

## Umschlagplatz und Denkwerkstatt

### Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen

Ulrich Winkler, Salzburg

Vor fast 100 Jahren scheiterte der Baumeister Otto Wagner (1841-1918) mit seinen Plänen nicht zuletzt<sup>1</sup> am Widerstand des katholischen Kaiserhauses, im Keller der nun zur Weltberühmtheit aufgestiegenen Wiener Jugendstilkirche am Steinhof<sup>2</sup> je einen Gebetsraum für Protestanten und Juden einzurichten. Dabei war für ihn allein die Programmatik des Jugendstils, die Kunst in den Dienst des Gebrauchs zu stellen, maßgeblich. Religionstheologische Absichten waren nicht im Spiel. Duldete man die beginnende Moderne gerade noch, indem man Wagners Kirchenbau in das Stadtrandghetto der geschlossenen psychiatrischen Anstalt abdrängte, so fand die Toleranz ein Ende, wenn es um einen religiösen Funktionsraum für andere Christen oder Religionen ging. Ein solches Ende erfuhr auch Koloman Mosers (1868-1918) - der Schöpfer der wunderbaren Jugendstilglasfenster - Auftrag für das Altarbild, dessen Entwurf wegen des fremdländischen Aussehens der Heiligen Familie auf heftigen Widerstand stieß, als er 1905 die protestantische Editha Mautner-Markhof heiratete und konvertierte.<sup>3</sup> An Kaiser und Kirche sollte kein Zweifel aufkommen, zwischen ihnen könnte eine kritische Differenzierung aufgemacht werden. Die Bischöfe hielten selbst in der katastrophalen Wendung des Ersten Weltkriegs noch mit unerschütterlicher Treue zum katholischen Kaiser, wie Wilhelm Achleitner in seiner umfangreichen Studie über die Hirtenbriefe eindrücklich gezeigt hat.<sup>4</sup>

Im gesellschaftlichen Bewusstsein ist es heute aber vorbei mit der konfessionellen Hegemonie. Zum einen hat sich die katholische Kirche selbst seit dem Zweiten Vatikanum in ein positives Verhältnis zu den anderen Konfessionen und Religionen gesetzt. Zum anderen sind Umwälzungen eingetreten, die die gesamte Welt erfassen. Unsere Gesellschaft muss die großen Herausforderungen der Glo-

1 Konfessionsstreitigkeiten, Budgetkürzungen und übermäßiger Bauaufwand wegen des felsigen Untergrunds waren ebenfalls ausschlaggebend. J. P. Keiblinger danke ich für den Hinweis.

2 Vgl. Koller-Glück, Elisabeth, *Otto Wagners Kirche am Steinhof*, 1994 Wien, Plan der Unterkirche 21; Haiko, Peter, Otto Wagner. Die Postsparkasse und die Kirche am Steinhof. Des Architekten Traum und des Baukünstlers Wirklichkeit, in: Ausstellungskatalog „Traum und Wirklichkeit - Wien 1870 - 1930“, Wien 1985, 88-146.

3 Vgl. E. Koller-Glück, *Otto Wagners Kirche*, 36.43f.51.

4 Achleitner, Wilhelm, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien/Köln/Weimar 1997.

balisierung und des entfesselten Marktes, der weltweiten Kommunikation und der Migrationsbewegungen, der Vereinheitlichung bei gleichzeitiger Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen meistern, um den großen „clash of civilizations“ nach Samuel P. Huntington abzuwenden. Daran ändert auch nichts, dass es starke Kräfte in der Öffentlichkeit gibt, die die Menschen mit den Versprechungen eines Rückzugs in die Geborgenheit eines überschaubaren Nationalstaates nach einem Zuschnitt des 19. Jahrhunderts beruhigen wollen und genau so die Interpretation der Gegenwart als Bedrohungsszenario forcieren. Die neue vereinheitlichende Macht einer global operierenden Ökonomie mit ihrer Logik des Marktes und der Börsen, die kommunikative Vernetzung und wirtschaftliche Eroberung der Welt, enthaust und macht besonders denen Angst, die mit dem rasanten Tempo nicht Schritt halten. Es dürfte nicht übertrieben sein, die Zukunftsfähigkeit unserer Zivilisationen von der Parierung dieser Herausforderungen abhängig zu sehen. Strategien der Regionalisierung bei gleichzeitiger Öffnung müssen gefunden werden. Die EU-Strategen versuchen der Integrations skepsis mit einem „Europa der Regionen“ zu begegnen.

