

Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie

Ulrich Winkler, Salzburg

Warum sollte man das jüngste umfangreiche Werk¹ noch lesen, wenn man schon die acht Jahre zuvor erschienene noch dickere Habilitationsschrift² und die wesentlich auf die Religionstheologie abgestimmte Fundamentaltheologie³ kennt und die Debatte um die pluralistische Religionstheologie hierzulande verfolgt hat? Wer einen erneuten hitzigen Schlagabtausch in einer schwelenden Kontroverse erwartet, die spätestens seit dem Vortrag Schmidt-Leukels⁴ bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums vor 10 Jahren begonnen hat, dem ist hier nicht gedient. Hingegen werden andere Erwartungen reichlich erfüllt: (1) Das neue Buch bringt eine sorgfältige, auf klaren Argumenten aufgebaute systematische Darstellung der pluralistischen Religionstheologie. (2) In dieser umfassenden Untersuchung sind viele klärende Antworten auf Einwände eingearbeitet, die in der Diskussion eingebracht worden sind. Wer die Arbeit von 1997 sorgfältig studiert hat, wird feststellen können, dass nicht wenige Gegenargumente auf einer höchst oberflächlichen Kenntnis, auf Missverständnissen oder Verzeichnungen beruhen. So bringt das Buch keine neue These, die wesentlichen Argumente sind 1997 schon formuliert. Im Detail gibt es aber gewinnbringende Fortschritte. Mit diesem Werk wäre alle Gelegenheit zur Versachlichung und Vertiefung der Debatte geboten. (3) Neu, spannend und höchst aufschlussreich ist der gesamte dritte Teil mit über 200 Seiten, in dem die pluralistische Religionstheologie einer Bewährung im interreligiösen Dialog des Christentums mit dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus und Buddhismus ausgesetzt wird. (4) Durchgehend bereichernd ist die umfangreiche Literaturkenntnis Schmidt-Leukels, der nicht erst⁵ seit seiner Professur an der Universität Glasgow – wo er seit Mai 2000 den *Chair of World Religions and Peace* bekleidet – die im deutschen Sprachraum kaum zur

- 1 SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2005, geb., 536 p., 29,95 Eur[D], ISBN 3-579-05219-5.
- 2 Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.
- 3 Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.
- 4 Schmidt-Leukel, Perry, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, in: Schwager, Raymund (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg/Basel/Wien 1996, 11-49.
- 5 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-378.

Kenntnis genommene englischsprachige Theologie und Religionswissenschaften erschließt, was sich hier in einem 30seitigen Literaturverzeichnis niederschlägt. Ein Namensregister mit über 500 Einträgen verweist auf die Anmerkungen.

Die Studie ist in drei Teilen aufgebaut. Der ERSTE TEIL (31-192) begründet die Notwendigkeit einer pluralistischen Religionstheologie, der ZWEITE TEIL (195-304) prüft die Voraussetzungen, unter denen der pluralistische Ansatz tatsächlich als christliche Option gerechtfertigt ist, der DRITTE TEIL (307-496) – wie schon hervorgehoben – erprobt seine Tragfähigkeit in konkreten Beziehungen zu einzelnen Religionen. Ich bringe zuerst in 40 Punkten eine etwas längere inhaltliche Zusammenfassung und werde dann auf einige ausgewählte Themen eingehen.

Zusammenfassung

1. ERSTER TEIL: „Worum geht es in der Theologie der Religionen?“ (31). Schmidt-Leukel wendet sich gegen ein funktionalistisches oder pragmatisches Theologieverständnis und hält am spekulativen Anliegen zur Behandlung der Wahrheitsfrage fest (33).
2. Seine Religionstheologie ist standpunktbezogen und argumentiert aus einer christlichen Glaubensperspektive. Die erste Aufgabe besteht darin, „[d]ie Welt der Religionen im Licht der *christlichen* Offenbarung zu deuten“ (33, kursiv U.W.), was impliziert, sich den Ansprüchen dieser Religionen zu stellen. Diese Frage der Beurteilung anderer Religionen zieht unabdingbar eine zweite nach sich: Wie beurteilt das Christentum sich selbst angesichts anderer Religionen?
3. Diese Doppelfrage wird angewendet auf fünf Themenbereiche (35).
 - a) *Dogmatisch*: Ist die Erkenntnis und heilshafte Annahme der Selbstgabe Gottes oder Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit nur im Christentum oder auch in anderen Religionen möglich? Können auch andere Religionen zur Verwirklichung des allgemeinen Heilswillens Gottes beitragen?
 - b) Wie soll das Verhältnis zu anderen Religionen *praktisch* gestaltet werden? Die Verstrickung von Religionen in Gewalt ist nicht nur auf Missbrauch zurückzuführen, sondern die Religionen selbst enthalten durch ihre „gegenseinander erhobenen Wahrheits- und Geltungsansprüche“ (40) ein erhebliches Konfliktpotential, das sich mitunter in der Überwindung und Verdrängung des anderen durch Mission umsetzt. Eine pluralistische Religionstheologie kann dagegen zu einer genuinen Wertschätzung von Vielfalt und Andersheit durch Dialog führen, der sich um die Verständigung mit den anderen trotz aller Unterschiede bemüht.
 - c) Religionen sind ambivalent und nicht alle Unterschiede sind wünschenswert. Deshalb ist eine *Kriterio-*

*logie*⁶ zur Beurteilung erforderlich. Sie kann nicht von einem archimedischen Punkt außerhalb der Religionen, sondern nur in der eigenen Religion gewonnen werden, um sie dann zu prüfen, ob sie auch eine Akzeptanz in anderen Religionen finden kann. Spirituelle und sittliche Früchte des jeweiligen Glaubens lassen sich vergleichen. d) Aus der Unhintergebarkeit des eigenen Standpunktes stellt sich ein *hermeneutisches* Problem: Können andere Religionen aus der eigenen Glaubensperspektive richtig verstanden werden, und impliziert Standpunktgebundenheit notwendigerweise eine Herabsetzung und Verzeichnung der anderen? Gegen die klassischen Religionswissenschaften hält die pluralistische Religionstheologie an der Möglichkeit eines standpunktgebundenen Verstehens anderer Religionen fest und konzipiert Verstehen als Dialog der Teilnehmerperspektiven. Schließlich wirft das *apologetische* Problem die klassische Frage der Religionskritik auf, wonach die Verschiedenheit, Pluralität und Gegensätzlichkeit der mit Offenbarung begründeten Geltungsansprüche der Religionen diese als solche desavouiere.

4. Die Klassifikation der religionstheologischen Positionen (62) in atheistisch, exklusivistisch, inklusivistisch und pluralistisch ist eine logische Unterscheidung und *keine* deskriptive. Deshalb kann Schmidt-Leukel völlig zu Recht auf der logischen Vollständigkeit dieser Unterscheidung bestehen. Das Kriterium der „Vermittlung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“ (67) trifft für den Atheismus auf keine Religion, für den Exklusivismus nur auf die eigene als einzige Religion, für den Inklusivismus auf mehr als eine Religion, auf eine einzige aber in alle anderen überbietender Form, und für den Pluralismus auf mehr als eine einzige zu, wobei keine Religion allen anderen überlegen ist. Streng disjunktiv wird das Kriterium abgefragt auf seine Existenz, seine Einmaligkeit und auf Singularität der Höchstform. Innerhalb aller Positionen gibt es eine faktische Varianz, und eben auch in der pluralistischen. Sie behauptet keineswegs „die Gleichwertigkeit aller Religionen“⁷. Auch die pluralistische Religionstheologie nimmt „gegenüber bestimmten Erscheinungsformen von Religion [...] eine exklusivistische oder auch eine inklusivistische Haltung“ (70) ein, weil sie eben eine Kriteriologie anlegt und unterscheidet und nicht gleichgültig ist. Daher verfügt sie über „den größten Urteilsspielraum“ (71) und ist nicht apriorisch festgelegt.

6 Vgl. die Publikation der Tagung an der Universität Basel zu dieser Kriterienfrage: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005.

7 „[M]ir [ist] niemand bekannt, der eine solche Position ernsthaft verträte, doch wird sie häufig in der anti-pluralistischen Polemik als *die* pluralistische Position ausgegeben.“ (70)

5. Das Schema klassifiziert die Heilsbedeutsamkeit von anderen Religionen und nicht die individuelle Heilsmöglichkeit von Nichtchristen. Schmidt-Leukel versteht sein Schema auch nicht in einem hermeneutischen Sinn, denn jeder Wahrheitsanspruch macht kontradiktorische Ausschließungen und ist epistemologisch exklusiv, und jedes Verstehen bezieht sich auf das Ganze aus der Perspektive des eigenen Horizontes und geht somit epistemologisch inklusiv vor, während ein Pluralismus auf epistemologische Art als Radikalform des Relativismus auf eine totale Inkommensurabilität der Erkenntniswelten hinauslaufen würde. Er wendet sich also gegen eine rein formale Fassung dieser Typologie unter Absehung der Inhalte. Mit diesen Klärungen sind auch weitgehend die Einwände gegen das Klassifikationschema obsolet (75-87). Auf die Skepsis der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit (81) werde ich unten zurückkommen. Ebenso kann Schmidt-Leukel in der komparativen Theologie (87-95) keine Alternative zum Klassifikationschema erkennen. Dazu ebenfalls später mehr. Danach werden die drei theologischen (nicht die atheistische) Sichtweisen näher untersucht.
 6. Die *Kritik des christlichen Exklusivismus* (96-127) skizziert nach einer systematischen Unterscheidung der Erscheinungsformen ihre theologiegeschichtliche Entwicklung, für die das Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ steht, das durch die Limbus-, Descensus ad inferos- und die Votum-Lehre abgemildert und aufgebrochen wurde. Die katholische Kirche hat sich vom Exklusivismus verabschiedet⁸, auch wenn *Dominus Iesus* noch einige Widersprüchlichkeiten bereithält. Die protestantischen Kirchen stehen dem Exklusivismus noch näher, in evangelikalen Denominationen wird er wieder belebt. Der radikale Exklusivismus muss den allgemeinen Heilswillen Gottes bestreiten, den der gemäßigte Exklusivismus durch Ausnahmen aber retten will und so tendiert, in den Inklusivismus umzuschlagen. Deshalb weichen Exklusivisten gerne in eine unentschiedene Position aus.
 7. Zur unbefriedigenden Lösung der Heilsfrage kommt auch die Evidenz „existentieller Früchte heilshafter Gotteserkenntnis“ (123) außerhalb des Christentums hinzu. Wollen diese Parallelen im Glaubensleben nicht als dämonische Nachahmungen oder als soteriologisch irrelevant abgetan werden, bekommen die „Früchte“, durch die sich die wahren von den falschen Propheten unterscheiden (Mt 7,16), bei den Gläubigen außerchristlicher Traditionen eine theologische Valenz und drängen nach einer anderen als der exklusivistischen Interpretation.
 8. Der theologiegeschichtliche Überblick im *Kapitel zum christlichen Inklusivismus* (128-192) findet reichliche Anhaltspunkte und gipfelt im
- 8 „Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage.“ (107, Zitat aus: Das Christentum und die Religionen Nr. 81)

Zweiten Vatikanum, das a) eine Heilsmöglichkeit für alle einräumt, die „das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kenn[en]“ LG 16 (135), b) in den anderen Religionen eine Wahrnehmung der göttlichen Macht und einen Strahl der Wahrheit (NA 2) und semina Verbi, Samenkörner der Wortes (AG 11) findet, und c) die Heilsnotwendigkeit der Kirche nur auf diejenigen bezieht, die von dieser auch wissen.

