

Grenzen des Sagbaren

Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen – Eine Fallstudie*

Sigrid Rettenbacher, Salzburg

„Die Kirche wird 50 Jahre brauchen, um sich von den Irrwegen Johannes' XXIII. zu erholen.“¹ – „Es wird lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird.“² Zwei Stimmen aus der Zeit des Konzils, zwei Einschätzungen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. Geht man mit Otto Hermann Pesch davon aus, dass es 50 Jahre dauert, bis ein Konzil rezipiert, also bewusst „in lebendige Kirchenwirklichkeit“ umgesetzt wird,³ dann ist es heute – 50 Jahre nach Ankündigung des Konzils und bald 50 Jahre nach dessen Eröffnung – an der Zeit zurückzuschauen und eine Standortbestimmung vorzunehmen. Wo stehen wir, wo steht die Kirche 50 Jahre nach ihrer Öffnung zur modernen Welt? Wie die beiden einleitenden Zitate zeigen, wird die Beantwortung dieser Frage von der eigenen perspektivengeleiteten Einschätzung des Konzils – als Bruch oder in Kontinuität mit der Tradition⁴ – abhängen. Sehen wir das 2. Vatikanum mit Rahner als „gottgeschenke“ und somit geistgeleitete Wirklich-

* Eine englische Version dieses Beitrags wird unter dem Titel „One Text – Different Meanings? The Notification on Jacques Dupuis in the Light of the Second Vatican Council“ im Tagungsband der ESITIS-Tagung 2009 erscheinen, vgl. Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe (Currents of Encounter), Rodpoi 2010. Einige der hier dargelegten Gedanken und Passagen finden sich auch in meinem im Herbst erscheinenden Beitrag „WeltReligionen – Die Kirche in der Welt der Religionen von heute“, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Holztrattner, Magdalena (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien), Innsbruck/Wien 2010.

1 So zitiert Pesch, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 52, Kardinal Giuseppe Siri, zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils Erzbischof von Genua.

2 Rahner, Karl, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg 1966, 21, zitiert nach Pesch, Konzil 352.

3 Ebd. 16.

4 Diese Frage ist in den jüngsten kirchenpolitischen Vorfällen rund um die Piusbruderschaft – nicht zuletzt auch mit Blick auf die anderen Religionen – wieder heftig debattiert worden. Doch ist zu betonen, dass sich das 2. Vatikanum – bei allen Neuerungen, die es gebracht hat – ganz eindeutig in der Offenbarung Jesu Christi und der kirchlichen Tradition – und zwar zurück bis in die altkirchliche Zeit – verortet hat (Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg³²2008, 20f.).

keit,⁵ so dürfen wir das Bild Johannes' XXIII. vom Konzil als „Blume, die in einem unterwarteten Frühling blüht“,⁶ aufgreifen und fragen: Hat die Blume ihre volle Blüte erreicht? Können wir die Früchte des Konzils schon ernten?

Das 2. Vatikanische Konzil hat – im Vergleich zu früheren Konzilien – nicht nur eine Menge an Textmaterial hervorgebracht, es hat vor allem das Selbstverständnis der Kirche in grundlegend neuer bzw. „radikaler“ – im Rückgriff auf die Wurzeln des Christentums in seiner 2000jährigen Tradition – Weise bestimmt. Deshalb ist es schwierig, zumal als junge Theologin, die auf das Konzil nur als geschichtliches Ereignis und nicht aus eigener lebendiger Erfahrung zurückgreifen kann, eine Einschätzung des Konzils in seiner Gesamtheit vorzunehmen. Die folgenden Überlegungen sollen deshalb auf eine bestimmte Thematik beschränkt bleiben, die durch das Konzil ihren entscheidenden Aufschwung erfuhr: die Theologie der Religionen, also die Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen.⁷ Dass sich alle Lösungsansätze im religionstheologischen Bereich in der einen oder anderen Weise auf das Konzil berufen und berufen müssen, ist nicht verwunderlich, bringt doch das Konzil neben der fast revolutionären Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Welt auch einen einschneidenden Wandel in der Haltung der Kirche zu anderen religiösen Traditionen.⁸ Die Kirche macht sich und ihre Identität zum Gegenstand eines Konzils und kommt dabei nicht umhin, sich mit den anderen Religionen zu beschäftigen,⁹ stellen diese doch eine prekäre Relativierung der eigenen, gerade neu zu bestimmenden Identität dar. Dass die Kirche dieser Relativierung in höchstlehramtlichen Aussagen nicht mehr mit Abgrenzungen, sondern mit dem

5 Rahner, Konzil 21.

6 Zitiert nach Pesch, Konzil 23.

7 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll/New York 2006, 2, spricht sogar von der „Geburtsstunde“ der Religionstheologie in der Zeit des Konzils. Für die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils im Hinblick auf den Dialog mit anderen Religionen spricht auch die Tatsache, dass Ernst Furlinger seine Sammlung von Dokumenten zum interreligiösen Dialog mit dem Jahr 1964 beginnen lässt. 1964 wurde in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Konzil und im Blick auf die geplante Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen von Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtchristen“, seit 1988 „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ gegründet (vgl. Furlinger, Ernst (Hg.), *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte Vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964-2008)*, Freiburg 2009, 9f. und 57).