Auch im religiösen Bereich ereignen sich weitreichende Transformationsprozesse: Neue Religiosität entsteht gleichlaufend zur Distanzierung von Kirche und Christentum. Immer mehr Gläubige unterschiedlicher Religionen begegnen einander und müssen den erfahrenen Pluralismus der Religionen verarbeiten. Fremde Religionen üben eine anhaltende Faszination aus, wie sie auch Abschreckendes vermitteln. Selektiv wird Fremdes integriert, anderes bereitet große Probleme. Im Christentum vollzieht sich eine Verlagerung der Aufmerksamkeit von den europäisch geprägten Kirchen und Theologien hin zu den jungen Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Diese Problemlagen sind - wie auch die gesellschaftspolitischen - geprägt von der Spannung zwischen Zentralisierung und Regionalisierung, universal und lokal, in der katholischen Kirche exemplarisch ausgetragen zwischen Weltkirchenleitung und mit wachsendem Selbstbewusstsein ausgestatteten Ortskirchen.

Die religiöse Marktbeherrschung ist eingebüßt. Die Theologie ist herausgefordert Problemlösungskapazitäten zu eröffnen, die das Christentum in die Lage versetzen, ihre Inhalte, die sie zu verantworten hat, unter den geänderten Bedingungen zur Sprache zu bringen. Darüber hinaus könnte der Theologie, der Kirche, dem Christentum auch eine exemplarische Bedeutung für die Lösung gesellschaftspolitischer Probleme der Globalisierung zuwachsen. Für beides wird hier eine Perspektive entwickelt.

### *Theologie Interkulturell*

Lange bevor das tägliche Heer der Geschäftsreisenden den weltweiten Markt zelebrierte, realisierte sich die Kirche als global player. Gelingt es, die Erfahrungen

aufzugreifen, die unheilvollen darunter zu bearbeiten und daraus Innovationen zu wagen, kann Theologie und Kirche prophetisch und modellhaft wirken. Dass die weltweite Ausbreitung des Christentums nicht nur im goldenen Buch der Geschichte zu erwähnen ist, sondern sich die Kirche mit der Mission auch schuldhaft in Gewalt verstrickt hat, zu wenig getan hat, um aus dem Zwielight der Kolonialisierung herauszutreten, haben die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. einmal mehr bekannt.<sup>5</sup> Diese heilsame Konfrontation mit der Geschichte ist weitgehend den jungen Kirchen zu verdanken, die ihre Stimme zu Gehör bringen. Dafür lieferte die Ausbildung von föderalen Strukturen, von Diözesan-, Pfarrei- und Universitätspartnerschaften etc. wichtige Voraussetzungen. Das Zweite Vatikanum wird zurecht als Wendemarke zur Realisierung einer Weltkirche verstanden, an der sich die Kirche vom gegenreformatorisch geprägten Ideal einer lateinischen Uniformität verabschiedet hat und sich seitdem als „einträchtige Vielfalt von Ortskirchen“ (LG 23) versteht, in denen „das christliche Leben ... dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst [ist und] die besonderen Traditionen ... in die katholische Einheit aufgenommen“ (AG 22) sind. Die vielen kulturellen Kontexte werden als Realisierungsorte des Evangeliums gewürdigt, indem das Volk Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, „fördert und übernimmt“ (LG 13). Daraus gehen auch eigene Theologien hervor, denn „in jedem sozio-kulturellen Großraum [muss] die theologische Besinnung angespornt werden“ (AG 22).

Diese regionalen Theologien richten ein besonderes Augenmerk auf die kulturelle Kontextualität. Vielen nichteuropäischen Christinnen und Christen wird damit schmerzlich bewusst, dass das Christentum nicht wirklich Eingang gefunden hat in ihre Kultur, sondern dass mit dem Bekenntnis zum Gott Jesu Christi auch die Übernahme des europäischen Glaubenskolorits verbunden war. Dass die neue Religion nicht durch Transformation und Inkulturation Tritt gefasst hat, sondern neben allen Früchten des Evangeliums ebenso Entfremdung erforderte, Entwurzelung aus der ursprünglichen Kultur. *Zum einen* rekonstruieren die „local theologies“ ihre kulturelle Verankerung und relativieren den Eurozentrismus.<sup>6</sup> Zwar gelangte auch die klassische Missionstheologie über eine rein paternalistische und imperialistische Haltung hinaus und war mithilfe des Akkommodationsmodells auf Inkulturation und partielle Würdigung der Kultur aus, doch erkannten die neuen kontextuellen Theologien den hohen Verflechtungsgrad von Text und Kontext, von Religion und Kultur, von Inhalt und Übersetzung, überschritten da-

5 Vgl. Accattoli, Luigi, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Übertragung ins Deutsche von Dr. Peter-Felix Ruelius, Innsbruck/Wien 1999.

