

Hans Waldenfels SJ

Theologie der Religionen

Problemstellung und Aufgabe

Am 30. September 1996 wurde in Rom mit ausdrücklicher Billigung des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, ein Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Thema „Das Christentum und die Religionen“ veröffentlicht¹. Dem Dokument ist – ähnlich wie seinerzeit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Nostra aetate*“ – bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Doch wie heute niemand mehr an „*Nostra aetate*“ mit seiner horizont eröffnenden Problemansage vorbeikommt, so dürfte auch diesem Dokument in der Theologie eine zukunftsweisende Bedeutung zukommen.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang an folgendes: Als sich 1976 bei der Neubesetzung des fundamentaltheologischen Lehrstuhls in Bonn herausstellte, daß es für Heimo Dolch keinen Nachfolger gab, der die Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften fortführen konnte, schlug er selbst den Wechsel zu einer Theologie der nichtchristlichen Religionen vor. Das Thema war in den Tagen theologisch noch eher marginal. Zwanzig Jahre später rückt es in die Mitte der theologischen Arbeit und fordert entsprechende Neuorientierung innerhalb der Theologie als ganzer. Die Bonner Fakultät hat diese bei der Bestellung meines eigenen Nachfolgers mit einer kleinen Nuancierung deutlich gemacht. Sie hat das „nichtchristlich“ in der Umschreibung des fundamentaltheologischen Lehrstuhls gestrichen und spricht nun neben Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie von „Theologie der Religionen“. Damit ist gesagt: Diese Theologie wird nicht nur christlicherseits getrieben, sondern fügt das Christentum selbst ein in das vielstimmige Konzert der Religionen². Anders gesagt: In der zu entfaltenden Theologie der Religionen ist das Christentum nicht nur Subjekt, sondern Objekt zugleich. Das meint im übrigen auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission, obwohl es in seiner Titulatur vom Christentum und den Religionen spricht.

Anliegen des Dokuments ist es aber dann, einen Beitrag zur Klärung des Status quaestionis zu leisten, den eigenen Standpunkt angesichts des am Ende des Jahrtausends voll durchschlagenden Pluralismus auch der Religionen zu skizzieren und auf „Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen“ aufmerksam zu machen. Vor dem Hintergrund dieses Versuchs seien zunächst einige Anmerkungen zur Situation und dann zur gestellten Aufgabe gemacht.

Die Situation

1. *Kontextbewußtsein*. Unbestritten ist heute, daß Theologie immer die Zeit und den Ort berücksichtigen muß, in der bzw. an dem sie betrieben wird. Die Pluralität gesellschaftlicher Situationen in der Welt, die sich dank des Ausbaus eines weltweiten medialen Netzes wie nie zuvor dem Bewußtsein der Menschen aufdrängt, fordert zu ihrer Beachtung heraus. Programmwort ist in diesem Zusammenhang die Kontextualität geworden. Jede Theologie muß heute eine kontextuelle Theologie sein, das heißt: Sie muß für ihre Texte und deren Übersetzungen die vielfältigen Kontexte beachten, in denen die Texte stehen bzw. in die sie neu eintreten. Das ist hier nicht im einzelnen zu erläutern³. Wohl aber muß die Theologie sich immer wieder klar machen, wie es um das Verhältnis von Text und Kontext bestellt ist, inzwischen auch, welches wirklich ihr Text ist.

Im Artikel „Kontextuelle Theologie“ des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche“ (VI 328) heißt es deskriptiv ohne bewertenden Kommentar:

„Kontextuelle Theologie arbeitet weitgehend interdisziplinär und deshalb mit verschiedenen Methoden, deren Auswahl von der Problemstellung und den verfolgten theologischen Interessen abhängt. Neben Gesellschaftsanalysen, die mit Hilfe eines den Human- und Sozialwissenschaften entlehnten Instrumentars erstellt werden, finden sich Kulturanalysen, in denen Kulturanthropologie und Religionswissenschaft stärkeres Gewicht haben. Damit ist insofern eine Veränderung des Theologietreibens verbunden, als nicht von der Schrift oder der kirchlichen Lehre, sondern den Hoffnungen und Ängsten des Volkes (vgl. GS 1) ausgegangen wird.“

In dieser Darstellung wird völlig übersehen, daß – im Sinn von „*Gaudium et spes*“ – eine wahrhaft christlich-kontextuelle Theologie stets in einem elliptischen Spannungsverhältnis steht, wobei die „Zeichen der Zeit“ sich dem „Licht des Evangeliums“ stellen⁴. Die Ausschaltung des unaufgebbaren kirchlichen Grundinteresses jeder Theologie bzw. deren Einebnung unter die „verfolgten theologischen Interessen“ muß als eine Gefährdung der christlichen Theologie selbst erkannt werden. Gerhard Sauter hat wiederholt seinen Einwand dahingehend formuliert, daß kontextuelle Theologien dieser Art in der Gefahr stehen, den grundlegenden Text der Theologie, die Rückbindung an das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes, durch Kontextualisierung aufzuheben⁵.

