

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Perry Schmidt-Leukel

Gott ohne Grenzen

Eine christliche und pluralistische
Theologie der Religionen

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2005
Copyright © by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Init GmbH, Bielefeld, unter Verwendung des Fotos »Pictured Rocks Lake Shore« von Terry Donnelly, © gettyimages, München

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05219-9

www.gtvh.de

Für John H. Hick

Inhalt

Vorwort	13
1. Einführung	17
27. Oktober – 11. September	17
Interreligiöse Begegnung und pluralistischer Aufbruch	18
Skizze des Gedankengangs	24

Teil I:

Die Notwendigkeit einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen

2. Worum geht es in der Theologie der Religionen?	31
Die religionstheologische Doppelfrage	31
Das dogmatische Problem	35
Das praktische Problem	38
Das kriteriologische Problem	43
Das hermeneutische Problem	54
Das apologetische Problem	59
3. Zur Einteilung religionstheologischer Standpunkte	62
Das religionstheologische Dreierschema	62
Eine logisch umfassende Klassifikation	64
Terminologische Klärungen	72
Diskussion einiger Einwände	75
Komparative Theologie als Alternative?	87
4. Kritik des christlichen Exklusivismus	96
Formen des Exklusivismus	97
Theologiegeschichtlicher Überblick	99
Neuere Entwicklungen	107

Kritische Diskussion	114
Die Heilsfrage	114
Die Frage der interreligiösen Parallelen	122
5. Kritik des christlichen Inklusivismus	128
Theologiegeschichtlicher Überblick	129
Neuere Entwicklungen	137
Die nachkonziliare Lehrentwicklung in der römisch-katholischen Kirche	137
Pluralisierender Inklusivismus: Mark Heim und Jacques Dupuis	139
Kritische Diskussion	151
Die Bewertung religiöser Vielfalt	152
Unzureichende empirische Evidenz	156
Dogmatische Evidenz?	160
6. Der religionstheologische Pluralismus	163
Theologiegeschichtlicher Überblick	163
Pluralistische Ansätze in anderen Religionen	171
Klärungen und Abgrenzungen	176
Polyzentrischer Pluralismus?	176
Pluralismus und Dialogfähigkeit	179
Pluralismus und religiöse Toleranz	181
Probleme des religionstheologischen Pluralismus	183
Zum theoretischen Status pluralistischer Religionstheologie	184
Philosophische Konsistenz?	188
Theologische Konsistenz?	189
Pluralismus – eine christliche Option	190

Teil II:

Die Voraussetzungen einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen

7. Der Glaube an eine transzendente Wirklichkeit	195
Der Begriff der transzendenten Wirklichkeit	196
Die Unbegreifbarkeit der transzendenten Wirklichkeit	200
Die Relevanz der transzendenten Wirklichkeit	209

8. Offenbarung und Erfahrung	212
Offenbarung als göttliche Selbsterschließung	212
Religiöse Erfahrung als Offenbarungsempfang	217
Erfahrung und Interpretation	221
Perspektivität religiöser Erfahrung	224
9. Religiöse Rede und Erfahrung	227
Warum und wie von Gott gesprochen werden muss	227
Ein logischer Grund und die <i>via negativa</i>	228
Ein semantischer Grund und die <i>via eminentiae</i>	230
Ein spiritueller Grund und die <i>via affirmativa</i>	234
Konsequenzen für eine pluralistische Religionstheologie	237
Hermeneutik religiöser Rede bei John Hick	237
Gegensätzliche Wahrheitsansprüche? Zur Konsistenz der pluralistischen Lösung	245
10. Offenbarung, Heil und Religion	250
Was heißt »Heil«?	250
Heil als Ziel von Offenbarung	256
Die Heilsbedeutung der Religionen	258
Glaube, Gottesbeziehung und Religion	258
Allgemeine Heilsmöglichkeit	262
Heilchance und Heilssituation	264
Soteriozentrik	265
11. Offenbarung, Inkarnation und Heilsmittlerschaft	270
Jesus als Offenbarer	270
Jesus als Heilsmittler	275
Jesus als Inkarnation	283
Wie Chalkedon interpretieren?	284
Inkarnation als Singularität oder als Grundzug göttlicher Immanenz?	291
Trinitätslehre in pluralistischer Perspektive	296
Potentieller Pluralismus – und mehr nicht?	301

Teil III:

Die Bewährung einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen in der interreligiösen Begegnung

12. Christentum und Judentum	307
Christlicher Antijudaismus	307
Historischer Überblick	307
Theologische Wurzeln des christlichen Antijudaismus	312
Inklusivistische Öffnungen	316
Der ungekündigte Bund	316
Die Frage der Judenmission	322
Pluralisierende Entwicklungen oder eine inklusivistische Allianz?	325
Rosemary Radford Ruether	328
Pluralistische Perspektiven	336
Vom christlichen »Ja« und dem jüdischen »Nein« zu Jesus	336
Erwählung und die Pluralität der Religionen	343
 13. Christentum und Islam	 349
Historische Belastungen	349
Wer überbietet wen? Eroberungen, Rückeroberungen und ihr religiöser Hintergrund	349
Der Islam aus christlich exklusivistischer Sicht	354
Inklusivistische Öffnungen	363
Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils	363
Muhammad und Jesus bei Kenneth Cragg	368
Wilfred Cantwell Smith	376
Pluralistische Perspektiven	381
Inkarnation und Trinität	381
Muhammad und Jesus	383
Pluralistischer Islam	392
 14. Christentum und Hinduismus	 397
Kolonialismus und Neo-Hinduismus	397
Die Anfänge des indischen Christentums	397
Christliche Mission unter portugiesischer und britischer Herrschaft	398
Die neo-hinduistische Reaktion	402

Inklusivistische Öffnungen	405
Die »Krone des Hinduismus«	406
Katholischer Inklusivismus nach dem Zweiten Vatikanum	409
Raimundo Panikkar	413
Pluralistische Perspektiven	419
Wechselseitige Bereicherung	419
Religionstheologischer Pluralismus und die Kastenfrage	425
Repressive Toleranz?	429
15. Christentum und Buddhismus	433
Zur Geschichte christlich-buddhistischer Begegnung	433
Eine brisante Vorgeschichte?	433
Historische Belastungen	437
Wechselseitiger Exklusivismus	441
Inklusivistische Öffnungen	449
Lynn A. de Silva	455
Pluralistische Perspektiven	461
Christlich-buddhistische Komplementarität	461
Christlich-buddhistische Relativierung	466
16. Schritte in die Zukunft	478
Eine plausible theologische Hypothese	478
Praktische Konsequenzen	480
Unterwegs zur Welt-Theologie	486
Interreligiöse Spiritualität	490
Literatur	497
Namenregister	529

Vorwort

Auch im Zeitalter des Internets und computergestützter Textverarbeitung werden Bücher immer noch »geboren«. Weit mehr als für ihre Formulierung gilt dies freilich für die darin niedergelegten Gedanken. Sie brauchen Zeit, sich zu entwickeln, ihre Tragweite zu entfalten und allmählich jene Gestalt anzunehmen, in der sie dann das Licht der Bücherwelt erblicken. Zweifellos sind Bücher auch »Kinder ihrer Zeit«, deutlich geprägt von den Umständen, unter denen sie entstanden. Schon bald mögen sie überholt und abgelöst sein. Doch bisweilen wirken sie weiter und pflanzen sich quasi fort: in den Gedanken anderer und manchmal auch in neuen Büchern.

Der Geburt von Büchern geht zumeist eine längere Vorgeschichte voraus. Nicht unbedingt die Konzeption, wohl aber das Konzept und die Struktur dieses Buches gehen zurück auf eine Vorlesung, die ich im Sommersemester 1999 an der Universität Salzburg und im Wintersemester 1999/2000 an der Universität München halten konnte. Gute Freunde und Kollegen, denen die Freiheit der Wissenschaft am Herzen liegt, hatten sich damals dafür eingesetzt, diese Vorlesung zu ermöglichen, obwohl ich bereits mit einem Lehrverbot durch die Autoritäten der Römisch-Katholischen Kirche belegt war. In den Turbulenzen dieser für mich und meine Familie existenzbedrohenden Situation mussten viele Überlegungen im Ansatz bleiben. Doch keimte in mir die Hoffnung, dass ich vielleicht später die Gelegenheit finden könnte, das Konzept der Vorlesung in ein Buch zu verwandeln.

Im Frühjahr 2000 berief mich die Universität Glasgow auf den neu gegründeten Lehrstuhl für Weltreligionen und Friede (*Chair of World Religions for Peace*). In Schottland begegnet man eher selten jenem auf dem Kontinent so verbreiteten Zynismus hinsichtlich der Europäischen Aufklärung und ihrer Werte. Im Gegenteil. Auf den nicht geringen Beitrag, den Schottland zur Aufklärung geleistet hat, ist man hierzulande durchaus stolz und pflegt daher auch die aufgeklärte Tradition der Gedankenfreiheit in Wort, Rede und Schrift. Anders als auf dem Kontinent ist hier eine Kontrolle und Zensur des Wissenschaftsbetriebes an staatlichen Universitäten durch die Kirchen oder andere ideologische Instanzen undenkbar und gesetzlich ausgeschlossen. Einige Kirchen können sich damit durchaus gut arrangieren. Das Department für Theologie und Religionswissenschaft, dem ich angehöre, hat einen multi-konfessionellen und multi-religiösen Lehrkörper und wird derzeit von einer Muslima geleitet, ohne dass dies die größte Kirche Schottlands, die reformierte »Church of Scotland«, auf den Gedanken brächte, deshalb ihre Kandidaten für den Pfarrdienst nicht länger an diesem Department ausbilden zu lassen. Auch außerhalb der Universität trifft man nicht selten auf Zeichen einer vorbildlichen gesell-

schaftlichen Offenheit. Das deutsche oder französische Kopftuchverbot und seine oft pseudo-intellektuelle Diskussion erzeugen hier eher verständnisloses Kopfschütteln. In Glasgow hat man die traditionelle Polizei-Uniform durch einen emblembesetzten und mit der berühmten Schachbrettbanderole versehenen Polizei-Turban ergänzt, um so auch jenen den Eintritt in den Polizeidienst zu ermöglichen, die der Religionsgemeinschaft der Sikhs angehören und daher zum Tragen eines Turbans verpflichtet sind.

