

Reinhold Bernhardt

Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont

Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie»

1. «Theologie auf Rollensuche»

Am 8.10.2012 erschien in der NZZ ein Artikel unter dem Titel: «Die Theologie auf Rollensuche». Untertitel: «Von der schweren Last der christlichen Tradition in einer säkularisierten Welt». Die selbst gestellte Frage «Was machen eigentlich die Theologinnen und Theologen an den Universitäten?» beantwortet der Autor des Artikels mit unüberhörbarer Ironie: «Sie beschäftigen sich als Angehörige einer Konfession mit ihrer Glaubensgemeinschaft, mit Gott und der Welt; sie interpretieren die seit rund zweitausend Jahren ausgelegte Bibel und erkunden die Geschichte der kirchlichen Institutionen, der Glaubenslehre und Glaubenspraxis.»¹ Diese Konfessionsgebundenheit führt er dann als entscheidendes Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie und damit auch gegen ihre Daseinsberechtigung in der Universität als dem Haus der Wissenschaften ins Feld.

Der Religionswissenschaftler Christoph Bochinger wird in diesem Artikel mit den Worten zitiert: «Viele theologische Institute sind Nischen konfessioneller Binnenreflexion, welche die neue Heterogenität der religiösen Landschaften nicht abbilden.» Weil sie konfessionell und in eigenen Fakultäten organisiert seien, blieben die Theologen unter sich. Es fehle ihnen oft der Dialog nicht nur mit Andersgläubigen, sondern auch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen.

Zumindest der Religionswissenschaftler hätte wissen können und sollen, dass die Theologie im deutschsprachigen Raum vielerorts nicht

¹ U. Hafner: Die Theologie auf Rollensuche. Von der schweren Last der christlichen Tradition in einer säkularisierten Welt, in: NZZ vom 08.10.2012, 40. Abrufbar unter: <http://www.nzz.ch/wissen/bildung/die-theologie-auf-rollensuche-1.17669222> (19.04.2013).

einseitig als zentripetales, auf das immer neue Umkreisen der je eigenen konfessionellen Tradition ausgerichteten Unternehmen betrieben wird. Sicher nicht alle, aber doch viele ihrer Fachvertreter theologisieren mindestens ebenso sehr in einer zentrifugalen Perspektive, also in Auseinandersetzung mit außertheologischen Wissenschaften, mit den Erscheinungsformen der Religionsgeschichte und mit den Religionskulturen der gegenwärtigen religiös-pluralistischen Gesellschaft.

Einige – nicht alle – Konzepte einer interreligiösen Theologie gehen über solche Öffnungsbewegungen noch einmal hinaus, indem sie die Theologie aus der exklusiven Bindung an eine bestimmte – die christliche – Religionstradition lösen und sie auf die gesamte Religionsgeschichte hin ausrichten wollen. Sie laufen auf eine Theologie der Religionen bzw. der Religionsgeschichte im Sinne eines *genetivus subjectivus* hinaus, welche die religiösen Traditionen der Welt zu eigenständigen Quellen der Theologie erhebt.

Die in der NZZ vorgetragene Kritik zeigt die universitätspolitische Dimension des Themas, das in diesem Band verhandelt wird. Bei der Debatte um eine interreligiöse Theologie geht es jedoch nicht nur um den Status der Theologie als universitärer Disziplin, sondern grundlegender um das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft.

2. Interreligiöse Theologie als «gobal theology»?

In den Beiträgen dieses Bandes werden Chancen und Probleme einer interreligiösen Theologie erörtert und exemplarisch durchgespielt. Die Chancen scheinen mir auf der Hand zu liegen. Sie bestehen in einer enormen Erweiterung der Materialgrundlage für die Rede vom «Heiligen» (Rudolf Otto), das damit multiperspektivisch erfasst wird. Sofern dabei allerdings unterstellt wird, dass sich die *eine* göttliche Wirklichkeit in den Überlieferungsquellen und -strömen der unterschiedlichen Religionstraditionen gleichermaßen authentisch erschließt, brechen Probleme auf. Denn eine solche Unterstellung ist aus diesen Quellen und Strömen selbst nicht ohne weiteres ableitbar. Jede ist auf ihr eigenes Erschließungszentrum bezogen: auf die Offenbarung der Tora, die Inkarnation des Gotteswortes in Jesus Christus, die Herabsendung des Koran, die Lehre des Buddha usw. Im zuletzt genannten Fall ist sogar die Rede von einer göttlichen Wirklichkeit prekär.

Damit stehen wir vor dem Grundproblem einer interreligiösen Theologie: Wie können derart verschiedene Traditionen als Erkenntnisquellen einer von ihnen jeweils auf verschiedene Weise anvisierten Letztwirklichkeit epistemologisch zusammengeführt werden? Sollen und können zwei oder mehrere von ihnen von dem oder der «interreligiöse Theologie» Treibenden gleichzeitig und möglichst gänzlich «bewohnt» werden? Oder soll dies als eine zeitliche Aufeinanderfolge im Sinne des von John Dunne beschriebenen «passing over and coming back» geschehen², wie es von einigen Hauptvertretern der Komparativen Theologie praktiziert wird? Oder sollen die verschiedenen Traditionen asymmetrisch zueinander in Beziehung gesetzt werden, etwa indem aus der einen Elemente ausgewählt werden, die sich in die andere integrieren lassen? Es würde sich dabei um ein inklusivistisches Zuordnungsschema handeln, wie es durch die ganze Christentumsgeschichte hindurch – von Justin dem Märtyrer aus dem zweiten Jahrhundert im Blick auf die Philosophie bis hin zur Erklärung «Nostra Aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils – angewendet wurde.

Gegenüber einem solchen Vereinnahmungsmodell auf der einen Seite und gegenüber den im Folgenden zu diskutierenden Ansätzen einer religionsübergreifenden «Transzendentologie»³, für die Perry Schmidt-Leukel im Anschluss an Wilfred C. Smith in seinem Beitrag zu diesem Band und in anderen Publikationen plädiert, auf der anderen Seite votiere ich für ein Konzept interreligiöser Theologie, das von der Verwurzelung der Theologin bzw. des Theologen in der je eigenen Tradition ausgeht, sich der grundlegenden und unaufhebbaren Alterität der anderen Religions-traditionen bewusst ist und doch die hermeneutische Kunst einübt, sich mit Empathie und Wertschätzung in sie einzudenken, sie möglichst von innen heraus zu verstehen und kreative Inspirationen für den eigenen christlichen Glauben von ihnen zu empfangen. Meine These lautet: Interreligiöse Theologie ist ein Projekt der auf die außerchristlichen Religionen hin geöffneten *christlichen* Theologie, nicht aber der Versuch, die Religionstraditionen zu *einer* über sie hinaus führenden Globaltheologie

2 J. Dunne: *The Way of All the Earth*, Notre Dame 1978, ix: «Passing over and coming back, it seems is the spiritual adventure of our time.»

3 Zur Bezeichnung dieser Position verwende ich im Folgenden die Begriffe «Tranzendentologie», «global theology», «world theology», «planetary theology» in sinngleicher Weise.

zusammenzubinden. Ich verstehe sie als Praktikierungsform des «Inklusivismus als Gegenseitigkeit», für den ich religionstheologisch plädiere.