2. *Religiöser Pluralismus*. Was ganz allgemein gilt, gilt auch für die religiöse Szene, die heute in Europa immer deutlicher durch die Präsenz und Wirksamkeit zahlreicher Religionen bzw. religiöser Gruppen gekennzeichnet ist. Ihre Gegenwart ruft nach sachgerechter Wahrnehmung, nach entsprechendem Umgang der Christen mit den Anhängern anderer Religionen, schließlich sowohl nach der Bewertung der anderen Religionen als auch nach einer Überprüfung der Selbsteinschätzung des Christentums angesichts der Religionen. Das römische Dokument macht sich hier die heute vielzitierten Bewertungs- und Einstellungskategorien in der dreifachen Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus zu eigen, denen

dann im Christentum die Dreiheit von Ekklesiozentrik, Christozentrik und Theozentrik an die Seite tritt – letztere freilich angesichts der Tatsache, daß zahlreiche asiatische Religionen keinen Gott kennen, aufgehoben in einer Soteriozentrik.

Wer sich eingehender mit den verschiedenen Ansätzen befaßt, wird bald zweierlei erkennen: 1. Die zentrale Frage richtet sich heute auf die Einschätzung der Christozentrik bzw. die Bestimmung der christlichen Identität. 2. Gar mancher, der in das interreligiöse Gespräch einsteigt, möchte die Frage nach dem eigenen Ansatzpunkt gerne zunächst zurückstellen, gibt sich aber über die Konsequenzen kaum richtig Rechenschaft. Die Frage wird nicht leichter, wenn wir auf das Zerschlagen der einen Philosophie achten und hier vom vielfältigen „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquard) hören.

3. *Zwei Grundtendenzen.* Zwei Grundtendenzen sind heute erkennbar. Die Mehrzahl der zu den sogenannten Pluralisten zu zählenden Theologen neigt – wie gesagt – dazu, zunächst unter Zurückstellung, nicht unbedingt unter Leugnung ihres konfessionellen Standpunkts einen für die verschiedenen Religionen gleichen und verbindlichen Standpunkt zu finden. Das führt dahin, daß entweder das Verständnis des Menschseins im allgemeinen zum Ausgangspunkt gewählt wird oder konkret nach dem Heil und der Vollendung des Menschen und der Menschheit gefragt wird oder auch im Sinn einer gemeinsamen Bewältigung der gestellten menschheitlichen Weltaufgaben ein „Weltethos“ (Hans Küng) gefordert wird. Bei all diesen Ansätzen steht am Anfang und im Vordergrund das menschliche Fragen. Genaugenommen ist der dabei gewonnene Standpunkt zunächst ein philosophischer und nur, insofern der religiöse Herkunftsstandpunkt nicht radikal in Frage gestellt wird, bedingt auch noch theologisch zu nennen.

Der wahrhaft theologische Standpunkt tritt dann zutage, wenn die wie immer beschriebene Vorgabe menschlich-welthafter Existenz – der Umgang Gottes oder des Göttlichen mit Welt und Menschheit, die Offenbarung, das Wort Gottes, das göttliche Gesetz, „dharma“ oder „tao“ – zur Sprache kommt. Konkret heißt das für das Christentum: Das christliche Selbstverständnis, aus Gottes radikaler Selbstmitteilung in Jesus Christus zu existieren, wird von den Christen als wegweisend in den Diskurs mit Andersgläubigen und die theologische Reflexion dieses Diskurses, also die Theologie der Religionen, eingebracht. Dabei reicht es nicht aus, dieses Verständnis als relativ gültig, das heißt: zunächst und allein für die Christen selbst in den Diskurs einzubringen. Jede Religion, die sich als Weltreligion versteht, erkennt in ihrem Selbstverständnis ein Angebot an jeden Menschen in der Welt, vertritt somit einen universalen Anspruch bzw. ein universales Angebot. Das ist der Fall, auch wenn sich dann jede Religion befragen lassen muß, was sie konkret zu den unaufgebbaren und somit verbindlichen Elementen ihres Selbstverständnisses zählt und wie sie es begründet, und wie sie jene Menschen einschätzt, die sich wissentlich dem Anspruch verweigern.

