

Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie

Vielfalt ist ein Kennzeichen unserer Zeit, eine Erfahrungswirklichkeit, die wir vorfinden als Faktum, als Wert und als Option. Das Eintreten für Pluralität erscheint als ein Markenzeichen einer offenen, demokratischen Gesellschaft, die fundamentalistischen und totalitären Ansprüchen mit der Freiheit der Wahl aus der Vielfalt von Möglichkeiten entgegentritt, welche der mündige Mensch selbstverantwortlich zu vollziehen hat. Pluralität der materiellen und geistigen Güter ist geradezu Merkmal der Kommunikations- und Mediengesellschaft. Nie zuvor wußten wir soviel über derartig viele Bereiche. Die weltweite Kommunikation macht uns mit vielfältigen Weltanschauungen und Lebensorientierungen vertraut, die unsere konventionellen Überzeugungen und Einstellungen in Frage stellen. Wir stehen vor der Herausforderung, uns entweder für das andere und die anderen zu öffnen, oder uns aus Furcht vor der Überfülle abzuschotten.

Der österreichisch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger hat angesichts der Expansion der Wahlmöglichkeiten in nahezu allen Bereichen menschlichen Lebens vom „Zwang zur Häresie“ gesprochen und behauptet: „Auf der Tagesordnung von heute steht das... Problem der Auseinandersetzung mit der Fülle menschlicher Religionsmöglichkeiten.“¹ Hans Waldenfels spricht im „Handbuch der Fundamentaltheologie“ von der neuen Erlebnissituation religiöser Pluralität: „War die Beschäftigung mit religiösen Alternativen zum Christentum bis in unser Jahrhundert hinein Sache einer relativ schmalen Schicht von Intellektuellen, Philosophen, Auslandsforschern, Reisenden und Missionaren, so erleben die Menschen in den letzten Jahrzehnten dank zunehmender Mobilität und neuer technischer Möglichkeiten in großer Zahl ein plurales religiöses Angebot.“²

Die katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil der Vielfalt der Religionen gestellt, sich zur Religionsfreiheit bekannt und die nichtchristlichen Religionen theologisch anerkannt. Im Zusammenhang des Konzils stehen Karl Rahners berühmte Überlegungen, die zur Grundlage verschiedener Bemühungen um eine katholische Theologie der Religionen geworden sind. Hatte Rahner mit seiner Theorie der „anonymen Christen“ den christlichen Absolutheitsanspruch und die Pluralität der Religionen vom universalen Heilswillen Gottes her zusammenzubringen versucht, so gibt es inzwischen Theologen, die diese „christozentrische“ Sicht anderer Religionen überwinden wollen in einer pluralistischen Theologie der Religionen. Sie steht im folgenden zur Diskussion.

Grundzüge pluralistischer Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie ist in den letzten zwanzig Jahren im englischen Sprachraum entstanden und zunehmend verbreitet; sie hat sich aus den Erfahrungen multireligiöser Gesellschaften und des interreligiösen Dialogs entwickelt. Sie nimmt die Pluralität der Religionen als gegeben und sucht darauf eine theologische Antwort, die mit dieser Erfahrungswirklichkeit kreativ umgeht. Dazu ist den Verfechtern dieser Position zufolge eine grundlegende Veränderung des christlichen Selbstverständnisses und der christlichen Sicht anderer Religionen verlangt. Gefordert wird eine „kopernikanische Wende“ im christlichen Verständnis der Religionen wie der christlichen Theologie überhaupt. Wie Kopernikus das geozentrische ptolemäische Weltbild mit seinem aus der astronomischen Erfahrung gewonnenen Paradigmenwechsel zum heliozentrischen Weltbild aus den Angeln gehoben hat, so soll die christliche Theologie von ihrer um Christus und das Christentum zentrierten Glaubenseinstellung loskommen. Sie soll einen Paradigmenwechsel vornehmen hin zu einem auf Gott zentrierten Modell des Universums der Glaubenshaltungen.