9. Als erstes Beispiel einer inklusivistischen Variante wird Karl Heim (139-145), ein Vertreter evangelikaler Provenienz, vorgestellt. Er nimmt an, dass die verschiedenen Religionen zwar echte Heilswege sind, aber unterschiedliche Heilsziele verfolgen, die er im Sinn unterschiedlicher (Vor)Stufen christlichen Heils interpretiert.
10. Der bedeutende katholische Religionstheologe Jacques Dupuis (145-151) hält einerseits an der konstitutiven, einzigartigen und unüberbietbaren Heils- und Offenbarungsfunktion Jesu Christi fest und misst gleichzeitig den anderen Religionen einen genuinen Eigenwert zu. Das Wirken des Logos und des Geistes erschöpfen sich nicht in Jesus und der Kirche. Die bleibende Heilsbedeutung der anderen Religionen kann analog zum ungekündigten Bund mit Israel gedacht werden.
11. Für Schmidt-Leukel bietet das erste Modell keinen höheren Erklärungswert, das zweite hält er für inkonsistent. Beide stimmen in der Inferiorität der anderen Religionen überein. (Seine Kritik an Dupuis kommentiere ich weiter unten.)
12. Gegen den Inklusivismus stehen drei Argumente: a) Die Logik des Gefälles zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ist eine von Explizitheit und Anonymität, von Fülle und Fragment, und zielt auf eine Auflösung dieser Differenz, sprich auf Mission und Bekehrung zum Christentum. Der Wert anderer Religionen bemisst sich an ihrer Übereinstimmung mit dem Christentum. Obwohl den Religionen Gutes, Wahres und Heiliges zugestanden wird, stellt ihre vielfältige Verwirklichung keinen Wert dar. b) Im Vergleich der Früchte des Heils unter den Religionen lässt sich kein eindeutiger Vorzug des Christentums erkennen, vielmehr sind zahlreiche Parallelen heilshaften Glaubens auch in anderen Religionen erkennbar. Die Behauptung einer Höchstrangigkeit christlicher Offenbarung kann mit keiner Höchstrangigkeit von Heilsverwirklichung belegt werden. Der Beleg außerchristlicher Heilsverwirklichung passt nicht zur Behauptung ihrer inferioren Offenbarungsqualität. c) Die dogmatischen Probleme der Inkarnation, der heilskonstitutiven Funktion Jesu Christi und die Verbindlichkeit der Trinitätslehre für die Gottesrede enthalten in sich selbst Aporien, sodass sie keine notwendigen Stützen für die Aufrechterhaltung christlicher Superiorität sind.
13. Der theologiegeschichtliche Rückblick im Kapitel über den *religionstheologischen Pluralismus* fällt mager aus, aber immerhin weisen

einige Stellen auf eine Problemanzeige hin, die auch in der Bibel und in der Tradition präsent ist. Sechs Strömungen haben zu einem Aufbruch zu einer pluralistischen Position beigetragen (166-171). Die pluralistische Religionstheologie hat sich entwickelt a) infolge interreligiöser Dialoge, b) als Arbeitshypothese von veränderten Religionswissenschaften, die ihren traditionellen reduktionistischen Ansatz überwinden wollten, c) als Hypothese systematischer Theologie und Religionsphilosophie, die die Wahrheitsfrage angesichts der Vielfalt der Religionen beantworten wollten, d) als Axiom einer wenig bekannten sog. traditionellen, streng metaphysisch an einer *religio perennis* ausgerichteten Schule, e) als Weiterführung von Ökumene und Missionswissenschaften, f) als Grundlage einer interreligiösen Befreiungstheologie und g) eines interreligiösen Feminismus.

14. Pluralistische Religionstheologie ist keine alleinige Erfindung des Christentums, sondern auch in anderen Religionen gibt es pluralistische Ansätze. Wobei nach Schmidt-Leukel das viel zitierte Gleichnis aus dem Buddhismus mit dem Elefanten und dem Blinden zumindest eine inklusivistische wenn nicht exklusivistische Pointe trägt, dieses aber häufig missverständlich als Kritik am Pluralismus angeführt wird. Denn dieser behauptet im Unterschied zum sehenden König des Elefantengleichnisses (174.184) keinen Überblick über die tatsächlichen Zusammenhänge der Religionen zu besitzen und das Ganze zu schauen.
15. Drei kurze aber wichtige Abgrenzungen werden getroffen: Es kann zwischen monozentrischen und polyzentrischen pluralistischen Modellen unterschieden werden, die die Gleichwertigkeit religiöser Geltungsansprüche entweder auf einen gemeinsamen Transzendenzgrund oder auf verschiedene transzendente Ziele gerichtet sehen. Die Annahme mehrerer *ultimate realities* ist jedoch ein Selbstwiderspruch.
16. Weiters dementiert Schmidt-Leukel den Mythos von der pluralistischen Religionstheologie, sie behaupte, sie sei Vorbedingung für den Dialog der Religionen. Vielmehr kann mit unterschiedlichen Erwartungshaltungen ein Dialog geführt werden.
17. Schließlich ist die Behauptung unzutreffend, die pluralistische Religionstheologie sei die Bedingung von Toleranz. Vielmehr kann diese wie ebenso die Meinungs- und Religionsfreiheit auch auf der Grundlage anderer Modelle geübt werden, denn Toleranz beruhe eben nicht auf Wertschätzung, sondern auf Duldung.
18. Grundlegende Probleme, mit denen der religionstheologische Pluralismus in Form von Kritik und Polemik konfrontiert wird, werden noch vor der eingehenderen Darstellung im zweiten Teil geklärt, da es sich m.E. um so weit verbreitete Ansichten handelt, dass sie eine sachliche Rezeption der pluralistischen Religionstheologie von vornherein beeinträchtigen.

19. Zuerst wird der Theoriestatus angefragt. Das beliebteste Standardargument gegen die pluralistische Religionstheologie ist die Behauptung, sie nehme einen allen Religionen übergeordneten Standpunkt ein, eine Vogelperspektive, *God's eye view* oder eine neutrale Metaperspektive. Diese sei unmöglich, vielmehr selber partikular, der erkenntnistheoretische Status von Relativitätsbehauptungen performative Selbstwidersprüchlichkeit. Dagegen besteht Schmidt-Leukel darauf, dass er Theologie mit einem christlichen Standpunkt betreibt, was keineswegs ausschließt, Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit und somit auch über andere Religionen zu machen, was Exklusivismus und Inklusivismus ebenso tun. Ein erkenntnistheoretischer Inklusivismus ist unhintergebar, präjudiziert aber noch keineswegs die religionstheologische Option, die nicht apodiktisch, sondern als Hypothese vorgetragen wird.
20. Weiters wird die philosophische Konsistenz angefragt, denn kontradiktorische Gegensätze können nicht als gleichermaßen wahr gelten. Dem gegenüber bestreitet der pluralistische Ansatz den kontradiktorischen Charakter divergierender religiöser Ausdrucksformen.
21. Zuletzt wird die theologische Inkonsistenz wegen der Unvereinbarkeit mit der Inkarnationslehre bestritten. Die pluralistische Religionstheologie jedoch als eine mögliche christliche Option zu verantworten, ist Ziel und These des Buches, deren Voraussetzungen im ZWEITEN TEIL in fünf Kapiteln argumentiert werden.
22. Die *metaphysische* Voraussetzung (195) lautet, dass die transzendente Wirklichkeit alles menschliche Begreifen übersteigt. Da der Gottesglaube keineswegs für alle Religionen ausgesagt werden kann, ist die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit, „über die hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (Anselm) umfassender und auf Religionen theistischer und nicht-theistischer Prägung anwendbar. Ist es schon logisch unmöglich, einen „konsistenten Begriff des Ganzen oder der Allmenge“ (201) zu bilden, so konvergieren auch die Religionen in der Unbegreifbarkeit der letzten transzendenten Wirklichkeit. Die Religionen lassen sich so nicht als einander ausschließende widersprüchliche Beschreibung der Transzendenz, sondern als unterschiedliche Annäherungen an diese Wirklichkeit verstehen. Sie repräsentieren also – nach meinen Worten – keinen deskriptiven informativen Sprechakt, sondern einen performativen, weil sie mit der Ineffabilität Gottes Heilshoffnung ausdrücken. Deshalb ist auch der Einwand der Sinnentleerung und Irrelevanz der Rede von der transzendenten Wirklichkeit haltlos. Denn genau mit dieser – wieder in meinen Worten – Wissensform wird das Universum auf einen Hoffnungshorizont, auf eine gute Wirklichkeit hin überschritten.
23. Die *epistemologische* Voraussetzung (212) besagt, dass Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in der Form menschlicher Erfahrung geschieht.

Die Umstellung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses auf ein kommunikationstheoretisches eröffnet den Blick auf den Menschen als Empfänger der Selbsterschließung Gottes⁹, die ihn im Modus religiöser Erfahrung widerfährt, die unhintergebar interpretativ, perspektivisch und kontextuell ist.

24. Diese *hermeneutische* Voraussetzung (227) besagt, dass religiöse Rede Erfahrung (und nicht die Transzendenz) interpretiert. Die Analogielehre ist eine traditionelle christliche und auch in anderen Religionen reflektierte Theorie, in der die Sagbarkeit und Unsagbarkeit von Transzendenz miteinander vermittelt werden. Dabei verbindet Schmidt-Leukel die *via negativa*, mit der er einsetzt, mit einem logischen Grund, die *via eminentiae* mit einem semantischen und die *via affirmativa* mit einem spirituellen Grund, warum eine Rede von der transzendenten Wirklichkeit nicht deren Ineffabilität verletzt. Das logisch Sagbare an Gott ist allein seine Unsagbarkeit (*via negativa*). Darüber hinaus muss aber ausgesagt werden, für welche Wirklichkeit diese Unaussagbarkeit gilt (*via eminentiae*). Nach Walter Stace, dessen Vorschlag mit dem Schleiermachers verwandt ist, symbolisieren die *affirmativen* Aussagen aber nicht Gott selbst, sondern die menschlichen Erfahrungen Gottes.¹⁰ Nach Hick verweisen die aus der Transzendenz erfahrung gewonnenen Aussagen in einem mythologischen Sinn auf die transzendente Wirklichkeit. Die Adäquanz dieser Rede ist überprüfbar an der richtigen Disposition, also pragmatisch, an der richtigen Haltung der Gottes- und Nächstenliebe. Das Beurteilungskriterium ist wiederum aus der eigenen Glaubenstradition entnommen. Darin offenbart sich ein Glaubenszirkel, aus dem auch die pluralistische Religionstheologie nicht aussteigt zugunsten der vermeintlichen Vogelperspektive. In einer abgewandelten Interpretation

9 Die Parallelisierung von Kants unerfahrbarem Ding an sich mit Hicks Noumenon hat dazu geführt, dass die Modifizierung von Kants Modell durch Schmidt-Leukel übergegangen worden ist, der gerade auf eine Durchlässigkeit – aber eben in der Form menschlicher Erfahrung – bestanden hat. Vgl. die lange Abhandlung P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 406ff.