4. *Das Grundproblem.* Auch wenn die beiden Ansatzpunkte, die ich der Ein-

fachheit halber als den „philosophischen“ und den „theologischen“ bezeichnen möchte, nicht nur als unterschiedliche, sondern als gegenläufige vorgestellt werden, darf nicht übersehen werden, daß Theologie und Philosophie sich dennoch nicht einfach trennen lassen. Die Grundfrage dreht sich denn auch – genauer gesagt – um das Verhältnis von Universalität und Konkretheit. In der (philosophischen) Frage geht es um das, was die Menschen miteinander verbindet und was damit universal verbindlich wird. Hier aber stehen wir angesichts der pluralen Sichtweisen und Weltanschauungen vor der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Ist nicht alles nur perspektivisch wahr? Wie kommen wir zu einem universal gültigen Einverständnis in der Wahrheitsfrage? Armin Kreiner hat in seiner Habilitationsschrift die Frage auf den Punkt gebracht, wenn er gar fragt: „Ende der Wahrheit?“⁶ Nun ist diese Frage angesichts der Ängste und Unsicherheiten der Menschen längst nicht mehr eine rein theoretische, sondern zugleich eine eminent praktische Frage, die in letzter Instanz zur Frage nach dem Überleben und schon in diesem Sinn zur Frage nach Heil und Rettung wird.

Der theologische Ansatz, bei dem wir uns bewußt auf das Christentum beschränken, erregt insofern Widerspruch, als das Christentum nicht mit der Frage, sondern mit dem Bekenntnis zu Jesus dem Christus beginnt und dem diesem Bekenntnis zugrunde liegenden konkreten Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, also in der Geschichte, universalgeschichtliche Bedeutung zumißt und das Heil der Welt an die Person Christi bindet. Die Leugnung dieses Ansatzes ebenso wie seine Relativierung gehören zu den kritischen Punkten, die gerade im Rahmen einer Theologie der Religionen neue Brisanz erhalten.

5. *Das Spektrum.* Was problemorientiert in Kürze vorgestellt wird, läßt sich an einem Spektrum von Repräsentanten illustrieren. Dieses beweist zugleich, daß die Frage der Religionen heute zu einem wichtigen Sektor der Theologie wird. Dabei ist es keineswegs mehr die Fundamentaltheologie allein, in der die Fragen der Theologie der Religionen ventiliert werden, sondern auch die Dogmatik ist gefordert, wo ihre traditionellen Positionen in Frage gestellt werden.

a) *Aus der Mitte:* Drei systematische Veröffentlichungen seien exemplarisch für die bewußte Einbindung der Fragestellung in die systematische Theologie genannt: die Habilitationsschrift des Trierer Dogmatikers Bertram Stubenrauch „Dialogisches Dogma“⁷, Gisbert Greshakes Versuch einer trinitarischen Theologie⁸ und Eugen Bisers „Einweisung ins Christentum“⁹.

Stubenrauch reflektiert – zwar im Hinblick auf die Religionen, doch unter Außerachtlassung ihrer konkreten Gestalten – die dogmatischen Traktate auf ihre Dialogfähigkeit hin. Dabei bedient er sich – zwar in Unkenntnis der Tatsache, daß die Kategorie seit langem in der Systematik beheimatet ist und heute vor allem im buddhistisch-christlichen Dialog eine zentrale Rolle spielt¹⁰ – der Kategorie des Kenotischen, die dialogisch – verbal wie real – zur „Mit-Teilung“ und Selbstübereignung dient.

Greshake kommt im Teil III.3 (499–522) seines monumentalen Werks – nach kritischen Anmerkungen zur Pluralismusthese, der er in letzter Konsequenz eine Dialogabsage nachsagt (vgl. 503) – zu seinem Vorschlag, es mit der christlichen Trinitätslehre als Basistheorie für den interreligiösen Dialog zu versuchen (505). Damit plädiert er im Blick auf die drei verwendeten Beurteilungs- bzw. Einstellungskategorien für einen – wechselseitig – inklusiven Standpunkt, zumal dieser entgegen dem Verdacht der Pluralisten keineswegs die Lernfähigkeit ausschließt oder verhindert. Im übrigen nennt Greshake wichtige Felder, die eine Theologie der Religionen zu bedenken hätte, die aber bei ihm unbeachtet bleiben: eine eingehende Erörterung der Pluralismussituation, die Klärung des Religionsbegriffs und die Beschäftigung mit den dogmatischen Entwürfen zur Sache.