In diesem im besten Sinne des Wortes »liberalen« Klima Schottlands konnte ich nicht nur meine akademische Tätigkeit fortsetzen, sondern schließlich auch den Plan zu dem vorliegenden Buch realisieren. Manches von dem, was ich in den letzten Jahren veröffentlicht habe, ist hier in veränderter Form mit eingeflossen und erscheint nun in einem – wie ich hoffe – systematischen Zusammenhang. Obwohl ich mich darum bemüht habe, häufig auf aktuelle Diskussionen innerhalb der Religionstheologie Bezug zu nehmen, war es nicht mein Anliegen, diese vollständig zu präsentieren. Vieles bleibt selektiv. Denn primär ging es mir darum, meine eigene religionstheologische Position zu verdeutlichen, und diese nur dort, wo es geboten erschien, auf andere Positionen zu beziehen. Wer an umfassenderen Darstellungen des Diskussionsstandes interessiert ist, wird diese sowohl in einigen meiner früheren Arbeiten (besonders in Schmidt-Leukel 1997) als auch in der in den zahlreichen Verweisen dieses Buches genannten Literatur finden.

Die Sache, um die es in der »Theologie der Religionen« geht, ist zu wichtig, um ihre Erörterung nur den theologischen Spezialisten zu überlassen. Ich habe daher versucht, dieses Buch stilistisch so abzufassen, dass es einerseits auch von jenen mit Verständnis gelesen werden kann, die keine Fachtheologen sind, und andererseits auch für Spezialisten noch »genießbar« ist. Letztere bitte ich darum, mir die in ihren Augen vielleicht unnötigen Verdeutlichungen zu verzeihen, erstere bitte ich um Nachsicht, wenn vermutlich immer noch zu viel Theologenlatein enthalten ist.

Vielen Menschen, die am Zustandekommen dieses Buches beteiligt waren, schulde ich Dank – eine Pflicht, der ich ausgesprochen gerne nachkomme. Da wären zunächst jene, die sich damals für die Ermöglichung meiner deutsch-österreichischen Abschiedsvorlesung eingesetzt haben: Heinrich Schmidinger von der Universität Salzburg und Heinrich Döring von der Universität München. Der Umfang, in dem die beständige Diskussion und die thematisch immer hochaktuellen Seminare an dem von Heinrich Döring geleiteten Institut mein Denken geprägt und meinen Horizont geweitet haben, lässt sich kaum abschätzen. Ohne diesen Fundus hätte dieses Buch niemals geschrieben werden können. Es hätte jedoch auch nicht geschrieben werden können ohne die Gewährung eines ganzen Forschungsfreijahres. So danke ich dem »Department of Theology and Religious Studies« der »University of Glasgow« dafür, dass es mich während des Wintersemesters 2003/04 für dieses Projekt freigestellt hat und dem britischen AHRB (»Arts and Humanities Research Board«), der das

Projekt durch einen großzügigen finanziellen Zuschuss unterstützte und hierdurch die Freistellung für das Sommersemester 2004 ermöglichte. Besonders danke ich meinem ehemaligen Glasgower Kollegen John Barclay, ohne dessen energische Ermutigung ich die Sache wohl nicht so rasch in Angriff genommen hätte. Ein besonderer Dank gebührt auch Shulamit Spain-Gayer und Philip Spain, die das Kapitel über Christentum und Judentum gelesen und mir aus ihrem jüdisch geprägten Blickwinkel wertvolle Hinweise gegeben haben. Freilich fällt alles, was ich dazu geschrieben habe, allein in meine Verantwortung.

Nicht nur die Universität musste mich für diese Arbeit freistellen, sondern auch meine Familie. Nicht selten hatte sie zu ertragen, dass ich geistig nicht bei ihnen, sondern bei den Gedanken dieses Buches war, und vermutlich viel zu oft ungehalten reagierte, wenn sie prüfen wollten, ob ich gerade ansprechbar bin. Besonders danke ich Doris dafür, dass sie wieder einmal viele Stunden ihrer Zeit ins Korrekturlesen investiert hat. Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus danke ich für seinen Enthusiasmus, mit dem er das Buch begleitet und damit auch seinen Autor beflügelt hat. Ein Blick in die deutschsprachigen Veröffentlichungen zur Religionstheologie zeigt, welchen enormen Anteil gerade dieser Verlag seit Jahren daran hat, die Diskussion in Deutschland lebendig und aktuell zu erhalten.

All jene zu erwähnen, die mein Denken geprägt haben, würde den Rahmen dieses Vorwortes bei weitem sprengen. Doch einen Autor und väterlichen Freund muss ich nennen: John Hick. Als ich nach längerem Studium des christlich-buddhistischen Dialogs damit begann, meine theologische Arbeit auf die systematischen Grundfragen einer Theologie der Religionen auszudehnen, hat mich kein anderer Theologe so sehr inspiriert wie er. Und so geht es keineswegs nur mir. Seit fast vier Jahrzehnten treibt John Hick die internationale Diskussion zur Religionstheologie voran, auch weit über die Kreise der christlichen Theologie hinaus. Ihm ist daher diese Arbeit als ein Zeichen meines ganz besonderen Dankes gewidmet.

Glasgow, im September 2004

Perry Schmidt-Leukel

1. Einführung

27. Oktober – 11. September

Vermutlich wird das 20. Jahrhundert als dasjenige Jahrhundert in die Geschichte eingehen, in dem die großen Religionen der Welt auf breiter Basis damit begonnen haben, einander zu begegnen und zwar in einem zuvor kaum gekannten Geist der Offenheit und des Dialogs. Auf symbolische Weise greifbar geworden ist dies in dem von vielen Fernsehsendern weltweit ausgestrahlten interreligiösen Gebetstreffen, das am 27. Oktober 1986 in Assisi stattfand. Ungefähr 150 Vertreter zahlreicher Religionsgemeinschaften versammelten sich auf Einladung von Papst Johannes Paul II. in Assisi. Für sich und gemeinsam drückten sie hier auf ihre jeweils spezifische Weise den Wunsch nach Frieden aus und die Überzeugung, dass das Eintreten für den Frieden zu ihrem Verständnis von Religion gehört.¹

Inzwischen hat ein zweites Ereignis von hoher Symbolkraft das Ereignis von Assisi überschattet. Auch hiervon wurden die Bilder in alle Welt übertragen und haben sich nachhaltig in das Bewusstsein und Unterbewusstsein zahlloser Menschen eingegraben. Kein religiöses Ereignis, aber ein Ereignis mit einer unverkennbaren religiösen Dimension: die brutalen Anschläge des 11. Septembers 2001, initiiert und ausgeführt im Namen Gottes. Ihre Überzeugung, mit diesem Massenmord der Sache Gottes zu dienen, besiegelten die Täter durch den Einsatz und das bewusste Opfer des eigenen Lebens, wofür sie in den Kreisen Gleichgesinnter als Märtyrer verehrt werden. Nachhaltig hat der 11. September zwei Dinge verdeutlicht: Erstens, dass Religion ein machtvoller, nicht zu vernachlässigender Faktor im zukünftigen Zusammenleben auf unserem Globus ist, und zweitens, dass dieser Faktor nach wie vor eine gefährliche, gewalttätige Dimension besitzt.

In ihrer symbolischen Kraft markieren die Ereignisse des 11. Septembers und des 27. Oktobers die zwiespältigen Erwartungen und Möglichkeiten, die in der weltweiten Religionsbegegnung liegen.² Einerseits haben Religionen das

1. Angesichts des Streits, der innertheologisch bereits im Vorfeld über dieses Ereignis entbrannt war, bemühte sich Rom um die »Klarstellung«, man werde sich nicht versammeln, um zusammen zu beten, »sondern man kommt zusammen, um zu beten« (J. Mejia, zitiert in Waldenfels 1989, 26). Zum Glück ist solche Kasuistik einer größeren Öffentlichkeit nicht zu vermitteln, so dass die Symbolkraft des Ereignisses darunter keinen Schaden genommen hat. Die Texte von Assisi sind dokumentiert in Waldenfels 1987.
2. Dementsprechend trat am 24. 1. 2002, wiederum in Assisi, nochmals eine interreligiöse

Potential, erheblich zur Verschärfung jener Probleme beizutragen, die mit der immer weiter zunehmenden Vernetzung der Weltgemeinschaft unvermeidlich zusammenhängen. Andererseits sind Religionen jedoch auch in der Lage, zur Lösung dieser Probleme beizutragen. Sie können helfen, Konflikte auf friedliche und gerechte Weise zu überwinden. Sie können dazu inspirieren, mit Phantasie, Kreativität und vor allem mit Zuversicht an die Herausforderungen der gegenwärtigen Welt und unserer gemeinsamen Zukunft heranzugehen. Seit den Anfängen der Menschheit haben Religionen in den Menschen ihrer Kulturkreise das Bewusstsein für die Gegenwart einer höchsten, transzendenten Wirklichkeit wach gehalten. Sie haben Sinn und Orientierung vermittelt und trotz all ihrer Schattenseiten einen Beitrag zu den besten und höchsten Errungenschaften im menschlichen Zusammenleben geleistet. Religionen könnten dies auch für das künftige Zusammenleben innerhalb einer globalen Gemeinschaft tun, das heißt, in jenem Miteinander der Kulturen, das nicht nur die weltweite Gesellschaft, sondern immer weiter zunehmend auch das Leben innerhalb einer jeden einzelnen Gesellschaft auf unserem Planeten prägt. Doch dies wird entscheidend von ihrem Verhältnis zueinander abhängen. In jedem Fall gilt, was der britische Oberrabbiner Jonathan Sacks in seiner bemerkenswerten und vielbeachteten Reaktion auf die Ereignisse des 11. Septembers geschrieben hat: Wenn die Religionen nicht Teil der Lösung unserer Probleme werden, dann werden sie zweifellos ein Teil dieser Probleme sein.³

Interreligiöse Begegnung und pluralistischer Aufbruch

Welche dieser beiden Rollen die Religionen in Zukunft spielen, hängt eng mit ihrer wechselseitigen Einschätzung zusammen: damit, wie sie über die Lehren und Praktiken der jeweils anderen Religionen denken, wie sie die Tatsache der religiösen Vielfalt bewerten, ob als bedauerliches und letztlich zu überwindendes Übel oder als Chance zur wechselseitigen Bereicherung und zum gemeinsamen spirituellen Wachstum, und vor allem damit, wie sie ihre jeweils eigene Stellung im Kontext dieser Vielfalt betrachten. All dies wiederum ist unter anderem auch davon abhängig, wie gut die Religionen beziehungsweise ihre Anhänger einander kennen und wie tief sie einander verstehen. Genau hier liegen Bedeutung und Chancen der interreligiösen Begegnung, die im 20. Jahrhundert auf so breiter Basis eingesetzt hat.

