschlägen multilateraler wie auch bi- oder trilateraler Art. Sie helfen bei der Orientierung darüber, welche interreligiösen Beziehungen einander gedanklich nahe sind, welche sich warum aufeinander beziehen und warum sie zu welchen Schlüssen kommen. Dies muss aber noch nicht bedeuten, dass sie auch wissenschaftstheoretisch und logisch notwendig sind, wie Schmidt-Leukel für die Drei-Typen-Kategorisierung meint nachweisen zu können.

Religionstheologie und Hermeneutik

Kehren wir zurück zu unserer Ausgangsfrage und der Grundlage dieses Handbuchs: Welchen Stellenwert haben theologische Entwürfe, die eine Relationierung des jeweils eigenen Glaubens zu anderen Religionen vornehmen, für den interreligiösen Dialog? Es hat sich der Eindruck eingestellt, dass kein Entwurf religionstheologischer Art vor einer Vereinnahmungsdynamik gefeit ist. Im Falle von Konzepten, die in der Wirkungsgeschichte als exklusivistisch betrachtet werden (Barth, Kraemer, Konzepte evangelikaler Provenienz), sind es Vereinnahmungen pejorativer Art, d. h. die Bestandsaufnahme dessen, dass aus christlicher Sicht unabdingbare theologische Gedankengänge oder Bekenntnisse in anderen Religionen un-

³¹ Vgl. Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll 2002.

³² Dies ist anzumerken im Unterschied zu Klaus Schäfers Einschätzung der Drei-Modelle-Kategorisierung in *Christlicher Glaube im religiösen Pluralismus*, in: Ders., *Anstoß Mission – Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt/Main 2003, 159–175, 164.

zureichend oder nicht auftauchen. In „inklusivistischen“ oder „pluralistischen“ Konzepten stehen positive Vereinnahmungen im Vordergrund. Gleichwohl lässt sich ein „Vereinnahmungsmechanismus“ vermutlich im Prozess der interreligiösen Beziehungsaufnahme nicht vollständig vermeiden, da eine hermeneutische „Ersterfahrung“ mit selbstreferentiellem Hintergrund allererst der Auslöser für die Bereitschaft zur Beschäftigung mit anderen Religionen und zum Dialog sein dürfte, so dass ein hermeneutischer Purismus nicht gefordert werden kann. Sei es die theologische Einsicht, dass Gottes Wirken auch in anderen Religionen wahrnehmbar ist, sei es der Versuch, vergleichbare Errettungs- oder Erlösungsvorstellungen zu eruieren – hier nimmt die theologische Beziehungsbemühung ihren Anfang. Ein kritischer Kontrolldiskurs, auch unter Inkaufnahme von „Verwundungen“, wie Hans Jochen Margull sie (in seinem Text in diesem Band) theologisch formuliert hat, sollte zur regelmäßigen Gegenprüfung der vorauslaufenden Annahmen und zur Neugestaltung der Relationierungselemente führen. Anstelle einer ausformulierten Religionstheologie wären zwei Aufmerksamkeitsbereiche zu bedenken: Zum einen eine Wahrnehmungsschärfung, die sich, gespeist aus neueren hermeneutischen Einsichten³³, stets verdeutlicht, wie hoch die von den wahrnehmenden Subjekten konstruierten Anteile der Sicht des Anderen, Fremden sind und wie umfassend und vielfältig diese immer wieder durch neue Wahrnehmungsanstrengungen auf unterschiedlichen Ebenen ergänzt und korrigiert werden müssen. Unsere jeweiligen Lebenswelten³⁴, Beziehungen und Sozialisationszusammenhänge spielen eine beeinflussende Rolle bei dem Blick auf das andere. Unsere Wahrnehmungen auch des anders Religiösen beruhen immer auf einer spezifischen Lesung der Zeichensysteme religiöser Traditionen und religiös Handelnder, die nicht eindeutig sind, sondern von uns mit unterschiedlichen Assoziationen und Konnotationen versehen werden.³⁵

³³ Einsichten dieser Art werden in der pädagogisch-hermeneutischen Denkrichtung des Konstruktivismus vertreten. Insbesondere der Kölner Pädagoge Kersten Reich hat in seinem Konzept des interaktionistischen Konstruktivismus (Die Ordnung der Blicke – Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus, 2 Bde., Neuwid 1998) in den Gedanken der Konstruiertheit unserer Wahrnehmungswelt auch das Bedingungs- und Wirkungsfeld der Lebenswelten und der Interaktionen der wahrnehmenden Subjekte einbezogen.

³⁴ Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/Main 1987, 182–228 (Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der verstehenden Soziologie).

³⁵ Vgl. hierzu insbesondere Umberto Eco, Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1987.