Bisers synthetisches Werk ist eine eingehende Diskussion der christlichen Identität angesichts der erkennbaren Identitätskrise, in der sich das Christentum auf mehrfache Weise befindet. Von der Integrationsmitte, der Auferstehung Jesu, her entwickelt er – letztlich im Blick auf Paulus – die notwendige, weil allein therapeutisch wirksame, Heil bringende Konzentration auf den lebendigen Christus Jesus. Dem entspricht die an verschiedenen Stellen nachdrücklich geäußerte Abwehr der Marginalisierung des Auferstehungsereignisses durch Gerhard Lüdemann und seine katholischen Parteigänger. Von seinem Jesusverständnis her kritisiert Biser die Asketisierung und Moralisierung des Christentums genauso wie dessen Reduzierung auf eine Schriftreligion erster Ordnung. War es einerseits eine konsequente Entwicklung, daß „der Botschafter des Gottesreiches zur Botschaft, der Wegbereiter des Glaubens zu dessen Inhalt und der Lehrer der Seinen zum Inbegriff der Lehre“ wurde (307), so sieht Biser andererseits den eindeutigen Auftrag darin, darauf hinzuwirken, daß die Einheit von Botschaft und Botschafter, Weg und Wegbereiter, Lehre und Lehrer in der Gegenwart in einer mystisch zu nennenden bzw. in einer Inversion vollzogenen Vergegenwärtigung lebendig wird. In dieser Verlebendigung würde dann auch die Lebensleistung Jesu voll zum Tragen kommen, die Biser aus der Mitte der Auferstehung heraus in der Vermittlung eines neuen Gottesbildes sieht, in dessen Wirkungsgeschichte wir uns heute auf vielfache Weise wiederfinden.

In den drei genannten Werken kommt übereinstimmend der Christologie die zentrale Stellung zu, und zwar einer Christologie, die – in der Sprache des römischen Dokuments gesagt – „normativ“ ist. Für die weitere Diskussion ist aber dann zu beachten, daß es inzwischen auch Theologen gibt, die glauben, mit einer nicht-normativen bzw. einer lediglich relativ-normativen Christologie in den interreligiösen Diskurs eintreten zu können.

b) *Auf relativ-normative oder nicht-normative Weise:* Daß es ohne Christusbeziehung keine christliche Identität gibt, ist allen sich christlich nennenden Theologen bewußt. Die Frage ist nur, welche Bedeutung ihr zugemessen wird. Unübersehbar erscheint die christologische Fragestellung bei der Mehrzahl der Ver-

treter der pluralistischen Religionentheologie marginalisiert. Wir bleiben auch hier im katholischen Kontext und verweisen auf Paul Knitters Aufsatzband „Horizonte der Befreiung“¹¹ sowie auf die Habilitationsschrift Perry Schmidt-Leukels „Theologie der Religionen“¹².

Knitters Buch zeichnet in der Abfolge seiner im Lauf von rund 30 Jahren erschienenen Aufsätze seinen Weg, den er von einem traditionell erzogenen und für den missionarischen Einsatz vorbereiteten amerikanischen Steyler Missionar über die Zeit des Konzils hinweg mit den Anregungen von Karl Rahner und anderen bis zum Schritt über den „theologischen Rubikon“ (167 ff.) – wie er selbst es nennt – in die pluralistische Religionstheologie gegangen ist. Am Ende hat er einen Standpunkt erreicht, auf dem er nicht nur Christen und Buddhisten, sondern Jesus und Buddha ins Gespräch bringt (356–375). Die Einladung an Hans Küng, den Rubikon zu überschreiten (167–173), blieb freilich unerfüllt. So sehr dieser auch im „Projekt Weltethos“¹³ um eine gemeinsame Gesprächsbasis zwischen den Religionen bemüht ist, so wenig läßt er sich auf den Weg einer nicht-normativen Christologie locken. Für Knitter aber gilt:

„Die christliche Sicht von „soteria“ wird nicht – wie Jesus Christus in der Vergangenheit – als die einzige oder endgültige oder normative Auffassung dessen verstanden, was Menschen sind oder sein können. Christus bleibt eine universal normative, eine äußerst wichtige Manifestation dessen, was Menschsein bedeuten kann, aber er muß nicht die einzige sein. So folgen wir Christen ihm mit voller, aber offener Hingabe. Unser Absolutes ist nicht Christus, noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung, besonders für diejenigen, die wegen der herrschenden Ungerechtigkeit das Heil besonders nötig brauchen“ (212).