10 Damit nimmt Schmidt-Leukel eine Umstellung in der Analogielehre vor: Die *via affirmativa* bezieht sich in positiver Weise auf die religiöse Erfahrung, nicht mehr auf die Transzendenz, auf Gott selbst, von dem eben in den paradoxen Vorbehalten der *via negativa* und *via eminentiae* aber in einer besonders reflektierten Weise doch gesprochen werden kann und muss. So stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang der Erfahrung Gottes mit Gott selbst. Welche Rückschlüsse sind erlaubt? Zumindest besteht Schmidt-Leukel darauf, dass es sich bei Erfahrungen der Transzendenz „theistisch gesprochen – [um einen] Niederschlag echter Offenbarung im Sinne der göttlichen Selbstmitteilung an den Geist des Menschen [handelt]. Darin liegt die grundsätzliche Wahrheit eines religiösen Realismus.“ (244) Genau dies fordert auch Oliver Wiertz, was für Schmidt-Leukel aber die pluralistische Religionstheologie nicht unargumentierbar macht. „Selbst wenn man die Ineffabilitätsthese aufgibt [...], so würde daraus noch nicht zwangsläufig der vollständige Kollaps der pluralistischen These folgen.“ (247)

- wäre ein Rückbezug der Aussagen auf „die transzendente Wirklichkeit *in ihrer Relation* zu uns und zu aller endlichen Wirklichkeit“ (248) denkbar.
25. Wenn nun Religionen Offenbarung in unterschiedlicher aber prinzipiell gleichwertiger Form für die Erlangung von Heil vermitteln, müssen die *soteriologischen* Voraussetzungen (250) geklärt werden, was Heil bedeutet und wie die Heilsansprüche anderer Religionen beurteilt werden können. Erlösung und Heilung enthalten ein prozessuales Element und können als Umwandlung der Selbstbezogenheit in Gottes- und Nächstenliebe beschrieben werden. Wieder entstammt der Maßstab dem eigenen Glauben. Die pluralistische These hält eine Kompatibilität und Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Heilsvorstellungen anderer Religionen mit dem christlichen Verständnis für möglich und versteht damit die eigene Normativität als exemplarisch und nicht als exklusiv. Denn trotz unterschiedlicher Glaubensinhalte (*beliefs*) findet sich auch bei anderen Religionen eine heilsrelevante, ganzheitliche existentielle Orientierung (*faith*). Dazu leisten Religionen je unterschiedliche Beiträge. Sie sind Sakramente und Werkzeuge des Heils zur Verwirklichung des allgemeinen Heilswillens Gottes, wobei sich unter ihnen keine singuläre Höchstwirksamkeit ausmachen lässt.
 26. Die *christologische* Voraussetzung für die Pluralismusthese besteht darin, Jesus nicht als einzigen und allen überlegenen Heilmittler zu verstehen. Im kommunikationstheoretischen Sinn verkörpert Jesus als *Offenbarer* die Herrschaft der Barmherzigkeit Gottes und ist somit „Realsymbol“ (Rahner) des göttlichen Heils. Die pluralistische These bestreitet jedoch die *Heilmittlerschaft* Jesu in der Weise, dass das Kreuz im strengen Sinn die universale Ursache des Heils sei. Dies ist vielmehr die am Kreuz offenbare, uneingeschränkte Liebe Gottes. Weiters bestreitet sie die Beschränkung des Offenbarwerdens des Heils auf das Christusereignis, und geht vom universalen Wirken des Logos-Christus auch in anderen Religionen aus. Odgen unterscheidet deshalb zwischen einer heilskonstitutiven und heilsrepräsentativen Funktion Jesu. Ebenso bestreitet die pluralistische These ein Verständnis Jesu als einzige göttliche *Inkarnation*. Die chalcedonensische Zwi-Naturen-Lehre unterstreicht das wahre Menschsein Jesu als „Medium der Selbsterschließung Gottes“ (290) und sichert somit die Offenbarungs- und Heilsfunktion Jesu. Seine Transparenz für die heilshafte Gegenwart Gottes sehen gradualistische Ansätze nicht im exklusiven Gegensatz zu anderer Transparenz des Göttlichen im Geschöpflichen. Die Trinitätslehre garantiert diese Gotteserfahrung Jesu und die der frühen Christen und symbolisiert den unterschiedlich und universal sich schenkenden „transzendenten Horizont aller Wirklichkeit“ (298).
 27. Diese Voraussetzungen eröffnen eine Möglichkeit für eine christliche pluralistische Religionstheologie, beweisen diese aber nicht. Insofern ist

diese Position keine apriorische Behauptung, sondern muss sich im konkreten interreligiösen Dialog erhärten.

28. Der DRITTE TEIL setzt diese christliche und pluralistische Theologie der Religionen einer Bewährung in den interreligiösen Begegnungen mit dem Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus aus. Die vier Kapitel behandeln jeweils einen historischen Überblick, dann inklusivistische Öffnungen und pluralistische Perspektiven sowohl im Christentum als auch in der anderen Religion. Dazu werden religionspezifische Themen aufgegriffen und einzelne Vertreter der Positionen vorgestellt. Dieser dritte Teil bedeutet einen nicht hoch genug zu schätzenden Fortschritt in der pluralistischen Religionstheologie.
29. Insbesondere bedeutet das Kapitel „*Christentum und Judentum*“ (307) einen Quantensprung für die Religionstheologie, denn nach meiner Beobachtung leiden die beiden zu Megadiskursen angewachsenen Themen der Israeltheologie und Religionstheologie – bis auf wenige Gehversuche – an ihrer gegenseitigen Isolation.¹¹
30. Im historischen Abriss spiegelt die christliche Tradition der *Adversus-Judaeos*-Literatur und -Geschichte den Exklusivismus wider. Fünf Grundmotive sind maßgeblich: a) Die Verwerfung und Kreuzigung des Messias zusammengefasst mit „Gottesmord“, b) die Substitution Israels durch die Kirche als das wahre Israel, c) die Enteignung der Schrift durch die Kirche als wahre Interpretin des Alten Testaments, d) das den Juden widerfahrende Urteil als Evidenz des Gottesgerichts, e) und die theologische Irrelevanz und Bedeutungslosigkeit des nachchristlichen Judentums.
31. Das Zweite Vatikanum brachte zwar eine entscheidende Wende und inklusivistische Öffnung, aber das Kreuz Christi bleibt trotz des ungekündigten Bundes mit Israel die „Quelle aller Gnaden“ (NA 4). Die Stellung Christi als „absoluter Heilsbringer“ ist unberührt und somit das Judentum in einer „inferioren Position“ (Edward Kessler, 320). Die Frage der Judenmission gilt als „Nagelprobe“ (Wengst, 323) und ist weiterhin strittig. Selbst wenn Juden wie Christen eine gleiche Authentizität der Erfahrung von Gottes treuer Barmherzigkeit zugestanden und Judenmission abgelehnt wird, kann

11 Vgl. Winkler, Ulrich, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, in: SaThZ 8 (2004) 30-61; ders., Die *unwiderriefene Erwählung* Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265; ders., Vorwort der Herausgeber, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (Salzburger Theologische Studien 28 – interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 19-27.

- diese inklusivistische Allianz zu einer neuen Exklusion und „Neuaufgabe des christlichen Überlegenheitsanspruches“ (327) führen, wenn sich damit der Graben durch einen „Schulterschluss von Kirche und Israel gegen den Rest der Welt“ (343) und ihren Religionen vertieft.
32. Rosemary Radford Ruether hat ein theologisch ambitioniertes Konzept zur Israeltheologie entwickelt. „Es gilt, die Wahrheit im jüdischen Nein zu Jesus zu entdecken“ (333). Denn die universalen eschatologischen Heilserwartungen, welche die Kirche illegitimerweise in die Geschichte hineinverlegt, um sich mit ihnen zu identifizieren, sind auch nach Jesus noch ausständig. Das Christusereignis hat proleptischen, bestätigenden und paradigmatischen Charakter. Christentum wie Judentum sind partikuläre Religionen wie andere auch.
 33. Eine pluralistische Öffnung der Israeltheologie muss die Vorstellungen einer exklusiven göttlichen Erwählung überwinden und die anderen Religionen mit theologischen Argumenten, etwa einer Viele-Bünde-Theologie (Pawlikowski) oder des noachitischen Bundes (Radford Ruether), in ihrer Einzigartigkeit und Besonderheit in die Beziehung zu Gott einbinden, wie auch die Erwählungstradition Israels die Besonderheit Israels bezeichnet (Ruth Langer) und die „Würde der Vielfalt“ (Jonathan Sacks, Norman Solomon) unterstreicht. Die große christliche Offenheit für eine pluralistische Position gegenüber dem Judentum könnte ein paradigmatisches Modell auch für andere Religionen (Hüttenhoff) werden.
 34. Infolge der inklusivistischen Deutung Jesu als „Wort und Geist von Gott“ durch den Koran (4,171) ist dem Christentum mit dem Islam eine scharfe Konkurrenz durch eine Religion mit universalistischem Überbietungsanspruch erwachsen. Umgekehrt betrachtete das Christentum den Islam als *die* Antipode. Mit einem knappen Abriss der „Geschichte gescheiterter Beziehungen“ (Hagemann) beginnt Schmidt-Leukel das Kapitel „*Christentum und Islam*“ (349). Die theologischen Kontroversen bildeten das Offenbarungsverständnis, die Inkarnation, die Trinität und die Heilsbedeutung des Kreuzes.
 35. Eine inklusivistische Öffnung leistete das Zweite Vatikanum durch die Hochachtung der Muslime. Eine Aussage über Muhammad fehlt. Kenneth Cragg dagegen erkennt Muhammad als Propheten an und ordnet seine Bedeutung der Offenbarung Gottes in Jesus unter. Seine Entgegensetzung von Willens- und Wesenoffenbarung Gottes wird traditionsprägend, ebenso die Kontrastierung der *hijra* mit der Kreuzigung.
 36. William Cantwell Smith trat als Vater der pluralistischen Religionstheologie für eine theologische Perspektive in den Religionswissenschaften ein, somit auch im Verständnis des Korans als Wort Gottes, den er in seiner Offenbarungsfunktion mit Jesus parallelisiert. Weitere pluralistische Perspektiven bieten seine Sichtweisen der Trinität und der Inkarnation, die an das islami-

sche Offenbarungsverständnis anschließen. Jesus und Muhammad betonen gemäß ihrer unterschiedlichen Kontexte einerseits die Barmherzigkeit Gottes und die Möglichkeit individueller Umkehr und andererseits die Gerechtigkeit bei der Ordnung des Gemeinwesens. Die koranische Leugnung des Kreuzestodes könnte auch als „Stück Osterverkündigung“ (Zirker) gelesen werden. Auch einige muslimische Theologen schlagen einen pluralistischen Weg ein.