Dies wurde schon recht früh deutlich, beispielsweise auf dem ersten »Welt-

Gebetsversammlung zusammen, die explizit den Geist von Assisi unter dem Eindruck der Ereignisse des 11. Septembers 2001 beschwor.

3. Vgl. Sacks 2003, 9.

parlament der Religionen«, das 1893 in Chicago anlässlich der dortigen Weltausstellung zusammentrat.⁴ Eine der beeindruckendsten Reden hielt der bekannte Neo-Hindu Vivekānanda. Der deutsche Religionswissenschaftler Friedrich Heiler berichtete von folgender Reaktion: »... als Vivekānanda aus der Vortragshalle ging, sagte ein Hörer unwillkürlich: ›Dieser Mann ein Heide?! Und wir senden Missionare seinem Volk. Es wäre besser, daß sie Missionare zu uns sendeten!«⁵

Offensichtlich war jener Christ zum ersten Mal in seinem Leben einem authentischen Hindu begegnet und mit dessen Spiritualität konfrontiert worden. Seine spontane Bemerkung drückt das Gefühl aus, dass Christen umdenken und ihre Praxis verändern müssen, wenn sich unter den vermeintlich zu missionierenden »Heiden« Menschen vom Schlag Vivekānandas finden. Vivekānanda selbst spürte: Die Begegnung der Weltreligionen muss auf allen Seiten solche Reaktionen hervorrufen. Als er bei der Abschlussitzung des Weltparlaments noch einmal das Wort ergriff, schloss er mit den Worten:

»Wenn das Parlament der Religionen der Welt etwas gezeigt hat, so ist es dieses: es hat der Welt bewiesen, daß Heiligkeit, Reinheit und Liebe nicht der ausschließliche Besitz *einer* Kirche in der Welt ist und dass jedes Glaubenssystem Männer und Frauen von höchstem Charakter hervorgebracht hat. Wenn jemand angesichts dieses Beweises von dem ausschließlichen Überleben seiner eigenen Religion und von der Zerstörung der anderen Religionen träumt, so bemitleide ich ihn aus dem Grund meines Herzens und sage ihm, daß schon bald und trotz ihres Widerstandes auf dem Banner jeder Religion geschrieben stehen wird: ›Hilfe und nicht Kampf, ›Angleichung und nicht Zerstörung, ›Harmonie und Friede und nicht Zwist.«⁶

Heute sind interreligiöse Weltkonferenzen keine Seltenheit mehr. In Chicago selbst trat hundert Jahre später erneut ein Weltparlament der Religionen zusammen und verabschiedete die »Erklärung zum Weltethos«.⁷ In diesem wichtigen Dokument bekräftigten die unterzeichnenden Vertreter der Religionen, dass unter den religiösen Traditionen bedeutsame Übereinstimmungen in ethischen Grundwerten, Normen und Grundhaltungen bestehen. Sie verpflichteten sich nicht nur, gemeinsam für dieses Weltethos einzutreten, sondern auch nach einem »besseren gegenseitigen Verstehen« zu streben. In den beiden Nachfolgetreffen von Kapstadt 1999 und Barcelona 2004 wurde dieser Akzent weiter verstärkt. Alle religiösen Institutionen und ihre Vertreter werden aufgerufen, im Verhältnis der Religionen zueinander eine Haltung des »Respekts und wechselseitigen Wohlwollens« zu fördern und die »Suche nach jenen gemeinsamen ethischen und spirituellen Werten und Prinzipien zu verstärken, die die reli-

4. Vgl. Seager 1993.

5. Heiler 1967, 36.

6. Ebd. 36. Übersetzung leicht berichtigt nach dem Original in: Vivekānanda 1994, vol. I, 24.

7. Zum Text der Erklärung sowie zu seiner Entstehung siehe Küng, Kuschel 1996.

giösen und geistlichen Gemeinschaften dazu befähigen, kreativ miteinander und mit der Welt umzugehen.«⁸

Zahlreiche andere internationale und interreligiöse Organisationen, die sich dem gemeinsamen Einsatz für ein friedliches Zusammenleben der Völker sowie für mehr Gemeinsamkeit und ein besseres Verstehen unter den Religionen verschrieben haben, wären hier zu nennen, wie beispielsweise die »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden« (World Conference of Religions for Peace), der »World Congress of Faiths«, »Temple of Understanding, »Religions United«, usw.⁹ Noch bedeutsamer ist vielleicht jedoch, dass in zahlreichen Metropolen und größeren Städten inzwischen kommunale interreligiöse Räte entstanden sind, deren Zahl beständig wächst. Ein weit fortgeschrittenes Beispiel innerhalb Europas ist die englische Industriestadt Birmingham, die seit langem von einer großen kulturellen und religiösen Vielfalt geprägt ist. Seit 1975 besitzt Birmingham den »Inter-Faith Council for Birmingham«. ¹⁰ An seiner Gründung sowie an einer Anzahl weiterer interreligiöser Aktivitäten wirkte maßgeblich der britische Professor für Religionsphilosophie und ordinierte Geistliche der reformierten Kirche (Presbyterian Church of England) John Hick mit. ¹¹ Nach Professuren in England und den USA (Cornell, Princeton und Cambridge) wurde Hick 1967 auf den H. G. Wood-Lehrstuhl an der theologischen Fakultät der Universität Birmingham berufen, den er bis zum Antritt der Danforth-Professur in Claremont, USA, im Jahre 1982 innehatte. Heute, nach seiner Emeritierung im Jahre 1992, lebt Hick wieder in Birmingham. Die Begegnung mit der religiösen Vielfalt Birminghams führte bei Hick, dessen Theologie und Religionsphilosophie zuvor eher konservativ und evangelikal ausgerichtet waren, zu einem radikalen Umdenken, das er selbst mit folgenden Worten beschreibt:

»Ich wurde in jene Arbeit involviert, die man als »ethnische« oder »kulturelle Integration« bezeichnet. ¹² Schon bald hatte ich Freunde und Kollegen sowohl in all diesen nicht-christlichen religiösen Gemeinden als auch in der großen schwarzen Einwanderergemeinde aus der Karibik. Während ich nun gelegentlich Gottesdienste in der Moschee, der Synagoge, im Tempel und im Gurdwara besuchte, wurde mir klar, dass

8. Council for a Parliament of the World's Religions 1999, 18.

9. Zu einer Übersicht über interreligiöse Organisationen vgl. Böhle 2001.

10. Zur interreligiösen Situation in Birmingham vgl. Ustorf 1995 und Conway 1996.

11. Über sein Engagement in Birmingham, insbesondere bei AFFOR (»All Faiths for One Race«), berichtet Hick ausführlicher in seiner Autobiographie: Hick 2002, 159-192.

12. Hick spielt damit vor allem auf seine Teilnahme an multireligiösen Aktionen gegen Rassismus und Faschismus an. Seine politischen Schriften, die Teil dieses Engagements bilden, sind leider kaum bekannt. Wie ernst seine Gegner diesen Einsatz nahmen, wird freilich aus folgenden Details ersichtlich: Sein Pamphlet gegen den Rassismus der britischen »National Front« (Hick 1977b) brachte ihm eine Morddrohung ein (vgl. Hick 2002, 190), seine Streitschrift gegen den Rassismus der damaligen südafrikanischen Regierung (Hick 1980b) wurde unverzüglich auf die dortige schwarze Liste gesetzt (vgl. Hick 2002, 246).

dort im wesentlichen das Gleiche geschieht wie in einer christlichen Kirche – nämlich, dass sich hier Menschen einer höheren göttlichen Wirklichkeit öffnen, die sie als einen personalen und guten Gott kennen, der Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen gebietet. Ich konnte feststellen, dass beispielsweise für einen gläubigen Sikh der Sikh-Glaube das ist, was der christliche Glaube für einen aufrichtigen Christen ist; dass jedoch jeder Glaube – und das ist nur allzu natürlich – von seinen Anhängern als der alleinige und absolute Glaube erlebt wird. Des weiteren offenbarten mir Aufenthalte in Indien und Sri Lanka, die alles in allem fast ein Jahr dauerten und hauptsächlich dem Studium des Hinduismus und Buddhismus dienten, etwas von der immensen spirituellen Tiefe und Kraft dieser beiden östlichen Religionen. Ich bin nie in die Versuchung gekommen, ein Hindu oder Buddhist zu werden, aber ich konnte sehen, dass innerhalb dieser alten Traditionen Männer und Frauen in heilshafter Weise mit jener ewigen Wirklichkeit verbunden sind, von der wir alle leben.«¹³

Bald begann Hick über die religionstheologischen Konsequenzen seiner neuen Erfahrungen zu reflektieren und die Ergebnisse in einer Serie von Veröffentlichungen zu veröffentlichen.¹⁴ Natürlich zehrte er dabei auch von den Erfahrungen und Reflexionen anderer, die ihrerseits zu ähnlichen Resultaten gekommen waren. Besonders der Orientalist, Religionswissenschaftler und reformierte Theologe Wilfred Cantwell Smith übte einen großen Einfluss auf Hick aus. Smith und Hick zogen wiederum weitere Theologen an, wie beispielsweise die in den USA lehrenden Katholiken Paul Knitter und Leonard Swidler. 1986 war es soweit. Eine Gruppe von Theologen traf sich gemeinsam mit einer Anzahl von Kritikern in Claremont zu einer Konferenz, um eine neue Religionstheologie zu formulieren und zu propagieren, der man einige Jahre zuvor den Namen »religionstheologischer Pluralismus« oder »Pluralistische Religionstheologie« verliehen hatte.¹⁵ Vertreter und Kritiker der pluralistischen Religionstheologie bezeichneten diese Konferenz als »Rubikon-Konferenz«, denn es war der Rubikon des christlichen Absolutheitsanspruchs, der hier überschritten wurde. An seine Stelle trat die Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit der großen religiösen Traditionen als Orte unterschiedlicher, aber echter Offenbarung/Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit und als gleichermaßen gültiger Heilswege.

Ein Jahr später, 1987, gaben John Hick und Paul Knitter die pro-pluralistischen Stellungnahmen der Rubikon-Konferenz in einem Sammelband heraus, der den Namen »*The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theo-*

13. Hick 2001a, 20.

14. Unter den religionstheologischen Veröffentlichungen Hicks aus der ersten Birminghamer Periode sind vor allem zu nennen: Hick 1973, Hick 1980a, sowie die beiden von ihm herausgegebenen Bände: Hick 1977a und Hick 1974. Für einen kurzgefassten werkbiographischen Überblick zu Hick vgl. Schmidt-Leukel 2001b.