Die Konstitution der interreligiösen Theologie entscheidet sich vor allem an der Frage nach dem Verhältnis zwischen interreligiöser Theologie und konfessioneller (d. h. an die christliche Bekenntnstradition gebundener) Theologie. Manche Vertreter der interreligiösen Theologie – vor allem die Komparativen TheologInnen katholischer Provenienz – wollen konfessionelle Theologie *als* interreligiöse Theologie betreiben; so etwa Francis Clooney, der seine komparative Methode als «interreligious theology» versteht⁴, aber keinen Zweifel daran lässt, dass er vom Standpunkt der römisch-katholischen Theologie aus religionsvergleichend arbeitet. Gleiches gilt für Catherine Cornille⁵, James Fredericks⁶, und Klaus von Stosch⁷.

Andere VertreterInnen einer interreligiösen Theologie plädieren dafür, die interreligiöse Theologie der konfessionellen Theologie *an die Seite* zu stellen. Dazu gehört Keith Ward⁸. Unter Berufung auf Schleiermacher spricht er sich dafür aus, den eigenen konfessionellen Standpunkt einschließlich des damit verbundenen Wahrheitsanspruches im Prinzip beizubehalten, ihn aber zeitweilig zu suspendieren, um ein möglichst wertungsfreies Verstehen anderer religiöser Perspektiven nach Maßgabe ihres eigenen Selbstverständnisses zu ermöglichen. Eine ähnliche Posi-

4 F. X. Clooney: *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Malden 2010, 19.

5 Siehe dazu ihren Beitrag zu diesem Band.

6 Besonders deutlich in: J. L. Fredericks: *Faith Among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, Mahwah 1999.

7 K. v. Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, 157f u. ö.

8 K. Ward: *The Idea of «God» in Global Theology*, in: N. Hintersteiner (Hg.): *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam / New York 2007, 377–388; ders.: *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, in: R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009, Pkt. 4, 61–63. – Siehe dazu: U. Winkler: *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert C. Neville*, in: Bernhardt / v. Stosch (Hg.): *Komparative Theologie* (a.a.O.), 70–86.

tion vertritt Peter C. Phan, auf dessen Ansatz ich noch zu sprechen kommen werde.

Robert C. Neville⁹ und Perry Schmidt-Leukel¹⁰ gehen über eine solche Zuordnung noch einmal hinaus, indem sie die konfessionellen Theologien der interreligiösen Theologie – als deren Materialgrundlage – ein- und unterordnen. Die Funktion der konfessionellen Theologien besteht darin, Beiträge zum interreligiösen theologischen Kolloquium zu leisten. Für Rose Drew, eine Schülerin Schmidt-Leukels, stellt diese Ausrichtung der konfessionellen auf die interreligiöse Theologie geradezu eine Überlebensbedingung der ersteren dar: «The alternative is that confessional theology increasingly assumes the role of a reliquary for a faith that is incapable of integrating the understanding that contemporary knowledge of other religious traditions has brought.»¹¹

In dieser schematischen Unterscheidung steht mein Verständnis von interreligiöser Theologie der ersten der drei Positionen am nächsten. Gegenüber einem Nebeneinander von konfessioneller und interreligiöser Theologie und gegenüber der Aufhebung der konfessionellen in eine interreligiöse Theologie plädiere ich dafür, die konfessionellen Theologien in interreligiöser Perspektive zu entwickeln. Mein Ansatz zielt auf eine christlich-interreligiöse Theologie, der im Idealfall muslimisch-interreligiöse, jüdisch-interreligiöse, buddhistisch-interreligiöse usw. Theologien zur Seite treten werden, die aber nicht überwölbt ist von einer «global theology»¹² bzw. «universal theology»¹³, bzw. «world theo-

9 R. C. Neville (Hg.): *The Human Condition*, Albany 2001; ders.: *Ultimate Realities*. Albany 2001; ders.: *Religious Truth*. Albany 2001; ders.: *Ritual and Defiance. Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*. Albany 2008. – Siehe dazu auch: A. Yong (Hg.): *Theology in Global Context. Essays in Honor of Robert Cummings Neville*, New York 2004. – Siehe dazu: Winkler: *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert C. Neville (siehe Anm. 8), 87–98.

10 Vor allem in: P. Schmidt-Leukel: *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011), 4–16, und in seinem Beitrag zu diesem Band.

11 R. Drew: *Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology*, in: *Religions* 3 (2012), 1051.

12 So J. Hick: *Death and Eternal Life*, New York 1976, 29; D. J. Krieger: *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, Maryknoll 1991.

logy»¹⁴ bzw. «transcendentology»¹⁵ bzw. «planetary theology»¹⁶. Interreligiöse Theologie ist nicht jenseits, über oder anstelle der christlichen Theologie zu betreiben. Stattdessen gilt es, interreligiöse Perspektiven in die christliche Theologie als deren Horizonterweiterung einzubauen. Eine solche Integration der interreligiösen in die konfessionelle Theologie kann dabei immer auch zu Transformationen der tradierten Lehrformen christlicher Theologie führen.

Die Zuordnung von konfessionsgebundener und interreligiöser Theologie im Sinne einer Nebeneinanderordnung oder der Unterordnung der konfessionellen unter die interreligiöse verengt das Verständnis der konfessionellen Theologie, so als sei sie allein auf sich selbst bezogen und lasse nur gelten, was die normativen Grundlagen des eigenen religiösen Bekenntnisses vorgeben. Demgegenüber teile ich die Überzeugung, dass die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens zu einer Wertschätzung anderer Glaubensweisen zu führen vermag. Ohne apriorische Abwertung können diese Glaubensweisen zu Inhalten und Erscheinungsformen der christlichen Glaubenstradition in Beziehung gesetzt werden.

Konfessionelle und interreligiöse Theologie lassen sich nach dem Schema von Zentrum und Horizont miteinander verbinden. Beides – die Verwurzelung in der eigenen Glaubensgewissheit und der offene Blick in die Weite der anderen Religionskulturen – schließt sich gegenseitig nicht aus, sondern verhält sich komplementär (wenn auch keineswegs spannungsfrei) zueinander. Konfessionsgebundene und interreligiöse Theologie sind daher nicht als zwei distinkte Unternehmungen aufzufassen, sondern als zwei Dimensionen der theologischen Reflexion. Die eine ist dem Identitätszentrum zugewandt, die andere den «provozierenden» (hervorrufenden, herausfordernden) Verstehenskontexten.

13 L. Swidler (Hg.): *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll 1987.

14 W. C. Smith: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981.

15 Schon in «*The Meaning and the End of Religion. A New Approach to the Great Religious Traditions of Mankind*» (New York 1963), hatte W. C. Smith von einer «transcendentology» (183) gesprochen.

16 J. M. Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology (Along the Many Paths of God 5)*, Montreal 2010.

Für das Verständnis der interreligiösen Theologie sind aber – über deren Zuordnung zur konfessionsgebundenen Theologie hinaus – auch andere Näherbestimmungen von Bedeutung, die ich in Frageform nur andeute: Ist interreligiöse Theologie zu verstehen als *Resultat* interreligiöser theologischer Reflexion oder als *Methode* des Theologietreibens in interreligiösem Bezug? Bezieht sie sich primär auf *Texte*¹⁷ oder weitet sie ihre Materialgrundlage auch auf *andere Manifestationen* der religiösen Traditionen aus? Entsteht sie in einsamer *Schreibtischarbeit* oder aus dem praktizierten *Dialog* mit Angehörigen anderer Religionen heraus?