Der diese kopernikanische Wende fordert und vollzieht, ist *John Hick*, ein britischer Theologe, der viele Jahre in Birmingham gelebt und gelehrt hat und nunmehr Professor für Religionsphilosophie in Claremont in Kalifornien ist. Hick ist einer der „Väter“ der pluralistischen Theologie, zu deren Entstehung und Verbreitung sein 1973 erschienenes Buch „Gott und das Universum der Glaubenseinstellungen“³ maßgeblich beigetragen hat. In diesem Werk legt Hick eine neue Landkarte des Universums der Glaubensrichtungen vor. Hinter allen Religionen steht ihm zufolge eine letzte Wirklichkeit, Gott, die in den verschiedenen religiösen Systemen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht wird. Von der allen Religionen gemeinsamen letzten Wirklichkeit her fordert Hick eine Neuausrichtung christlicher Theologie von der Selbstbezogenheit zur Zentrierung auf die letzte Wirklichkeit, also eine theozentrische Theologie der Religionen.

Daraus ergibt sich zugleich die Forderung nach einer neuen Christologie, die er in einem vieldiskutierten Sammelband über den „Mythos des fleischgewordenen Gottes“⁴ von 1977 stellt. Hier legt er dar, die Rede von der Inkarnation sei als Mythos aufzufassen, die in ihrer mythischen Bildersprache nicht Tatsachen, sondern Glaubensüberzeugungen und Einstellungen zu Jesus formuliere. In der mythisch-poetischen Rede spreche sich die von Jesu Anhängern gemachte Erfahrung aus, daß er „ganz Gott“ gewesen ist. Dieses ganz Gott (*totus Deus*) heißt für Hick keineswegs, daß Jesus das Ganze Gottes (*totum Dei*) war, der einzige Erlöser und einzige, letztgültige Maßstab für alle Religionen. Folgerichtig widmet Hick sich in einer weiteren Arbeit dem „Mythos der christlichen Einzigartigkeit“⁵. Der 1987 erschienene Sammelband trägt den Untertitel: „Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen“. Hatte Hick die in allen Religionen angezielte

Wirklichkeit zunächst als „Gott“ bezeichnet, so geht er bald über diese theistische Konzeptualisierung hinaus und spricht, um die nichttheistischen Traditionen innerhalb der Religionsgeschichte nicht schon begrifflich zu vereinnahmen, vom „Ewig Einen“, von der „letzten Wirklichkeit“ bzw. von dem „Realen“.

Dies geschieht bisher am umfassendsten in seinem 1989 erschienenen Buch „Eine Interpretation der Religion“⁶, in dem er eine Summe seiner bisherigen Bemühungen um eine pluralistische Religionstheologie präsentiert. Darin entfaltet Hick auf dem Hintergrund der kantischen Erkenntnistheorie, von der her er zwischen dem „Realen an sich“ und dem „Realen, wie es von Menschen gedacht und erfahren wird“, unterscheidet, die pluralistische These: „daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen; und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbst-Bezogenheit zur Realitäts-Bezogenheit... stattfindet. Diese Traditionen sind daher als alternative soteriologische ‚Räume‘ (zu verstehen), innerhalb deren – oder ‚Wege‘, auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können.“⁷

Zusammen mit John Hick ist ein zweiter entscheidender Inspirator pluralistischer Religionstheologie zu nennen: *Wilfred Cantwell Smith*. Der emeritierte Professor für Vergleichende Religionsgeschichte und ehemalige Direktor des Instituts für das Studium der Weltreligionen an der Harvarduniversität hat in den sechziger Jahren eine vielbeachtete Studie über den Religionsbegriff vorgelegt. Darin stellt er die Brauchbarkeit des Begriffs Religion für die religionsgeschichtliche Forschung in Frage und setzt an dessen Stelle die Begriffe Glauben und Tradition. Glaube ist für Smith in seinem Kern eine anthropologische Grundhaltung persönlicher Frömmigkeit, die sich zugleich in geschichtlich gewachsenen, kollektiven Glaubensüberzeugungen und Glaubenssystemen niederschlägt. Er bezeichnet diese als kumulative Traditionen. Die Aufgabe der Religionsgeschichte besteht nach Smith darin, den Glauben als genuin menschliche Qualität in seiner Vielgestaltigkeit und Universalität als das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen aufzuzeigen und diese Traditionen als unterschiedliche Konzeptualisierungen des Menschseins zu erfassen. Sein Ziel ist dabei die Entwicklung einer „Welttheologie“, die die Pluralität der Glaubensüberzeugungen aufeinander bezieht und zu einer „intellektuellen Synthese“ bringt, womit sie der „Einheit der Religionsgeschichte“ gewahr und gerecht wird⁸.