15. Vgl. Race 1983, Hick 1983b.

logy of Religions«¹⁶ («Der Mythos christlicher Einzigartigkeit. Auf dem Weg zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen») erhielt. Zur gleichen Zeit, 1986-87, wurde John Hick eine besondere Ehre im Feld der Religionsphilosophie zuteil, die Einladung zu den Gifford-Lectures an der Universität Edinburgh. Hick nutzte diese Gelegenheit, um seinen Ansatz einer pluralistischen Religionstheologie in einer philosophisch konsolidierten Fassung vorzulegen. Hierbei handelt es sich um sein Werk »*An Interpretation of Religion*«, das 1991 mit dem renommierten Grawemeyer Award ausgezeichnet wurde und inzwischen auch in deutscher Übersetzung vorliegt.¹⁷

Doch auch die Kritiker meldeten sich nun unüberhörbar deutlich zu Wort. Unter der Herausgeberschaft von Gavin D'Costa, einem Schüler Hicks, publizierten sie – darunter einige der kritischen Teilnehmer der Rubikon-Konferenz – im Jahre 1990 ihre Antwort unter dem Titel: »*Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*«¹⁸ («Christliche Einzigartigkeit neu bedacht. Der Mythos einer Pluralistischen Theologie der Religionen»). Seither ebbt weltweit der Streit zwischen Befürwortern und Gegnern der pluralistischen Religionstheologie nicht ab. Im deutschsprachigen Raum war die pluralistische Religionstheologie Gegenstand heftiger Kontroversen auf der Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen von 1994.¹⁹ 1996 bezeichnete Kardinal Josef Ratzinger in einer weit verbreiteten Rede die pluralistische Religionstheologie als eine der großen theologischen Herausforderungen der Gegenwart.²⁰ Und noch im selben Jahr veröffentlichte die »Internationale Theologenkommission« – das Beratungsgremium der vatikanischen Glaubenskongregation – ein umfangreiches Dokument zur Religionstheologie, das sich über weite Strecken kritisch mit der pluralistischen Position auseinandersetzt.²¹ Den vorläufigen Höhepunkt der Ablehnung pluralistischer Religionstheologie durch leitende Gremien der römisch-katholischen Kirche bildet die im Jahre 2000 veröffentlichte Erklärung

16. Hick, Knitter 1987.

17. Vgl. Hick 1989 (deutsch: Hick 1996).

18. D'Costa 1990.

19. Veröffentlicht in Schwager 1996. Darüber hinaus sind für den deutschsprachigen Raum vor allem folgende Monographien und Diskussionsbände zu nennen: Bernhardt 1990, Bernhardt 1991, von Brück, Werbeck 1993, Peter 1996, Schmidt-Leukel 1997, Schwandt 1998, Breid 1999, Die Theologie der Religionen in der Diskussion 2000, Müller, Serretti 2001, Hüttenhoff 2001. Speziell zur Religionsphilosophie und Religionstheologie John Hicks sind unter den deutschen Arbeiten insbesondere folgende hervorzuheben: Gerth 1997; Joswowitz-Schwellenbach 2000, Heller 2001, Koziel 2001. Die Arbeit von Gerhard Gäde (Gäde 1998) krankt leider an zahlreichen Missverständnissen und fehlerhaften Wiedergaben der Überlegungen Hicks (vgl. hierzu meine ausführliche Besprechung in Schmidt-Leukel 1998b). Für weitere Literaturhinweise zur pluralistischen Religionstheologie siehe unten Kapitel 6.

20. Vgl. Ratzinger 1996; siehe hierzu auch die Antwort Hicks in Hick 1998.

21. Internationale Theologenkommission 1996.

der »Kongregation für die Glaubenslehre«: *Dominus Iesus*.²² Der pluralistischen Auffassung, »die Kirche als einen Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären« (Nr. 21), wird hierin eine scharfe Absage erteilt.

Die Reaktionen auf *Dominus Iesus* waren äußerst gemischt. Im deutschsprachigen Raum beschränkte sich deutlicher Protest vor allem auf einige wenige anti-ökumenische Aussagen in *Dominus Iesus*²³, wohingegen die religionstheologischen Ausführungen vielfach auf Zustimmung stießen, auch im protestantischen Bereich.²⁴ Auf globaler Ebene fanden sich neben Zustimmung und einigen radikal ablehnenden Stimmen (etwa durch Leonardo Boff und Aloysius Pieris) häufig eher zurückhaltende oder nur vorsichtig kritische Reaktionen.²⁵ Allerdings wurde die Veröffentlichung von *Dominus Iesus* im Vorfeld und im Nachhinein von mehreren Sanktionen und Zensurmaßnahmen gegen Vertreter eines pluralistischen Ansatzes innerhalb der römisch-katholischen Kirche begleitet.²⁶ Dies schränkt die Möglichkeit einer freien und ungehinderten Diskussion, selbst im universitären Rahmen, erheblich ein, soweit dieser (wie vor allem, aber keineswegs allein, im deutschsprachigen Raum) von der römisch-katholischen Kirche kontrolliert ist. Ein klares Bild über den Grad der Akzeptanz der pluralistischen Religionstheologie unter römisch-katholischen Theologen ist daher derzeit schwer zu gewinnen.

Reaktionen anderer Kirchen oder kirchlicher Organisationen auf die pluralistische Religionstheologie fielen zumeist milder, aber in aller Regel auch weit aus unspezifischer aus. Eine gewisse Ausnahme bildet die Schlusserklärung der vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufenen Konsultation von Baar 1990.²⁷ Dieses Dokument bezeugt eine vorsichtige, aber unverkennbare Öffnung für ein pluralistisches Verständnis der Religionen. So heißt es beispielsweise:

»Wir sehen die Pluralität religiöser Traditionen sowohl als Ergebnis der mannigfaltigen Wege, in denen sich Gott Völkern und Nationen mitgeteilt hat, als auch als

22. Der deutsche und lateinische Text von *Dominus Iesus* sowie einige positive Stellungnahmen und die Erklärungen der Glaubenskongregation zu ihrem Vorgehen gegen Jacques Dupuis finden sich in: Müller 2003.

23. Vgl. Rainer 2001.

24. Der im August 2003 veröffentlichte Beitrag der »Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland« *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* (EKD Texte 77) stellt in mancherlei Hinsicht eine Art deutsches protestantisches Pendant zu *Dominus Iesus* dar.

25. Hinsichtlich der Reaktionen in Asien siehe Chia 2003, 55-107.

26. Vgl. die Berichte von John Allen im *National Catholic Reporter* (»Doubts about dialogue«, 27. 8. 1999, und »Perils of Pluralism«, 15. 9. 2000).

27. »Religious Plurality. Theological Perspectives and Affirmations«, in: *Current Dialogue* 19 (1991) 47-51. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch. Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung* 1 (1990/91) 229-235.

eine Manifestation des Reichtums und der Verschiedenartigkeit des menschlichen Wesens.«²⁸

Dementsprechend sieht dieses Dokument die Vielfalt der Religionen nicht als »ein Hindernis, das beseitigt werden muß, sondern vielmehr als eine Gelegenheit unsere Begegnung mit Gott und unseren Nachbarn zu vertiefen ...«²⁹. Allerdings ist die Erklärung von Baar auch innerhalb des Ökumenischen Rates ohne nennenswerte Folgen geblieben. Vielmehr nimmt das jüngste Dokument *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of Other Religions* (2003: »Ökumenische Erwägungen zu Dialog und Beziehungen mit Menschen anderer Religionen«) erneut jenen unentschiedenen Standpunkt ein, den Hans Küng bereits vor mehr als zwanzig Jahren als »zwiespältig« bezeichnet und zu Recht auf die gegensätzlichen Standpunkte der Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat zurückgeführt hat.³⁰ Eine bemerkenswerte Entwicklung fand jedoch unter Vertretern eines pluralistischen Ansatzes statt. Sie trafen sich im September 2003 zu einer interreligiösen Konferenz in Birmingham, die die Möglichkeit erörterte, von den unterschiedlichen religiösen Traditionen her zu einem pluralistischen Verständnis der Religionen zu gelangen. Denn wenn die pluralistische Überzeugung zutrifft, dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen, dann muss sich diese These auf jeweils spezifische Weise von den einzelnen religiösen Traditionen und ihren Voraussetzungen her formulieren lassen. Das heißt, dann muss es eine pluralistische Theologie der Religionen als jüdische, christliche, islamische, hinduistische, buddhistische, usw. Theologie³¹ geben.³²

Skizze des Gedankengangs

In diesem Sinn versuche ich mit dem vorliegenden Buch die Grundzüge und die Vorzüge einer pluralistischen und zugleich christlichen Theologie der Religio-

28. Ebd. 231.

29. Ebd. 232.

30. Küng, Ess, Stietenron, Bechert 1984, 53.

31. Im Hinblick auf den Buddhismus ist »Theologie« hierbei freilich in jenem weiteren Sinn zu verstehen, wie er etwa von den buddhistischen Autoren in »Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars« (Jackson, Makransky 2000) verwendet wurde, nämlich im Sinne einer kritischen und akademisch geprägten Bezugnahme auf die eigene religiöse Tradition, um sie auf neue und authentische Weise zur Welt von heute in Bezug zu setzen (vgl. ebd. S. IX).

32. Eine Auswahl von Beiträgen dieses Symposions wird erscheinen als: P. Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority*, Maryknoll 2005.

nen zu beschreiben. Dies geschieht in drei größeren Teilen. Im *ersten Teil* wird begründet, warum in meinen Augen eine christliche und pluralistische Religionstheologie notwendig ist. Hierzu wird zunächst dargestellt, um welche Probleme es in der Theologie der Religionen geht und welche Ansätze sich zu deren Lösung bieten. Wie dort näher erklärt werden wird, sind dies: erstens die exklusivistische Position, wonach unter allen Religionen allein das Christentum heilstiftende Gotteserkenntnis bezeugt und vermittelt; zweitens die inklusivistische Position, derzufolge sich Heil und Offenbarung ansatzweise und bruchstückhaft auch in anderen Religionen finden, im Christentum jedoch in einer alle anderen überbietenden Weise; und drittens schließlich die pluralistische Position, wonach Heil und die Erkenntnis der vom Christentum als »Gott« bezeichneten Wirklichkeit in mehreren Religionen auf unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Weise bezeugt und vermittelt werden, so dass keine Religion alle anderen überragt. Wie ich noch zeigen werde, bestehen diese drei grundsätzlichen Positionen zwar in einer Reihe von unterschiedlichen Variationen, doch sind über diese hinaus keine weiteren Ansätze einer christlichen Religionstheologie möglich. Folglich geht es in der Theologie der Religionen unter anderem auch darum, zwischen diesen drei Optionen und ihren theologischen Konsequenzen abzuwägen, um so zu einer auf Sachargumente gestützten Entscheidung zu kommen.