Schmidt-Leukels „Theologie der Religionen“ wirkt auf den ersten Blick wie ein umfassendes Programm, das freilich später in seinem plakativen Anspruch relativiert wird (vgl. 5). Aufschlußreich ist das Vorwort, mit dem Heinrich Döring und Armin Kreiner die von ihnen herausgegebene neue Reihe eröffnen. Dort heißt es zum Verhältnis von Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie:

„Je deutlicher sich Fundamentaltheologie als Reflexion des Glaubens aus der Innenperspektive heraus versteht und je weniger sie den Schritt zu einer zumindest methodischen Selbstdistanzierung und Außenbetrachtung vollzieht, desto weiter driften beide Disziplinen auseinander, desto geringer fällt auch der theologischerseits erbrachte Beitrag zum religionsphilosophischen Diskurs aus ... Religionsphilosophie, die diesen Namen wirklich verdient, kann in Zukunft nicht mehr nur als ‚Philosophie des Christentums‘ vollzogen werden, was im Hinblick auf die abendländische Tradition weitestgehend der Fall war. Um immer mehr zu einer wirklichen ‚Philosophie der Religion‘ zu werden, müssen die nicht-christlichen Religionen angemessen berücksichtigt werden, was wiederum nur auf dem Wege des interreligiösen Dialogs praktikabel ist. Ähnliches gilt für die Fundamentaltheologie, in der die ‚Theologie der Religionen‘ derzeit eine immer wichtigere Rolle zu spielen beginnt“ (V).

Schmidt-Leukel benennt dann fünf Problemfelder einer Theologie der Religionen: 1. Das dogmatische Problem: Gibt es eine Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen? 2. Das praktische Problem: Wie anderen Religionen begegnen? 3. Das kriteriologische Problem: Wie andere Religionen beurteilen? 4. Das apologetische

tische Problem: Widerlegen sich die Religionen durch ihre Vielfalt selbst? 5. Das hermeneutische Problem: Lassen sich andere Religionen richtig verstehen?

Das Werk führt dann in der bekannten Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle über Exklusivismus und Inklusivismus zu einem intensiven Plädoyer für die pluralistische Hypothese, die vor allem im Anschluß an John Hick entfaltet wird. Daß es hier unvermeidlich zu einer Schiefelage kommen muß, zeigt sich vor allem daran, daß die christologische Frage am Ende des Pluralismuskapitels vordringlich unter der Rücksicht geprüft wird, ob eine pluralistische Religionstheologie ihr standhalten kann oder nicht. Das wiederum geschieht mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer substantialistischen und einer nichtsubstantialistischen, das heißt gradualistischen oder funktionalistischen Christologie, eine Unterscheidung, die an dieser Stelle nur genannt werden kann. Es kommt aber dann unweigerlich zur Rückfrage nach der Normativität des Christusereignisses. Hier sympathisiert auch Schmidt-Leukel am Ende deutlich mit einer Lösung, in der „Jesus Christus als eine einzigartige, aber eben nicht als die einzige normative Gestalt zu verstehen“ ist (576).

Die in Kürze angesprochenen Konzeptionen zeigen, daß die heutige Pluralismusproblematik und der theologische Versuch einer pluralistischen Religionstheologie das Ganze der Theologie herausfordert. Entsprechend ist die Aufgabenstellung einer Theologie der Religionen zu erläutern.

Die Aufgabe

1. *Philosophische Voraussetzungen.* Schon im Hinblick auf die in jedem Dialog sich ereignende Kommunikation ist auf jeden Fall die Frage nach der Wahrheit zu stellen. Denn ohne einen Konsens darüber, daß Wahrheitserkenntnis möglich, vermittelbar und für alle am Dialog Beteiligten nachvollziehbar und akzeptabel ist, ist jeder Dialog von Anfang an zum Scheitern verurteilt. In diesem Sinn enthält jede wirkliche Wahrheitsvermittlung, auch jede partielle Wahrheitserkenntnis, stets den Anspruch auf universale Geltung. Was Karl-Heinz Menke in bezug auf die Sinnfrage in ihrem Verhältnis von Sinn an sich und Sinn für mich erarbeitet hat¹⁴, gilt auch für die Frage nach der Wahrheit: Eine Wahrheit, die nur für mich, aber nicht an sich gilt, ist dialogisch wertlos. Allerdings sollte auch bedacht werden, daß es zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen legitime Arbeitsteilungen gibt. So kann sich die Fundamentaltheologie nicht so sehr an die Philosophie verlieren, daß die theologische Arbeit am Ende konturenlos wird.

An dieser Stelle sei angemerkt, daß das römische Dokument im übrigen den vor allem auch von Anhängern der Pluralismushypothese erhobenen Vorwurf des Überlegenheitsanspruchs zu Recht zurückweist. Es stellt fest: „Die Wahrheit ist als Wahrheit immer ‚überlegen‘.“ Im Blick auf Jesus Christus heißt es dann:

„Aber die Wahrheit Jesu Christi in der Klarheit ihres Anspruchs ist immer Dienst am Menschen; sie ist die Wahrheit desjenigen, der sein Leben für die Menschen gibt, um sie endgültig in die Liebe Gottes hineinzuführen“ (104).