8 Ebd. 17f.

9 Besonders offensichtlich wird diese Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen in der Entstehungs- und Textgeschichte von NA (Pesch, Konzil 292-303; Siebenrock, Roman A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*, in: HThK Vat.II (Bd. 3), Freiburg 2005, 591-693, hier 633-643). In GS wird diese Auseinandersetzung nicht nur in einer äußeren Notwendigkeit – etwa den gesellschaftlichen Umständen –, sondern gerade im eigenen Selbstverständnis verortet (GS 92, vgl. auch DuV 38-40, 80).

Versuch einer positiven Verhältnisbestimmung begegnet – und zwar nicht nur im Hinblick auf einzelne Andersgläubige, sondern auf die religiösen Traditionen in ihrer Gesamtheit –, ist heute hinlänglich bekannt und muss(te) – zumindest bis in die jüngste Vergangenheit¹⁰ – nicht eigens betont werden.

Angesicht der positiven Positionierung des Konzils gegenüber anderen Religionen, ist es verwunderlich, in welch unterschiedlicher Weise – negativ-abgrenzend und positiv-anschließend – in den religionstheologischen Debatten auf die einschlägigen Konzilstexte zugegriffen wird. Die Frage nach der Konzilsinterpretation und Konzilshermeneutik ist nach wie vor – oder gerade heute wieder – umstritten. Das hat seinen Grund nicht zuletzt in den Konzilstexten selbst, die ihre bewegte Entstehungsgeschichte widerspiegeln. Pesch spricht in diesem Zusammenhang in Anschluss an Max Seckler von einem „kontradiktorischen Pluralismus“.¹¹ Da sich die verschiedenen Konzilsparteien aus unterschiedlichen theologischen Richtungen auf einen gemeinsamen Text einigen mussten, haben die Konzilstexte nicht selten Kompromisscharakter. Das macht ihre heutige Interpretation nicht einfacher, was sich gerade im Fall der Theologie der Religionen in signifikanter Weise bestätigt.

In diesem Beitrag soll die Frage der religionstheologischen Konzilshermeneutik anhand eines konkreten Fallbeispiels aufgegriffen werden, nämlich der Notifikation, die die Glaubenskongregation im Jänner 2001 gegen das Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* des belgischen Jesuiten Jacques Dupuis erlassen hat. Um die religionstheologischen Implikationen dieser Debatte herauszuarbeiten, soll dieses Fallbeispiel mit dem gegenwärtigen postkolonialen Diskurs über Religion, der seinen Ursprung gerade in der Zeit des Konzils hat, konfrontiert werden. Wenn sich das religionstheologische Unterfangen von diesem postkolonialen Diskurs herausfordern, aber auch befruchten lässt, treten einige Schwierigkeiten oder Sackgassen, in denen die religionstheologische Debatte heute oft verfangen scheint, erst deutlich zu Tage und können vom dadurch erlangten Problembewusstsein her neu angegangen werden. Diese Schwierigkeiten und Herausforderungen führen, wie wir sehen werden, ins Herz der Theologie selbst, nämlich des – in der Offenbarung grundgelegten und ermöglichten – Sprechens von Gott.

10 Vgl. Anm. 4.

11 Pesch, Konzil 151. Dementsprechend meint auch Karl Rahner, dass das Konzil die entscheidende Frage, nämlich ob andere Religionen als Heilswege angesehen werden können, offen gelassen hat. Die impliziten Konsequenzen aus all den positiven Aussagen über andere religiöse Traditionen werden an keiner Stelle explizit ausformuliert (vgl. dazu Dupuis, *Toward* 169).

Ein erneuter Blick auf die Theologie der Religionen

Blickt man heute aus einer Distanz von fast 50 Jahren auf das Konzil zurück – und will man es in kritisch-produktiver und kreativer Weise tun –, so kann man nicht einfach ungebrochen an die Diskurse von damals anschließen. Man muss sich den neuen Wissensformen öffnen, die in der heutigen pluralisierten, postmodernen Welt die Diskussionen leiten – auch das eine Konsequenz der Öffnung der Kirche gegenüber der Welt, eine Öffnung, die die eigene Identität nicht gefährdet, sondern gerade anschlussfähig und vermittelbar macht.¹² Hinsichtlich anderer religiöser Traditionen kann man hierbei eine interessante Beobachtung machen. Die Religionen scheinen in den 60er Jahren zum öffentlichen Blickpunkt zu werden.¹³ Während die Kirche mit dem 2. Vatikanum den Schritt zur Moderne vollzieht und sich in diesem Diskursrahmen den anderen religiösen Traditionen stellt, ist man außerhalb der kirchlich-theologischen Diskussionen schon einen Schritt weiter.¹⁴ Im Gefolge der Entkolonialisierung etwa greift man in den Religionswissenschaften in einem postmodernen Paradigma diskursanaly-