6 Vgl. Schreiter, Robert J., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien* [Constructing local theologies 1985], Salzburg 1992.

mit die selektive Suche nach günstigen Anknüpfungspunkten und bemühten sich um einen umfassenden Begriff der Kultur.

Zum anderen wurde durch diese Theologien ein weiterer Austauschprozess angestoßen, den die interkulturelle Theologie aufgreift. Das Thema der kulturellen Verankerung wurde ebenso für die abendländische Theologie zur Frage, die nicht einfach mit den Antworten auf die bisherige Hellenisierungsdebatte abgetan war, sondern mit neuem Feuer von zu neuem kulturellem Selbstbewusstsein gelangten außereuropäischen Christinnen und Christen aufgeworfen wird. Damit steht eine Relecture der Tradition an. „Zunehmend stellte sich heraus, dass jene einst universal geltenden und mit Ewigkeitscharakter ausgestatteten Theologien (wie zum Beispiel die neuscholastische thomistische Theologie ...) nur die regionalen Ausformungen bestimmter Kulturen waren.“<sup>7</sup> Die Tradition wird sodann gelesen als eine Abfolge solcher lokalen Theologien. Diese Rekontextualisierung der Tradition geht nur unter Einbeziehung von Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften.<sup>8</sup> Untersucht die Wissenssoziologie die Kulturbedingtheit von Denkformen, so ist beispielsweise eine Theologiesoziologie, eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, gefordert.<sup>9</sup> „Eine Soziologie der Theologie untersucht also, wie bestimmte Formen des Denkens mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen.“<sup>10</sup>

7 R. J. Schreiter, Abschied 17f.

8 Vgl. Hintersteiner, Norbert, Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien 2001.

9 Auf die Problematik einer möglichen Vermittlung eines kultursoziologischen, philosophischen und theologischen Traditionsbegriffs kann ich hier nur hinweisen; vgl. näher: Wiedenhofer, Siegfried, Der abendländische theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung, in: Kessler, Hans/Pannenberg, Wolhart/Pottmeyer, Hermann Josef (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. FS Max Seckler, Tübingen 1992, 495-507; „Die damit [mit der weltkirchlichen Epoche des Christentums] verbundene Notwendigkeit einer Inkulturierung des christlichen Glaubens in fremde Kulturen ändert auch die Situation der christlichen Glaubensüberlieferung fundamental. Denn der kirchliche Glaube findet sich nun plötzlich als eine partikuläre religiöse Tradition inmitten eines Partikularismus von Religionen wieder ... Das bedeutet aber, dass auch der theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive neu bedacht werden muß.“ (497f.); ders., Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie, in: ThRv 93 (1997) 443-468 (1); ders., The Logic of Tradition, in: Schoppelreich, Barbara/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Zur Logik religiöser Traditionen, Frankfurt 1998, 11-84; ders., Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie, in: a.a.O. 227-263.

10 R. J. Schreiter, Abschied 129.

Auf dieser Grundlage ereignen sich zwischen diesen lokalen und rekontextualisierten Theologien Begegnungen neuer Qualität,<sup>11</sup> die nicht mehr auf anknüpfen, sprechen, informieren und übersetzen aus sind, sondern das gegenseitige Zuhören und Verstehen pflegen. Nun ist aber kaum ein vielschichtigerer Begriff als der der Kultur denkbar. Daher kommt es darauf an, möglichst konkrete Bezüge herzustellen. Eine Pionierrolle mit einiger Breitenwirkung spielt der Weltgebetstag der Frauen, der diesmal am 2. März 2001 den Christinnen der südpazifischen Inselgruppe Samoa gewidmet war: Wir hören das Zeugnis ihres Glaubens, eingewoben in ihre Vergangenheit, ausgedrückt in der konkreten gegenwärtigen Situation, hoffend und prophetisch handelnd für eine Zukunft. Kultur und Evangelium müssen identifizierbar werden, denn deren durchaus dialektisches Verhältnis kommt nur über konkrete Themen zur Sprache. Die ursprüngliche Kultur ist gefragt und gleichzeitig angefragt, sie wird gehört und ihr wird auch widersprochen.

### *Religionen studieren*

Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben hat weitreichende Konsequenzen: Theologie wird verortet und gleichzeitig vernetzt, Kultur wird konkretisiert, und noch mehr. Die Erfahrungen mit kontextuellen und interkulturellen Theologien haben gezeigt, dass dabei die anderen Religionen nicht außen vor bleiben dürfen. Will man eine andere Kultur und das dortige Christentum verstehen, so werden die Religionen, die diese Kultur prägen, zu einem Faktor. Eine Einsicht, die insbesondere auch die interkulturelle Philosophie aufgezeigt hat.<sup>12</sup> Deshalb muss neben der Kulturanalyse auf eine umfassende Erschließung der jeweiligen Religionen zurückgegriffen werden.