Die Überlegungen von Smith und Hick haben vor allem im englischen Sprachraum ein großes Echo gefunden. Sie sind von einer Vielzahl von Theologen aufgegriffen und weitergeführt worden. Zu den hierzulande bekannten Vertretern zählen *Gordon Kaufman*, *Leonard Swidler*, *David Tracy* und *Paul Knitter*. Knitter hat Mitte der achtziger Jahre eine erste Zwischenbilanz pluralistischer Religionstheologie vorgelegt, die ihrerseits eine heftige internationale Debatte ausgelöst hat, an der er sich selbst vehement beteiligt.

Paul Knitters Theologie der Religionen

Auch Knitter geht von der Realität des religiösen Pluralismus aus, in der er zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Vision religiöser Einheit sieht. Diese ist ihm zufolge in einem vereinheitlichenden (unitiven) Pluralismus gegeben, wofür er philosophische, sozialpsychologische und politisch-ökonomische Überlegungen heranzieht. Der angestrebte unitive Pluralismus zielt auf eine Einheit in Vielfalt, die weder synkretistisch noch imperialistisch sein soll. Es geht vielmehr um eine Art religiöser Weltbürgerschaft, die die Zugehörigkeit zur eigenen Religion nicht ausschließt, sondern bewußter macht und insofern stärkt.

In seinem leider nur in Teilen und zudem fehlerhaft ins Deutsche übersetzten Buch „Ein Gott – viele Religionen“ zeichnet Knitter drei gängige Einstellungen zum religiösen Pluralismus nach: die historistische: Alle Religionen sind relativ, und keine kann Anspruch auf Absolutheit erheben; die wesensphilosophische: Alle Religionen sind in ihrem Wesen gleich; und die Perspektive der Religionspsychologie C. G. Jungs, wonach es eine gemeinsame psychische Wurzel aller Religionen gibt. Diesen drei kulturellen Positionen stellt er drei christliche Modelle des Umgangs mit dem religiösen Pluralismus gegenüber. Ein erstes, nach dem es nur eine wahre Religion gibt, nennt er „konservativ-evangelikales“ Modell. Davon setzt er das gängige protestantische Modell ab. Es wird in der deutschen Übersetzung als „modifizierter Exklusivismus“⁹ bezeichnet. Dieses Modell erkennt laut Knitter an, daß es außerhalb des Christentums Offenbarung gibt, sieht aber Erlösung und Heil strikt reformatorisch nur in Jesus Christus gegeben. Dagegen vertritt das katholische Modell, wie es Karl Rahner entwickelt hat und das sowohl im Zweiten Vatikanum als auch in Dokumenten des Ökumenischen Rats der Kirchen zum Zug kommt, eine einerseits inklusive, andererseits normative Position. Diese erkennt die anderen Religionen als Heilswege an, sieht die vielen Wege indessen in Jesus Christus einbezogen, inkludiert.

Das nicht auf die katholische Kirche beschränkte, von daher nicht wie in der Übersetzung römisch-katholisch zu nennende Modell bildet für Knitter die Wasserscheide hin zur pluralistischen Theologie der Religionen. Gleichwohl will er über dieses letztlich christozentrisch bleibende Modell hinausgehen hin zu einem theozentrischen Ansatz. Als dessen radikalster Verfechter gilt ihm John Hick. Als weitere Kronzeugen für dieses Modell der vielen Wege zum transzendenten Zentrum der Wirklichkeit führt er die im christlich-hinduistischen Dialog verwurzelten Raimundo Panikkar und Stanley Samartha sowie Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs und der Befreiungstheologie an. Bei diesen Theologen kommt laut Knitter eine evolutionäre Wende im christlichen Bewußtsein zum Vorschein. Diese führt die frühere Wende vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus konsequent fort hin zum Theozentrismus. Und – so Knitter: „Wir stecken mitten in der Entwicklung von Christozentrismus zum Theozentrismus.“¹⁰

Der pluralistische Ansatz hat seine Nagelprobe zu bestehen in der Christologie, in der Antwort auf die Frage nach der Einzigartigkeit Jesu. Knitter weist diese Frage keineswegs von der Hand, er stellt sich ihr ausdrücklich, wobei er fragt: Wie ist Jesus einzigartig? Anstelle der protestantischen Modelle einer ausschließenden, exklusiven Einzigartigkeit sowie des katholischen Modells einer inklusiven Einzigartigkeit plädiert er für eine beziehungsvolle, relationale Einzigartigkeit Jesu. Für ein solches Verständnis bringt er biblische, sprachanalytische und befreiungstheologische Argumente vor.