37. In der Geschichte von „*Hinduismus und Christentum*“ (397) nimmt die koloniale Vergangenheit – bis hin zur Einführung der Inquisition in Indien – einen wichtigen Stellenwert ein. In den neohinduistischen Reformbewegungen gab es ein christlicherseits kaum beachtetes Interesse an Jesus und an religionstheologischen Fragen. Christliche inklusivistische Öffnungen gab es bei vereinzelt Missionaren. Traditionsprägend für das Hinduismusbild wurde der apologetische Religionsvergleich von John Nicol Farquhar, dessen Einfluss bis zum Zweiten Vatikanum reichte. Jacques Dupuis verwarf dessen Erfüllungstheorie und vertrat eine inklusivistisch geprägte Heilsfunktion des Hinduismus. Raimundo Panikkar verneint wechselseitige Überlegenheitsansprüche ebenso wie eine wechselseitige Integration der Religionssysteme, sondern sieht in Christus und Krishna funktionale Äquivalente, die er mit der Logos-Christologie vergleichbaren Mitteln denkt. Pluralistische Versuche sind mit der Kastenfrage konfrontiert, Lösungsansätze einer gleichen Menschenwürde müssen im Hinduismus selbst gestärkt werden. Pluralismuswilligkeit führt nicht zu Kritikvermeidung.
38. Aus Expertenfeder stammt das Kapitel „*Christentum und Buddhismus*“ (433). Mich überraschten die Details der blutigen und passionierten gegenseitigen Abwehrgeschichte, in der sich bis heute höchst wirksame Bilder verfestigt haben: „Atheismus, Materialismus, Nihilismus und Pessimismus“ (442), das Klischee des weltflüchtigen Buddhismus und des der Welt in Liebe zugewandten Christentums. Ein Verständnis einer alle Unterscheidungen transzendierenden Wirklichkeit sowie eines Buddha als Inbegriff des Mitleids blieben damit verschlossen. Inklusivistische Öffnungen brachten den Buddhismus in den Zusammenhang mit Mystik, die Atheismussicht wurde aufgegeben, die hohen ethischen Ideale und die Meditation gewürdigt.
39. Maßgeblich für diesen Wandel war Lynn A. de Silva, der eine Korrelation zwischen der buddhistischen Lehre von den drei Daseinsmerkmalen und der Trinität herstellte und so die transzendente Wirklichkeit in komplementärere Weise in der impersonalen Form der buddhistischen Erfahrung des Unbedingten und der christlichen personalen Erfahrung von Vertrautheit gegeben sah. Dadurch werden auch Erlösungsvorstellungen vermittelbar: das Todlose des Nirvana als Eingang in die unbedingte Wirklichkeit. „Buddhismus und Christentum nehmen somit das Leben mittels unterschiedlicher Katego-

rien wahr“ (465). Dort ist die Erfahrung der Vergänglichkeit zentral, hier die Erfahrung personaler Bezogenheit, wobei sowohl der Buddhismus als auch das Christentum die je anderen Erfahrungen integrieren. Bei beiden ermöglicht die Transzendenz die Erlösung, beide Ideale der Anhaftungslosigkeit und Liebe koinzidieren und werden von Buddha oder Jesus repräsentiert. Buddhisten können solchen Vermittlungen dort nicht zustimmen, wo Personalität Begrenzung bedeutet, wenn beispielsweise Gottes Erwählung als Ausdruck egozentrischer Liebe erscheint.

40. „Schritte in die Zukunft“ beschließen das opus magnum. Die pluralistische Hypothese prinzipieller Gleichwertigkeit von Religionen gesteht statt gegenseitiger Mission mit Konversionsziel den anderen Religionen zu, Mittel der Mission Gottes in der Welt zu sein. Identitätsbildung von Religionen zeichnet sich dann aus durch die offene „Erwartung, überall in den Religionen auf Zeichen der Gegenwart Gottes zu treffen.“ (485) Theologie müsste dann als Welt-Theologie betrieben werden, die die gesamte Religionsgeschichte der Menschheit mithilfe multilateraler Kolloquien von Gläubigen zur Grundlage macht. Der universalistische Geist der Religion könnte dann nicht als missionarisch verdrängend, sondern als „interaktive Universalität“ (Hasan Askari) in einer interreligiösen Spiritualität zum Tragen kommen. – Nach dieser Zusammenfassung will ich einige Themen herausgreifen.

1. Eine christliche Hypothese

Überzeugend finde ich den im Untertitel erhobenen Anspruch eingelöst, dass es sich bei der pluralistischen Religionstheologie um eine christliche Hypothese handelt. Die Vorwürfe einer religionsphilosophischen Metaperspektive treffen nicht zu. Denn Schmidt-Leukel sieht mit einem christlich-theologischen Ansatz keineswegs wesensmäßig ein apologetisches Interesse der Herabsetzung anderer verbunden, wovon die klassischen Religionswissenschaften noch ausgegangen sind, weshalb sie einen neutralen Standpunkt gesucht haben. Christliche Theologie ist pluralismustauglich. Wer folglich umgekehrt eine christliche pluralistische Religionstheologie für unmöglich hält, geht m.E. der mit der Entstehung der Religionswissenschaften einhergehenden Religionskritik auf dem Leim, wonach der Wahrheitsanspruch der Religionen infolge ihrer Widersprüchlichkeit obsolet sei. Die zentrale Annahme der pluralistischen Religionstheologie – die ich gleich diskutieren will – besteht demnach darin, die Widersprüche nicht als kontradiktorisch zu verstehen, indem Interpretationen komplementärer Verschiedenheiten gesucht werden. Dies muss keineswegs auf alle Unterschiede zutreffen. Denn die Annahme einer prinzipiellen Gleichwertigkeit heilshafter Transzendenzbezüge bei anderen Religionen besagt keineswegs ihre automatische Faktizität und somit Gleichgültigkeit. Die pluralistische Position beurteilt nach christlichen Kriterien

und ist auch zu Verurteilungen dämonischer Elemente in der Lage, außerhalb des Christentums wie innerhalb. Die größten Probleme tauchen jedoch dort auf, wo der Erweis der Komplementarität von theologischen Lehrgehalten unterschiedlicher Religionen sich weit von den jeweiligen Traditionen entfernt. Die Debatten um eine pluralistisch verträgliche, graduelle Christologie sind dafür signifikant. Zum einen betrachte ich diese Forschungen noch ganz in den Kinderschuhen, zum anderen ist die Frage zu stellen, ob an der Zielsetzung nicht entscheidende Korrekturen vorgenommen werden müssen. Ist der Nachweis durchgängiger Nicht-Kontradiktion und faktischer Gleichwertigkeit überhaupt zu führen, und noch grundsätzlicher, ist dies eine probate Methode?

2. *Transzendenzverständnis*

Denn eine weitere zentrale Annahme für die Argumentation Schmidt-Leukels besteht im Transzendenzverständnis.¹² Unbestreitbar ist seine metaphysische Voraussetzung, wonach die transzendente Wirklichkeit alles menschliche Begreifen übersteigt. Wie jedoch können die epistemologische und darauf folgend die hermeneutische Voraussetzung eingelöst werden, wie also kann die Transzendenz dennoch erfahren werden? Oder wie ist Erkenntnis von Offenbarung möglich? Ohne Zweifel war die Ablösung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses ein wichtiger Schritt. Kann jedoch Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in einem kommunikationstheoretischen Sinn schon als Erfahrung der Transzendenz verstanden werden, die sich dann in den interpretierenden Zeugnissen der Heiligen Schriften niederschlägt? Kann man davon reden, dass die Transzendenz erfahren wird oder sie sich im Modus der Erfahrung mitteilt?

Wird damit nicht in Wahrheit das Problem mehr verschoben als gelöst, indem anstelle der Heiligen Schrift das Subjekt, das seine Erfahrungen macht, als Rezeptor der Transzendenz tritt? Was instruktionstheoretisch bei der objektivierten, weil direkt inspirierten Schrift, nicht gelungen ist, funktioniert auch mit dem Subjekt nicht. Weder Buchstabe noch Erfahrung können die Transzendenz erfassen. Die Verlagerung in die Erfahrungsebene des Subjektes verschärft das Problem und offenbart das zweistellige Antwortdesign.¹³

Die bipolare Codierung Transzendenz – Immanenz, Gott – Mensch, Objekt – Subjekt endet immer nur in verschiedenen Sackgassen, da die Transzendenz

12 Für unzählige Diskussionen und Anregungen zu diesem Punkt danke ich meinen streitbaren Freunden und Kollegen am Fachbereich Systematische Theologie, Alois Halbmayr, Gregor Maria Hoff und Hans-Joachim Sander.

13 Auf die Umstellung der Analogielehre, die der gleichen Logik der Verlagerung in das Subjekt folgt, habe ich schon hingewiesen, vgl. Anm. 10.

eben unbegreiflich bleibt. Ein Durchstieg zwischen der transzendenten Wirklichkeit und der endlichen Begriffs- und Erfahrungswelt ist verwehrt. Deshalb braucht es ein *Drittes* (Pierce), das die Wechselwirkung zwischen den beiden Polen repräsentieren kann. Das können Zeichen sein, oder Sprache, Orte. Gerade Religionen sind solche Orte, die als ein *Drittes* für diese Wechselwirkung stehen. Die Religionen haben ein gemeinsames Strukturproblem, das Unmögliche, Gott und Welt zu vermitteln.

Ganz ähnlich sieht Schmidt-Leukel die Gemeinsamkeit der Religionen, aber mit dem entscheidenden Unterschied, er denkt sie in einer bipolaren Matrix. Demnach beziehen sich alle Religionen auf die eine, alles umfassende letzte Wirklichkeit. Damit handelt er sich aber mindestens vier Probleme ein. Zum einen das apriorische – unüberprüfbar – Postulat einer einzigen gemeinsamen transzendenten Wirklichkeit, dann die großen Unterschiede der Repräsentationen dieser Transzendenz in den verschiedensten Religionen und den hohen Erklärungsaufwand der Kompatibilität der Differenzen mit den notgedrungenen Abstrahierungen der konkreten religiösen Traditionen, was weiters immer noch nicht die transzendente Wirklichkeit selbst erreicht, und deshalb ein – freilich christlich verankertes – ethisches Kriterium für die Beurteilung von religiösen Traditionen dienen muss.