2. „*Religion*.“ Wer von „Religionen“ sprechen will, muß – immer noch im Vorfeld – sich Klarheit über seinen Religionsbegriff verschaffen. Das ist freilich, wie die Fülle von Versuchen zum Begriff deutlich zeigt, ein nicht ganz leichtes Unterfangen. Denn einmal zeigt die Begriffsgeschichte, daß der Singular „Religion“ im Sinn eines auf vielerlei Gruppen, Institutionen und Organisationen anwendbaren Allgemeinbegriffs ein relativ später abendländischer Begriff ist. Sodann ist nicht zu übersehen, daß es angesichts der konkreten Geschichte der Religionen nicht selten auf die Entscheidung hinausläuft, ob man tunlichst vielerlei religionsförmige Phänomene unter einem Allgemeinbegriff versammelt oder aber auf eine Subsumierung verzichtet. Schließlich kommt es darauf an, wer den Religionsbegriff bestimmt, die Religionswissenschaft, die Soziologie, die Philosophie oder die Theologie und analoge Wissenschaften. Jedenfalls kann die Theologie bei aller Verpflichtung auf rationale Kommunikabilität nicht auf einen ihr angemessenen Religionsbegriff verzichten, der dann nicht vom Gottesbezug absieht.

Anstatt sich einseitig in allgemeinen bzw. abstrakten Erörterungen über den Religionsbegriff zu verlieren und angesichts der Tatsache, daß die Teilnehmer eines wahrhaft interreligiösen Dialogs Anhänger von Religionen sind, die aus ihrer religiösen Überzeugung heraus in diesen eintreten, stehen neben dem Projekt „Theologie der Religionen“ immer auch Projekte, die auf eine bestimmte Religion abzielen wie die „Theologie des Judentums“ oder „des Islam“. Hier aber zeigt sich sehr bald, daß eine vom eigenen religiösen Standpunkt absehende und dafür eine Metabasis suchende Haltung der Religionsbegegnung eine typisch neuzeitlich-abendländische Einstellung ist. Der entsprechende Vorwurf kann folglich auch den Sympathisanten eines pluralistischen Einstiegs nicht erspart werden. Bei aller Fähigkeit zu perspektivischem Denken kann niemand mehrere sich widersprechende Standpunkte zugleich einnehmen, ohne seinen eigenen Standpunkt in Frage zu stellen und seine Identität zu gefährden.

Es kommt hinzu, daß das Christentum selbst erläutern muß, wie es sich als Religion versteht. An dieser Stelle hat Max Seckler eine „religionenbezogene Theorie des Christentums“ als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen gefordert¹⁵. Das Postulat deckt sich mit meinem eigenen Ruf nach einer Klärung der christlichen Identität.

3. *Die christliche Identität*. Für eine christliche Theologie der Religionen vertrete ich somit gegen anderslautende Positionen, daß sie aus der christlichen Identität heraus auf die anderen Religionen zugehen muß. Dieser Ansatz schließt weder die Entdeckung von Parallelitäten und Kreuzungspunkten, also Gemeinsamkeiten unterschiedlichster Art aus, noch die Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen und sich zu verändern. Wohl bleibt – in einem recht verstandenen mis-

siologischen Verständnis – auch der Wille, andere an dem, was uns selbst kostbar und wertvoll ist, teilhaben zu lassen. Eine solche Einstellung hat nichts mit einem Überlegenheitsgefühl zu tun, zumal im Grunde alle Religionen von ihrer Einzigartigkeit, vielleicht auch ihrer Einzigkeit überzeugt sind und, weil sie ihr Wertvollstes bei anderen vermissen, diese daran partizipieren lassen wollen.

Christlich aber gilt dann: Niemand kann Christ sein an der Person Jesu Christi vorbei. Folglich kann auch die Christozentrik nicht auf eine Theo- bzw. Soteriozentrik hin aufgebrochen bzw. aufgehoben werden, in der Jesus Christus nur noch eine nachgeordnete Rolle spielt. Freilich sollte die zentrale Mittlerstellung Jesu dann nicht mehr allein bibel- und lehramtspositivistisch begründet werden, wie es das römische Dokument leider tut (vgl. nn. 32–48).