So wichtig der angesprochene praktische und konkrete Kulturbezug ist, so wenig kann jedoch damit allein Kultur erfasst werden. Kulturen sind vielmehr komplexe Zeichen- und Sinnsysteme, in denen diese Einzelbezüge stehen. Wird das übersehen, läuft man Gefahr, wieder in ein letztlich oberflächliches Anknüpfungparadigma zurückzufallen. Das Verstehen verlangt mehr. Es drängt nach einem Perspektivenwechsel, bei dem man sich in den Operationalisierungsraum eines anderen Systems begibt. Das fördert erst das Ausmaß von Fremdheit zu Tage.

Das Gleiche gilt erst recht für das Studium der Religionen. Die phänomenologische Religionswissenschaft will Religionen möglichst wertfrei beschreiben. Die gewählte Außenperspektive ist dabei ein Erfordernis ihres Objektivitätsver-

11 Vgl. Schreier, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie. Aus dem Amerikanischen übers. von Norbert Hintersteiner und Martin Ried (Theologie Interkulturell 9), Frankfurt 1997.

12 Vgl. Waldenfels, Hans, Interkulturelle Religionsphilosophie, in: Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne (Philosophie der Gegenwart 2690), Frankfurt/M. 1996, 304-328.

ständnisses. Sie gewährleistet aus der Distanz einen unverstellten Blick. Insider sind oft weniger in der Lage, über ihre Welt Auskunft zu geben, wie auch native speaker im Durchschnitt nicht unbedingt am besten das Konstruktionsprinzip ihrer Sprache beschreiben können.

Dagegen stehen die in der letzten Jahrhunderthälfte v.a. in den USA entwickelten Religious Studies, welche die Innen- oder Teilnehmerperspektive für das Verständnis von Religionen für unerlässlich halten.<sup>13</sup> Es verhält sich mit ihnen wie mit Sinnangeboten, von denen man Gebrauch machen muss, wie mit der Liebe, auf die man sich einlassen muss, oder selbst wie mit Häusern, die man bewohnen muss, um sie alle verstehen zu können. Religionen beheimaten Menschen in einer Welt, die nicht ohne die Erfahrung der Beheimateten ausreichend beschrieben werden kann.<sup>14</sup>

Darin liegt auch der innere Grund, warum für die Theologie an der Universität das Gebot der Wissenschaftlichkeit vereinbar ist mit der Konfessionalität der Fakultäten und nicht deren Auflösung in religionswissenschaftliche Institute erforderlich ist. Denn es geht um das - immer noch wissenschaftliche - Verstehen von bewohnten Räumen. Reklamieren wir aber selbst für ein adäquates Verstehen unseres Glaubens die Teilnehmerperspektive<sup>15</sup>, so hat diese Einsicht Konsequenzen für das Verstehen anderer Religionen. Im Rahmen der Religious-Studies-Programme werden erfolgreich entsprechende Wege beschritten. Ihnen ist gemeinsam, dass neben den klassischen Religionswissenschaftlern insbesondere authentische Vertreter der Religionen dem Lehrpersonal angehören, qualifizierte Sprachkenntnisse zur jeweiligen Religion erworben werden, und die systematische Religionstheologie mit der Wahrheitsvermutung gegenüber den anderen Religionen betrieben wird.

13 Diesen Paradigmenwechsel verdanken die Religionswissenschaften den Ethnologen - initiiert von Bronislaw Malinowski -, die mit den Feldforschungen nach einer „participant observation“ im Sinn einer zweiten Sozialisation streben.

14 Vgl. mit Entschiedenheit jüngst: Tworuschka, Udo, *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*, in: ThLZ 126 (2001) 123-138.

15 Vgl. Dalferth, Ingolf U., „Was Gott ist, bestimme ich!“. Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: ThLZ 121 (1996) 415-430, hier 423ff; vgl. Wiederabdruck, jedoch ohne die wertvolle Anm. 42 zur Differenztheorie: in: ders., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 10-35; mit Nachdruck zuletzt: ders., *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, in: ThLZ 126 (2001) 3-20, hier v.a. 12f.16ff.