Im weiteren Verlauf des ersten Teils werde ich alle drei Ansätze skizzieren und dabei jene Argumente vorstellen, die aus meiner Sicht zeigen, dass sowohl die exklusivistische als auch die inklusivistische Position unzureichend sind, auch wenn der Inklusivismus gegenüber dem Exklusivismus einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt darstellt. Dieser wird denn auch vom religionstheologischen Pluralismus nicht preisgegeben, sondern weiterentwickelt. Das heißt, der Inklusivismus wird quasi von seinen noch verbliebenen exklusivistischen Resten, nämlich dem Anspruch auf die exklusive beziehungsweise alleinige Überlegenheit der vom Christentum bezeugten Offenbarung in Jesus Christus, befreit. Gravierende Einwände sind freilich auch gegen die pluralistische Position vorgebracht worden. Ist diese Position philosophisch konsistent, das heißt, ist sie in sich folgerichtig oder leidet sie an unbehebbar inneren Widersprüchen? Und kann der religionstheologische Pluralismus, wie hier behauptet wird, tatsächlich als eine christlich-theologische Position in Frage kommen? Liegen ihm nicht Voraussetzungen zugrunde, die zentralen christlichen Glaubensannahmen widersprechen? Mit anderen Worten, ist der religionstheologische Pluralismus theologisch konsistent?

Von der Überzeugungskraft der auf diese Fragen gegebenen Antworten hängt es ab, ob der religionstheologische Pluralismus überhaupt als eine theologisch mögliche Option ernsthaft in Betracht gezogen werden kann. Dem geht der *zweite Teil* dieses Buches nach. Hierin soll gezeigt werden, dass eine pluralistische Religionstheologie in der Tat folgerichtig sein kann, allerdings nur unter ganz bestimmten philosophischen und theologischen Voraussetzungen, die in

diesem Teil näher erörtert werden. Sie betreffen zunächst das Verständnis Gottes als einer transzendenten, alles menschliche Begreifen und Sprechen wesentlich übersteigenden Wirklichkeit. Des weiteren ist zu zeigen, warum und in welchem Sinn trotz dieser Unbegreifbarkeit und Unsagbarkeit der transzendenten Wirklichkeit dennoch von dieser gesprochen werden kann und muss. Das hierbei zu entfaltende Verständnis religiöser Rede basiert zentral auf dem Zusammenhang von Offenbarung und Erfahrung. Das heißt, ihm liegt ein Verständnis von Offenbarung zugrunde, wonach Offenbarung nicht die göttliche Mitteilung satzhafter Wahrheiten, sondern die Selbsterschließung der göttlichen Wirklichkeit in den vielfältigen Formen menschlicher Erfahrung ist. Aus beidem, diesem Verständnis von Offenbarung und dem Bekenntnis zur Transzendenz Gottes, folgt eine theologische Hermeneutik, die eine stimmige pluralistische Deutung der Mannigfaltigkeit und teilweise widersprüchlich erscheinenden Vielfalt religiöser Rede erlaubt. Des weiteren ist zu klären, wie eine so verstandene Offenbarung und religiöse Erfahrung mit der Heilsbedeutung von Religionen zusammenhängen. Warum, in welchem Sinn und unter welchen Bedingungen können Religionen als Heilswege, ja sogar als möglicherweise gleichwertige Heilswege betrachtet werden? Die Antworten auf diese Fragen münden unmittelbar in das Feld der Christologie, also in die Frage, wie von Jesus Christus als Offenbarer, Heilmittler und als Inkarnation Gottes gesprochen werden kann. Ich werde ein Verständnis dieser Aussagen vorschlagen, das meines Erachtens sowohl einen gerechtfertigten und bewahrenswerten Sinn dieser Aussagen beibehält als auch zugleich mit einer pluralistischen Religionstheologie vereinbar ist.

Wer diese Voraussetzungen pluralistischer Religionstheologie teilt und auch der im ersten Teil vorgelegten Kritik der religionstheologischen Alternativen zustimmt, der wird somit aus innertheologischen Gründen heraus die pluralistische Religionstheologie für möglich und empfehlenswert halten. Aber bewährt sie sich auch in der konkreten Begegnung mit den anderen Religionen? Was lässt sich aus den vergangenen und gegenwärtigen Beziehungen des Christentums zum Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus hinsichtlich der Frage nach einer adäquaten Religionstheologie lernen? Im *dritten Teil* möchte ich darlegen, dass auch in dieser Hinsicht vieles für einen pluralistischen Ansatz spricht. Die Begegnung und der Dialog mit den hier genannten Religionen stellen freilich ein sehr weites und auch nicht ansatzweise ausgelotetes Feld dar. Deshalb müssen meine Ausführungen hier notgedrungen skizzenhaft und höchst fragmentarisch bleiben. Ich werde jedoch anhand ausgewählter Beispiele aufzeigen, wie angesichts einer vor allem exklusivistisch geprägten und teilweise äußerst belasteten Vergangenheit inklusivistische Ansätze neue Perspektiven eröffnet haben, die nun von pluralistischen Ansätzen weitergeführt werden.

Zum Abschluss schlage ich einige Schritte in die Zukunft vor: keine theologische Futurologie, auch keine vorsichtigen Prognosen. Vielmehr soll gezeigt werden, in welchen Bereichen eine christliche und pluralistische Religionstheologie

von erkennbarer Relevanz für die Zukunft ist. Dabei handelt es sich vor allem um die Frage nach ihren Konsequenzen für das praktische Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionsgemeinschaften, um ihren Beitrag zu einer sich allmählich formierenden, mehrere religiöse Traditionen übergreifenden Welt-Theologie, sowie um ihre Bedeutung für eine sich immer deutlicher herausbildende interreligiöse Spiritualität.

Teil I:

Die Notwendigkeit einer christlichen und
pluralistischen Theologie der Religionen

2. Worum geht es in der Theologie der Religionen?

Die religionstheologische Doppelfrage

Zu den großen Errungenschaften des christlichen Mittelalters gehört der Gedanke, Theologie als eine Wissenschaft zu begreifen und diese nach wissenschaftlichen, rational kontrollierten Methoden durchzuführen. Besonders berühmt und einflussreich wurde die Konzeption des Thomas von Aquin (1225-74), wonach die Theologie eine abgeleitete Wissenschaft ist. Ähnlich wie die Optik von den Prinzipien der Geometrie abhängt oder die Harmonielehre von der Ästhetik, gründet die Arbeit der Theologie in der göttlichen Offenbarung. Dies verleiht der Theologie einen einheitlichen Gesichtspunkt, insofern sie Gott in seiner Beziehung zur Welt und die Welt in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet.¹ Ihr Hauptinteresse, so Thomas, ist dabei ein spekulatives und selbstredend geht es vor allem um den Erweis der Wahrheit beziehungsweise die Abwehr des Irrtums.²

Die Konzeption von Theologie als Wissenschaft vermag in ihren Grundzügen auch heute noch gültig und fruchtbar zu sein. Ihre Maximen sollten nach wie vor die rational kontrollierte Suche nach Wahrheit und die Eliminierung von Irrtümern sein. Zwar ist heute viel deutlicher als noch bei den scholastischen Pionieren dem Bewusstsein für die menschliche, insbesondere historische und sozio-kulturelle Konditioniertheit des Offenbarungsempfangs Rechnung zu tragen. Und die Sensibilität, die wir inzwischen in wissenschaftstheoretischer Hinsicht erlangt haben, gebietet es, von apodiktischen Ansprüchen auf Unfehlbarkeit und unbezweifelbaren Beweisen Abstand zu nehmen, und unsere assertorischen Urteile als vorläufig, hypothetisch und bestenfalls wahrscheinlich zu begreifen.³ Aber dies alles kann und muss im Sinne der genannten Maxime geschehen und nicht etwa im Sinne einer Abkehr von ihr.

Demgegenüber steht Theologie heute vielfach in der Gefahr, sich nicht mehr wirklich als Wissenschaft, sondern primär, oder nur mehr, pragmatisch oder ideologisch zu begreifen. Christlicher Glaube wird häufig implizit, gelegentlich auch explizit⁴, als Element des sozialen, kulturellen und vor allem politischen

1. Vgl. Summa Theologiae I 1, 2-3 u. 7.

2. Vgl. Summa Theologiae I 1, 4 u. 8.

3. Vgl. hierzu Pannenberg 1987a, bes. Kap. 5.3, sowie Loichinger 1999, bes. Kap. 16.

4. Dies gilt zum Beispiel für viele klassische Vertreter der Befreiungstheologie sowie für die Verfechter einer »nicht-kognitiven« Interpretation des Glaubens, die dem Glauben jeden tatsächlichen Wahrheitsgehalt absprechen und ihn allein als Ausdruck gewisser existentieller Grundbefindlichkeiten würdigen (vgl. hierzu Schmidt-Leukel 1999a,

Lebens und die Theologie als seine Explikation zum Zwecke der gesellschaftlichen Artikulation und Durchsetzung praktischer Anliegen und Interessen sowie der damit verknüpften Wertvorstellungen betrachtet. Maßgeblich für die Interpretation von Glaubensinhalten und deren überkommener Formulierung ist dann vor allem ihre praktische Verwertbarkeit innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses. Demgemäß ist die Diskussion theologischer Entwürfe häufig dominiert von der Frage nach der jeweiligen Opportunität. Die Aufdeckung von vermeintlich jeder Theologie zugrundeliegenden praktischen beziehungsweise nicht-kognitiven Interessen gilt als das wichtigste analytische Instrumentarium (»Hermeneutik des Verdachts«, »Dekonstruktion«) und theologische Kreativität vollzieht sich vornehmlich auf dem Weg der Reinterpretation oder Reformulierung.