Die Differenzen werden ein Problem – obwohl es doch um die Legitimierung der Unterschiede der Religionen als gleichwertige geht –, weil die Differenzen in das bipolare Gegenüber des *Einen*¹⁴ treten. Das Many-One-Problem führt in dieser Codierung in Aporien, und alle Lösungen, die sich ihr verschrieben haben.

Eine hartnäckige Kritik wirft der pluralistischen Religionstheologie Relativierung vor. Diese Kritik greift zu kurz und geht am Problem vorbei. Vielmehr muss man das Gegenteil behaupten. Die Schwäche der pluralistischen Religionstheologie besteht gerade in der halbherzigen Relativierung. Damit rede ich nicht der viel zitierten und befürchteten postmodernen Beliebigkeit das Wort. Vielmehr braucht es ein Konzept, das dieses Dritte denken kann. Eine pluralistische Sprache der Deabsolutierung arbeitet sich an der schwächenden Logik der Relativierung gegeneinander stehender Absoluta ab, ein Konzept der Relativität überschreitet die Logik der dualen Absolutheiten.

Die Differenz der Religionen wird ausgerechnet zum Problem eines pluralistischen Ansatzes, weil sie in den Sog des *Einen* gerät. Das Unbehagen, das zum Beispiel christlicherseits gegenüber der pluralistischen Religionstheologie geäußert wird, hängt nicht immer mit einer Pluralismusunwilligkeit zusammen, sondern auch mit den weit reichenden Eingriffen in die eigene Tradition und somit auch in die anderen Traditionen. Die Unterschiede werden tendenziell

14 Mein Argumentationsduktus macht den Hinweis fast überflüssig, dass ich damit nicht dem polyzentrischen Pluralismus das Wort rede.

schwach gemacht. Die Unterschiede der Religionen, gar ihre Widersprüche erscheinen als Blamage im Sinne David Humes¹⁵, sie sind eine Schwäche. Man kann sie abstrahieren, erklären und vielleicht auflösen. Die Unterschiede aber, sie sind die Stärken der Religionen! Und die Unterschiede offenbaren vielmehr auch die Stärken einer pluralistischen Religionstheologie.

Denn die Differenz der Religionen ist das Kapital der Religionstheologie. Die Differenz in der Behandlung des gemeinsamen Strukturproblems der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz macht es einer Religion unmöglich, allein für sich zu sein. Gerade weil die letzte Wirklichkeit für die Selbstlegitimierung einer Religion als solitäre und superioren Größe unbeanspruchbar ist – darin liegt die Stärke der Argumentation Schmidt-Leukels –, wird die Differenz der Religionen – so mein weiterführender Vorschlag – zu einem konstitutiven und unverzichtbaren Ort der Gottesrede. Diese ist nur einlösbar, wenn man den Religionen den Platz an einem *dritten* Fundamentalbereich zuweist. Denn sie sind nicht ident mit der gottunfassbaren Welt noch mit dem allumfassenden Gott. Sie sind ein Drittes, ein Ort, der diese Unmöglichkeit repräsentiert, und eben sehr unterschiedlich repräsentiert. Eine Identität ist nicht zu haben zwischen Gott und Welt, und ist nicht zu wünschen zwischen den Religionen. Die Verschiedenheit der Religionen auf die eine imaginäre Größe hin idealistisch zu messen, eröffnet den verdrängenden Konkurrenzkampf, entweder – kolonial-missionarisch – eine gegen alle, oder – abstrakt – alle transzendierend. Aus der Konkurrenz um die eine Identifikation und aus der Identifikation mit dem einen wächst der Treibsatz der Gewalt. Darin ist den nicht nur postmodernen Kritikern am Monotheismus¹⁶ Recht zu geben.

Die Gottesrede steht nicht nur vor dem Dilemma der Ineffabilität Gottes, sondern sie steht auch vor dem Dilemma ihrer Vielstimmigkeit. Doch genau das ist ihre Rettung. Im Bezug auf die Religionen hält diese Vielstimmigkeit das Wissen der verwehrten Gottesidentifikation offen. Die Leerstellen sind der Ort Gottes. Eine differenzlogische pluralistische Religionstheologie könnte zu einer Wissensform dieser Gottesrede heranreifen.

Damit wird auch die Opposition zwischen propositional und funktionalistisch, pragmatisch oder subjektiv (vgl. Satz 1) obsolet. Propositionale Gehalte der Gottesrede sind durch die Ineffabilität Gottes verwehrt, die Erfahrung der Transzendenz kann streng genommen aber nur subjektive Interpretamente generieren. Ihre Behauptung bleibt ein Postulat, das scheinbar der theologischen Tradition ein Tribut zollt. Doch die Gottesrede geschieht an Orten, mit Sprache und Zeichen, sie steht immer vor Zeitfragen.

15 Vgl. Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart 1990, 150f.

16 Vgl. Halbmayr, Alois, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger Theologische Studien 13), Innsbruck/Wien 2000.

Deshalb sind die Kontexte der Gottesrede und der Zeichen der Religionen mehr als ein Index hermeneutischer Voraussetzungen einer pluralistischen These (vgl. Satz 24). Sie sind viel mehr als die notwendig in Kauf zu nehmenden Interpretationsbedingungen der eigentlichen – wieder sehr idealistisch gedachten – Botschaft oder Transzendenzerfahrungen. Sie sind nicht nur die Beiwelt des Textes. Der Kon-text ist vielmehr der Text. Er enthält die Zeitsignatur, die aktuell bedrängenden Weltprobleme, vor deren Tribunal die Gottesrede und die Religionen gezerrt werden und vor denen sie zu bestehen haben. An diesen Zeitzeichen generiert der Glaube kreative Antworten, an ihnen entwickeln die Religionen eine Sprach- und Symbolkompetenz, an ihnen reift ihre Komplexität.

Darin liegt auch die Wahrheit der ursprünglich hermeneutisch konzipierten Rede von der „Erfahrung mit der Erfahrung“¹⁷. Die Differenz, die die Gottesrede einführt, stiftet die Erfahrung zu neuen Erfahrungen an. Diese Erfahrung zweiter Ordnung reflektiert nicht nur die transzendente Frage oder ihre Nachbarschaft zum Nichts. Sie transportiert auch ein Wissen um die Unerreichbarkeit von Gottes-Identifikationen und setzt selbst immer neue Differenzen. Nicht Gott wird erfahrbar, vielmehr sind Orte benennbar, mit denen Erfahrungen gemacht werden können. Sie geben Autorität für die Rede von Gott.

Gerade diese Komplexität erhöht wiederum die Ausdifferenzierung gegenüber anderen Antworten anderer Religionen. Die Religionen haben fortan damit zu leben, dass ihr Bezug auf die Transzendenz im Zeichen dieser Komplexitätssteigerung modelliert wird, und alles andere der Fall ist, nur nicht eine evidente Konvergenz. Das ist kein bedauernswertes Schicksal der Religionen, sondern die Chance ihrer Bewährung. Eine Bewährung, die sie nicht unter dem Toleranzgebot zu absolvieren haben, sondern sie transportiert ihre je frohe und heilmachende Botschaft. Die Pluralismusfähigkeit der Religionen – aus theologischen Gründen – ist ihr prominentes Qualitätskriterium.¹⁸

Diese Orte der Wechselwirkung, diese Gottesrede in den Zeichen der Zeit, dieser Glaube und seine Theologie im Angesicht der anderen sind keine heutige Erfindung, sondern bereits biblische Praxis. Nicht Mose oder Jeremia, nicht Jesus oder Paulus bringen Wesensbeschreibungen Gottes. Sie nennen nicht einmal seinen Namen. Vielmehr benennen sie Orte und generieren an diesen Orten eine kreative Sprache, die die Zeit deutet. Damit qualifizieren sie diese Orte als ein *Drittes*, das die Signifikanz Gottes für die Welt markiert. Diese Orte¹⁹ bringen

17 Vgl. Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 40, der diese Wendung von Gerhard Ebeling aufgegriffen hat.

18 Vgl. dazu ausführlich U. Winkler, unwiderrufene Erwählung.

19 Zur topologischen Umstellung der Gottesrede vgl. Sander, Hans-Joachim, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006; ders., Gott und seine Orte. Theologie auf dem Weg vom Subjekt zum Zeichen, in: Kruip, Gerhard/Fischer, Michael (Hg.), Als gäbe es Ich nicht. Vernunft und Gottesfrage heute (Philosophie aktuell 2), Münster u.a. 2006, 195-

Gott und Welt zusammen, nicht durch Identifikationsdruck, sondern durch Kreativität. Diese Orte sind der Exodus angesichts der Sklaverei, das Exil angesichts der Bundesbrüchigkeit, das Reich Gottes angesichts der sozialen, politischen und religiösen Marginalisierung der Kleinen, und die Unbeschnittenen angesichts des ungekündigten Bundes mit den Beschnittenen. Diese Orte funktionieren nicht neuerlich als Identifikationen, als wäre Israel definitiv im Land angekommen, endgültig ins Exil verstoßen, das Reich Gottes ein in der Geschichte vollendetes Reich, und die Erwählung Israels als Gottes letztes Wort. Diese Orte leben von der Differenz mit anderen Orten, die gestärkt werden: die Feinde Israels erfahren Gottes Zuwendung (Am 9,7) und werden Instrumente des Heils (Kyros bei DtJes). Der, den das herankommende Reich Gottes hervorbringt, und dessen Evangelium Paulus verkündet, ist und bleibt auch für die Christen ein Jude. Juden und Christen sind in eine gemeinsame Hoffnung eingespannt. Oder trinitarisch gewendet muss man – spätestens seit dem Zweiten Vatikanum – Gottes Präsenz als Ursprung und Ziel, als Logos und Geist in den anderen Religionen bekennen. Aus Gründen, die dem ureigensten Glauben entspringen,²⁰ kann man unmöglich mehr die anderen verschweigen, nicht die Juden, nicht die anderen Religionen.

3. *Mission*

Orte geben Autorität für die Rede von Gott. Zu den Orten der Gottesrede gehören die anderen Religionen. Sie sind eine konstitutive Größe für die Darstellung des eigenen Glaubens. Damit stehen wir aber vor dem Thema der Mission, zu dem sich Schmidt-Leukel wiederholt äußert.

Mission kommt zum einen in den kurzen religionsgeschichtlichen Abrissen der interreligiösen Beziehungen undramatisch zur Sprache. Die Verstrickung der Missionsunternehmungen in Kolonialisierung und Gewalt ist ja zu einem stehenden Topos geworden. Zum anderen spielt das Missionsthema eine Schlüsselrolle in der Argumentation Schmidt-Leukels. Am Anfang der Untersuchung ist die Mission ein Bestandteil der Problemanalyse (vgl. Satz 3), bei der Untersuchung der religionstheologischen Standpunkte stellt die Mission ein wesentliches Argument gegen den Inklusivismus dar (vgl. Satz 12), im Kapitel zum jüdisch-christ-

206; ders., Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (Salzburger Theologische Studien – interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 45-65.