- 12 Vgl. dazu Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HThK Vat.II (Bd. 4), Freiburg 2005, 581-886, hier 821: „Die Relativität geht nicht – und darf es im Übrigen auch nicht – auf Kosten der Wahrheit der Lehre. Die Relativität von Leben und Glauben, von historischer Situation und lehrhafter Tradition geschieht am Ort der Pastoral; sie bedeutet nicht die Relativierung der Wahrheit des Glaubens, sondern die Entdeckung ihrer Bedeutung. ... Es wird ... anerkannt, dass der relative Sinn der geschichtlichen Veränderungen und die bleibende Bedeutung der Lehre sich nicht ausschließen. ... Es [das Konzil] vertraut der Fähigkeit des Glaubens, in der Relativität seiner Wahrheiten zur Lage der Menschen eben keinem Relativismus zu verfallen.“
- 13 Zum historischen Kontext und den entscheidenden Entwicklungen, die eine neue Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen notwendig machten, vgl. Bernhardt, Reinhold, *Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie“*, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998, 19-38, hier 21-24.
- 14 Im Anschluss an die Entkolonialisierung entwickeln sich ab den 1960ern in den Kultur- und Religionswissenschaften diskursanalytische Ansätze, die die Phänomene „Kultur“ und „Religion“ dekonstruieren. Postmoderne und postkoloniale Theorieansätze entstehen. Exemplarisch kann man für den Bereich der Religion Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, New York 1991 nennen. Spätere Klassiker sind Smith, Jonathan, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982 und Said, Edward, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London/New York 1978, das nun in einer deutschen Neuübersetzung erschienen ist: Said, Edward, *Orientalismus* (übersetzt von Hans Günther Holl), Frankfurt 2009. Vgl. zu diesen Entwicklungen auch King, Richard, *Orientalism and the Study of Religion*, in: Hinnells, John R. (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London/New York 2007, 275-290 und Sharpe, Eric, *The Study of Religion in Historical Perspective*, in: Hinnells, John R. (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London/New York 2007, 21-45, hier 38ff.

tisch auf den machtbesetzten Religionsbegriff zu, indem man ihn einer postkolonialen Kritik unterzieht. Diese beiden Diskurse über Religion verliefen in den 60er Jahren parallel und voneinander unabhängig – und auch heute scheinen religionstheologische und postkoloniale Aussagen über die religiösen Traditionen oft noch unvermittelt nebeneinander zu stehen.

Ein Vorreiter der postkolonialen Kritik am Religionsbegriff ist Wilfred Cantwell Smith.¹⁵ In seinem Buch *The Meaning and End of Religion*, das 1962 das erste Mal erschien und 1991 neu aufgelegt wurde – also nach wie vor Aktualität besitzt –, eröffnet er einen „religions-kritischen“¹⁶ Diskurs, der als verschwiegener Gegendiskurs zu allen religionstheologischen Modellbildungen gelesen werden kann. Smith schreibt im Umfeld des 2. Vatikanums und sieht die Gesellschaft – im Hinblick auf die religiöse Pluralität – vor ähnliche Herausforderungen gestellt wie das Konzil. Doch zieht Smith aus seinen Überlegungen ganz andere Konsequenzen hinsichtlich des Religionsbegriffs, als es das Konzil und in seinem Gefolge die Religionstheologie getan haben und tun. In einer historischen Analyse unterzieht Smith den Religionsbegriff einer grundlegenden Kritik und nimmt somit schon vorweg, was die postkoloniale Kritik am Religionsbegriff diskursanalytisch aufgreifen wird: Im Sinne des Essentialismusvorwurfs¹⁷ entlarvt Smith den Religionsbegriff als Diskursphänomen, mit dem enorme machtpolitische Absichten verbunden sind. Als neuzeitlich westliche – also nicht zuletzt auch christliche – Erfindung, zielt der Religionsbegriff darauf ab, in apologetischer Absicht das Christentum den „Religionen“ gegenüberzustellen und so die Vorrangstellung bzw. den Alleingültigkeitsanspruch der christlichen Religion herauszuheben.¹⁸ Der Religionsdiskurs – Religion im Allgemeinen, aber auch konkrete Religionen wie „der Islam“, „der Hinduismus“, etc. – ist laut Smith also ein Innendiskurs, in dem ein fremdes religiöses Außen systematisch herabgewürdigt und ihm letztlich die Existenzberechtigung entzogen wird, wobei der religiös Andere in seiner Innenperspektive gar nicht zur Geltung kommt.¹⁹ Das zeigt sich auch in der Geschichte der Religionen, die über weite Strecken eine

15 Vgl. Nehring, Andreas, Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von Wilfred Cantwell Smith in der postkolonialen Kulturdebatte, in: ZfR 13 (2005), 45-59.

16 „Religionskritisch“ im Sinne einer grundlegenden Kritik am Religionsbegriff, nicht im Sinne einer Bestreitung oder Infragestellung religiöser Haltungen oder Welterklärungsversuchen.