## *Theologie der Religionen*

Diese Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen, insbesondere die neuen Beziehungsqualitäten, verlangen nach einer systematischen Reflexion, die die „Theologie der Religionen“ zu ihrem Aufgabengebiet rechnet. Die bisher herausragendste Frage ist die nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen,<sup>16</sup> die in der Folge des Zweiten Vatikanums, noch mehr aber durch die Thesen der pluralistischen Religionstheologie aus dem angelsächsischen Raum an Aufwind bekommen hat. Dies ist auch das Feld der großen Aufregtheiten. Doch damit ist der Sache nicht geholfen. Was es hingegen braucht, sind Denkwerkstätten, in denen mit einiger Gelassenheit erst einmal damit begonnen wird, alle Fragen zu sammeln, die diese Begegnungsprozesse aufwerfen. Ich denke an das Gedränge in den arabischen Shuks, vor deren Verkaufsläden allerlei Waren gehandelt werden. Interessiert man sich näher und lernt den Ladenbesitzer etwas kennen, kann man das Glück haben, in das Geschäft und seine Hinterräume eingeladen zu werden, wo man jenseits des Trubels in die Geheimnisse aber auch Probleme eines Handwerkes eingeweiht wird, vielleicht die Familie kennenlernt. So verorte ich die Religionstheologie nicht in der Marktgasse als Schauhandwerk, wo verkaufsfertige Produkte präsentiert werden, sondern in die Räume dahinter. Religionstheologie tritt einen Schritt zurück vom exotischen Reiz des Umschlagplatzes in die Denkwerkstätten dahinter, wo die anstehenden Fragen reflektiert und Versuche abgewogen werden. Sie hat einen hypothetischen Charakter und will nicht als beängstigender Schlachtruf missverstanden werden.

Wenn ich recht sehe, gibt es nach der weitgehenden Erschöpfung der Debatte um die grundsätzliche Verhältnisbestimmung bei den Religious-Studies einen Trend zur Intensivierung des Studiums einzelner Religionen. Von dort werden die neuen Fragen sehr viel konkreter aber auch dringlicher, weniger theoretisch auftauchen. Tausend Fragen aus dem Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionen und tausend Fragen aus der intensiven gegenseitigen Durchdringung der Religionen.

Eine wichtige darunter ist die künftige Gestalt der Selbstdarstellung des christlichen Glaubens. Erste christliche komparative Theologien,<sup>17</sup> die Avantgarde der Religionstheologie, sind entstanden, die aus der Vergleichskompetenz zu einer zweiten Religion geschrieben wurden. Ihre Autoren sind Theologen, die einen

16 Das letzte Themenheft der SaThZ 4 (2000) 81-193 enthält eine Diskussion der atheistischen, exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Position zu dieser Frage.

17 Vgl. u.a. Clooney, Francis X., *Comparative Theology. A Review of Recent Books* (1989-1995), in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550; Smart, Nimian/Konstantine, Steven, *Christian Systematic Theology in a World Context* (World Christian Theology Series), Minneapolis 1995; Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993; Ward, Keith, *Religion & Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions*, Oxford 1994; ders., *Religion & Creation*, Oxford 1996.

weitreichenden Zugang zu einer anderen Religion gefunden haben. Die Anlässe für die Grenzüberschreitung zu einer anderen Religion sind meist biographischer und zufälliger Natur, wie zum Beispiel die spanische und indische Herkunft der Eltern von Raimon Panikkar, oder die Zusammenarbeit des jungen britischen Offiziers und kürzlich verstorbenen Ninian Smart bei der Militärseelsorge auf Sri Lanka mit einem buddhistischen Mönch. Darüber hinaus haben solche Theologen als Christen aber ernst gemacht mit der Erschließung einer anderen Religion aus der Beteiligtenperspektive. Sie haben eine „second first language“ erlernt. Zuge-spitzt könnte man formulieren, eine Religion wirklich verstehen, heißt für sie, sich zu ihr bekennen. Denn Religionen sind ihrer Natur nach keine exotischen und neutralen Waren, sondern drängen zur Bezeugung des Erkannten. So ist mit dem Verstehen einer Religion die Frage nach der Bekehrung verbunden. Einige solcher Theologen gehen so weit, sich als Christen ausdrücklich zu einer zweiten Religion zu bekennen. Die Verstehenskunst, die auf dieser Ebene zwischen Religionen gepflegt werden kann, nennt Panikkar „diatopische Hermeneutik“<sup>18</sup>.

Diese religiöse Zweisprachigkeit darf keinesfalls verwechselt werden mit der oft karikierten postmodernen Auswahlreligiosität, die ja gerade keine Fremdsprache erlernt, sondern nur Vokabel entlehnt. Auch unter den Fachleuten wird dies eine Ausnahmebegabung bleiben, wohl eine prophetische und systematische Bedeutung beibehalten, aber keinen numerisch relevanten Weg der Religionsbegegnung anbieten. Realistischer und mit weniger Fragen behaftet dürfte allerdings das Desiderat von komparativen Theologien sein, die aus der Zusammenarbeit von zwei AutorInnen entstanden sind.<sup>19</sup> Was hierbei eingefordert wird, ist die Dialogfähigkeit des eigenen Standpunktes.