20 Vgl. eine ausführliche Darlegung in einem Aufsatz, der im Frühjahr 2007 in einem Sammelband erscheinen wird: Winkler, Ulrich, Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen, [2007].

lichen Verhältnis wird die Ernsthaftigkeit der erneuerten Beziehungen mit der Missionsfrage erprobt (vgl. Satz 31), und am Schluss wird unter den „Schritten in die Zukunft“ die Absage an die Mission genannt. Dabei kommen unterschiedliche Facetten eines Missionsverständnisses zum Tragen. An diese Spielräume will ich einen weiterführenden Vorschlag anknüpfen.

Ein erstes, schlichtes und „erfolgreiches“ Konzept denkt Mission als Ausbreitung der Kirche oder einer Religion auf Kosten einer anderen. Die Messkategorien werden geographisch gedacht, was man am besten mit der räumlichen Metapher der Verdrängung beschreiben kann. Es geht also um ein Platzproblem, das mithilfe von Abwertungsstrategien durchgefochten wird. Die anderen Religionen sind ein Übel, das gehindert werden muss, Raum zu greifen und das zurückgedrängt werden muss. Ein bekannter Beleg für diese Haltung wird ausgerechnet aus Salzburg zitiert: „dass es andere Religionen gibt, [...] ist ein Übel, das die Mission überwinden will“ (41).

In wesentlich gewandelter, aber dennoch dem ersten Phänomen nicht un verwandten Form tritt die Mission wieder als Konsequenz aus der Christologie bei Rahner und als Anfrage an den religionstheologischen Inklusivismus hervor. Die Deutung Jesu als absoluten Heilsbringer hat Konsequenzen für das Verständnis des Christentums wie für die anderen Religionen. Das Christentum avanciert zur „einzige[n] von Gott durch Christus selbst gestiftete[n], absolute[n], für alle Menschen bestimmte[n] Religion, [...] als *den*] Heilsweg, den Gottes Heilswille für alle geschaffen und verpflichtet gemacht hat“. Die anderen Religionen sind „abgeschafft und überholt“ und mit einer „fortschreitenden Aufhebung [ihrer] Legitimität“ konfrontiert (Rahner, 320). Bei allen Zugeständnissen der inklusivistischen Position an die anderen Religionen ist sie von einer Haltung eines Gefälles geprägt, die in der Vielfalt der Religionen keinen Wert erkennen kann, sondern ihre Auflösung wünscht (155).

Es wäre unzutreffend, Schmidt-Leukel die Verwendung einer antiquierten Negativfolie von Mission vorzuwerfen, denn er geht sehr wohl auf die Vermittlungsversuche von Mission und Dialog²¹ ein, bei denen entweder Korrekturen am Dialog- oder Missionsverständnis vorgenommen werden. Solange aber die Religionen in einem schiefen Verhältnis zueinander gedacht werden, verschleiern diese Vermittlungsversuche eher die Gegensätzlichkeit der beiden Begegnungsarten (42).

Einen wirklichen Fortschritt sehe ich in den Ausführungen am Schluss des Buches unter den „praktischen Konsequenzen“. Während Inklusivisten durchaus nach ihrem Selbstverständnis auf das Verschwinden anderer Religionen aus sein können, folgt aus der „pluralistischen Position, dass gegenüber den als gleichwertig angesehenen Religionen alle auf Konversion abzielenden Missionsversuche einzustellen sind. [Der ...] gezielte Versuch, durch aktive missionarische

21 Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 29f.

Bemühungen andere Religionen zugunsten der eigenen zu verdrängen, ist mit der pluralistischen Position nicht vereinbar.“ (481) Diese Konsequenz der pluralistischen Religionstheologie, die Schmidt-Leukel bei den Salzburger Hochschulwochen 2003 vorgetragen²² hatte, führte nach der Medienberichterstattung zu einer nicht nur kirchlichen Kontroverse. In ihr perpetuiert sich eine Missinterpretation, die durch das angeführte Zitat widerlegt werden kann. Es handelt sich um keine generelle Ablehnung jeglicher Mission, was die These von der Gleichgültigkeit, sprich Beliebigkeit der Standpunkte erhärten würde. Vielmehr finden sich zwei Bestimmungen, erstens nur „gegenüber den als gleichwertig angesehenen Religionen“, und zweites einer „auf Konversion abzielenden“ Mission. Damit wird eine andere Fehlinterpretation obsolet, als läge in der Absage an die Mission eine Inkonsistenz der These vor. Da eben nicht alle Religionen gleichgültig sind, lässt die pluralistische Religionstheologie den „größten Urteilsspielraum“ (Satz 4) gegenüber anderen Religionen zu. Würde man gegenüber den defizitären Erscheinungen von Religion auf Mission verzichten, würde man sich auf eine zynische Position zurückziehen. Dieser Schluss folgt aus der ganzen Anlage der Argumentation. Schmidt-Leukel hält den Begriff der Mission trotz seiner Interpretationsmöglichkeiten jedoch für so belastet, dass er vorschlägt, den Begriff selbst aufzugeben.

Entscheidend ist jedoch die Fortsetzung des Zitates. Im Anschluss an Samartha kommt eine andere Bedeutung von Mission ins Spiel. „Mission [...] ist Gottes anhaltendes Wirken durch den Geist“. Das sakramentale Verständnis des Zweiten Vatikanums aufnehmend „hat aus pluralistischer Sicht jede Religion ihre eigene göttliche »Mission«“ (481). Auf den gleichen Zusammenhang des Geistwirkens Gottes in den anderen Religionen mit dem Missionsverständnis hat auch Francis D'Sa in einem Interview anlässlich seines 70. Geburtstages aufmerksam gemacht: „Die Exegeten haben uns darauf hingewiesen, dass wir in Gefahr sind, Mission nur auf die Taufe zu reduzieren [...] Die römischen Dokumente sagen beispielsweise, eine der Aufgaben der Mission ist es, das Wirken des Geistes in den anderen Kulturen zu entdecken.“²³

Den Bedeutungswandel hat Schmidt-Leukel eingeführt über die Konversion. Zielt Mission auf die Konversion zur Kirche oder geht es um die (immer wieder je neue) Bekehrung zu Gott? Damit ist auch die Differenz benannt, die in diesem Problem weiterhilft. Sie liegt auf der Linie, die Jürgen Werbick im Streit um den Absolutheitsanspruch anbietet. „Das Absolute, das man für sich beanspruchen

22 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, Die Nicht-Absolutheit des Christentums, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext, Innsbruck 2003, 151-169, hier 165.

23 Pressestelle des Ordinariates Würzburg, Interview mit Professor Dr. Francis X. D'Sa zum Dialog der Religionen und Kulturen – Verleihung der Ehrenpromotion der Universität Frankfurt/Main am 30. November – „Bisher haben die Religionen wie Öl und Wasser zusammengelebt“, 27.11.2006, www.bistum-wuerzburg.de.

könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker [...] Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“.²⁴ Und sie entspricht auch einem Vorschlag von Gerd Neuhaus, mit dem er die Rezension zu Schmidt-Leukels Buch schließt: „das Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche, von unsichtbarer und sichtbarer Kirche [muss ...] thematisier[t werden ...] Nur durch eine solche deutliche Verhältnisbestimmung kann überzeugend vermittelt werden, dass die katholische Kirche nicht nur auf dem Weg ihrer geschichtlichen Pilgerschaft, sondern um dieser Pilgerschaft willen den interreligiösen Dialog braucht.“²⁵ Das sind keine Ideen von Postmodernisten, sondern sie folgen der scholastischen Unterscheidung von *ordo finis* und *ordo medii*.

Von Mission kann man nur mehr verantwortet reden, wenn gewährleistet ist, dass sich die Kirche nicht mehr in den Mittelpunkt stellt und sich mit dem Reich Gottes verwechselt. Dadurch kann die Beanspruchung durch Gott genommen und bezeugt werden. In Anerkennung der Beanspruchung auch der anderen Religionen durch Gottes Wirken kann der eigene Glauben nicht mehr ohne die anderen dargestellt werden. Deshalb kann man die Mission²⁶ unmöglich verschweigen. Sie ist unausweichlich. Mission zielt dann nicht mehr auf einen Verdrängungsvorgang, sondern bezeichnet die Gegenseitigkeit der Religionen. Sie zu versperren würde bedeuten, auf Gottes Wort in den anderen Traditionen *und* auf seine Zumutung gegenüber ihnen zu verzichten. Das eigentliche Problem ist weniger die Mission *per se* – und auch nicht die Humanisierung der Mittel –, sondern die Verweigerung der Wechselwirkung. Den Missionsbegriff hingegen ganz zu vermeiden, könnte auch als Konsequenz nach sich ziehen, das Terrain kampfflos den alten Methoden zu überlassen.

Zudem hat der Missionsbegriff auch eine säkulare Anschlussfähigkeit erhalten, die aber ebenso ambivalent ist. Jedes Projekt und jede Firma formuliert ihr mission statement, in dem die Zielvorstellungen festgelegt werden. Es drückt die Einstellung aus, für die jemand einsteht. Es transportiert das Zutrauen in eigene Überzeugungskraft. Es will den anderen etwas zumuten. Die Anbieter stehen in der Konkurrenz ihrer Mitbewerber, kaum einer ist allein auf dem Markt. Die kommerzielle Werbung arbeitet mit ausgefeilten Maschen, sie setzt zumin-

24 J. Werbick, *Fundamentaltheologie* 388.

25 Neuhaus, Gerd, *Christlich und pluralistisch zugleich?* Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen“, in: *StZ* (131) 2006, 348-353, hier 353; vgl. ders., *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“* (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999.

26 Wie gravierend und vielfältig der Wandel des Missionsverständnisses, kann studiert werden bei: Bosch, David J., *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission* (American Society of Missiology 16), Maryknoll 1991; vgl. Nussbaum, Stan, *A reader's guide to Transforming mission* (The American Society of Missiology series 37), Maryknoll 2005.

dest vordergründig auf die Autorität des Publikums und den kritischen Konsumenten. Andererseits gehorcht der Markt, auf dem sich Firmen behaupten, einem Verdrängungsmechanismus. Es scheint ratsam, den Missionsbegriff theologisch mit einem hohen Reflexionsgrad auszuweisen und neu zu bestimmen, denn verschwinden wird er nicht. Er bleibt mit Ambivalenzen behaftet.

Religionen sind partikular, ihre Wahrheitsansprüche aber universal. Ihr Paradox ist unauflösbar, dass sie Wahrheit gegenüber dem Unendlichen auf endliche Weise mit Universalanspruch erheben. Religionen sind Zeichensysteme, die die Unbezeichenbarkeit Gottes bezeichnen. Die Religionen sind daran zu messen, wie sie die Konkurrenz angesichts ihrer paradoxen Lage austragen. Wird mit Werbetricks gearbeitet, kommen botschaftsfremde Mittel zum Einsatz? Religiöse Wahrheitsansprüche in eine Geographie der Verdrängung und Gewalt umzusetzen, desavouiert ihr eigenes Zeugnis und macht sich ein schwaches Bild von den anderen. Die anderen hingegen sind eine Autorität der eigenen Wahrheit. Denn sie sind ebenfalls Experten des Paradoxes. Wer der eigenen Wahrheit etwas zutraut, macht die anderen nicht schwach.