17 Diesen behandelt Smith unter dem Stichwort „reification“, vgl. dazu die ausführliche historische Analyse in Smith, Meaning, 1-117. Zu der sich daraus ergebenden Problematik einer Definition des Religionsbegriffs vgl. exemplarisch Hinnells, John R., *Why Study Religions?*, in: ders. (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London/New York 2007, 5-20, hier 6f. und Sundermeier, Theo, *Religion – Was ist das?* Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 2007, 11-31. Beide halten fest: „Religion gibt es nur in den Religionen.“ (ebd. 26.)

18 Smith, Meaning 1-79.

19 Ebd. 51, 122, 129f, 134, 140f, u.a.

Gewalt- und Schuldgeschichte ist. Smiths Schlussfolgerung: Im Sinne des interreligiösen Dialogs ist der Religionsbegriff also aufzugeben.²⁰

Die Kritik von Smith hat gravierende Konsequenzen für jeden religionstheologischen Ansatz. Nimmt man Smiths Kritik ernst, so wird jede Theologie der Religionen massiv infrage gestellt. Denn zum einen greift die Religionstheologie als Theologie – im Unterschied zur Religionswissenschaft – explizit und überzeugt aus einer Innenperspektive auf die anderen Religionen zu. Zum anderen ist gerade der Religionsbegriff, den diese Theologie im Titel trägt und der letztlich das Spezifische dieser Form des Theologietreibens ausmacht, nach Smith höchst problematisch. Die Religionstheologie ist also von der Kritik Smiths in doppelter Form betroffen: sowohl hinsichtlich ihres Formalobjekts, als auch ihres Materialobjekts. Und dass obwohl – und dieses Paradox macht die Lage umso prekärer – die Religionstheologie ja gerade die gegenläufige Absicht zu Smiths Analyse des Religionsbegriffs verfolgt: Sie bemüht sich um eine positive Anschlussfähigkeit aus den christlich-hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen heraus. Soll das religionstheologische Unterfangen nicht aufgegeben werden, so muss man sich also der Kritik Smiths stellen.

Bevor näher auf diesen Punkt eingegangen werden soll, um eine Lösungsperspektive aufzuzeigen, ist noch auf einen weiteren interessanten Punkt zu verweisen: Auch innerkirchliche Kritiker an der Religionstheologie, die sich vielleicht gerne in Smiths Analyse bestätigt sehen wollen, werden selbst noch einmal von der Kritik Smiths eingeholt. So kann man an manchen lehramtlichen Aussagen zur Religionstheologie erkennen, dass in diesen lehramtlichen „Bremsversuchen“ die Diskurspraktiken, die Smith in seiner Kritik aufzeigt, direkt und unverhohlen in Erscheinung treten.²¹ Andere theologische Einwände gegen die Religionstheologie, wie sie etwa von manchen Vertretern der komparativen Theologie ins Feld geführt werden, schließen eine prinzipielle theologische Anschlussfähigkeit – also eine, die über Einzelfragen hinausgeht – des Eigenen an das religiös Andere bzw. umgekehrt aus.²² Die Kritik Smiths am

20 Ebd. 12, 50. Im Englischen gibt es eine sprachliche Differenzierung, die im Deutschen nicht zugänglich ist: *interfaith dialogue* – *interreligious dialogue*. Vgl. diese Differenzierung auch im Licht der von Smith vorgeschlagenen Alternative zum Religionsbegriff *faith* und *cumulative tradition* (ebd. 154-192).

21 Das gilt etwa für das umstrittene Dokument *Dominus Iesus* (vgl. dazu die Ausführungen unten).

22 Das trifft vor allem auf Klaus von Stosch zu, ein prominenter Vertreter der Komparativen Theologie im deutschen Sprachraum (Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie*. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002), 294-311). Von Stoschs Ansatz einer Komparativen Theologie nach Wittgenstein – eine philosophische Basis, der sich nicht alle Vertreter der Komparativen Theologie anschließen würden – ist als strikter Gegensatz zur Religionstheologie, die einseitig fast ausschließlich als religionstheologische Modellbildung verstanden wird, konstruiert. Zum Verhältnis von Religionstheologie und Komparativer Theologie vgl. Schmidt-Leukel,

Religionsbegriff – und somit indirekt an der Religionstheologie – wird also gerade an Kritikern der Religionstheologie noch einmal in ihrer vollen Schärfe offenbar. Wird auf der einen Seite das Außen nivelliert, so wird auf der anderen Seite eine Vermittlung zwischen Innen und Außen, die über bloße Detailfragen hinausgeht, ausgeschlossen.