Zum anderen ist eine Ethik des Dialogs zu beherzigen, die sich in Anlehnung an die Überlegungen z. B. Leonard Swiders und Raimon Panikars (in diesem Band) Regeln der Kommunikation unterwirft, die von Respekt geprägt sind und ein Gefälle der Teilnehmenden sowie Verstöße gegen Höflichkeitskonventionen nicht zulassen. Im Prinzip gilt, dass jedes Kommunikationsverhalten, das schädlich für menschliche Beziehungen wäre, auch im interreligiösen Dialog zu meiden ist, gerade auch dann, wenn es darum geht, Konflikte und Reibungsflächen zu thematisieren.

Es gilt zu berücksichtigen, dass allen üblichen Modellen einer Theologie der Religionen ein essenzialisierendes Moment zueigen ist, das die Religionen als Einheiten betrachtet, die als geschlossene Entitäten zueinander in Beziehung treten bzw. ihre Angehörigen/Mitglieder zueinander in Beziehung treten lassen. Es ist nur transzendierbar, wenn man die Beziehungsfrage aus dem theologischen Argumentationsrahmen, in welchem Religionen in Beziehung zueinander treten, herauslöst und in einen allgemeinen kommunikativen Diskursrahmen hineinstellt. Dies ist eine Denkbewegung, die aus zwei verschiedenen Richtungen vollzogen wurde: Zum einen kommt Sebastian Schüler aus diskursanalytischer Perspektive zu der These, dass „Religion‘ (im Singular) keine Entsprechung in der Welt hat“ und insofern „[d]er interreligiöse Dialog zwischen Christentum und Islam [...] also nicht statt[findet]“, weil die an diesem Dialog Teilnehmenden „nur sich selbst und keine Religion repräsentieren können“.³⁶ Auch wenn die vollständige Auflösung von „Religionen“ als jeweiliger Containerbegriff in Anbetracht des Selbstverständnisses von real existierenden Religionsgemeinschaften nicht sinnvoll erscheint³⁷, ist festzuhalten, dass Teilnehmende an einem Dialog zunächst für ihre eigene (religiöse) Identität stehen. Allerdings bewegen sie sich selbstverantwortlich in der Begegnung und sind normalerweise keine „Repräsentanten“. Aus anderer spiritueller orientierter Warte betont Raimon Panikkar, dass weniger das Aufeinandertreffen von Religionen als die gemeinsame religiös-spirituelle Sphäre entscheidend für die Begegnung ist: Er redet deshalb von religiösem, nicht interreligiösem Dialog. Religion sei nicht

³⁶ Sebastian Schüler, Religiöser Dialog als Diskurs – Eine religionswissenschaftliche Perspektive, in: Tobias Müller/Karsten Schmidt/Sebastian Schüler (Hg.), Religion im Dialog, Göttingen 2009, 113–136, 119.

³⁷ Schüler geht so weit zu schreiben: „Das Christentum oder den Islam gibt es nicht“ (ebd.).

nur eine Verbindung zum Absoluten, sondern zugleich ein Band, das mit der ganzen Menschheit verbinde.³⁸

Im Verlauf des Dialogs bilden sich die Themen heraus, gegen die die unvermeidlich vorauslaufenden Vermutungen gegen zu prüfen wären und die zur vergleichenden Weiterarbeit anregen. Zugleich ist mit dieser Dynamik ein verstärkter und klärender Rückbezug auf den entsprechenden Bestandteil der eigenen (christlichen) Tradition verbunden, also eine im Dialog erworbene Profilschärfung. Dieses Verfahren, das dem Vorschlag einer „komparativen Theologie“³⁹ nahe kommt, kann mit wenig Theorieelementen auskommen und sollte mit seiner Zurückhaltung vereinnehmender Bestandteile in einer pluralen religiösen Situation für alle Gesprächspartner akzeptabel sein.

Wenngleich ich mich also dafür ausspreche, die Bedeutung religions-theologischer Konzepte für das Herangehen an den interreligiösen Dialog nicht zu hoch zu bewerten, halte ich die Auseinandersetzung mit diesen Konzepten und ihrer geistes- und theologiegeschichtlichen Herkunft im 20. Jahrhundert für unentbehrlich und für eine wesentliche Methode der Sensibilisierung für die Begegnung mit Menschen anderer religiöser Traditionen. Sie stellen die „Denkschule“ des Dialogs dar, zugleich werden „Schülerinnen und Schüler“ dieser Denkschule nicht umhin können, sich selbst Orientierung zu verschaffen, welchen Weg sie einschlagen wollen.

³⁸ Vgl. seinen Text „Die Spielregeln der religiösen Begegnung“ in diesem Buch.

³⁹ Vgl. James L. Fredericks, *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions*, in: *Horizons* Vol. 22 (1995), 67–87; Klaus von Stosch, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* Jg. 124 (2002), 294–311; vgl. auch die Kritik bei Danz, *Einführung* a. a. O., 106f.