Dieser Vorgang lässt sich sowohl in groben als auch in eher subtilen Formen beobachten, und er ist keineswegs auf bestimmte theologische Flügel oder Gruppierungen beschränkt. Er findet sich gleichermaßen in progressiven oder liberalen wie auch in konservativen Kreisen der Theologie. Diese unterscheiden sich zwar deutlich in der Bestimmung desjenigen, *was* ihnen jeweils als opportun gilt, nicht aber darin, *dass* es eben die Opportunität ist, der der kriteriologische Vorrang innerhalb der theologischen Auseinandersetzung zukommt. Preisgegeben ist hierbei freilich das wissenschaftliche (und traditionelle!) Grundinteresse der Theologie, eben die rational kontrollierte Frage nach der möglichen Wahrheit oder Unwahrheit von Glaubensinhalten. Zwar lassen sich auf dem Weg der Funktionalisierung und Ideologisierung, der Rekonstruktion und Dekonstruktion, der Interpretation und Reinterpretation, tradierte Glaubensinhalte leicht vor ansonsten vielleicht unvermeidlichen Korrekturen bewahren. Der Preis, der für diese Art von »Orthodoxie« gezahlt wird, besteht jedoch in einem rapide zunehmenden Verlust an Verständlichkeit und Glaubwürdigkeit.

Sich diesen hier nur grob skizzierten Vorgang bewusst zu machen, ist besonders wichtig in jenen Feldern der Theologie, die von erheblicher und weitreichender praktischer beziehungsweise gesellschaftspolitischer Relevanz sind, wie dies bei der Theologie der Religionen unverkennbar der Fall ist. Nicht selten findet sich bei Kritikern der pluralistischen Religionstheologie die Ansicht, dass pluralistische Religionstheologie geradezu ein Musterbeispiel für eine sich nur

54 ff.). Auch bei den Vertretern der so genannten »radikalen Orthodoxie« findet sich eine starke Tendenz, die Frage nach der Wahrheit des Glaubens durch die Frage nach seiner gesellschaftspolitischen Relevanz zu ersetzen bzw. die Wahrheitsfrage im Sinne der praktischen Relevanz umzudeuten. Dem entspricht es denn auch, dass die »radikale Orthodoxie« auf Ideen des postmodernen Relativismus zurückgreift, um den christlichen Glauben gegenüber rationaler Kritik zu immunisieren. Siehe dazu auch unten S. 43 ff.

mehr pragmatisch oder ideologisch verstehende Theologie sei. Dies mag zum einen daran liegen, dass einige dieser Kritiker selber Theologie in diesem Sinn verstehen. Es mag aber auch daran liegen, dass sich einige Vertreter pluralistischer Theologie in einer Weise äußern, die dieser Auffassung Vorschub leistet. Im Sinne einer umfassenden Zuschreibung ist diese Beurteilung der pluralistischen Religionstheologie jedoch unzutreffend. Ich plädiere dafür, nicht nur pluralistische Religionstheologie, sondern Theologie der Religionen überhaupt im traditionellen Sinne wissenschaftlicher Theologie aufzufassen und zu betreiben. Das heißt, es geht in ihr, wie in jeder wissenschaftlichen Theologie, um Gott in seiner Beziehung zur Welt und um die Welt in ihrer Beziehung zu Gott, und ihr Anliegen ist nicht primär ein praktisches, sondern ein spekulatives. Ihre praktischen Implikationen sind zwar sehr wohl zu verdeutlichen und zu bedenken, doch darf ihnen nicht der Vorrang vor der Frage nach der Wahrheit zukommen.

Die allgemein von der Theologie zu reflektierende Beziehung zwischen Gott und der Welt konkretisiert sich innerhalb der Theologie der Religionen hinsichtlich der Religionen als Teil der Welt. Wilfred Cantwell Smith hat dies treffend in folgendem Aphorismus ausgedrückt:

»Die Existenz der Milchstraße erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung. Aber wie erklären wir die Existenz der Bhagavad Gita?«⁵

Zum einen geht es demnach in der Theologie der Religionen darum, im Ausgang von der christlich verstandenen Offenbarung eine möglichst plausible Erklärung für das zu entwickeln, was uns in der Welt der Religionen konkret begegnet. Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Um bei Smiths Beispiel zu bleiben: Die *Bhagavadgītā* ist eine der bedeutendsten Schriften des Hinduismus. Mahātma Gandhi hat sie als den zuverlässigen Führer seines Lebens gerühmt⁶ und sie, wie zahllose andere Hindus, als Quelle spiritueller Einsicht und Weisheit, als Zeugnis göttlicher Offenbarung erfahren. Die Welt der Religionen im Licht der christlichen Offenbarung zu deuten, beinhaltet daher unvermeidlich, sich mit jenen Ansprüchen auf Offenbarung und Transzendenzerkennntnis auseinanderzusetzen, die in und von diesen Religionen bezeugt werden. Es geht also in der Theologie der Religionen auch darum, das christliche Verständnis Gottes, wie es sich auf dem Hintergrund der vom Christentum bezeugten Offenbarung und der dieser zugrundeliegenden Erfahrungen darstellt, im Licht der nichtchristlichen Religionen zu sehen und zu erklären.

Beide Fragerichtungen gehören eng und untrennbar zusammen. Wenn es beispielsweise gute Gründe dafür gibt, den von anderen Religionen bezeugten immensen Reichtum an spiritueller Einsicht als authentisch zu betrachten, wie

5. Smith 1976, 16. Die Übersetzungen aller englischen Zitate stammt, wenn nicht anders angegeben, von mir.
6. Vgl. Gandhi 1957, 265.

ist es dann aus christlicher Sicht zu erklären, dass ein solcher spiritueller Reichtum außerhalb des Christentums besteht? Wenn, wie Smith in seinem Aphorismus sagt, die Majestät der Schöpfung durch die Schöpfungslehre auf Gott zurückgeführt wird, muss dann in analoger Weise die als authentisch erkannte spirituelle Einsicht anderer Religionen durch die Offenbarungslehre ebenfalls auf Gott zurückgeführt werden? Das würde bedeuten, die Lehre von der Offenbarung auf andere Religionen auszuweiten und einzuräumen, dass Offenbarung nicht allein vom Christentum bezeugt wird. Dies aber wirft weitreichende Fragen hinsichtlich des Selbstverständnisses des Christentums und seiner eigenen Glaubensgrundlagen auf, weil diese dann nämlich selbst in jenem weiteren Horizont des Offenbarungsgeschehens neu verstanden und überdacht werden müssen.

Es geht somit in einer christlichen Theologie der Religionen um die beiden Fragen: *Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?*⁷ Beide Fragen gehören wie die zwei Seiten einer Medaille untrennbar zusammen. Das Urteil des Christentums über andere Religionen hat unmittelbare Rückwirkungen darauf, wie sich das Christentum selbst beurteilt. Und umgekehrt hat das Selbstverständnis des Christentums Auswirkungen auf sein Urteil über andere Religionen. Beide Fragen lassen sich als eine Doppelfrage verstehen. Wie wichtig es ist, sich der Zusammengehörigkeit beider Fragen bewusst zu sein, verdeutlicht folgende bekannte Anekdote, die der ceylonesische Theologe D. T. Niles über Karl Barth erzählt hat: Im § 17 seiner »Kirchlichen Dogmatik« bezeichnet Karl Barth Religion allgemein, insbesondere aber die nichtchristlichen Religionen, als »Unglaube«. Daraufhin wurde Barth einmal von Niles gefragt, ob er jemals einen Hindu getroffen habe. Barth verneinte. Niles entgegnete, woher Barth dann wissen könne, dass der Hinduismus Unglaube sei. Und Barths Antwort lautete: »A priori«.⁸ Mit anderen Worten: Aus Barths Verständnis des Evangeliums und des Christentums folgt implizit, dass alle nichtchristlichen Religionen Unglaube sein müssen – und zwar unabhängig davon, was dort konkret begegnet. Genau darin aber liegt das Problem. Die Überprüfung der vorgefassten Urteile an der konkreten Realität der Religionen bleibt aus, die zweite Seite der Doppelfrage kommt zu kurz. Soll der religionstheologische Anzug jedoch passen, dann muss das Maß am »Kunden« genommen werden.⁹ Und falls der Anzug nicht sitzt, dann ist es nicht etwa der Kunde, der geändert werden muss, sondern der Anzug.

Wenn also christliche Ansprüche nicht einfach unabhängig von oder gar gegen jene Fakten erhoben werden sollen, auf die sich diese Ansprüche implizit

7. So auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission »Das Christentum und die Religionen« (30. September 1996), Nr. 7.

8. Vgl. Niles 1969.

9. Vgl. zu diesem Bild Knitter 1988, 154.

oder explizit beziehen, dann muss das, was sich aus dem christlichen Selbstverständnis über andere Religionen ableiten lässt, anhand der konkreten Auseinandersetzung mit diesen Religionen überprüft und gegebenenfalls im Licht dieser Erfahrungen modifiziert oder revidiert werden. Mit anderen Worten, eine christliche Urteilsbildung über die nichtchristlichen Religionen, die sich von deren konkretem Erscheinungsbild leiten lässt, kann unter Umständen zu einer Veränderung des christlichen Selbstverständnisses führen, gewinnt dadurch jedoch an Realitätsbezug und somit an Glaubwürdigkeit. Genau dies ist das Thema der pluralistischen Religionstheologie.

Die religionstheologische Doppelfrage konkretisiert sich anhand von fünf Einzelthemen, denen sich jede christliche Theologie der Religionen stellen muss. Im Rest dieses Kapitels werde ich einen Überblick über diese Themen geben. Sie werden im weiteren Fortgang meiner Argumentation den Hintergrund für die Beurteilung der unterschiedlichen religionstheologischen Optionen abgeben.

Das dogmatische Problem

Gibt es eine Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen? Das heißt, kann oder muss den nichtchristlichen Religionen von christlich dogmatischen Voraussetzungen her *und* angesichts der verbesserten Kenntnis nichtchristlicher Religionen, über die wir heute im Prinzip verfügen und die sich durch die konkrete dialogische Begegnung mit ihnen beständig vertiefen lässt, eine positive Heilsbedeutung zugesprochen werden?

Den Ausgangspunkt dieser Frage bildet der innerhalb des Christentums weit verbreitete Glaube, dass Gott das Heil aller Menschen will und niemanden ohne Schuld von der Möglichkeit des Heils ausschließt. Allerdings wird diese Auffassung nicht von allen Christen geteilt.¹⁰ Die ernsthafte Bestreitung eines allgemeinen Heilswillens Gottes führt jedoch zu gravierenden Schwierigkeiten hinsichtlich des Gottesbegriffs selbst. Ein Gott, der willkürlich Menschen ohne deren eigene Schuld vom Heil ausschließt, der diese erschafft, nur um sie zu verdammen, kann kaum als das vollkommenste Wesen beziehungsweise als »das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann« (Anselm von Canterbury) betrachtet werden, sondern nimmt unvermeidlich die Züge eines kosmischen Tyrannen an.