Was bedeutet nun Smiths Kritik am Religionsbegriff für das religionstheologische Unterfangen? Ist es tatsächlich aufzugeben, weil es in unlösbare Dilemmata verstrickt ist? Smith scheint in der Tat einen entscheidenden Punkt zu treffen: Es scheint ein Spannungsmoment zu geben zwischen dem Festhalten an der eigenen religiösen Identität und der genuinen Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit. Alle religionstheologischen Diskussionen scheinen sich letztlich um diesen Punkt zu drehen und auch alle Kritiker der Religionstheologie, ob lehramtliche oder Vertreter der Komparativen Theologie, zielen auf dieses Problem ab. Zugleich scheint aber auch die von Smith vorgeschlagene Lösung zu simpel, als dass sie das Problem lösen könnte. Smith plädiert für die Aufgabe des Religionsbegriffs, um ihn durch die alternativen Konzepte *faith* und *cumulative tradition*²³ zu ersetzen. Smith arbeitet mit historischen Argumenten,²⁴ im Letzten ist der Ansatzpunkt seiner Kritik jedoch ein diskursanalytischer, den er aber nicht klar deklariert, sondern nur implizit einfließen lässt. Hier ist auch die Schwachstelle der von Smith vorgeschlagenen Alternative. Er übersieht die Macht der Diskurse, die nicht beliebig veränderbar sind und aus denen er letztlich nicht aussteigen kann. Ein Austausch der Begrifflichkeit entschärft noch nicht die Machtmechanismen, die die Diskurse prägen. So muss sich Smith fragen lassen, ob nicht auch der von ihm vorgeschlagene Begriff des *faith* den gleichen Machtmechanismen erliegen könnte, die er am Religionsbegriff kritisiert.

Perry, *Limits and Prospects of Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue* (Currents of Encounter 32), Amsterdam/New York 2007, 493-505; Rettenbacher, Sigrid, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*, in: ZMR 89 (2005), 181-194.

23 Smith, *Meaning* 154-192.

24 Seinen historischen Befund kann man an manchen Stellen im Übrigen noch einmal kritisch hinterfragen, vor allem die einseitige und begrenzte Auswahl an Beispielen. Bezeichnend dafür ist auch, dass in der überarbeiteten Neuausgabe von *The Meaning and End of Religion* aus dem Jahr 1991 das 2. Vatikanum gar nicht rezipiert wird, ja dass es nicht einmal in dem historischen Überblick über die christliche Verhältnisbestimmung zu anderen religiösen Traditionen Erwähnung findet. Die geänderte Haltung der Kirche gegenüber anderen Religionen auf dem 2. Vatikanischen Konzil würde die These Smiths für die heutige Zeit – zumindest in bestimmten Rezeptionslinien – in Frage stellen, auch wenn sie für einige Strömungen innerhalb der Kirchengeschichte durchaus Aktualität behalten würde.

Will man das religionstheologische Unterfangen also trotz der Kritik Smiths – ein Problem, für das er, wie gerade deutlich wurde, letztlich selbst keine Lösung parat hat – aufrecht erhalten, so scheint die einzig zielführende Perspektive zu sein, die Kritik Smiths produktiv aufzugreifen. Es geht darum, ein Bewusstsein zu entwickeln, wie Theologie – also die Rede von Gott – funktioniert. Im Bereich der Religionstheologie erfordert das eine kritische Dekonstruktion des Religionsdiskurses selbst: Wie entstehen Theologien im Angesicht anderer Religionen? Hier kann man ein grundsätzliches Problem im Umgang mit Differenzen erkennen.²⁵ Religionstheologisch konnten die in der christlichen Theologie angelegten differenzhermeneutischen Implikationen noch nicht fruchtbar gemacht werden. Was bedeutet das konkret? Der christliche Glaube arbeitet mit Differenzen und Spannungsmomenten: die Differenz zwischen Jesus Christus und der Kirche, zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, ja sogar ein Spannungsmoment zwischen Jesus Christus als Gott und Menschen. Die grundlegende Differenz findet man schon in der Bedingung der Möglichkeit von Theologie überhaupt: Offenbarung. Theologie als Rede von Gott baut auf der Rede Gottes selbst auf. Diese ist aber, als geschichtliche vermittelte, stets nur in der Differenz von verborgen und offenbar gegeben.²⁶

Meine These lautet, dass der verborgene Aspekt, der jeder Offenbarungstheologie immanent ist, das Grundproblem jeglicher Religionstheologie ist. Religionstheologische Pluralisten haben das erkannt und die verborgene Dimension jeder Gottesrede als Argument für die mögliche Gleichheit verschiedener religiöser Traditionen verwendet. Doch zahlen sie dafür oft einen hohen Preis: Offenheit gegenüber den Anderen geht auf Kosten der eigenen christlichen Identität, wie sie in der Tradition verstanden wird.²⁷ Und trotzdem treffen Pluralisten den wunden Punkt, auch wenn sie das Problem dahinter nicht zur Genüge wahrnehmen und ihre Lösungsansätze oft zu kurzsichtig sind. Der grundsätzlich positive Aspekt des Verborgenen, der die Rede von Gott offen hält auf je Größeres hin –

25 In der pluralistischen Religionstheologie werden die Differenzen letztlich ins Abstrakte aufgelöst – wie etwa John Hicks Konzept des „Real“ deutlich macht (vgl. Hick, John, Religiöser *Pluralismus* und Absolutheitsansprüche, in: Kirste, Reinhard/Schwarzenau, Paul/ Tworuschka, Udo, Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne (Religionen im Gespräch 3), Balve 1994, 128-149, hier 129) –, in der komparativen Theologie hingegen in den Einzelfall hinein.