Eine theozentrische Christologie steht demnach zunächst einmal mit dem neutestamentlichen Befund in Einklang: Jesus war theozentrisch. Er verkündete nicht sich selbst, sondern Gott und die Gottesherrschaft. Daß die frühen Gemeinden ihn dann als Herrn, Erlöser und Sohn Gottes proklamierten, hat laut Knitter seine Wurzeln in der „Urknall-Erfahrung“¹¹, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. Dadurch hat sich ihr Leben radikal verändert. Diese Erfahrung wurde von den frühen Gemeinden in verschiedenen Titeln und „Bekenntnisspektiven“ zum Ausdruck gebracht, so daß sich laut Knitter sagen läßt, daß die Christologie von Anfang an dialogisch, vielgestaltig und evolutionär war. Er übersieht indessen nicht, daß es im Neuen Testament Aussagen über Jesus gibt, die durchaus „exklusorisch oder zumindest normativ“¹² sind, so wenn Jesus als der „eine Mittler“ zwischen Gott und den Menschen bezeichnet wird (1 Tim 2,5), wenn es in der Apostelgeschichte heißt, daß „uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben (ist), durch den wir gerettet werden“ (Apg 4,12), wenn der Hebräerbrief von ihm sagt, er habe die Menschen „ein für allemal“ (Hebr 9,12) erlöst. Knitter begreift diese Aussagen als aus dem damaligen historisch-kulturellen Kontext verständliche Redeweise einer „Bekenntnissprache“. Solche Aussagen mußten aus der überwältigenden Erfahrung der Christen mit Jesus und ihrer innigen Bindung an ihn erklärt werden. Er sieht in der Bekenntnissprache eine identitätsstiftende, für die Glaubengemeinschaft in ihrer Minderheitenposition unentbehrliche „Überlebenssprache“¹³ und zugleich eine Beziehungssprache, eine „Sprache der Liebe“, die eine innige Beziehung expressiv kundtut.

Wenn die neutestamentlichen Christusprädikate selbst vielgestaltig sind und, wo sie sich exklusorischer Sprache bedienen, eine Bindung an ihn, ein Bekenntnis zu ihm und eine Beziehungsqualität zum Ausdruck bringen, dann, so folgert Knitter, ist eine Reinterpretation der Einzigartigkeit Jesu möglich. Eben diese wird von vielen zeitgenössischen Theologen von Rahner über Panikkar bis zur Befreiungstheologie betrieben. Die Befreiungstheologie eröffnet mit der Einsicht, daß die Praxis der Nachfolge Jesu Prüfstein und Maßstab aller christologischen Aussagen ist, für Knitter einen weiteren Blickwinkel auf den Theozentrismus oder, wie er in seinen neueren Arbeiten sagt: auf den Soteriozentrismus, die Orientierung auf Heil und Befreiung als Zentrum einer Theologie der Religionen¹⁴. Ein aus der Bindung an Jesus formulierter konfessorischer Ansatz gestattet es Christen, „die Ein-

zigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen zu bekräftigen, was Gott in Jesus getan hat; gleichzeitig aber verlangt er von ihnen, die Einzigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen, was das göttliche Mysterium durch andere Menschen offenbart haben mag, anzuerkennen und sich davon herausfordern zu lassen“¹⁵.

Abschließend beleuchtet Knitter die Herausforderung des interreligiösen Dialogs, den er als Mittel ansieht, „das Handeln vor das Wissen zu stellen“¹⁶, als eine Hermeneutik der Praxis, für die er drei Voraussetzungen formuliert. Demnach muß der interreligiöse Dialog erstens auf persönlicher religiöser Erfahrung und auf entschlossenen Wahrheitsansprüchen beruhen („firm“ heißt nicht, wie in der deutschen Ausgabe zu lesen, „unerschütterlich“), zweitens muß der Dialog auf der Anerkennung der möglichen Wahrheit in allen Religionen basieren, und drittens muß er offen sein für die Möglichkeit einer echten Veränderung oder Bekehrung. Eben dafür bedarf es ihm zufolge eines neuen Wahrheitsmodells, das Wahrheit nicht mehr aristotelisch vom Prinzip des Widerspruchs, also durch Ausschließung definiert, sondern vielmehr relational, durch Beziehung bestimmt. Was wahr ist, kann in Beziehung treten zu anderen Wahrheitsäußerungen, und es wird durch diese Beziehung wachsen. Ein solches Verständnis weist auf die Notwendigkeit einer globalen, interreligiösen Theologie. Sie vermittelt ein kulturen- und religionenübergreifendes Wissen und Bewußtsein, macht das allen Religionen Gemeinsame wie die Bedeutung und die Grenzen der eigenen Religion deutlich und unternimmt Schritte hin zu einer gemeinsamen Ethik des Dialogs und der Befreiung.