Neben der Religionshermeneutik gibt es noch einen weiteren Zugang zur Intention der komparativen Theologie. Denn wenn wir davon ausgehen, dass die anderen Religionen nicht einfach „Lüge und Unglaube“<sup>20</sup>, Gestalten sündhafter Verirrungen der Mensch sind, sondern sich Gott selbst „viele Male und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) geoffenbart hat, dass „die Gegenwart und das Handeln des Geistes ... nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ... die Völker, die Kulturen [und] ... Religionen“<sup>21</sup> berührt, dass „die katholische Kirche ... nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2), dann erscheint es nicht nur möglich, sondern geradezu geboten, den „Reichtum seiner Herrlichkeit“

18 Vgl. Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, New York 1978.

19 Michael Bongardt danke ich für diese Anregung

20 Barth, Karl, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik* (Kirchliche Dogmatik 1,2), Zollikon-Zürich <sup>4</sup>1948, 256f.

21 Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000* (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 12; ein Zitat aus: Johannes Paul II, *Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags* (VAS 100), Bonn 1990, Nr. 28.

(Phil 4,19; Röm 9,23) bei den anderen Religionen zu entdecken.<sup>22</sup> Deshalb kann auch damit gerechnet werden, dass von den anderen Religionen eine „wechselseitige Bereicherung“<sup>23</sup> ausgeht. Genau dem versuchen die komparativen Theologien auf die Spur zu kommen, indem sie aus der Binnenkenntnis einer zweiten Religion diese Bereicherung für die christliche Dogmatik erschließen wollen. Die Begegnung mit einer anderen Religion hat Rückwirkungen auf die Beschreibung der eigenen Identität und transformiert das eigene Selbstverständnis. Es ist noch nicht die Zeit für Antworten, vielmehr für nochmals tausend Fragen.

Inhalte erheben Geltungsansprüche, Dogmatik gibt es nicht ohne Fundamentalthologie, und die Frage nach der Identität zielt auf die Wahrheitsfrage. Sie stellt sich in allen Transformationsprozessen des Christentums. Es ist zu wenig, das Christentum als in sich schlüssiges System im Binnenraum einer Kommunikationsgemeinschaft zu beschreiben, wie das kommunitaristische Ansätze um George Lindbeck versuchen. Nach Robert C. Neville reicht es nicht mehr aus, den christlichen Glauben nur mehr unter der eigenen Perspektive der Wirklichkeitsinterpretation, die deshalb meist als die einzig mögliche erscheint, als wahr zu behaupten. Die „Überlebensfähigkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs [ist geradezu] von der Einbindung des Christentums in einen interkulturellen [und interreligiösen] Kontext abhängig“. Dieser Wahrheitsanspruch ist an dem zu überprüfen, „was andere Religionen zu wissen behaupten, und dies wiederum erfordert Detailwissen ... [In] einer pluralistischen Situation muss das Christentum gegenüber jeder Perspektive eine Begründung für seine Wahrheitsansprüche geben können“.<sup>24</sup> Ein hoher Anspruch, vor dem man schlecht zurückweichen wird können. Oder wie Udo Tworuschka in Abwandlung des Diktums des großen Indologen Max Müller („Wer eine Religion kennt, kennt keine“) zugespitzt formuliert: „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht“<sup>25</sup>, und damit die Unverzichtbarkeit der interreligiösen Positionierung im Sinn einer Eigenwahrnehmung mit den Augen der anderen intendiert.

### *Interreligiöse Kommunikationskompetenz*

Diese Fragen tangieren nicht nur die christlichen Lehrinhalte und Geltungsansprüche, sondern sind auch Gegenstand für die Entwicklung von interreligiösen Handlungstheorien. Die beiden in der Einleitung gestellten Fragen nach der Ges-

22 Vgl. AG 11: „in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch sollen sie [alle Christgläubigen] lernen, was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“.

23 Redemptoris Missio Nr 55.

24 Neville, Robert Cummings, Interkulturelle Verständigung und die reale Möglichkeit religiöser Wahrheit, in: Schreijäck, Thomas (Hg.), Religion im Dialog der Kulturen (Forum Religionspädagogik interkulturell 2), Münster/Hamburg/London 2000, 15-22, hier 15.21.

25 U. Tworuschka, Selbstverständnis 137.

talt des Christentums unter den veränderten Bedingungen und nach einer möglichen exemplarischen Bedeutung christlicher Antworten für die Lösung gesellschaftspolitischer Probleme können damit wieder aufgegriffen werden. Gefragt wird also nach Identität und Relevanz.