26 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007 und ders., *Offenbarung* als theologische Wissensform, in: Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen* (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 135-149.

27 Von Stosch, Theologie 295. Der verborgene Aspekt der Rede von Gott wird in vielen pluralistischen Ansätzen oft über den offenbaren erhoben, was natürlich dem christlichen Selbstverständnis – und dem, der meisten anderen Religionen – nicht gerecht werden kann und letztlich das Anliegen der Anerkennung von Pluralität unterläuft.

Deus semper maior –, ist in der Theologie der Religionen die Herausforderung schlechthin. Es ist der Punkt, an dem der eigene Glaube angreifbar wird, wo man sich vom religiös Anderen herausfordern lassen muss, ja wo dieser vielleicht etwas erkannt hat, was in der eigenen Tradition nicht mit derselben Deutlichkeit zum Tragen gekommen ist.²⁸ Deshalb wurde die Spannung zwischen verborgen und offenbar in der religionstheologischen Diskussion oft verschwiegen bzw. in eine der beiden Richtungen aufgelöst. Als konkretes Beispiel für diese These soll nun in einem zweiten Teil auf die Notifikation zu Dupuis' Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* eingegangen werden.

Die Notifikation zu Jacques Dupuis' Toward a Christian Theology of Religious Pluralism

In seinem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997)²⁹ entwickelt der belgische Jesuit Jacques Dupuis einen religionstheologischen Ansatz, der die Anliegen des religionstheologischen Inklusivismus und Pluralismus aneinander vermitteln will, indem er Theozentrismus, Christozentrismus und Regnozentrismus in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit religionstheologisch ausbuchstabiert.³⁰ Dupuis geht von einem religiösen Pluralismus *de jure* aus, d.h. dass die religiöse Pluralität einen positiven Ort im Heilsplan Gottes hat. Die religiöse Vielfalt ist von Gott gewollt und vorgesehen. Sie ist nicht lediglich eine Tatsache, mit der man sich abfinden muss, da man nichts an ihr ändern kann.³¹ In diesem Rahmen versucht Dupuis eine positive Annäherung an andere religiöse Traditionen aus den eigenen christlichen Verstehensvoraussetzungen heraus. Deshalb schaltet er seinen systematischen Überlegungen einen ausführlichen historischen Teil voraus, in dem er die christliche Tradition zu ihrem Recht kommen lässt. Ein aus der christlichen Tradition gewonnenes trinitarisch-christologisches Modell erlaubt ihm, den religiösen Pluralismus und mit ihm die anderen religiösen Traditionen wertschätzen zu können, ohne die eigene christliche Identität aufzugeben. Den umstrittenen Ort der Christologie – Jesus Christus als

28 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *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*, Innsbruck 2007, 45-66.

29 Dieses Werk wird demnächst in deutscher Übersetzung erscheinen: Dupuis, Jacques, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (Hg. von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schöggel) (Salzburger Theologische Studien 38/interkulturell 5), Innsbruck/Wien 2010.

30 Dupuis, *Toward* 180-201.

31 Ebd. 386f.

wahrer Gott und wahrer Mensch – in der Theologie der Religionen bestimmt Dupuis als konstitutiv und relational.³²

Im Jahr 2001 wurde von der Glaubenskongregation eine Notifikation zu Dupuis' Buch veröffentlicht. Dort wird das Bemühen des Autors anerkannt, „bei der Behandlung von bisher unerforschten Problemkreisen innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit bleiben zu wollen.“ Zugleich wird festgehalten, „dass das Buch in wichtigen lehrmäßigen Fragen schwerwiegende Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten aufweist, die den Leser zu irrigen und gefährlichen Meinungen verleiten können.“³³ Bei einer sorgfältigen Lektüre des Buches von Dupuis wie der Notifikation fällt auf, dass sich beide auf die gleichen Stellen des 2. Vatikanischen Konzils berufen. Angesichts der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Schlussfolgerungen, die in beiden Fällen gezogen werden, scheint es interessant, an diesem Punkt die Frage nach der Konzilshermeneutik zu stellen. Dies soll besonders im Hinblick auf die oben genannten christentumsimmanenten Differenzen und die offenbarungstheologisch grundlegende Spannung zwischen verborgen und offenbar erfolgen.

Will man zu verstehen suchen, wie man mit Blick auf die gleichen Konzilspassagen solch unterschiedliche Konsequenzen ziehen kann, so legen sich zwei Antwortversuche nahe. Eine Erklärung ist sicherlich in der Konzilsgeschichte selbst zu suchen, die sich textlich im schon genannten „kontradiktorischen Pluralismus“ widerspiegelt.³⁴ Ein anderer Grund findet sich in den intertextuellen Bezügen, in die die Konzilstexte eingebettet sind und in deren Rahmen sie gelesen und ausgelegt werden. Der wichtigste nachkonziliare Bezugstext für Jacques Dupuis ist das Dokument *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahr 1991. Immerhin leistete Dupuis selbst einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung dieses Dokuments. Dupuis' Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* kann auch als theologische Entfaltung dieses Dokumentes gelesen werden. Die Notifikation hingegen bezieht sich hauptsächlich auf das Dokument *Dominus Iesus* (2001).³⁵ Damit legt sich schon eine bestimmte Interpretation des interreligiösen Dialogs nahe. Es ist zudem signifikant, dass sich in der gesamten Notifikation kein einziger Bezug auf *Dialog und Verkündi-*