3. Interreligiöse Theologie als Ausrichtung der *christlichen* Theologie

Überschaut man die 2000-jährige Geschichte der christlichen Theologie aus großer Flughöhe, dann wird sofort deutlich, wie radikal – an die Wurzel gehend – der Paradigmenwechsel wäre, der mit dem Projekt einer religionsübergreifenden «global theology» gegenüber der traditionellen christlichen Theologie vollzogen würde; so radikal, dass man mit guten Gründen fragen müsste, ob es sich hierbei nicht um einen Traditionsabbruch handelt, bei dem Theologie durch eine spekulative Religionsphilosophie ersetzt wird, oder durch das Hybrid einer theologischen Religionswissenschaft bzw. einer religionswissenschaftlichen Theologie.

Diesem Verständnis der interreligiösen Theologie als einer universalen «Menschheitstheologie»¹⁸ stelle ich das Verständnis von interreligiö-

17 A. C. C. Lees «cross-textual hermeneutics» bietet einen Ansatz für interkulturelle und interreligiöse Theologie, sofern sich diese auf das religionsvergleichende Studium Heiliger Schriften bezieht. In jenem Zweig der Komparativen Theologie, der stärker textorientiert arbeitet, wie Francis X. Clooney und Catherine Cornille, findet dieser Ansatz Anwendung. – Siehe dazu: A. C. C. Lee: *Cross-textual Hermeneutics and Identity in multi-scriptural Asia*, in: S. C. H. Kim (Hg.): *Christian Theology in Asia*, Cambridge u. a. 2008, 179–204; R. S. Sugirtharajah: *Asian Bible Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*, Maryknoll 1998; J. Kuan: «Asian Biblical Interpretation», in: J. H. Hayes (Hg.): *Dictionary of Biblical Interpretation*, 2 Bde., Nashville 1999, Bd. 1, 70–77.

18 Diesen Begriff hatte Friedrich Heiler u. a. im letzten Kapitel seines 1959 erschienenen Buches «Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Ge-

ser Theologie als interreligiös offener *christlicher* Theologie gegenüber. Interreligiöse Theologie ist demnach keine Theologie neben oder über der konfessionsgebundenen Theologie, sondern deren Öffnung auf die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen hin. Ich verstehe sie als Exegese, Historiographie, Dogmatik und Ethik im Kontext außerchristlicher Religionstraditionen; strukturanalog zur Ökumenischen Theologie, die sich im Blick auf andere christliche Konfessionstraditionen entfaltet. Dass zwischen beiden Kontextualisierungen – der ökumenischen und der interreligiösen – ein tiefgreifender Unterschied besteht, versteht sich dabei von selbst.

Wenn aber interreligiöse Theologie als *christlich*-interreligiöse Theologie aufgefasst und praktiziert wird, dann muss sie sich an den grundlegenden normativen Bezugsgrößen und Geltungsmaßstäben der christlichen Theologie orientieren. Ich skizziere diese Größen nach (meinem) evangelischen Verständnis:

(a) Theologie ist formal und inhaltlich primär auf die biblischen Quellen und sekundär auf die Geschichte der christlichen Überlieferung bezogen: auf die *Bibel*, die *Bekenntnisse* und die *theologische Tradition*. Ihr *Material*prinzip ist die Rechtfertigungsbotschaft, die besagt, dass der Gott entfremdete Mensch nicht durch eigene Anstrengung, sondern allein durch Gottes unverfügbare und unbedingt gewährte Gnade («*sola gratia*») in eine heilshafte Beziehung zu Gott gelangen kann, dass diese Beziehung allein in Christus («*solus Christus*») vermittelt ist und allein im Glauben («*sola fide*») realisiert wird. Das *Formal*prinzip des christlichen Glaubens nach evangelischem Verständnis ist in der Formel «*sola scriptura*» zusammengefasst, durch welche die Hl. Schrift zur höchsten Autorität in Glaubenssachen und zur alleinigen Quelle und Norm aller theologischen Lehre erklärt wird. Besonders das Formalprinzip, also der Schriftbezug, steht bei der Projektierung einer interreligiösen Theologie zur Diskussion.

Nun könnte man argumentieren, dass dieses Formalprinzip gerade um des (in einem weiteren Sinne verstandenen) Materialprinzips, also um

genwart» gebraucht: «Versuch einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion». Im Unterschied zu Heiler geht es Schmidt-Leukel allerdings nicht um eine Synthese der *Religionen*, sondern um eine Synthese der *Theologien* zu *einer* Theologie, die «auf die Artikulation universal gültiger Einsichten» zielt (s. oben, 31).

der tieferen Einsicht in die Unumschränktheit und Unbedingtheit der Gnade Gottes willen, in Frage gestellt werden müsste; denn – so das Argument – das Schriftprinzip führe zu einer Blickfeldverengung: Die Bezeugung der universalen Gnade Gottes in anderen Heiligen Schriften und religiösen Inspirationsquellen komme dabei nicht in den Blick. Dieser Weg wird aber dadurch abgeschnitten, dass das «sola gratia» nach den Bekenntnisgrundlagen und nach der Lehrtradition der evangelischen Kirchen strikt an das «solus Christus» gebunden ist. Es handelt sich nicht um eine abstrakte, sondern um die in Christus ereignete Gnade. Und diese Ereignisung ist im Neuen Testament normativ bezeugt.

Müsste interreligiöse Theologie mit einer Preisgabe des «sola scriptura»-Prinzips erkaufte werden, so würde sie einen Pfeiler abbrechen, der die evangelische Theologie von ihren Anfängen an getragen hat. Nach Gerhard Ebeling ist es schlicht «ausgeschlossen [...], daß in Sachen des Glaubens ein anderes Zeugnis verbindlich sein könnte als das sich auf die Schrift berufende und somit auch der Prüfung an ihr sich unterwerfende»¹⁹.

In den Debatten um die – durch die historische Bibelkritik und die neuere literarische Hermeneutik ausgelöste – «Krise des Schriftprinzips», die in den letzten Jahrzehnten geführt wurden, ist denn auch nicht die Forderung nach einer Eliminierung, sondern nach Revision dieses Prinzips erhoben worden²⁰. Dabei wurde «die Notwendigkeit des hermeneutischen Prozesses» betont²¹ und die Ausbildung eines «hermeneutischen Pluralismus»²² als Konsequenz aus dieser Krise vorgeschlagen.

19 G. Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, München / Hamburg 1967³, 31.

20 Siehe dazu: R. Bernhardt: Die Krise des protestantischen Schriftprinzips, in: K. Kollmar-Paulenz / N. Linder / M. Luminati / W. Müller / E. Rudolph (Hg.): Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog (Tenor – Text und Normativität 2), Basel 2011, 212–237.

21 A. Wenz: Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche, Göttingen 1996, 147ff.

22 R. Leonhardt: Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, Tübingen 2003, 280ff.

Im Lichte solcher Überlegungen ist das «sola-scriptura»-Prinzip durchaus mit einer christlich-interreligiösen Theologie vereinbar, denn dieses Prinzip verbietet nicht, biblische Überlieferungen in Bezug auf außerbiblische Quellen und Traditionen zu interpretieren und sie damit neu und anders zum Sprechen zu bringen. So kann das neutestamentlichen Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) in einer neuen und erhellenden Interpretationsperspektive erscheinen, wenn es in Bezug auf die vergleichbare Erzählung aus dem vierten Kapitel des Lotos-Sūtra ausgelegt wird, wobei gerade auch die Differenzen von Bedeutung sind.²³ Das «sola-scriptura»-Prinzip bestimmt das Normativitätszentrum, beschränkt aber nicht den Verstehenshorizont.