Daß Christen lernfähig sind, zeigt aber erfreulicherweise der Umgang des römischen Dokuments mit der Ekklesiozentrik und dem jahrhundertlang als Lehrsatz verkündeten „Extra Ecclesiam nulla salus“ – „Außerhalb der Kirche kein Heil“ (64–70). Dieser für viele anstößige Satz wird am Ende im Sinn des „Extra Christum nulla salus“ reinterpretiert. Was Joseph Ratzinger vor Jahrzehnten in Studien zur Sache vorgetragen hat¹⁶, daß es sich nämlich an den ältesten Fundorten des Satzes bei Origenes und Cyprian um paränetische und keineswegs um lehrhafte Texte handelte, wird übernommen. Doch das Eingeständnis der Fehlentwicklung, die zu den bekannten Sätzen des Konzils von Florenz im Dekret für die Jakobiten (vgl. DH 1351) führte, fehlt. Hier hätte sich die Gelegenheit zu einem ehrlichen Bekenntnis von Versagen ergeben. Statt dessen wird angesichts des neueren Verständnisses die Heilsnotwendigkeit der Kirche im Sinn von Kirchenzugehörigkeit auf diejenigen beschränkt, die an Jesus glauben, und als „Heilsnotwendigkeit des Dienstes der Kirche, die in Gottes Auftrag der Ankunft des Reiches Gottes zu dienen hat“, verstanden (65). „Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage“ (81; vgl. 63). Dafür tritt die gestufte Hinordnung der Welt, der Religionen und der Kulturen auf das österliche Geheimnis in den Blick (68.71 ff.), wie umgekehrt die Kirche im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil als das „universale Heilssakrament“ vorgestellt wird (74–79).

4. *Die neue Gottesfrage.* Wir sprechen von der „Theologie der Religionen“. Hier stellt sich die Frage, ob die einmal mit dem christlichen Spannungsfeld von Theozentrik und Anthropozentrik, sodann aber auch mit der anthropozentrischen Wende gegebene Verlagerung der Aufmerksamkeit auf die Heilsfrage nicht im Grunde eine Blickverengung darstellt. Eine Theologie, die nicht von Gott spricht, ist keine Theologie. Es kommt hinzu, daß etwa der Islam keineswegs die Heilsfrage in den Mittelpunkt des Interesses stellt, sondern eben den Islam, die Unterwerfung unter die Hoheit und den Willen Gottes. Auch wenn die Gottesfrage im Bewußtsein vieler Zeitgenossen marginalisiert erscheint, kann ihr nicht ausgewichen werden, zumal alle Religionen zumindest darin übereinkommen,

daß sie den Menschen in seinem innersten Wesen aufschließen für das Heilige, für das Nicht-Menschliche im Sinn des Übermenschlichen bzw. eine vom Menschen selbst nicht auslotbare, sich seiner Verfügung entziehende Transzendenz.

Eine christliche Theologie der Religionen tut gut daran, bei aller Konzentration auf die eigenen Denkmöglichkeiten und Denkwege nicht zu übersehen, daß fremde Religionen oft gerade deshalb Fremdreligionen sind, weil sie uns fremde Einsichten, auch fremde Frage- und Antwortraster und andere Umgangsformen mit dem Heiligen und Göttlichen anbieten. Wir haben uns deshalb vor voreiligen Einordnungen zu hüten. Gerade weil das so ist, dürfen Christen aber darauf bestehen, daß auch sie es in ihrer Mitte mit einem Ereignis zu tun haben, das nicht einzuordnen ist. Wenn Theologen geneigt sind, die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zur Disposition zu stellen, stehen sie in der Gefahr, ihre Mitte preiszugeben. Genau vor diese Frage zieht die Theologie der Religionen heute die ganze christliche Theologie.

5. *Anspruch – Zuspruch – Dialog.* Zu den vielbestrittenen Angriffspunkten des Christentums gehört die Rede vom Absolutheitsanspruch des Christentums¹⁷. Dabei wird nicht selten übersehen, daß schon Gustav Mensching auf seine Weise diesen Angriffen damit die Spitze genommen hat, daß er für alle Weltreligionen einen Absolutheitsanspruch konstatiert¹⁸. Bei der Diskussion des Begriffs geht dann zudem vielfach der zentrale Gesichtspunkt unter. Es ist die Rede von einem „Anspruch“, das heißt: Es geht darum, daß uns jemand anspricht und darin anfordert. Das Überspielen des uns ansprechenden Subjekts, das christlicherseits letztendlich der lebendige Gott ist, ist aber insofern bedenklich, als damit das eigentümlich jüdisch-christliche Selbstverständnis, vom lebendigen Gott angesprochen und in Anspruch genommen worden zu sein, aus dem Blickfeld gerät.