32 Ebd. 280-304 und 387f.

33 Beide Zitate finden sich in der Einleitung der Notifikation.

34 Vgl. Anm. 11 oben.

35 Für Stellungnahmen und eine kritische Diskussion dieses Dokumentes vgl. Franz, Albert (Hg.), *Was ist heute noch katholisch?* Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (Quaestiones disputatae 192), Freiburg/Wien 2001; Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „Dominus Iesus“*, Würzburg 2003; Neuner, Peter (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit* (Quaestiones disputatae 195), Freiburg/Wien 2002 und Rainer, Michael J. (Hg.), *„Dominus Iesus“*. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001.

gung findet, in dem von lehramtlicher Seite das Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung des Evangeliums behandelt wird.

Wirft man einen näheren Blick auf die beiden nachkonziliaren Bezugstexte, so sticht sofort ins Auge, dass sie auf höchst unterschiedliche Weise konstruiert sind. *Dominus Iesus*, ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre, legt den Fokus auf die eigene christliche Identität. Die Anderen sind nicht im Blick des Textes, höchstens als diejenigen, gegen die man die singuläre Identität der katholischen Kirche durch Abgrenzung und Differenzierung hervorheben muss. Das wird schon im Titel deutlich: „*Dominus Iesus*“, der Herr Jesus Christus, ein Hoheitstitel und eine Bekenntnisaussage, die die Richtung des Dokuments von Anfang an vorgibt. *Dialog und Verkündigung* dagegen arbeitet auf andere Weise. Als gemeinsames Dokument des Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker verlangt der Text, dass das religiöse Außen viel mehr in den Blickpunkt des Textes rückt. Und tatsächlich beginnt das Dokument mit einer Orientierung zu den Anderen hin, nämlich dem Dialog, der unter Rückgriff auf das Dokument *Dialog und Mission* definiert wird als „alle positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern“ (DuV 9, vgl. DM 3). Diese unterschiedlichen Perspektiven der beiden Bezugstexte spiegeln sich auch in der Art und Weise wider, wie sie auf die Texte des 2. Vatikanischen Konzils zugreifen. Die Konzilstexte werden also unter recht unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen gelesen. Generell kann man sagen, dass es *Dialog und Verkündigung* besser gelingt, produktiv mit den Spannungsmomenten und Differenzen der Konzilstexte umzugehen. *Dominus Iesus* dagegen neigt zu einer einseitigen Auflösung des konziliaren Differenzpotentials. Das soll nun an einigen Beispielen näher erläutert werden.

Alle Texte, die hier behandelt werden – *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* und *Dialog und Verkündigung* wie auch die Notifikation gegen Dupuis und *Dominus Iesus* –, verweisen auf die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, besonders DV 2 und 4. Es ist jedoch signifikant, in welcher unterschiedlicher Weise die konziliaren Aussagen über das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche aufgegriffen werden. *Dominus Iesus* und die Notifikation legen einen Akzent auf die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus und neigen dazu, diese mit der Kirche zu identifizieren. Das sticht im Titel von *Dominus Iesus* klar ins Auge: „Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“. Beide Dokumente greifen die Differenz, die zwischen Jesus Christus und der Kirche besteht, nicht produktiv auf. Deshalb beziehen sie sich auch nicht auf DV 7, wo diese Differenz im Kapitel über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung mit der Metapher des Spiegels beschrieben wird: „Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft an-

schaat, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist.“ Jesus Christus und die Kirche dürfen also nicht identifiziert werden. Während in Jesus Christus die Fülle der Offenbarung gegeben ist, befindet sich die Kirche in einem pilgernden Zustand.³⁶ Die Kirche hat ihren Ursprung in Gott und vermittelt seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus, doch „strebt [sie] im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen“ (DV 8). In der Kirche mit ihren unsichtbaren und sichtbaren, göttlichen und menschlichen Aspekten (LG 8) findet sich also die eschatologische Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“. Während *Dominus Iesus* und die Notifikation diese Spannung religionstheologisch nicht beachten, bezieht sich *Dialog und Verkündigung* explizit darauf (DuV 36, 37). Das ermöglicht eine differenziertere Perspektive auf die Kirche als sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit und eine offener Haltung gegenüber anderen religiösen Traditionen, die sich auch Jacques Dupuis zu Eigen macht.³⁷