Zuerst danach, wie unter einem hohen Qualitätsanspruch der Begegnung eine Identität des eigenen Glaubens und der eigenen Glaubensgemeinschaft ausgebildet werden kann. Dabei muss deutlich werden, dass es nicht um Einebnung von religiösen Identitäten geht, sondern um eine fruchtbare Verhältnisbestimmung. An den Identitätsgrenzen, die nicht ein angstbesetztes Hinterland abschirmen, kann Kreativität und neuer Handlungsspielraum entstehen.<sup>26</sup> Das setzt den Erwerb einer interreligiösen Kommunikationskompetenz voraus, damit diese Grenzen nicht mehr latenter Anlass für gewaltsame Konflikte werden. Der Ökumenische Rat der Kirchen nimmt das Christentum mit der ökumenischen Dekade 2001-2010 „Gewalt überwinden“ gerade mit der Bewährung an der Gewaltfrage in die Pflicht. Die Identität einer Glaubensgemeinschaft läge demnach in ihrer Begegnungskompetenz, und ist nicht mehr mit chauvinistischen, nationalistischen, staatskirchlichen oder konfessionalistischen Mauern gesichert. Sie ist nicht festgestellt, sondern bewährt sich im Vollzug. Sie zeigt sich, indem man von ihr Gebrauch macht, sie in den Begegnungen ins Spiel bringt. Hierbei lassen sich auch die spezifischen Ressourcen des eigenen theologischen Ortes heben. Eine Kirche, die ihre Identität selbstbewusst in die Begegnung mit anderen Religionen einbringt, wird sich frei machen von dem Verdacht, sie instrumentalisieren den Dialog zur Seelenernte,<sup>27</sup> vielmehr wird sie Spielräume öffnen für eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe. Für Kirchen in extremen Minderheitspositionen wie in Asien ist daran geradezu die Überlebensfrage geknüpft.

Die zweite Frage nach der gesellschaftspolitischen Relevanz von christlichen Antworten hängt eng mit der ersten Antwort zusammen: Der strukturelle Konflikt der Globalisierung besteht in der machtvollen Durchsetzung der Vereinheitlichung gegen das Regionale und Periphere. Ohne das Projekt einer weltweiten Kommunikationsgemeinschaft zu denunzieren, könnten interreligiöse Kommunikationsmodelle auch dazu Mut machen, im Globalisierungsprozess nicht allein auf Hegemonie und Durchsetzung von uniformierenden Machtinteressen zu setzen, sondern die Eigenständigkeit von lokalen Strukturen zu respektieren und auf ihre Gemeinschafts- und Kommunikationsfähigkeit zu bauen.

Diese Kommunikationskompetenz muss sich an den Fragen bewähren, die in den praktischen Vollzügen des interkulturellen und interreligiösen Lebens erwach-

26 Vgl. Krieger, David, *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich 1986; ders., *The New Universalism - Methodological Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

27 Vgl. Shourie, Arun, *Harvesting Our Souls. Missionaries, their design, their claims*, New Delhi 2000; zit. bei: Evers, Georg, *Zu kurz gesprungen. „Dominus Iesus“ und die Theologie in Asien*, in: *HerKorr* 54 (2000) 618-624.

sen. Wieder tausend Fragen: schulischer Religionsunterricht verschiedener Religionsbekenntnisse, Minarette neben Kirchtürmen, Berücksichtigung nichtchristlicher religiöser Feiertage von Firmenmitarbeitern, Gastfreundschaft beim Kult bis hin zu so prekären Angelegenheiten wie der Teilnahme von Andersgläubigen bei der Eucharistie<sup>28</sup>, Regeln beim Besuch eines buddhistischen Klosters, gemeinsames Gebet, Widerstand gegen religiöse menschenverachtende Praktiken, Faszination und Abscheu gegenüber Kulturen, inakzeptable Geschlechterrollen usw.

### *Neues Institut in Salzburg*

Das bisherige Curriculum des Theologiestudiums und die Organisationsstruktur der Theologischen Fakultäten haben für eine institutionalisierte Reflexion dieser Fragen und für eine Ausbildung in solchen Kompetenzen nicht ausreichend Raum geboten. Deshalb sind in Kontinentaleuropa vereinzelt Initiativen in unterschiedlich enger Anbindung an theologische Fakultäten entstanden, die in Form von Vereinen, Kursen, postgraduate studies, studium irregulare, europäischen Erasmus- oder Sokratesprogrammen etc. dieser Aufgabe nachkommen wollen.<sup>29</sup> An der Theologischen Fakultät in Salzburg organisiert seit zehn Jahren eine Projektgruppe für Theologie Interkulturell eine jährliche Gastprofessur. Eingeladen waren jeweils Professorinnen und Professoren, die authentisch andere Religionen und außereuropäische Kulturkreise vertreten konnten. Nun hat die Fakultät die Genehmigung zur Errichtung eines bisher einzigartigen „Institutes für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ erreicht. Die bestehende Gastprofessur kann damit weiter ausgebaut werden. Eine ganz neue Professorenstelle wird für einen Aufgabenbereich geschaffen, der in enger Abstimmung mit der bisherigen Theologie an der Schnittstelle von Theologie Interkulturell und den anderen Reli-