Fundamentaltheologische Anfragen an die pluralistische Religionstheologie

Dem pluralistischen Ansatz gebührt zweifellos das Verdienst, die Vielfalt der Religionen als theologische Herausforderung aufgezeigt zu haben. Er nimmt diese Herausforderung an und stellt sich ihr produktiv, indem er innerhalb der christlichen Religionstheologie eine fundamentale, kopernikanische Wende vollzieht. Inzwischen ist es nicht nur bei Vertretern pluralistischer Religionstheologie üblich geworden, einen exklusivistischen, einen inklusivistischen und einen pluralistischen Ansatz zu unterscheiden. Ein solcher Sprachgebrauch suggeriert indessen allzu leicht ein Dreistadienmodell der Religionstheologie, wonach ein anfänglicher Exklusivismus zunächst vom Inklusivismus abgelöst wird und schließlich im Pluralismus zur Vollendung gelangt. Wenn bei Hick der Übergang vom zweiten zum dritten Stadium als ein „nahezu unvermeidlicher nächster Schritt“ und als „natürlicher Abschluß“¹⁷ dieser Abfolge erscheint, dann unterstellt er geradezu ein Dreistadiengesetz, das theologisch fragwürdig ist.

Aus fundamentaltheologischer Sicht stellen sich vier Fragen an den pluralistischen Ansatz. Die erste betrifft die Architektonik einer theozentrischen oder soteriozentrischen Theologie der Religion. Ein Stichwort: das erkenntnistheoretische

Problem der Vogelperspektive¹⁸. Welchen Standpunkt nimmt eine Perspektive ein, die kulturen- und religionenübergreifend das gemeinsame Wesen oder die gemeinsame Grundorientierung aller Religionen ausmachen will? Es ist dies ein Standpunkt jenseits der konkreten Religionen, ja eine Perspektive, die über ihnen zu stehen vermeint, also eine metareligiöse Sichtweise. Erstens wäre zu fragen, ob ein solcher Standpunkt des privilegierten Beobachters aller Religionen überhaupt möglich ist, oder ob Religionen angemessen nicht nur aus der jeweiligen Innenperspektive der an ihr Beteiligten zu erfassen sind. Und selbst wenn eine Vogelperspektive erkenntnistheoretisch möglich ist, so stellt sich die weitere Frage nach ihrer Fruchtbarkeit. Was wäre mit einer solchen Sicht gewonnen? Werden die konkreten Religionen nicht durch einen derartigen Zugang gerade verfehlt? Und kann ein solcher Standpunkt „über“ den Religionen, so es ihn überhaupt gibt und er nicht nur eine Abstraktion bzw. eine Projektion der eigenen Glaubensüberzeugung darstellt, denn schließlich theologisch sein?