Eugen Biser bemerkt in seiner „Einweisung ins Christentum“, daß der von der christlichen Theologie zu erarbeitenden Hermeneutik „der zu erkundende Gegenstand nicht nach Art von etwas Vorfindlichem gegeben, sondern im Modus des Zugesprochenseins vorgegeben ist“, so daß sie „niemals über ihn verfügen, sondern ihn immer nur dankbar entgegennehmen kann“ (149). Eine Hermeneutik des Zugesprochenseins dürfte sich aber dann vielleicht als ein eigener christlicher Beitrag zum heute vielgeforderten Dialog der Religionen erweisen, zumal der Dialog christlicherseits gar als Selbstvollzug der Kirche angesagt ist¹⁹. Es geht also darum, daß der Mensch sich in seinem Bemühen um Verstehen weniger in einer Welt vorfindet, die ihn schweigend umgibt, sondern daß er in der Geschichte dieser Welt unweigerlich auch auf das Faktum stößt, daß zumindest Juden und Christen, dann auch Muslime und andere sich vor einem Gott finden, der sie anspricht und sich ihnen zuspricht. Leider haben wir weithin verlernt, was Juden einst aufjauchzen ließ: „Unser Gott schweigt nicht“ (Ps 50, 3)²⁰. Theologisch heißt aber dieser Satz: Weil Gott spricht, haben Menschen sich etwas zu sagen. Christliches Reden beginnt mit der bekennenden Einsicht:

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen und durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn.“ (Hebr 1. 1f.)

Und dann: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott. Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ (Joh 1, 1.14)

Ich schließe mit einer Beobachtung: Das Verhältnis der Religionen zueinander ist bis in unsere Tage vielfach als ein Streit der Religionen angesehen worden. Beschworen wird der „Clash of Civilizations“ (S. P. Huntington). Entsprechend laut klingt der Appell Hans Küngs: „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“²¹. Sollten wir Christen nicht entschiedener von dem Anspruch und Zuspruch sprechen, mit dem das Leben und die Wahrnehmungen der Menschen beginnen? Schließlich sind wir alle angesprochen, ehe daß wir selbst sprechen. Auch sind uns Leben und Lebensraum zugesprochen, ehe daß wir zu laufen beginnen und uns auf den Weg machen.

Wenn das römische Dokument über das Christentum und die Religionen davon spricht, daß diese aufgrund des göttlichen Geisteswirkens „eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, daß sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen“ (84), dann ist das ein Zeichen für die wachsende Überzeugung, daß die Botschaft von Gottes Zuspruch wirklich umfassend Geltung hat. Es ist das Ja zu diesem Zuspruch Gottes, das die Menschen aus allen Zungen und Nationen, Kulturen und Religionen in Zukunft erst in vollem Maß dialogfähig macht und zu einem friedenschaffenden Dialog führen wird.

ANMERKUNGEN

¹ Arbeitshilfen 136, zit. nach Nummern.

² H. Waldenfels, Phänomen Chr.tum. Eine Weltreligion in der Welt d. Religionen (Freiburg 1994).

³ Vgl. das Themenh. v. ThGl 86 (21996), darin u. a. meinen Beitr.: Kontextuelle Fundamentaltheol. Zum Anspruch eines Programms (146–156). ⁴ Vgl. dazu meine: Kontextuelle Fundamentaltheol. (Paderborn 1988).

⁵ Vgl. zuletzt: Die Wahrheit im Kontext d. Redens von Gott. Zum Stellenwert von „Kontexten“ in d. systemat. Theologie, in: ThGl 86 (1996) 157–166.

⁶ A. Kreiner, Ende d. Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philos. u. Theol. (Freiburg 1992).

⁷ B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der chr. Auftrag zur interrel. Begegnung (Freiburg 1995).

⁸ Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitar. Theol. (Freiburg 1997). ⁹ Düsseldorf 1997.

¹⁰ H. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theol. Versuche II (Bonn 1997) 204–220 u. ö.

¹¹ P. F. Knitter, Horizonte d. Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralist. Theol. d. Religionen (Frankfurt 1997).

¹² P. Schmidt-Leukel, Theol. d. Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Neuried 1997).

¹³ München 1990.

¹⁴ K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont d. Sinnfrage (Einsiedeln 1995).

¹⁵ M. Seckler, Theol. d. Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände d. Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung (Freiburg 1988) 50–70, v. a. 55 ff.

¹⁶ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. (Düsseldorf 1969) 339–361; auch H. Waldenfels (A. 4) 394 f.

¹⁷ Vgl. dazu: Absolutheitsanspruch des Ch.tums (H. Waldenfels) in: LThK³ I 80–82.

¹⁸ G. Mensching, Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander (Stuttgart 1974) 28–31.

¹⁹ P. Neuner, Das Dialogmotiv in der Lehre d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 47–70.

²⁰ H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost u. West (München 1988) 88–108.

²¹ H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990).