Die Unterscheidung von Normativitätszentrum und Verstehenshorizont ist nicht so zu verstehen, als sei dieser Horizont dabei lediglich eine Kontrastfolie ohne eigene Stimme. Die biblisch bezeugte Universalität der Selbstmitteilung Gottes lässt demgegenüber erwarten, dass diese Offenbarung (Wort), die nach biblischer Bezeugung in Jesus Christus repräsentiert ist, und die von Gott, dem Vater (und dem Sohn – *filioque*) ausgehende schöpferische Erschließungs- und Heilungskraft (Geist), auch aus anderen Quellen wahrzunehmen ist. Die Mitte der «norma normans» bleibt für den christlichen Glauben aber das Christusgeschehen in seiner universalen Bedeutsamkeit. Dieses Geschehen in interkulturellen und interreligiösen Perspektiven zu verstehen, trägt dazu bei, Sinn-dimensionen seines unerschöpflichen Bedeutungsreichtums ans Licht zu heben, die über die ausgetretenen Interpretationspfade der westlichen Standardtheologie hinausgehen. Solche Auslegungen können außerdem dazu beitragen, die Christusbotschaft für Menschen in anderen Kulturen und Religionen zu erschließen. Umgekehrt können daraus – im Sinne des in der Einleitung zu diesem Band vorgeschlagenen «give and take»²⁴ – auch Impulse für die Selbstaussagen anderer religiöser Traditionen erwachsen.

Aus der Sicht der katholischen Theologie formuliert Gregor Maria Hoff unter Bezugnahme auf Melchior Canos Lehre von den *loci alieni*: «Es gibt Orte der Erkenntnis, die im Innenraum der Kirche alle theologische Erkenntnis regeln: die Heilige Schrift, die Tradition, das Lehramt

23 Siehe dazu den Beitrag von Ulrich Dehn zu diesem Band (Abschnitt 3.1. Der zurückkehrende Sohn).

24 Siehe oben, 12.

etc. Aber es gibt auch fremde Bezüge, externe Quellen theologischer Erkenntnis.»²⁵

(b) Theologie ist zweitens bezogen auf *Glauben* als existentiellen Vollzug, den sie einer rationalen Durchdringung unterzieht. «Glauben» ist geradezu der Inbegriff christlicher Religiosität.

Nach Schleiermacher bezieht sich die Theologie «auf eine bestimmte Glaubensweise»²⁶, die christliche, und in dieser Glaubensweise ist wiederum alles bezogen «auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung»²⁷. Diese Aussage ist nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ zu verstehen. Der Christusglaube stellt die Ermöglichungsbedingung der Theologie selbst dar.

Paul Tillich charakterisiert die Theologie im Gegenüber zur Religionsphilosophie dadurch, dass sie sich zu einer bestimmten Symbolisierung des Neuen Seins – zu Jesus als dem Christus – bekennt und in diesem Sinne konfessionell ist, wohingegen die religionsphilosophische Betrachtung von solchen spezifischen normativen Festlegungen absieht. Die Religionsphilosophie arbeitet einen allgemeinen Normbegriff von Religion heraus, untersucht die Struktur und die Funktionen der Religion und weist formale Kriterien zur Urteilsbildung aus. Die theologische Perspektive hingegen entfaltet die Bedeutung Jesu Christi als des entscheidenden und maßgeblichen, weil für den christlichen Glauben letztgültigen Kriterium des «Neuen Seins». Theologische Aussagen sind demnach aus der Partizipation am «Neuen Sein» in Christus heraus gesprochen. Sie gründen in der Erfahrung des «ultimate concern» (Tillich)²⁸ und sind damit Aussagen in einer reflexiven Ersten-Person-Perspektive. Religionsphilosophische Aussagen beziehen dagegen die Perspektive der dritten Person.

25 G. M. Hoff: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Salzburger theologische Studien 40), Innsbruck / Wien 2010, 63.

26 F. D. E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. v. H. Scholz, Darmstadt 1993³, 1.

27 Ders.: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. v. R. Schäfer, Berlin 2008, 93.

28 Dieser Begriff ist aktivisch und passivisch zugleich zu verstehen: das, was mich unbedingt angeht, d. h. mich passiv trifft, und das, was mir (aktiv) unbedingt bedeutsam ist.

Auch hinsichtlich der Bezugsgröße des Glaubens ist es möglich und sogar geboten, die christliche Theologie interreligiös zu öffnen. Wenn man – wie Tillich – zwischen dem «Neuen Sein» und Christus als dem Symbol des «Neuen Seins» unterscheidet, dann öffnet sich die Denkmöglichkeit, dass sich das «Neue Sein» auch in anderen (nichtchristlichen) Formen des unbedingten Angegangenseins vom «Sein-Selbst» repräsentiert haben könnte. Diese anderen Formen können die Nachfolge auf dem Christusweg vor Übersteigerungen und Verfestigungen schützen, sie können den christlichen Glauben weiten und vertiefen, seine charakteristische Eigenart deutlicher heraustreten lassen und seine Anschlussfähigkeit für andere spirituelle Wege entdecken helfen. Aber es bleiben *andere* Wege, die sich der Christ nicht zu eigen machen muss, auch dort nicht, wo er seine Glaubensreflexion in eine interreligiöse Perspektive stellt.

Die Unterscheidung also zwischen der göttlichen «Macht des Seins», der Offenbarung des «Neuen Seins» in Christus und der Aneignung dieses «Neuen Seins» im Glauben, oder anders: zwischen Glaubensgrund und Glaubensgewissheit, sprengen jede Selbstgenügsamkeit des Glaubens.

(c) Theologie ist drittens bezogen auf die Gemeinschaft des Glaubens bzw. der Glaubenden, d. h. auf die *Kirche* als Sozialgestalt des Glaubens und Bewährungsraum der Theologie. In seinen «Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen» spricht der Wissenschaftsrat von den «Kirchen als Resonanzraum für theologische Forschung».²⁹

Während auf römisch-katholischer Seite die Bindung der Theologie an die Kirche im Grundsatz stets anerkannt war³⁰, hat es unter evangelischen Theologen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder heftige Auseinandersetzungen um diese Frage gegeben.³¹ So plädierte etwa Carl Albrecht Bernoulli aus Basel dezidiert für eine Trennung der

²⁹ <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (19.04.13), 66.

³⁰ Siehe dazu: A. Franz (Hg.): *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs* (QD 173), Freiburg i. Br. u. a. 1999.

³¹ Siehe dazu – wie zur Beziehungsbestimmung zwischen Theologie und Kirche generell: H.-M. Rieger: *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin 2007.

wissenschaftlichen von der kirchlichen Theologie.³² Die wissenschaftliche Theologie solle der religionsgeschichtlichen Methode verpflichtet sein, während die kirchliche Theologie an der Brauchbarkeit für die christliche Religionspraxis orientiert sei. Die Disziplinen der Systematischen und der Praktischen Theologie werden von Bernoulli dabei der kirchlichen Theologie zugeschlagen. Er verbindet mit dem Programm einer rein wissenschaftlichen – und das heißt für ihn: einer der unvoreingenommenen empirisch-historischen Wahrheitssuche verpflichteten – Theologie die Hoffnung, den modernen Menschen für die Religion gewinnen zu können. Seine Vision besteht in der Gründung einer neuen geistigen Kirche. Zur Debatte stand also zentral die Frage, ob das praktische Interesse der Theologie mit ihrem Wissenschaftsanspruch vereinbar sei.³³ Schleiermacher hatte die Theologie – wie die Jurisprudenz und die Medizin – als eine praktische, d. h. auf ein Praxisfeld ausgerichtete Wissenschaft qualifiziert. Sie habe der «Kirchenleitung» in dem weiteren Sinn des Wortes zu dienen, den Schleiermacher diesem Begriff gibt.