Die zweite fundamentaltheologische Anfrage betrifft die Christologie pluralistischer Religionstheologen, genauer, deren Reinterpretation der Einzigartigkeit Jesu. Bei Hick und Knitter findet sich eine sprachanalytische Entschärfung der Einzigartigkeit Jesu. Indem sie die christologischen Aussagen des Neuen Testaments als mythische, poetische Bekenntnissprache entziffern und analog zur „Sprache der Liebe“ verstehen, nehmen sie eine expressivistische und subjektivistische Uminterpretation der christologischen Aussagen wie des Bekenntnisbegriffs vor. Die christologischen Prädikate sind zwar, wie zu Recht herausgestellt wird, relational zu verstehen, sie bringen also eine Beziehung derer, die sich zu Jesus bekennen, zu ihm zum Ausdruck, sie haben aber gleichwohl einen propositionalen Gehalt, sagen über ihn also etwas aus: nämlich daß er der Christus, der Herr, der Sohn Gottes ist. Eben dieser propositionale Gehalt, der Inhalt bzw. Gegenstand christologischer Aussagen, gehört konstitutiv zur urchristlichen Zeugnis- und Bekenntnissprache hinzu. In der Form des Zeugnisses und Bekenntnisses formuliert, erheben die christologischen Aussagen einen Wahrheitsanspruch, der nicht sprachanalytisch umgebogen werden darf, indem er linguistisch als Merkmal eines bestimmten Sprachgebrauchs neutralisiert wird, kulturalistisch als Kennzeichen einer bestimmten Kultur distanziert und expressivistisch zum Ausdruck einer Beziehungsqualität reduziert wird. Dagegen ist theologisch entscheidend, die biblischen und kirchlichen Zeugnisse und Bekenntnisse als relational zu verstehen, zugleich aber ihren kognitiven und normativen Charakter herauszustellen, das heißt, ihre Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche ernst zu nehmen und zu entfalten¹⁹.

Die von seiten pluralistischer Religionstheologen betriebene Uminterpretation christologischer Aussagen zu Beziehungsausdrücken läßt sich in den größeren Zusammenhang des die Pluralisten leitenden Glaubensbegriffs stellen. In der Gegenüberstellung von „faith“ als persönliche Glaubenshaltung und „belief“ als objektivierte Glaubenssystem wird eben der Gegenstandsbezug abgewertet zugunsten

der persönlichen Einstellung; damit wird die Wahrheitsfrage zumindest relativiert, wenn nicht gar reduziert auf die Frage der Wahrhaftigkeit oder Authentizität der eigenen Glaubenshaltung bzw. Glaubensäußerung.

Die dritte Anfrage betrifft das Verständnis von Wahrheit sowie das Verhältnis von Wahrheit und Dialog. Zwar redet auch Knitter von Wahrheitsansprüchen, doch bleibt bei ihm unklar, worauf sie sich beziehen und wie weit sie reichen. Wenn er etwa ausführt: „Dem Wesen der Wahrheit entsprechend... kann, was auch immer als wahr erfahren wird, nicht ‚nur für mich‘ wahr sein“²⁰, so hat es den Anschein, als werde Wahrheit für Erfahrungen beansprucht. Demgegenüber muß man im Anschluß an die wahrheitstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte festhalten, daß „Wahrheit“ einen Anspruch darstellt, der sich auf Aussagen bezieht, und daß zweitens seine Reichweite universal ist, so daß eine Aussage, für die ein solcher Anspruch erhoben wird, formal lautet: „Ich behaupte hiermit gegenüber jedem möglichen Opponenten, daß...“

Um der begrifflichen Unklarheit abzuhelpen, ist zudem ein differenzierter Wahrheitsbegriff vonnöten, der die Wahrheit von Aussagen, die Richtigkeit von Handlungen sowie die Wahrhaftigkeit von Äußerungen unterscheidet und aufeinander bezieht, ohne das eine auf das andere zu reduzieren. Das Erheben von Wahrheitsansprüchen ist in der Tat Voraussetzung für den interreligiösen Dialog, genauer für den theologischen Dialog. Daneben gibt es verschiedene andere Formen. Diane Eck nennt außer dem theologischen fünf weitere Formen interreligiösen Dialogs: den Konferenzdialog, den institutionellen Dialog, den Dialog in Gemeinschaft bzw. den Dialog des Lebens, den spirituellen sowie schließlich den inneren Dialog²¹. Im theologischen Dialog geht es um die Wahrheit der von den verschiedenen Religionen vertretenen Aussagen. Dabei macht die gemeinsame und dialogische Wahrheitssuche, von der die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums spricht (DH 3), den „Streit um die Wahrheit der Religionen“ (Waldenfels) nicht überflüssig. Der dialogisch auszutragende Streit ist vielmehr gerade das Medium, in dem die eine universale Wahrheit gesucht wird.