28 So hat sich eine Theologenkommission aus 40 Theologen im Rahmen der indischen Bischofskonferenz 1988 in Bangalore für die Zulassung existentiell sich als Christen beken- nender aber ungetaufter Hindus zur Eucharistie ausgesprochen. Vgl. Evers, Georg. Die Wettrecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs. in: HerKorr 43 (1989) 75-80, hier 78f. Vgl. auch Pesch, Otto Hermann. Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen, in: Hilberath, Bernd Jochen/Sattler, Dorothea (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider, Mainz 1995, 539-571, hier 566f. Ein Bischof unterstützt den Pfarrer einer katholischen Studentengemeinde, der einem Moslem die Eucharistie gereicht hat.

29 Vgl. „Theologie Interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der J. W. Goethe- Universität in Frankfurt und jüngst „Intercultural Theology“ an der Graduate School of Theology der University of Nijmegen. Eher in der Tradition der klassischen Religionswis- senschaften konzipiert die neuen interdisziplinären Studiengänge in München und Wien, schon bewährt das Schwerpunktprogramm „Religionswissenschaft (Historisch-hermeneu- tische Option - HHO)“ an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz und am Institut de Science et de Théologie des Religions am Institut Catholique de Paris.

gionen liegt. Das Konzept der Institutsneugründung will wirklich neue und fremde Kompetenzen an die Fakultät holen und gleichzeitig der Gefahr des Abgleitens in eine Randexistenz durch Integration vorbeugen. Denn Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben, ist keine an neue Experten delegierbare Aufgabe, sondern kann nur glaubwürdig sein in einer fächerübergreifenden Zusammenarbeit. Deshalb wurde „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ im Rahmen einer Neustrukturierung zum Schwerpunkt der ganzen Fakultät gewählt.

Die strukturellen Maßnahmen werden sich auch im Studienablauf widerspiegeln. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen soll im Rahmen des regulären Studienplanes der theologischen Studienrichtungen einen festen Platz bekommen. Darüber hinaus werden verschiedene Studienmodule konzipiert, durch die entweder im Rahmen eines umfangreichen Wahlfachkontingents oder in Universitätslehrgängen mit Master-Abschluss interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen durch spezifische Zielgruppen erworben werden können. Mit diesem Studiensegment sollen mindestens zwei Ziele verfolgt werden: Zum einen kognitive wie die Vermittlung von Sachkenntnissen über das Christentum in anderen Kulturen und über andere Religionen, Befähigung zum Ausweis der eigenen Identität bei gleichzeitiger positiver Verhältnisbestimmung zu den anderen, Kenntnis der theoretischen Grundlagen von interkultureller Kompetenz und interreligiöser Hermeneutik. Zum anderen auch habituelle und formale wie Respekt vor anderen Kulturen und Religionen, die Ausbildung von interkultureller und interreligiöser Kommunikationskompetenz z.B. für die Organisation von konkreten Verständigungs- und Integrationsprojekten, von Lernprozessen, die Menschen stark machen für die Begegnungen mit dem Fremden, von Konfliktmanagement etc. Deshalb sind als Zielgruppen nicht nur die Theologiestudierenden angesprochen, sondern auch alle Berufsgruppen aus Wirtschaft, Politik, Medien, Touristik und Kultur etc., die im Schnittpunkt verschiedener Kulturen agieren.

Anders als Otto Wagners Konzept ist das Salzburger Projekt der Errichtung des neuen Institutes samt Fakultätsschwerpunkt keinen staatskirchlichen Hegemonieinteressen oder dem allzeit grassierenden Sparstift zum Opfer gefallen. Auch ist es nicht aus einer rein pragmatischen Bedürfnisstruktur geboren, sondern aus der Überzeugung, dass die Zukunftsfähigkeit von Christentum wie Gesellschaft an der Bewährung der interkulturellen und interreligiösen Herausforderung entschieden wird. Umschlagplätze, freie Kommunikationsräume und offene Denkwerkstätten sind dafür notwendige Voraussetzungen.