Auch diesen dritten Bezug muss eine interreligiöse Theologie in dem hier propagierten Sinn keineswegs aufgeben: Eine Theologie, die das Selbstverständnis des christlichen Glaubens in Beziehung auf nicht-christliche Traditionen entfaltet, kann den Kirchen ebenso – vielleicht sogar in besonderer Weise – von Nutzen sein, denn sie hilft ihnen, das interreligiöse Begegnungsgeschehen in den Religionskulturen der Spätmoderne konstruktiv zu bearbeiten und selbst von dieser Bearbeitung zu profitieren; nicht zuletzt deshalb, weil ihre eigenen Mitglieder in beachtlicher Zahl bereits interreligiöse Identitäten ausbilden.³⁴

Theologie braucht die Anerkennungsgemeinschaft der Kirchen. Und sie kann hoffen, diese Anerkennung auch zu bekommen, wenn sie erkennen lässt, dass sie die Bekenntnisgrundlagen der Kirchen respektiert, was eine kritische Arbeit an diesen Grundlagen ja nicht aus-, sondern

32 C. A. Bernoulli: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein encyklopädischer Versuch, 1897 (ND 2010).

33 Zu diesem Diskurs siehe: G. Krüger, Die unkirchliche Theologie, in: Die Christliche Welt 34 (1900), 804–807; F. Traub: Kirchliche und unkirchliche Theologie, in: ZThK 13 (1903), 39–76; J. F. Gottschick, Die Entstehung der Lösung der Unkirchlichkeit der Theologie, in: ZThK 13 (1903), 77–94.

34 Siehe dazu: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008.

einschließt. Eine interreligiös ausgerichtete Theologie, die sich dagegen aus dem Normativitätsgefüge löst, das für die christliche Theologie verbindlich war und ist, wird kaum Aussicht haben, sich in der Anerkennungsgemeinschaft der Glaubenden zu etablieren.

Aus den vorgetragenen drei Überlegungen zur Rückbindung der interreligiösen Theologie an die Geltungsgrundlagen der christlichen Tradition, an die Vollzugsformen des gelebten christlichen Glaubens und an die Anerkennungsgemeinschaft der Kirchen ergeben sich die folgenden drei Rückfragen an eine «global theology»:

(a) Worin besteht deren normativer Bezugspunkt? Doch offensichtlich in den subjektiven Präferenzen dessen, der/die interreligiöse Theologie treibt und dazu Kompositionen aus verschiedenen religiösen Traditionen herstellt. Interreligiöse Theologie wird damit zu einem selbstbezüglichen avantgardistischen Projekt freischwebender theologischer Kreativität einzelner Religionsintellektueller, die nicht auf die Anerkennung der akademischen Theologie und der Kirchen angewiesen sind.

(b) In welchen Formationen von Religiosität vollzieht sie sich? Worin besteht ihre «Leiblichkeit» d. h. ihr Glaubens*leben*? Oder bleibt sie ein theologisches Abstraktum, rein geistig und blutleer? Wo ist ihr Sitz im Leben, wo ihr Bewährungszusammenhang in der Religions- mehr noch: in der Lebens*praxis*?

(c) Sucht sie Anschluss an mehrere der bestehenden monoreligiösen Religionsgemeinschaften oder bringt sie neue eigene Gemeinschaftsbildungen hervor? Gilt für sie also, was Norbert Hintersteiner für die Komparative Theologie konstatiert hat: dass sie «nach einer neuen religiösen Gemeinschaft mit einer «interreligiösen Überzeugung» [verlangt], die ihren Glauben nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs bindet»³⁵? Oder verzichtet sie auf die Einbindung in Gemeinschaften und pflegt eine individuelle religiöse Virtuosität?

Interreligiöse Theologie ist nach meinem Verständnis nicht als überreligiöse Global-Theologie zu entfalten, sondern als christliche Theologie in interreligiöser Perspektive. Sie bleibt maßgeblich bezogen auf die Geltungsgrundlagen der christlichen Theologie, und das heißt: erstens auf

³⁵ N. Hintersteiner: Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007), 174.

Schrift und Tradition, zweitens auf den Vollzug des christlichen Glaubens und drittens auf die Kirche. Diese Bezüge bringt sie aber in einem interreligiösen Horizont zur Geltung. Sie *pluralisiert* also nicht ihre Geltungsgrundlagen, sondern *kontextualisiert* sie interreligiös. Andere Religionstraditionen werden zum Auslegungskontext der christlichen Inhalte. Oder mit Hans Reichenbachs Unterscheidung³⁶ gesprochen: Andere Religionstraditionen werden zu einem bedeutsamen *Entdeckungszusammenhang* theologischer Aussagen, die christliche Tradition aber bleibt deren *Begründungszusammenhang*, ihr normativer Bezugspunkt.

4. Vergleich mit Karl Jaspers «Weltgeschichte der Philosophie»

Das Projekt der «world theology» erinnert an den von Karl Jaspers im Jahr 1937 gefassten Plan, eine Weltgeschichte der Philosophie zu erarbeiten.³⁷ Am Ende seines philosophischen Lebensweges in Basel versuchte er, dieses großangelegte Programm zu realisieren. Es zielt darauf, die Philosophie in allen ihren Gestalten aufzusuchen, um sie so aus ihrer historischen Kontingenz herauszulösen. Deshalb will Jaspers nicht die Philosophiegeschichten der Welt chronologisch nachzeichnen, sondern sie auf das Wesentliche hin durchdringen, das sich in den historischen Entwürfen zur Sprache bringt. Es geht ihm um die eine *philosophia perennis*, die auf «die *eine* Gegenwart des Wahren [...], das Offenbarwerden des Seins im Menschen»³⁸ ausgerichtet ist. Dieses Sein ist immer schon gegenwärtig. Nur deshalb kann es in seinen historischen Gestalten aufge-

36 H. Reichenbach: *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago 1938, 5ff: «context of discovery» – «context of justification».

37 K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie* (erweiterte Neuauflage), München 1977, 119–122, bes. 121.

38 Dieses Zitat entnehme ich G. Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg 2005, 77. Es ist dem Nachlass Jaspers' entnommen, der im Schiller Nationalmuseum / Deutsches Literaturarchiv aufbewahrt wird. Die Nachlasskästen 30 und 31 enthalten das Buch VI «Die philosophischen Ursprünge im Kampf oder: Die Ursprünge im philosophischen Kampf». Auf einem unpaginierten Blatt aus dem Kasten 30 findet sich das Zitat. (Hervorhebung R.B.). Siehe auch: K. Jaspers: *Weltgeschichte der Philosophie*: Einleitung; aus dem Nachlass hg. v. H. Saner, München / Zürich 1982, 25.

sucht werden. Und indem es in diesen uns fernen Denkformen aufgesucht wird, vergegenwärtigt es sich und wird gleichzeitig mit dem in der Gegenwart nach Wahrheit Suchenden.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Jaspers schreibt: «Philosophiegeschichte muss universal sein», weil der «Denker» notwendig interessiert ist «an allem wesentlich Gedachten auf der Erde. [...] ihm sind alle wesentlichen Denker Helfende, die noch im geistigen Kampf ihn finden, dass er zu sich selbst komme. Ganz zu Hause ist erst, wer in aller Welt sich geprüft, erweitert und bewährt hat.»³⁹ Genoveva Teoharova paraphrasiert Jaspers' Position: «Durch die Führung der Vernunft lösen wir uns von jedem Standpunkt, um in unendlicher Bewegung an jedem teilzunehmen.»⁴⁰ Und nun wieder Jaspers selbst: «Aber wir tun es, um aus dem weiten Raum her, ihn mit unserer Seele durchdringend die eigene geschichtliche Einsenkung nunmehr frei, entschieden und bewusst zu übernehmen und zu vollziehen, erst im Tode sie verlassend, vor der Ewigkeit sie relativierend, den Gehorsam suchen gegen das eine Wahre.»⁴¹

Dieses Wahre begegnet in der Philosophiegeschichte in verschiedenen, heterogenen, kulturell geprägten Weisen der Seinsoffenbarkeit. Diese philosophischen Ursprachen können und müssen auf die in ihnen liegende Seinswahrheit hin, wie sie sich im Vollzug menschlicher Existenz als Existenzerhellung erschließt, durchdrungen werden. Sie gehen auf den gleichen Ursprung zurück und können daher bei aller Verschiedenheit der Erscheinungsformen miteinander kommunizieren.