Nach christlicher Auffassung besteht das Heil des Menschen ganz allgemein gesprochen in einer heilen beziehungsweise geheilten Gottesbeziehung, die nur dadurch ermöglicht wird, dass Gott sich dem Menschen offenbart. Bejaht man

10. Vgl. hierzu Kap. 4, S. 96-127.

den Glauben an einen allgemeinen Heilswillen Gottes, dann setzt dies eine allgemeine, grundsätzlich allen Menschen zugängliche Offenbarung voraus. Dann aber erheben sich mehrere, für unser Problem entscheidende Fragen: Wie kann eine solche allgemeine, heilshafte Offenbarung so gedacht werden, dass sie wirklich alle Menschen erfasst? Spielen in der Vermittlung dieser Offenbarung die Religionen eine Rolle und wenn ja, welche?¹¹ Das dogmatische Problem betrifft also, auch wenn es weit in den Bereich der Soteriologie ausgreift, primär die Offenbarungstheologie: *Wird – aus christlicher Sicht – die heilshafte Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit nur innerhalb des Christentums vermittelt oder auch in anderen Religionen?*

Es sind vor allem zwei Gründe, die an dieser Stelle zugunsten einer konstruktiven Rolle der Religionen vorgebracht werden können. Zum einen ist es das Argument, dass alles menschliche Leben in ein kulturell verfasstes Beziehungsgefüge eingebunden ist, so dass grundsätzlich auch mit einer sozio-kulturell verfassten Artikulation und Vermittlung göttlicher Offenbarung beziehungsweise menschlicher Gotteserkenntnis zu rechnen ist, und diese nicht in einer isoliert individualistischen Weise vorgestellt werden kann. Zum anderen ist es das Argument, dass die Religionen eben jene konkrete kulturelle Instanz bilden, von der das menschliche Gottesverhältnis ausdrücklich thematisiert wird.¹² Damit aber ist die Frage aufgeworfen, in welchem Verhältnis die unterschiedlichen Vorstellungen der nichtchristlichen Religionen zum christlichen Verständnis von Offenbarung und Heil stehen.

Es ist ein religionsgeschichtliches Faktum, dass nicht allein das Christentum, sondern auch die anderen Religionen auf ihre jeweilige Art beanspruchen, Heilswege zu sein, beziehungsweise eine heilshafte Erkenntnis oder Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit zu bezeugen und den Menschen zu vermitteln. Das Judentum geht davon aus, dass der Bund, den Gott mit dem jüdischen Volk geschlossen hat, unverändert gilt und der Weg des Heils im Vertrauen auf Gottes Verheißung und in der Umsetzung von Gottes Gebot besteht. Der Islam verkündet, dass Gott Muhammad als das Siegel der Propheten gesandt hat und sich im Koran die endgültige Rechtleitung für all jene findet, die – wie es in der ersten Sure heißt – »den geraden Weg gehen, den Weg derer, denen Allah Gnade erwiesen hat«. Der Buddhismus lehrt, dass Buddha in der Nacht seiner Erleuchtung den Weg zur Erlösung gefunden hat, den Edlen Acht-

11. Für die vor allem gegen Karl Rahner gerichtete kritische Infragestellung einer solchen Rolle der Religionen vgl. Seckler 1986. Seckler wirft unter anderem die berechtigte Frage auf, wie eine Heilsmöglichkeit *aller* Menschen gedacht werden kann, wenn den Religionen, die ja nicht alle Menschen erreichen, eine konstruktive Rolle in der Offenbarungsvermittlung zugesprochen wird. Auf dieses Problem wird in Kapitel 10 näher eingegangen werden.
12. So die beiden entscheidenden Argumente Karl Rahners in Rahner 1964, bes. 151 ff. Ähnlich urteilt auch Wolfhart Pannenberg. Vgl. Pannenberg 1987b, Pannenberg 1988, 127-132, Pannenberg 1989.

fachen Pfad, dessen Befolgung den Menschen zur endgültigen Befreiung von Leid und Vergänglichkeit sowie von den Wurzeln allen Übels, von Gier, Hass und Verblendung, führen wird. Der Taoismus lehrt das Tao als den »ewigen Weg« und verheißt, dass wer immer diesem Weg folgt, »das Geheimste schauen wird« (*Tao-Tē King* 1). Auf der Basis der vedischen Offenbarung wird im Hinduismus gelehrt, dass es die drei Wege der rechten Lebensführung (*karma mārga*), der meditativen Erkenntnis (*jñāna mārga*) und der Gottesliebe (*bhakti mārga*) sind, auf denen der Mensch »vom Unwirklichen zum Wirklichen, von der Dunkelheit zum Licht, vom Sterblichen zum Unsterblichen«¹³ gelangen kann.

Das dogmatische Problem kann daher in zugespitzter Form auch so gefasst werden: *Können Christen den Anspruch nichtchristlicher Religionen, Heilswege zu sein, bejahen oder müssen sie diesen bestreiten?* Nicht selten wurde und wird Offenbarung im Christentum so verstanden, dass sie eine Bejahung der Heils- und Offenbarungsansprüche anderer Religionen ausschließt. Wenn man jedoch einen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Heilswillen Gottes, einer allgemeinen Heilsmöglichkeit, einer allgemeinen, heilshaften Offenbarung und einer sozio-kulturellen Vermittlungsrolle der Religionen annimmt, dann legt sich genau das Gegenteil nahe. Das heißt, es ist das christliche Verständnis von Offenbarung selbst, das eher dafür spricht, den Heils- und Offenbarungsansprüchen der Religionen einen grundsätzlichen Wahrheitsgehalt zuzuschreiben. Allerdings bleibt dann immer noch genauer zu klären, wie sich die konkreten Explikationen von Heil und Offenbarung beziehungsweise von Transzendenzerkenntnis in den nichtchristlichen Religionen zu dem verhalten, was im Christentum als Heil und Offenbarung gilt. Denn sollten die Heils- und Offenbarungsansprüche der Religionen in einem tiefgreifenden und unversöhnlichen Gegensatz zum christlichen Verständnis von Heil und Offenbarung stehen, dann wird man aus christlicher Sicht den Religionen nur schwerlich eine konstruktive Rolle für die Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis zuschreiben können. Das dogmatische Problem führt somit geradlinig in die Frage, wie sich die Verschiedenheit religiöser Heils- und Wahrheitsprüche deuten lässt. Handelt es sich hierbei um eine radikal inkompatible Verschiedenheit ohne alle verbindende Momente? Oder gibt es signifikante Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten, funktionale Äquivalente, usw., die es erlauben, diese Vielfalt als prinzipiell kompatibel, ja eventuell sogar als komplementär zu verstehen? Wie wir sehen werden, steht diese Frage auch im Hintergrund der anderen Problemfelder einer Theologie der Religionen.

13. Brhadāranyaka Upaniṣad 1:3,28.

Das praktische Problem

Ganz allgemein gesprochen besteht das praktische Problem in der Frage: *Wie sollen wir als Christen den Menschen und Institutionen anderer Religionen begegnen?* Dabei muss jede Diskussion der praktischen interreligiösen Beziehungen von dem klaren Bewusstsein ausgehen, dass die Geschichte der interreligiösen Begegnung über weite Strecken hin eine Geschichte wechselseitiger Feindseligkeiten bis hin zu Explosionen krasser Gewalt war und teilweise immer noch ist: Das Christentum kämpfte unter Einsatz von Gewalt gegen das Judentum, gegen die griechisch-römischen Religionen, gegen die keltischen und germanischen Religionen, gegen den Islam und im Zuge der neuzeitlichen Mission gegen Shintoismus, Buddhismus und Hinduismus sowie gegen die traditionellen Religionen Afrikas, Asiens und Amerikas. Zudem ist, wie allgemein bekannt, die Geschichte des Christentums voll von teilweise erbitterten Kämpfen der unterschiedlichen christlichen Kirchen gegeneinander. Bereits im Neuen Testament heißt es über die sogenannten »Irrlehrer«, also über Christen mit anderen theologischen Überzeugungen, diese seien wie die »unvernünftigen Tiere, die von Natur dazu bestimmt sind, gefangen und getötet zu werden« (2 Petr 2,12). Der Islam bekämpfte gewaltsam die polytheistischen Religionen der arabischen Halbinsel, später dann den Hinduismus und den Buddhismus sowie die traditionellen Religionen Afrikas. Trotz seiner relativ toleranten Haltung gegenüber Judentum und Christentum waren und sind Teile des Islams auch gegenüber diesen Religionen immer wieder in schwere gewalttätige Auseinandersetzungen verwickelt. Wie das Christentum kennt auch der Islam eine lange Geschichte blutiger Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen islamischen Richtungen, einschließlich der unsäglichen Pogrome, die es in den vergangenen Jahrzehnten gegenüber dem islamischen Abkömmling, der Religion der Bahai, gegeben hat. Auch wenn die Religionsgeschichte Asiens insgesamt vergleichsweise weniger gewalttätig verlaufen ist, so gibt es doch auch hier etliche Beispiele gewaltsamer interreligiöser Konflikte: Hinduistische Brahmanen bekämpften nach Kaiser Ashoka den als Bedrohung empfundenen Buddhismus. Ceylonische Buddhisten bekämpfen bis heute die als Bedrohung empfundenen hinduistischen Tamilen. Es gab blutige Verfolgungen von Buddhisten im tibetischen und chinesischen Raum, verursacht durch Anhänger der Bön-Religion, des Taoismus und des Konfuzianismus. Und Buddhisten und Shintoisten führten im Japan des 17. Jahrhunderts eine der blutigsten Verfolgungen des Christentums durch. In Indien sind bis in die Gegenwart hinein Hindus, Muslime und später auch Sikhs in zum Teil äußerst gewalttätige Auseinandersetzungen verstrickt.¹⁴

14. Für einen gerafften Überblick über religiös motivierte und mit einem hohen Gewaltpotential ausgestattete Konflikte und Spannungen der Gegenwart vgl. Jenkins 2002, 163-188.