Die vierte Anfrage bezieht sich auf das Projekt einer globalen Theologie. Es geht darin um das Problem einer abstrakten Globalisierung der Theologie zur Religionswissenschaft, bei der der unterschiedliche Status beider Disziplinen verschwimmt. Die empirisch arbeitende, deskriptiv verfahrenende vergleichende Religionswissenschaft wird dabei mit der normativen, an den Konsens der Glaubensgemeinschaft gebundenen und in ihr geschehenden Theologie vermischt. Natürlich kann die Theologie von der empirischen Beschreibung der Realität der Religionen nur lernen. Sie läßt sich indessen nur zum Schaden beider auf Religionswissenschaft reduzieren. Eine solche Reduktion hätte eine gerade nicht mehr theologische, sondern verreligionswissenschaftliche Theologie zur Folge. Bei dem pluralistischen Projekt einer religionenübergreifenden globalen Theologie besteht zudem die Gefahr, daß diese auf eine abgehobene, ort- und subjektlose Position

hinausläuft, die tendenziell machtförmig wird, der eben jener subtile Imperialismus eigen ist, den sie Rahners Theorie des anonymen Christentums vorwirft²².

Eine fundamentale Theologie der Religionen müßte die Vielfalt der Religionen als Faktum wahrnehmen. Daraus ergibt sich die Forderung, andere Religionen kennenzulernen mit der Bereitschaft, von ihnen zu lernen. Dies impliziert, ihre Geltungsansprüche (und die eigenen) zu erkennen, andere Religionen als Wege anzuerkennen, auf denen Menschen Heil, Erlösung und Befreiung suchen und möglicherweise finden, die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens sowie die anderer Religionen einander wechselseitig verständlich zu machen, den eigenen Glauben zu bezeugen und zu bekennen in einer Weise, die auf die Anerkennung der anderen und auf Verständigung mit ihnen angelegt ist, die Zusammenarbeit mit ihnen zu suchen im Blick auf die Bewältigung der drängenden Überlebens- und Lebensfragen der Menschheit und im interreligiösen Handeln überzeugend Zeugnis zu geben von einer ökumenischen Existenz in „Konvivenz“²³.

ANMERKUNGEN

¹ P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion i. d. pluralistischen Gesellschaft* (Frankfurt 1980) 197.

² H. Waldenfels in: *Hb. d. Fundamentaltheol.*, Bd. 2 (Freiburg 1985) 241.

³ J. Hick, *God and the Universe of Faiths* (London 1973).

⁴ *Der Mythos des fleischgewordenen Gottes*, hrsg. v. dems. (Gütersloh 1989).

⁵ *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, hrsg. v. J. Hick, P. F. Knitter (Maryknoll, NY 1987).

⁶ J. Hick, *An Interpretation of Religion* (London 1989).

⁷ Ders., *Gotteserkenntnis i. d. Vielfalt d. Religionen*, in: *Horizontüberschreitung*, hrsg. v. R. Bernhardt (Gütersloh 1991) 62.

⁸ W. C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion* (Philadelphia 1981); dazu krit.: M. Welker, „Einheit d. Religionsgeschichte“ u. „universales Selbstbewußtsein“. Zur gegenwärt. Suche nach Leitbegriffen im Dialog zw. Theol. u. Religionswiss., in: *EvTh* 48 (1988) 3–18.

⁹ P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen* (München 1988) 60.

¹⁰ Ebd. 99.

¹¹ Ebd. 108.

¹² Ebd. 119.

¹³ Ebd. 122.

¹⁴ Ders., *Religion u. Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an d. Kritiker*, in: *Horizontüberschreitung* 203–219.

¹⁵ Ders., *Ein Gott* 152.

¹⁶ Ebd. 153.

¹⁷ J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: *The Myth* 22; S. M. Ogden, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: *ZThK* 88 (1991) 91f.

¹⁸ R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch d. Christentums. Von d. Aufklärung bis zur Pluralistischen Religions-theologie* (Gütersloh 1990) 228 ff.

¹⁹ E. Arens, *Bezeugen u. Bekennen. Elementare Handlungen d. Glaubens* (Düsseldorf 1989); ders., *Christopraxis. Grundzüge theol. Handlungstheorie* (Freiburg 1992).

²⁰ Knitter, *Ein Gott* 157.

²¹ D. L. Eck, *Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?*, in: *Una Sancta* 43 (1988) 189–200.

²² G. D'Costa, *Das Pluralismus-Paradigma i. d. christl. Sicht d. Religionen*, in: *Theol. i. d. Gegenw.* 30 (1987) 221–231.

²³ T. Sundermeier, *Konvivenz als Grundstruktur ökum. Existenz heute*, in: *Ökum. Existenz heute*, hrsg. v. W. Huber, D. Ritschl, dems. (München 1986) 49–100.