Die Philosophie, die nach existentieller Wahrheit in den Philosophien der Welt sucht, hat es nun allerdings leichter mit der interreligiösen Philosophie als die Theologie mit der interreligiösen Theologie. Denn sie fragt nach dem Universalen im Kontingent-Geschichtlichen, das dabei überstiegen werden kann und soll. Aber gerade auf dieses Kontingent-Geschichtliche kommt es den Offenbarungsreligionen an: auf die von Jaspers verabscheute Leiblichkeit der Wahrheit. Diese hat für ihn den Beigeschmack der Dogmatisierung und Institutionalisierung. Unter dieses Verdikt fällt für ihn eine Theologie, für welche die im vorigen Ab-

³⁹ Jaspers: *Weltgeschichte der Philosophie* (siehe Anm. 38), 69.

⁴⁰ Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie* (siehe Anm. 38), 80.

⁴¹ Jaspers: *Weltgeschichte der Philosophie* (siehe Anm. 38), 70.

schnitt dieses Beitrags ausgewiesenen drei Bezüge konstitutiv und normativ sind. Sofern sich die Theologie von ihnen nicht dispensieren kann, bleibt sie eine «esoterische» Wissenschaft.⁴²

Viele der Aussagen Jaspers' sind allerdings durchaus anwendbar auf eine interreligiöse Theologie im Sinne eines christlich-theologischen Projekts, so etwa, wenn er fordert, es gelte, den Boden zu finden, «auf dem Menschen aus allen Glaubensherkünften sich über die Welt hin sinnvoll begegnen könnten, bereit, ihre je eigene geschichtliche Überlieferung neu anzueignen, zu reinigen, zu verwandeln, aber nicht preiszugeben».⁴³

5. Erwägungen zur theologischen Erkenntnistheorie

Im Hintergrund meines Plädoyers für eine christlich-interreligiöse Theologie stehen Erwägungen zur theologischen Erkenntnistheorie. Eine holistische interreligiöse Theologie, die davon ausgeht, dass sich die *eine* Gotteswahrheit in verschiedenen Offenbarungen zu erkennen gegeben habe, so dass die verschiedenen Religionstraditionen, die sich auf diese Offenbarungen gründen, gleichberechtigte Erkenntnisquellen für *eine* interreligiös operierende Universaltheologie darstellen, macht sich von einem metaphysischen Einheitspostulat abhängig, das die Verschiedenheit der Religionstraditionen zu einer bloß vorletzten Erscheinungsform der letztlichen Einheit der Wirklichkeit erklärt.

Dabei ist weniger das Postulat der im *einen* göttlichen Grund konstituierten Einheit der Wirklichkeit fragwürdig. In dieser Grundüberzeugung stimmen die monotheistischen Religionen überein. Problematisch ist die Annahme, aus der Vielfalt der religiösen Bezeugungen heraus und über sie (und die zwischen ihnen bestehenden Differenzen) hinaus, *die* Wahrheit dieses transzendenten Grundes erkennen zu können. So schreibt Perry Schmidt-Leukel: «Alle Wahrheit – wo immer und in welcher Form sie sich auch findet – muss letztendlich kompatibel sein. Dies folgt aus der Grundintuition einer Einheit der Wirklichkeit.»⁴⁴ – Dabei

⁴² ders.: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 1984³, 490.

⁴³ A.a.O., 7.

⁴⁴ P. Schmidt-Leukel: Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, in: EvTh 71 (2011), 4–16, Zitat: 10.

ist offensichtlich vorausgesetzt, dass sich «Wahrheit» religionsübergreifend ermitteln lässt, was aber doch vorausgesetzt, dass sie als zu Suchende schon bekannt ist. Wie sollte man sie sonst als Wahrheit «finden»?

Eine solche Menschheitstheologie geht zwar von den Religionstraditionen aus und bezieht sie in ein Kolloquium der Religionen ein. Doch in diesem Kolloquium werden sie mit dem von ihnen erhobenen Anspruch, die göttliche Wirklichkeit nicht nur authentisch, sondern auch letztgültig zur Sprache zu bringen, als Materialgrundlage für eine universalere Gotteserkenntnis gebraucht. Dabei widerfährt den jeweiligen Theologien der verschiedenen Religionstraditionen eine Zurückstufung zu Partikulartheologien, die über ihr jeweils nur begrenztes Transzendenzverständnis aufzuklären sind, gerade angesichts der Tatsache, dass sie doch eigentlich um die Universalität und Einheit der Wahrheit wissen müssten. Dieses Programm setzt auf diese Weise religionspluralistisch an, zielt aber auf eine pluri- und transreligiöse Globaltheologie, folgt also einem programmatischen metaphysischen Monismus, der sich mit einem erkenntnistheoretischen Realismus verbindet und den Geist des scholastischen Rationalismus atmet.

Damit stellt sich die Frage nach dem Gegenstand der Theologie. Nach der seit Schleiermacher vollzogenen hermeneutischen Wende der Theologie ist deren Gegenstand nicht die Gotteswahrheit an sich und als solche, sondern die *Auffassung* dieser Wahrheit in den Anschauungs- und Denkformen der spezifischen religiösen Traditionen, also nicht Gott, sondern der Gottesglaube. Deshalb gibt es nach Schleiermacher die Religion nur in den Religionen. Hinter diese Einsicht scheint mir kein Weg zurückzuführen. Der mit dem Verständnis der interreligiösen Theologie als religionsübergreifende «world-theology» verbundene metaphysische Monismus mit seiner korrespondenztheoretischen Wahrheitstheorie, seinem Vernunftoptimismus, stellt diese unhintergehbare Bindung aller theologischen Aussagen an den Referenzrahmen einer bestimmten Religionstradition nicht ausreichend in Rechnung.

Wo sich Theologie nicht als eine hermeneutische Wissenschaft, sondern als metaphysische Wirklichkeitswissenschaft versteht, die auf die transzendente Wirklichkeit meint zugreifen zu können, wo sie ihre Aussagen in einem korrespondenztheoretischen Sinne für wahr erklärt, ist die Respektierung entgegenstehender theologischer Wahrheitsansprüche kaum möglich. Es muss zu deren Abwertung und zu Exklusionen kom-

men. Die Religionsgeschichte bietet Anschauungsunterricht für die möglichen Folgen eines solchen metaphysischen Realismus.