Nicht selten werden interreligiöse Konflikte so erklärt, als handle es sich hierbei lediglich um einen Missbrauch der Religionen. In Wahrheit seien diese Konflikte nicht religiöser Natur, sondern anders motiviert. So trifft man auf Aussagen wie die des ehemaligen deutschen Bundespräsidenten, Roman Herzog: »Religionen trennen nicht. Zu Religionskriegen kommt es immer nur durch politischen Missbrauch der Religion.«¹⁵ Solche Auffassungen, so gut die hinter ihnen stehende Absicht auch sein mag, scheinen mir in gefährlicher Weise verharmlosend und naiv zu sein. Die genannten Beispiele zeigen, dass zahlreiche Fälle interreligiöser Konflikte überwiegend, zum Teil sogar ausschließlich religiös motiviert waren. Die Missbrauchsthese lässt sich nicht nur historisch widerlegen. Sie ist auch in sich völlig unplausibel. Angenommen Religionen wären wirklich, wie es diese Auffassung unterstellt, an sich kein trennender, sondern ein grundsätzlich friedensfördernder Faktor. Warum lassen sie sich dann so gut für angeblich ausschließlich nicht-religiös motivierte Konflikte missbrauchen? Ich will nicht bestreiten, dass es tatsächlich etliche Fälle gab und gibt, in denen die für den Ausbruch von Gewalttätigkeiten Verantwortlichen anders als religiös motiviert waren und Religionen in der Tat für diese Absichten verzweckt haben. Aber ein solcher Missbrauch ist eben nur dadurch möglich, dass sich innerhalb der Religionen ein hohes Konfliktpotential findet, das sich dementsprechend missbrauchen lässt. Wer ein Haus brennen sehen will, wird Benzin, nicht Wasser in die Flammen gießen. Die Missbrauchsthese impliziert somit selbst, dass es in den Religionen eben nicht nur friedensfördernde Faktoren, sondern auch ein gefährlich starkes Konfliktpotential gibt, das sich anscheinend nur allzu leicht abrufen lässt.¹⁶

Wenn es so etwas wie ein genuin religiöses Konfliktpotential gibt, dann muss dieses mit den Heils- und Wahrheitsansprüchen der Religionen zusammenhängen. Wolfhart Pannenberg hat wiederholt darauf hingewiesen, dass den interreligiösen Konflikten ein Konflikt ihrer Wahrheits- und Geltungsansprüche zugrunde liegt.¹⁷ Dabei sind jedoch drei wichtige Komponenten zu unterscheiden. Zunächst ist hier die für Religionen charakteristische *enge Verbindung von Heils- und Wahrheitsansprüchen* zu nennen. Das heißt, Religionen gehen davon aus, dass die von ihnen bezeugte Wahrheit oder Offenbarung für das Heil der Menschen von entscheidender Bedeutung ist, wobei das Heil selbst den obersten aller Werte bildet. Der Einsatz für eine als heilsentscheidend betrachtete Wahrheit ist daher im Rahmen von Religion häufig ein leidenschaftlicher und extremer Einsatz. Dieser ist freilich ambivalent. Der leidenschaftliche Einsatz für das Heil wird religiös immer als eine selbstlose Aufopferung für das Wohl der Mitmenschen verstanden werden. Doch kann genau dieses Motiv, je nach Einschätzung der Lage, sehr unterschiedliche Formen annehmen, und dabei

15. »Gegen die Maler von Feindbildern«, in: Die Woche, 13. 11. 1998, S. 27.

16. Vgl. hierzu auch: Herrmann 1996; Schmidt-Leukel 2004.

17. Vgl. Pannenberg 1989, 104 ff.; Pannenberg 1979, bes. 270 ff.

sowohl gewaltlos als auch gewaltbereit sein. Wie die ethische Diskussion des Tyrannenmords, des Umsturzes, des Verteidigungskrieges usw. zeigt, lässt sich der Einsatz von Gewalt nicht immer verurteilen. Wer wollte bestreiten, dass die in den Anschlag vom 20. Juli auf Hitler involvierten Christen glaubwürdig und ernsthaft religiös motiviert waren und ein Erfolg aller Wahrscheinlichkeit nach tatsächlich zahlloses weiteres Leid verhütet hätte? Es ist wichtig zu sehen, dass sich der Einsatz von Gewalt im Rahmen interreligiöser Auseinandersetzungen aus ähnlichen Motiven speist. Nach Thomas von Aquin ist es gerade das Gebot der Nächstenliebe, das uns dazu zwingt, dem Irrlehrer, notfalls mit Gewalt, Einhalt zu gebieten, da sein ungehindertes Treiben das ewige Heil zahlreicher Mitmenschen gefährdet. Daher gebiete die Liebe zum Mitmenschen, sie vor dieser Gefahr zu bewahren.¹⁸ Ähnliche Überlegungen dürften in zahlreichen religiösen Konflikten eine wesentliche Rolle spielen: Der wahre Glaube muss zum Heil der Wesen geschützt werden, notfalls unter Einsatz von Gewalt.

Die Verbindung von Heils- und Wahrheitsfrage erklärt jedoch die religiösen Wurzeln interreligiöser Konflikte nur zum Teil. Die Leidenschaft für das Heil kann sich auch friedlich und gewaltlos manifestieren und muss keineswegs zwangsläufig Konflikte oder gar den Einsatz von Gewalt nach sich ziehen. Dass dies dennoch häufig der Fall war und ist, hängt mit zwei weiteren Faktoren zusammen, die den Inhalt und die Geltung religiöser Wahrheitsansprüche betreffen: Die Auffassung, dass sich die Religionen in den von ihnen als heilsentscheidend betrachteten Wahrheiten widersprechen, und die damit verbundene Absicht, die eigenen Wahrheitsansprüche entweder offensiv gegen die Wahrheitsansprüche der anderen geltend zu machen oder zumindest defensiv gegen die Geltungsansprüche anderer abzusichern. Beispielsweise erhebt das Christentum nach Karl Rahner den Anspruch, die »absolute für alle Menschen bestimmte Religion« zu sein, »der Heilsweg, den Gott für alle geschaffen und grundsätzlich für alle verpflichtend gemacht hat.«¹⁹ Auch wenn andere Religionen bei der Formulierung ihrer Geltungsansprüche zumeist nicht so weit gehen, dass sie die von ihnen bezeugten Heilswege als »für alle Menschen verpflichtend« behaupten, so setzen sie doch eine universale Gültigkeit ihrer Wahrheitsansprüche und in aller Regel auch so etwas wie eine objektive Überlegenheit des von ihnen gelehrten Heilsweges voraus.²⁰ Sofern es sich um missionarische Religionen handelt, sind sie zudem darum bemüht, solche Ansprüche auch faktisch umzusetzen. Damit aber geraten die Religionen aufgrund ihrer wechselseitig und gegeneinander erhobenen Wahrheits- und Geltungsansprüche unvermeidlich in ein gespanntes, konflikträchtiges Verhältnis.

18. Summa Theologiae II/II 11, 3 u. 4. Siehe hierzu auch: Schmidt-Leukel 2000.

19. Rahner 1967, 355 f.

20. Vgl. die zutreffende Bemerkung von John May, dass hinter den Ansprüchen der Religionen auf Einzigartigkeit und Superiorität die Gefahr lauert, hieraus eine Rechtfertigung von Gewalt abzuleiten. May 2003, 149.

Aber wie unvermeidlich sind die Grundlagen dieses Konfliktpotentials? Müssen die als heilsentscheidend angesehenen Wahrheitsansprüche der Religionen von diesen zwangsläufig als unveröhnlich verstanden werden oder gibt es eine akzeptable und glaubwürdige Interpretation, die die unbestrittene Verschiedenartigkeit religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche als eine zumindest teilweise versöhnbare, kompatible oder gar komplementäre Verschiedenheit deuten lässt? In diesem Fall wären die Religionen nicht länger gezwungen, gegeneinander ihre ausschließliche Gültigkeit oder wechselseitige Überlegenheit zu behaupten, und das religiöse Konfliktpotential ließe sich somit an seiner Wurzel überwinden.

Die pluralistische Religionstheologie behauptet, eine solche Interpretation der religiösen Vielfalt zu bieten und darin gründet ihre hohe praktische Relevanz. Doch seien in diesem Zusammenhang zwei wichtige Gesichtspunkte hervorgehoben. Erstens ist nochmals zu betonen, dass vom Standpunkt wissenschaftlicher Theologie aus die Einsicht in den engen Zusammenhang zwischen religionstheologischen Optionen und den praktischen interreligiösen Beziehungen nicht dazu führen darf, pragmatischen Erwägungen den Vorrang vor theologischen Sachargumenten zu gewähren. Zweitens beinhaltet auch eine pluralistische Religionstheologie nicht, dass sich *alle* Unterschiede in heilsrelevanten Fragen im Sinne einer grundsätzlich kompatiblen Verschiedenheit deuten lassen. Zudem ist nicht damit zu rechnen, dass sich alle religiösen Menschen eine pluralistische Sichtweise zu eigen machen werden. Daher bleiben angesichts des religiösen Konfliktpotentials seine Eindämmung und Kontrolle durch säkulare Instanzen sowie durch die Akzeptanz des neuzeitlichen Toleranzgebots im Sinne einer Duldung dessen, was nicht geschätzt wird, unverzichtbar.²¹

Seit mehreren Jahrzehnten wird die Frage, wie Christen den Menschen anderer Religionen begegnen sollen, unter der Alternative »Mission oder Dialog?« intensiv und leidenschaftlich diskutiert.²² Es fehlt nicht an Versuchen, das so gestellte Problem für gegenstandslos zu erklären, indem es auf eine vermeintlich falsche Fragestellung zurückgeführt wird. »Dialog *und* Mission« heiße die Lösung. Beides müsse und könne gemeinsam das praktische Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen bestimmen. Doch eine solche vorschnelle Lösung kaschiert, dass hinter dieser Alternative das soeben skizzierte Problem der gegensätzlichen Wahrheits- und Geltungsansprüche steht. Ihrem traditionellen Verständnis nach zielt Mission idealerweise auf die Christianisierung der Welt und damit auf die Überwindung aller anderen Religionen. Andreas Laun fasst dieses Verständnis korrekt zusammen, wenn er sagt: »daß es andere Religionen gibt, das heißt Menschen, die Christus nicht erkannt haben, ist ein Übel, das die Mission überwinden will ...«. ²³ Diese Haltung führt

21. Vgl. Schmidt-Leukel 2000, Schmidt-Leukel 2002 sowie unten Kapitel 6, S. 181-183.

22. Vgl. hierzu: Helfenstein 1998, Zehner 1992, Rosenstein 1991, Samartha 1981.

23. Laun 1992, 269. Auch bei Karl Rahner heißt es: »Man kann und muß sagen, daß diese