Die konstitutive Rolle der anderen ist für den christlichen Glauben wesentlich. Es gibt kein Christentum ohne Israel. Dieses Verhältnis ist nicht beschränkt auf das gemeinsame herkunftige Erbe, sondern auch die gegenwärtigen Juden haben für die Christen heute eine bleibende Bedeutung. Dies klarzustellen, war das Verdienst von Johannes Paul II. gegenüber dem Zweiten Vatikanum.²⁷ Die unwiderrufene Erwählung Israels und seine endgültige Rettung verbietet eine Judenmission.²⁸ Dennoch ist für die Christen die jüdische Mission, sich etwa der Nachmessianität unserer Geschichte zu verweigern, unausweichlich, wie auch die Juden in Geschichte und Gegenwart vor den Ansprüchen des Christentums stehen und nicht ohne diese verstehbar sind.²⁹ Und die Christen müssen sich

27 Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum 1. Dokumente von 1945-1985, Paderborn/Gütersloh 3. Aufl. 2001 [1988], 74-77.

28 Vgl. Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relationship to Judaism and the Jewish People, 1. Sept. 2002, in: http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm; Reflections on Covenant and Mission. Consultation of The National Council of Synagogues and The Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (USCCB) 12.8.2002, in: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm. Vgl. die Stellungnahme von Kardinal Kasper zu dieser schwierigen und in den USA heftig geführten Debatte: Kasper, Walter, Address on the 37th Anniversary of Nostra Aetate 28.10.2002 Rome, in: www.bc.edu/bc_org/research/cjl/articles/Kasper_NA37.htm

29 Diese These ist umstritten. Historische Forschungen wie gegenwärtige Vorgänge geben aber berechnete Anhaltspunkte. Vgl. Boyarin, Daniel, Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, Stanford 1999; ders., Border lines. The partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004. – National Jewish Scholars Project, DABRU

angesichts der Geschichte zitternd daran messen lassen, ob sie den Juden etwas zu sagen haben. Jede weitere Verwendung des Missionsbegriffs muss zuerst gegenüber dem Judentum bestehen, gegenüber unserem Geschwisterverhältnis und unserer Schuldverstrickung.

Das Verhältnis der Christen zu den Juden ist einzigartig, und unser Glaube ohne Juden undenkbar. Doch muss daraus keine Exklusion der anderen Religionen entstehen. Trifft diese Struktur der theologischen Interdependenzen nur auf das Christentum gegenüber den Juden zu? Hat nur das Christentum diese Alterität entdeckt? Ist das jüdisch-christliche Verhältnis ein Sonderfall, eine solche Singularität und Ausnahme in dem Sinn, dass daraus wieder trefflich eine neue Superiorität konstruiert werden kann, oder muss man damit auch in anderen Religionen rechnen. Sind Religionen wirklich isolierte Entitäten, wie sie eine idealistisch geprägte Religionswissenschaft von den religiösen Traditionen zeichnete, oder bestehen zwischen ihnen nicht enorme Interferenzen? Postkoloniale Dekonstruktionen hinterfragen dieses monolithische Bild von den Religionen und zeigen eine geradezu verwirrende Vielfalt an verwobenen Traditionen.³⁰ Zusammen mit dem oben angeführten Argument des Heilshandelns Gottes in den anderen Religionen gibt es somit gute Gründe, sich auf die Wechselseitigkeit des missionarischen Zeugnisses einzulassen. „In dem Maße, in dem wir verstehen lernen, was den Menschen anderer Religionen ihr Glaube bedeutet, und in dem Maße, in dem wir dabei dialogisch unseren eigenen Glauben ins Spiel bringen, wird der Glaube des anderen zu einer ganz persönlichen Herausforderung, der es nicht auszuweichen gilt“ (58). Daraus ergeben sich drei weitere Fragen nach der komparativen Theologie, nach der religionstheologischen Methode und nach der Interpretation von Jacques Dupuis.

4. *Komparative Theologie*

Was Schmidt-Leukel in diesem Zitat auf der persönlichen Erfahrungsebene beschreibt, diese Wechselseitigkeit hat die komparative Theologie zu ihrer Me-

EMET. A Jewish Statement on Christians and Christianity, in: New York Times, 11.9.2000; dt.: DABRU EMET – Redet Wahrheit. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, in: Frankfurter Rundschau 12.12.2000.

30 Zu diesem Diskurs vgl. Nehring, Andreas, Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940, Wiesbaden 2003; ders., Religion, Kultur, Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens, in: ZMR 87 (2003) 200-217. Zu den religionstheologischen Konsequenzen vgl. ders., Eurozentrischer Pluralismus. Gleichnisse als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Becker, Dieter (Hg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen (Theologische Akzente 3), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 281-298.

thode erhoben. Gleichzeitig findet sich aber eine kurze Passage (87-95), in der er mit auffallender Passion eine Auseinandersetzung mit der komparativen Theologie führt. Diese geschieht unter der Vorgabe, sie sei eine Alternative zur religionstheologischen Klassifikation, wie mitunter polemisch gegen die Religionstheologie argumentiert wird. Komparative Theologie beschäftige sich auf der Elementenebene (90), während es der Religionstheologie um die theologische Systemebene gehe. Die Standpunktgebundenheit der komparativen Theologie liest Schmidt-Leukel als Doktrin der Unveränderlichkeit der eigenen Position. Von Stosch, Fredericks, Clooney und etwas abgeändert Ward sind die besprochenen Proponenten. Dazu sehe ich einige Klärungen erforderlich:

a) Komparative Theologie und Religionstheologie sind keine einander ob ihrer Defizite ablösende Alternativen, sondern sie nehmen zwei unterschiedliche Aufgabenfelder wahr, die einander dringend bedürfen. Polemiken auf beiden Seiten sind entbehrlich.

b) Komparative Theologie ist standpunktgebunden, Religionstheologie auch. Standpunktgebundenheit inkludiert jedoch keineswegs eine Lernverweigerung oder Resistenz gegenüber einer Revision des eigenen Standpunktes. Religionstheologische Klassifikation und komparative Theologie stehen vor dem gleichen Problem.

c) Die Programmatik der komparativen Theologie besteht geradezu in einem dialogischen Lernen von anderen Religionen, das Zulassen von Beanspruchung durch andere religiöse Wahrheiten. Komparative Theologie wagt sich an das Eingemachte der Theologie, indem die Dogmatik für die Darstellung der christlichen Lehre den Wahrheitsanspruch und -gehalt anderer Religionen berücksichtigt.

d) Deshalb muss bei der Darstellung der komparativen Theologie die Standpunktgebundenheit unbedingt ergänzt werden durch die Integration anderer Standpunkte, die das Wesen der komparativen Theologie im Unterschied zur comparative religion oder Religionsphänomenologie ausmacht. Das kann verwirklicht werden durch double belonging der Autoren oder realistischer im Teamwork von Theologinnen verschiedener Religionen, die nicht nur einen akademischen Dialog pflegen, sondern sich auf die religiöse Praxis des anderen einlassen.

e) Komparative Theologie, die so betrieben wird, fällt in die pluralistische Kategorie und löst die Wahrheitsvermutung nicht einfach empirisch ein, sondern spekulativ und paradigmatisch, indem die inhaltliche Relevanz anderen Glaubens in der Darstellung des eigenen Glaubens ausgewiesen wird.

f) Mit dieser pluralistischen Positionierung der komparativen Theologie insinuieren ich nicht, alles andere müsse per se ein Gewinn sein. Auch den entschiedenen Protest wird es geben. Diese Konfrontation muss aber noch keine prinzipielle Superioritätsbehauptung des Eigenen nach sich ziehen. Solch punktueller Protest kann auch ein Ausdruck einer Begegnung unter Gleichwertigen sein.

g) Gegenüber Schmidt-Leukel bin ich der Überzeugung, dass er selbst dem Programm komparativer Theologie nahe steht. Denn zum einen weist er sie als gelungene Beispiele einer wünschenswerten Welttheologie aus (488), zum anderen beschreibt er im Anschluss an Odgen die Methode seiner Religionstheologie sehr verwandt zur komparativen Theologie (302).

5. Wahrheitsvermutung

Diesem methodischen Ansatz der pluralistischen Religionstheologie gilt mein nächster Diskussionspunkt. Sie stellt sich eine doppelte Aufgabe, zum einen der Verhältnisbestimmung gegenüber den anderen Religionen, und zum anderen der Schlussfolgerungen für das eigene Selbstverständnis, oder einerseits der Interpretation der anderen Religionen aus der eigenen Perspektive und andererseits der Interpretation der eigenen Tradition im Licht anderer Religionen (33). Es geht also um die Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbeurteilung. Die pluralistische Religionstheologie geht von der Überzeugung aus, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen“ (24) und dass „Heil und die Erkenntnis der vom Christentum als »Gott« bezeichneten letzten Wirklichkeit in mehreren Religionen auf unterschiedliche, aber auf gleichermaßen gültige Weise bezeugt und vermittelt werden, so dass keine Religion alle anderen überragt“ (25). Unterschiede lassen sich aus der Kontradiktion in Komplementarität überführen (191), eine vollständige Kompatibilität kann nicht erreicht werden (41), Unterschiede erfahren nicht nur Toleranz, sondern Vielfalt wird mit Wertschätzung begegnet (182).

Die pluralistische Position der Religionstheologie will die Defizite des Exklusivismus und Inklusivismus vermeiden. Ihr hypothetischer Charakter wird immer wieder betont. Sie ist also ein Arbeitsinstrumentarium, das mit der apriorischen Festlegung der Superiorität der eigenen Religion bricht und eine Gleichwertigkeit von Religionen für möglich hält. Wenn ich den Ansatz richtig verstehe, soll die Legitimität des pluralistischen Standpunktes möglichst empirisch eingelöst werden. Der ganze ausgezeichnete dritte Teil des Buches zeigt dafür Wege auf.

Den Wert dieser Untersuchungen sehe ich, dass ganz im Sinn der komparativen Theologie kenntnisreiche Auseinandersetzungen mit sehr konkreten Fragen zwischen den Religionen geführt und gegenseitige Lerngeschichten initiiert werden. Nachfragen stellen sich jedoch hinsichtlich des pluralistischen Forschungsdesigns, das an die anderen Religionen herangetragen und dort gesucht wird. Das Konzept der Unbegreiflichkeit der transzendenten Wirklichkeit und der unterschiedlichen, in religiösen Traditionen manifesten Erfahrungen in Form menschlicher Ausdrucksweisen ist so allgemein und abstrakt, dass es in den

meisten Religionen ausgemacht werden kann. Das Frageinteresse gegenüber den Religionen könnte wesentlich offener gehalten werden.