Demgegenüber gilt: Nur *innerhalb* der von den Auslegungsströmen der Religionen zur Verfügung gestellten hermeneutischer Referenzrahmen lässt sich Theologie betreiben. Anders als empirische Wahrheit gibt es religiöse Wahrheit nur in Form von Wahrheitserschließungen bzw. -gewissheiten. Diese wiederum sind immer in Diskursfelder eingebunden und diese wiederum sind mit Machtstrukturen durchsetzt. Der zuletzt genannte Aspekt bleibt in den Ansätzen zu einer «Transzendentalogie» zumeist unberücksichtigt. Dass Theologie – wie jede Geistestätigkeit – an bestimmte kulturell und religiös geprägte Referenzrahmen gebunden ist, schließt nun aber Seitenblicke in andere Traditionen keineswegs aus. Im Gegenteil: durch solche vergleichenden Auseinandersetzungen mit *topoi* anderer «konfessionellen» Theologien bereichert und vertieft sich das Verständnis der eigenen wie der anderen Tradition. Zumindest stellt eine solche Auseinandersetzung eine permanente Erinnerung an die Andersheit Gottes dar, dessen Selbstmitteilung immer nur in «irdenen Gefäßen» (2Kor 4,7) gegeben ist.

Die Erwartung, an den vermeintlichen Überschneidungsbereichen der Traditionen in Korrespondenz zur *einen* Wahrheit Gottes zu kommen, stellt eine epistemische Hybris dar, wie sie schon von Paulus und dann von Luther kritisiert wurde, der dem *theologus gloriae* den *theologus crucis* gegenübergestellt hatte. So wichtig es ist, daran zu erinnern, dass die Wahrheit Gottes der Wahrheit der Religion vorausliegt und diese auf jene verweist, so notwendig ist andererseits eine intellektuelle Selbstbeschränkung, die es sich nicht erlaubt, nach göttlicher Erkenntniswahrheit über den widerstreitenden Wahrheitsansprüchen der Religionen zu suchen. Diese Spannung muss ausgehalten werden. Die Pluralität der Theologien innerhalb der christlichen Religion wie auch darüber hinaus lässt sich nicht (im dreifachen Sinne Hegels) «aufheben».

Aufgabe einer interreligiösen Theologie kann es daher nur sein, sich mit den Denk- und Praxisformen der eigenen Religionstradition im Lichte anderer Traditionen auseinanderzusetzen, ohne dieses Unternehmen mit der Erwartung zu überfrachten, sich dabei zu einer Universaltheologie aufzuschwingen. In diesem Sinne halte ich das Bild vom interreligiösen Kolloquium für sinnvoll. Was Werner Ustorf einmal für die interkulturelle Theologie formuliert hat, scheint mir auch für die interreligiöse Theologie zu gelten: «Intercultural theology does not think on be-

half of others, but reflects its own premises in the presence of these others and, if things go well, together with them.»⁴⁵

Meine Auffassung von interreligiöser Theologie geht vom Grundmodell der dialogischen Vermittlung grundlegend verschieden bleibender Traditionen aus. Vermittlung meint dabei nicht Aufhebung der jeweiligen Differenz, sondern gerade deren Herausarbeitung, um auf diese Weise dem Selbstverständnis der jeweiligen Traditionsinhalte möglichst authentisch gerecht zu werden. Insofern ist interreligiöse Theologie nicht – wie es die Präposition «inter» insinuiert – in einem «third space» zwischen den Religionen angesiedelt, sondern innerhalb einer «konfessionellen» Theologie, von wo aus sie aber offen und lernbereit zu Exkursionen in die Denk- und Lebenswelten anderer religiöser Traditionen aufbricht, um die gewonnenen Einsichten dann in die Re-Vision des je eigenen Selbstverständnisses einzubringen. Es ist dies methodisch der dialektische Dreischritt, der sich in der Kommunikationsform des Dialogs vollzieht. Genau genommen wäre also eher von einer *trans*religiösen statt von einer *inter*religiösen Theologie zu sprechen – in Analogie zur *transkulturellen* Theologie. «Trans» meint dabei nicht «meta». Die Bewegungsrichtung ist – bildlich gesprochen – nicht vertikal, sondern horizontal. Wie es in der *transkulturellen* Theologie um die Wahrnehmung anderer *christlicher* Religionskulturen geht, so in der *transreligiösen* Theologie um die Wahrnehmung und Einbeziehung *außerchristlicher* Religionskulturen.

6. Themen interreligiöser Theologie(n)

Ein charakteristischer Unterschied zwischen den beiden Modellen interreligiöser Theologie – dem der «global theology» und dem der christlich-transreligiösen – besteht in der Wahl ihrer Themen. Die «global theology» wird dazu tendieren, Gemeinsamkeiten, Anschlussmöglichkeiten und Vermittlungen zwischen den Religionstraditionen in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen, auch und gerade da, wo sie bei Differenzen ansetzt. So will Paul F. Knitter «family characteristics» in den Religionen ausweisen, die dann das Material der interreligiösen Theologie als einer

⁴⁵ W. Ustorf: The Cultural Origins of «Intercultural Theology», in: Mission Studies 25 (2008), 229–251, Zitat: 244f.

«multifaith, world theology» bilden.⁴⁶ Oft werden Gemeinsamkeiten auch auf der Ebene der (praktizierten) Sozialethik gesucht. So ruft Knitter in seiner «Befreiungstheologie der Religionen» alle Religion dazu auf, sich zu engagieren «for the well-being of all sentient beings, and of the planet itself».⁴⁷ Aloysius Pieris zieht diese Linie in Richtung einer befreienden kosmischen Spiritualität aus, die er als Grundlage einer interreligiösen Theologie proklamiert.⁴⁸ Auch Edmund Kee-Fook Chia plädiert für eine interreligiöse Theologie, die weniger auf der Ebene der Glaubensüberzeugungen operiert und sich mehr dem gemeinsamen Kampf gegen Armut, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Marginalisierung zuwendet.⁴⁹ Interreligiöse Theologie entwickelt sich hier zur interreligiösen Sozialethik.⁵⁰ Doch auch dort, wo spezifische Inhalte der Lehre traktiert werden, orientiert sich deren Auswahl am Kriterium der religionsübergreifenden Gemeinsamkeit oder zumindest an der Erwartung, Differenzen überwinden zu können. So verhandelt etwa Keith Ward folgende Themenkomplexe in seinen interreligiös-theologischen Studien: Gottesvorstellungen, Offenbarung, Anthropologie und Gemeinschaft und Eschatologie.⁵¹ Perry Schmidt-Leukel hat eine «Buddhist-Christian Theology of Creation» entfaltet.⁵²

46 P. F. Knitter: *Foundations for a Multifaith Pluralistic Theology*, in: J. M. Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology (Along the Many Paths of God V)*, Montreal 2010, 76–80. Zitate: 76.

47 A.a.O., 76. Ders.: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. B. Jaspert, Frankfurt a. M. 1997.

48 A. Pieris: *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula*, Kelaniya 1999; ders.: *Toward a Theology of Religious Pluralism. Fidelity and Fairness in Inter-faith Fellowship*, in: Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology* (siehe Anm. 46), 124–130.

49 E. Kee-Fook Chia: *Is Interfaith Theology Possible?*, in: Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology* (siehe Anm. 46), 63–68. «Following hermeneutical keys developed by liberation theologians Interfaith Theology will do well to espouse a preferential option for the poor and suffering.» (a.a.O., 68.)

50 Siehe etwa: H. Schmid: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2012.

51 K. Ward: *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*, London 1987; ders.: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994; ders.: *Religion and Creation*, Oxford 1996; ders.: *Religion and Human Nature*, Oxford 1998; ders.: *Religion and Community*, Oxford 2000; ders.: *Religion and Human Fulfilment*, London 2008.