Damit schlage ich eine Modifikation des pluralistischen Konzeptes vor. Anhaltspunkte sehe ich durchgehend in dem breiten Opus von Schmidt-Leukel angelegt. So finden sich auch in diesem Buch semantische Sedimente, wenn er davon spricht, dass die pluralistische Religionstheologie mit gleichwertigen Phänomenen „rechnet“ (296), dass sie eine „Haltung [...] der] Erwartung“ (485) kennzeichnet etc. Die apriorisch exklusive oder superiore Wahrheitsbehauptung gegenüber der eigenen Tradition seitens der ersten beiden Modelle kann nicht abschließend durch empirische Beweise widerlegt werden. So schlage ich vor, der logischen Klassifikation religionstheologischer Modelle mehr eine heuristische und kritische Funktion einzuräumen, und die Argumentation für die pluralistische Position epistemologisch durchzuführen, sie empirisch nur zu erläutern und gute Anhaltspunkte zu finden.³¹ Es gilt, in der eigenen Religion nach guten theologischen Gründen zu suchen, die den anderen Religionen einen prinzipiellen Heilswert beimessen und damit eine *Haltung* der Offenheit für den Pluralismus und die Würdigung anderer Religionen auf eine theologische Basis stellen.³² Gegen eine „Hermeneutik des Verdachts“³³ (Ricœur) gegenüber den anderen Religionen investiert diese Haltung eine *Wahrheitsvermutung* in die anderen Religionen. Hat die Apologetik als Vorläuferin der Fundamentaltheologie vor aller Erfahrung die Wahrheitsvermutung nur gegenüber dem eigenen Standpunkt angenommen und sich in ihren drei klassischen Traktaten gegen die Ungläubigen, die anderen Religionen und die anderen Konfessionen mit einer Unwahrheitsvermutung gewendet – die von ganz Eifrigen noch mit reichlich religionsgeschichtlichem Material belegt wurde –, so müssen nun die guten theologischen Gründe zu einer Umstellung der theologischen Erkenntnistheorie und somit der

31 Denn Beweise sind aussichtslos. Wer will schon tausendjährige Traditionen von Weltreligionen ins Treffen führen, um Urteile auf empirischer Basis zu fällen? Zudem ist Geschichte nach vorne hin offen, so ist im Fall der gegenwärtig praktizierten religiösen Traditionen kein abschließendes empirisches Urteil möglich. „Wo aber keine Position vorliegt, dort lässt sich freilich auch nicht klassifizieren.“ (87) Auch Perry Schmidt-Leukel führt keine Beweise im strengen Sinn, er traut aber der Durchdringung des religionsgeschichtlichen Materials einen höheren Plausibilitätsaufweis zu.

32 Dann kann recht gelassen und notwendig partikular die Religionsgeschichte studiert werden, ohne dass sie in einem apologetischen Dienst stehen muss. Denn wie man mit der Sündhaftigkeit der eigenen Religion und der eigenen religiösen Praxis zu rechnen hat, so trifft das auch für andere Religionen zu. Die oben angesprochene Frage der Unterscheidung von Christus und Kirche lautet dann, ob sich die Kirche als ebenso sündig neben den Defiziten beispielsweise des Hinduismus einordnen könnte und umgekehrt.

33 Die Fundamentaltheologie setzt sich mit guten Gründen für ein vernünftiges Vertrauen gegen diese „Hermeneutik des Verdachts“, mit der die Religionskritik das Christentum belegt hat, ein. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000, 61.200.214; vgl. meine Rez. in: SaThZ 5 (2001) 70-75.

Religionstheologie führen. Wirkt Gott auch in anderen Religionen, dann gilt für sie auch eine Wahrheitsvermutung. Sein Wirken ist der Grund für eine neue Hermeneutik des Vertrauens. Damit wird der eigene Glaube vertieft und nicht abgelöst, vielmehr befreit von der apriorischen Unfehlbarkeit hin zur Einsicht in die eigene und aller Vorläufigkeit und Schuld, und zur Einsicht in die Reichtümer Gottes.

Kann man dem oben vorgeschlagenen Differenzmodell und dieser Wahrheitsvermutung etwas abgewinnen, dann mindert sich der empirische Demonstrationsdruck. Denn die Unvergleichlichkeit und die Fragen werden die Regel sein, nicht die erhellenden Parallelen. Die jungen Forschungsprojekte³⁴ der komparativen Theologie vermitteln viel eher den Eindruck, dass diese Vergleiche weder deduktiv noch induktiv, sondern abduktiv³⁵ funktionieren. Nicht immer an den gewünschten Sollbruchstellen zwischen den Religionen lassen sich solche Vermittlungen herbeiführen, sondern oft an unvermuteten, die dann ganz neue Konsequenzen für die „Ordnung der Dinge“ (Foucault) zwischen den Religionen austragen. Lerngeschichte ist dafür ein viel zu schwacher Begriff. Vielleicht tue ich dem pluralistischen Ansatz von Schmidt-Leukel mit der Frage Unrecht, ob dieser im Grunde nicht reduktionistisch angelegt ist, indem er auch bei den anderen Religionen abgefragt und die Vielfalt der Traditionen auf dieses imaginäre Eine³⁶ hin getrimmt wird.

Die Wahrheitsvermutung gegenüber anderen bildet einen Vertrauensvorschuss, wie dieser auch die Voraussetzung des eigenen Glaubens ist. Welche Gründe könnten dagegen sprechen, dass Gläubige anderer Religionszugehörigkeit nicht mit ebensolcher Berechtigung Vertrauen in ihren Glauben investieren

- 34 Auf der Jahrestagung der American Academy of Religion (AAR) wurde im November 2006 erstmals eine „Comparative Theology Group“ eingerichtet, die das Forschungsprogramm an der Boston University unter Leitung von Robert Neville und Peter Berger von 1995-1999 auf eine breitere Basis stellen soll. Vgl. Neville, Robert Cummings (Hg.), *The Human Condition (The Comparative Religious Ideas Project)*, Albany 2000; ders., *Ultimate Realities*, Albany 2000; *Religious Truth*, Albany 2000. Vgl. auch: Hintersteiner, Norbert, *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York [2007].
- 35 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion*, in: Ziebertz, Hans-Georg/Heil, Stefan/Prokopf, Andreas (Hg.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog (Empirische Theologie 12)*, Münster u.a. 2003, 53-66.
- 36 Diese Position ist streng zu unterscheiden von einem polyzentrischer Pluralismus oder Exklusivismus, der nur für sich den wahren Transzendenzbezug behauptet, den anderen aber eine Relation auf falsche Götter, und damit eigentlich auf gar keine Transzendenz unterstellt. Die Einheit der Transzendenz kann nur postuliert, von niemand aber identifiziert werden. Man kann nur im Modus der Hoffnung formulieren, dass sich die eigenen *und* die anderen religiösen Traditionen auf sie beziehen, und Anhaltspunkte für diese Hoffnung aufzeigen (vgl. Abschnitt 2 zum Transzendenzverständnis).

können, und was soll in weiterer Folge dagegen sprechen, dass man nicht auch anderen Religionen mit einem solchen Vertrauen begegnen kann, ohne den eigenen Glauben damit zu verleugnen, was sollte also dagegen sprechen dem anderen Glauben nicht auch eine Wahrheitsvermutung entgegen zu bringen? Das Vertrauen in die eigene Tradition muss nicht eine Hermeneutik des Misstrauens gegen alles andere zur Folge haben.

Schmidt-Leukel diskutiert den von Odgen und Hüttenhoff vorgeschlagenen „potentiellen Pluralismus“. Er räumt selbst ein, dass „sich die Wahrheit eines religionstheologischen Pluralismus nicht im strengen Sinn beweisen“ lässt oder „zwingend deduziert werden“ kann (301). Den dritten Teil des Buches versteht er als „Bewährung“ (303) der Annahme möglicher Gleichwertigkeit und insofern als Überschreitung eines nur potentiellen Pluralismus. Ich hingegen sehe darin keinen Widerspruch und betrachte die Bewährung nicht als abgeschlossenen Beweis. Vielmehr wird damit die Vermutung bekräftigt, sie muss sich aber immer neu den Unterschieden und der offenen Geschichte aussetzen und ihre Gründe überprüfen.

6. Jacques Dupuis

Solche gute theologische Gründe hat Jacques Dupuis³⁷ geliefert. Seine Leistung besteht darin, die Einzigartigkeit Jesu Christi mit einer Wertschätzung anderer Religionen trinitätstheologisch so zu verbinden, dass er von einem prinzipiellen und nicht bloß faktischen Wert religiöser Vielfalt sprechen kann, der es erlaubt, das Christentum in eine wechselseitige Lerngemeinschaft mit anderen Religionen zu stellen. Er zielt nicht auf eine Überwindung der anderen Religionen, sondern sie besitzen einen religiösen Wert von bleibender Bedeutung, sie spielen eine bleibend positive Rolle in Gottes Heilsplan. Gerade darin sieht Schmidt-Leukel ein gravierendes Problem angelegt, solange zwischen Christentum und anderen religiösen Traditionen ein qualitatives Gefälle und keine Gleichwertigkeit konstatiert wird. „Dies wäre quasi eine inklusivistische Variante der doppelten Prädestination: [...] die Nichtchristen [sind] zur bleibenden (!) Teilhabe an defizitären Heilswesen“ (150) vorherbestimmt. Doch diese Kritik an Dupuis katholisch gemäßigter pluralistischer Position, wie ich sie nennen würde, wird dem Reflektionsgrad seiner Theologie nicht gerecht. Er zieht als Modell den ungekündigten Bund Gottes mit Israel heran. Aus diesem Modell kann gerade keine Defizienz

37 Vgl. Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 6th printing New York 2005 [1997]; ders., *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Translated by Phillip Berryman, New York 2002; Winkler, Ulrich (Hg.), *Ein Testament katholischer Religionstheologie: Jacques Dupuis, Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004*. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson, Salzburg 2006.

abgeleitet werden. Denn Israel ist ein nach wie vor gültiger Heilsweg des treuen Gottes Jesu Christi in gemeinsamer Erwartung des Retters vom Zion her. Israel empfängt Wert und Heil von Gott. Daraus kann auch in Bezug auf andere Religionen auf keinen Zynismus Gottes geschlossen werden. Die Differenz zwischen Israel und Kirche kann nie aufgehoben werden, sie hat eine prinzipielle Qualität, und sie ist paradigmatisch für die anderen Unterschiede. Ein erkenntnistheoretischer Inklusivismus und ein prinzipieller Pluralismus sind vereinbar, deshalb sehe ich in Dupuis' Konzept zumindest keine Probleme angelegt, die denen der doppelten Prädestination ähnlichen wären. Eine differenzlogische pluralistische Religionstheologie kann Unterschiede anders begreifen.