Besonders interessant ist Peter C. Phans Projektskizze einer interreligiösen Christologie.⁵³ Denn hier wird ein spezifisch christliches Thema aufgegriffen. Phan, der an der Georgetown University in Washington lehrt, unterscheidet «interreligiöse Christologie» von «dialogischer Christologie». Unter «dialogischer Christologie» versteht er eine von christlichen TheologInnen betriebene Reflexion auf die Bedeutsamkeit Jesu Christi auf der Grundlage des christlichen Glaubens im Dialog mit anderen religiösen Traditionen. «Interreligiöse Christologie» entsteht nach seiner Auffassung demgegenüber aus einer Kooperation christlicher mit nichtchristlichen TheologInnen auf der Grundlage von Glaubensauffassungen und Praxisformen, die den beteiligten Religionstraditionen gemeinsam sind. Um eine Verständigung mit Juden und Muslimen über Jesus Christus zu erzielen, können und müssen die Behauptungen der Göttlichkeit Jesu Christi, seiner Auferstehung und seiner einzigartigen und universalen Heilsbedeutung zurückgestellt werden. Sie bleiben für den christlichen Gesprächspartner gültig, ohne dass von Juden und Muslimen gefordert würde, sie anzuerkennen, weil die Bedeutsamkeit Jesu Christi nur *so* erfasst werden könne. Der für diese Bedeutungszuschreibungen erhobene Wahrheitsanspruch wird ausgesetzt bzw. eingeklammert, aber nicht aufgegeben. Vor allem ein Superioritätsanspruch für Christus gegenüber anderen religiösen Zentralfiguren soll dabei vermieden werden, weil er eine interreligiöse Verständigung blockieren würde.

Der Gewinn, der durch diese Zurücknahme des mit der Christusbotschaft verbundenen Wahrheitsanspruchs erzielt wird, besteht nach Phan in einem interreligiös erweiterten Christusverständnis. Diese Erweiterung ergibt sich aus dem Vergleich der verschiedenen Gottesmittlerschaften in den Religionen. Von der Vergöttlichung menschlicher Wesen in anderen Religionen (etwa Siddhartha Gautama) her, lässt sich die Erhebung Jesu zum Vermittler göttlicher Heilswahrheit als religionsgeschichtliches Phänomen besser verstehen. Phan sieht die Grenzen dieses Zugangs, der weder zu einer von Glaubensannahmen getragenen «dogmatischen Christologie» «von oben», noch zu einer auf die Jesus Erzählungen der neutestamentlichen Evangelien gestützten «historischen Christologie»

⁵² P. Schmidt-Leukel (Hg.): *Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?*, Aldershot / Burlington 2006, 109–178.

⁵³ Siehe: P. C. Phan: *An Interfaith Christology: A Possibility and Desideratum?*, in: Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology* (siehe Anm. 46), 117–123.

«von unten» führen kann, sondern in einer religionsphänomenologischen Betrachtung der Figur Jesu im Blick auf die Transzendenzmittler anderer Religionen besteht.

Phan will diese interreligiöse Christologie, die eine metareligiöse Christologie ist, nicht an die Stelle der dogmatischen und der historischen Christologie setzen, sondern sie diesen zur Seite stellen.⁵⁴ Damit aber stellt sich die Frage der Vermittlung beider Ansätze. Es besteht die Gefahr, dass sie nicht nur unvermittelt nebeneinander, sondern sogar in Spannung zueinander stehen bleiben. Dabei wird die Chance vertan, die von Phan so genannte «dogmatische Christologie» in einer Weise zu reformulieren, die ihr einen Plausibilitätsgewinn einbringt.

Das traditionshermeneutische Verständnis von transreligiöser Theologie, für das ich plädiere, rekurriert demgegenüber nicht auf die Ermittlung von phänomenologischen interreligiösen Gemeinsamkeiten, sondern wendet sich gerade den *Propria* der christlichen Religion zu, in diesem Fall also der «dogmatischen Christologie», und nutzt die im Blick auf nichtchristliche Transzendenzvermittlungen gewonnenen Erkenntnisse, um diese *Propria* neu zur Entfaltung zu bringen. Christologie ist demnach als «dialogische Christologie» (im Sinne Phans) zu entfalten in Auseinandersetzung mit außerchristlichen Vorstellungen von der Selbstvermittlung des Göttlichen an die Menschen, wie sie etwa der Islam dem Koran zuschreibt (die Differenzierung zwischen einer Willens- und einer Wesensmitteilung wäre in diesem Zusammenhang zu diskutieren). Dabei werden durchaus strukturelle Analogien und funktionale Äquivalente sichtbar. Es treten aber auch die Differenzen heraus. Ziel ist es nicht, diese auf einer höheren Ebene aufzuheben, indem sie als eine «invitation to synthesis»⁵⁵ verstanden werden. Sie bleiben stehen. Das schließt nicht aus, sie zu hinterfragen (wie etwa die koranische Kritik an der Trinitätslehre). Das primäre Ziel ist es aber, Einsichten zu gewinnen, aus denen sich eine Profilierung der Christologie in überzeugenden Denkformen ergibt.

⁵⁴ Informativ ist Phans Zusammenstellung der Vorläufer einer interreligiösen Christologie (a.a.O., 122f). Sie besteht allerdings aus vielen Entwürfen, die eher als «Kontextuelle Christologie» zu bezeichnen wären und nicht seinem Programm einer interreligiösen Christologie folgen.

⁵⁵ W. C. Smith: *Conflicting Truth Claims. A Rejoinder*, in: J. Hick (Hg.): *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London 1975, 160.

Die transreligiöse Theologie, wie ich sie anvisiere, strebt nicht einseitig nach positiv-affirmativen Beziehungsbestimmungen von christlichen und nichtchristlichen Traditionen. Sie erlaubt, ja fordert auch kritische Bezugnahmen, schließt also das Moment der theologischen Religionskritik an anderen, wie auch an der eigenen religiösen Tradition mit ein. So richtet sich das Interesse der Dalit-Theologie in Indien nicht primär auf eine dialogische Vermittlung zwischen christlichem Glauben und Hindu-Traditionen, sondern stellt den christlichen Glauben jenen Hindu-Traditionen konfrontativ gegenüber, die sie für die Diskriminierung der Kastenlosen mitverantwortlich macht. Befreiungstheologische Ansätze tun sich oft schwerer mit interreligiöser Theologie als religionsdialogische Ansätze. Eine transreligiöse Theologie sollte beiden Ansätzen Raum geben, und das heißt: auch kritische Bezugnahmen auf Inhalte und Praxisformen anderer Religionen zulassen.

Dass die christlich-transreligiöse Theologie stärker als das Projekt einer «world theology» die grundlegende und unaufhebbare Differenz zwischen den Religionstraditionen betont – grundlegend, weil sie nicht nur einzelne *topoi* betrifft, sondern den gesamten Bezugsrahmen, in denen diese *topoi* eingebunden sind –, bedeutet nicht, dass damit deren Inkommensurabilität behauptet wäre. Transreligiöses Verstehen ist trotz dieser Verschiedenheit möglich – so wie transkulturelles Verstehen über Sprachgrenzen hinweg möglich ist. Doch braucht es dafür eine «pfingstliche» Hermeneutik der disparaten religiösen Weltansichten, eine religiöse Intertextualität zwischen den Sprachspielgemeinschaften.