Eine ähnliche Spannung findet man auch in der Interpretation der „Saatkörner des Wortes“ (AG 11) und den Elementen von „Wahrheit und Gnade“ (AG 9) in anderen religiösen Traditionen. Einerseits werden sie in der Tradition der *preparatio evangelica* gesehen (LG 16). Sie stehen im Dienst des Evangeliums und müssen „gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet“ (AG 9, vgl. auch LG 17) werden. Andererseits ist zu lesen, dass diese Elemente der verborgenen Gegenwart Gottes nicht nur nicht zerstört werden dürfen (AG 9) bzw. nicht untergehen sollen (LG 17), sondern anerkannt, gewahrt, ja sogar gefördert werden sollen (NA 2). Während Dupuis und *Dialog und Verkündigung* versuchen, diese Spannung auszuhalten,³⁸ konzentrieren sich *Dominus Iesus* und die Notifikation auf den ersten Aspekt.³⁹ Das führt *Dominus Iesus* letztlich zu dem bekannten, doch wenig sensiblen Urteil, dass sich Anhänger anderer religiöser Traditionen mit Gewissheit „objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden“ (DI 22).

Auch GS 22 wird von allen vier hier behandelten Texten zitiert. Dort finden sich zwei Aussagen, die in ihrer religionstheologischen Bedeutung nicht unterschätzt werden dürfen: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die

36 Neben DV 7 vgl. u.a. LG 8, GS 40, DH 12. Vgl. auch DuV 36.

37 Dupuis, Toward 330-357.

38 DuV 17. Dupuis entwickelt daraus seine trinitarisch-christologische Religionstheologie, indem er vom universalen Wirken des Geistes und des Logos auch in anderen religiösen Traditionen ausgeht.

39 DI 2 sieht den Dialog im Dienst der Verkündigung und Mission. *Dialog und Verkündigung* hat einen differenzierteren Dialogbegriff (DuV 9, 38, 77-89), den auch Dupuis übernimmt (Dupuis, Toward 358-384).

Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ Beide Aussagen beinhalten wichtige christologische Anschlussstellen für eine Theologie der Religionen, doch werden sie nicht gleichermaßen aufgegriffen. *Dialog und Verkündigung* und Dupuis beziehen sich explizit auf die beiden genannten Stellen.⁴⁰ *Dominus Iesus* und die Notifikation beziehen sie sich zwar auf GS 22, doch greifen sie die beiden genannten Passagen nicht produktiv auf. Sie verwenden GS 22, um – in einseitiger Weise – die einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi in „exklusiver“ Weise herauszustellen.⁴¹ Die positiven Anschlussmöglichkeiten, die sich für eine Theologie der Religionen aus GS 22 ergeben, wagen sie hingegen nicht aufzugreifen.

Differenzhermeneutischer Ausblick

Im Anschluss an die Kritik von Wilfred Cantwell Smith am Religionsbegriff und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine Theologie der Religionen wurde in diesem Artikel die These aufgestellt, dass ein grundlegendes Problem der Religionstheologie der Umgang mit Differenzen – im eigenen Innen wie im religiösen Außen – ist. Diese These wurde exemplarisch an der Konzilshermeneutik des religionstheologischen Ansatzes Jacques Dupuis' und der gegen ihn erlassenen Notifikation aufgezeigt, wobei beide Texte in Relation zu ihren primären nachkonziliaren Bezugsquellen verortet wurden. Abschließend soll nun ein kleiner differenzhermeneutischer Ausblick gewagt werden, der die Implikationen beleuchten soll, die sich für einen religionstheologischen Ansatz, der sensibel für die Differenzen im eigenen Innen sowie im religiösen Außen ist, aus dem bisher Gesagten ergeben. Im Rahmen dieses Artikels kann sich dieser Ausblick nur auf einige abschließende Gedanken und Perspektiven beschränken.

Es gilt ein Bewusstsein zu entwickeln, wie Theologien, also Sprechweisen bzw. Diskurse über Gott, konstruiert werden – religionstheologisch insbesondere im Gegenüber zu anderen religiösen Traditionen. Ein Bewusstsein für die Spannungen und Differenzen im eigenen Innenraum erlaubt es auch, mit Spannungen und Differenzen im interreligiösen Bereich produktiver umzugehen – und damit eine Vermittlung zwischen eigener und fremder religiöser Identität zu erreichen. *Gaudium et spes*, die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, stellt eine Grammatik bereit, wie Differenzen konstruktiv aufgegriffen

40 DuV 15, 28, 68; Dupuis, *Toward* 162, 176, 197, 307, 312, 326, 351f.

41 Vgl. den ersten Punkt der Notifikation über die „Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi“. Auch die dort verwendete Sprache unterstreicht diese Haltung in signifikanter Weise.

werden können. Sie besteht in der Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral.⁴² Sie gehören zusammen und erfordern sich gegenseitig. Die pastorale Situation ist nicht nur der konkrete Ort, an dem das abstrakte Dogma Anwendung findet. Nein, der Pastoral kommt eine eigene Autorität für die Darstellung des Glaubens zu. Nur wenn die richtige Sprache gefunden wird, Theologie also im konkreten Kontext sprachfähig wird, erlangt die Botschaft des Evangeliums Relevanz und wird umso verbindlicher.⁴³ *Gaudium et spes* nimmt somit die Relativität zwischen Kirche und Welt, Dogma und Pastoral, Innen und Außen – religionstheologisch gewendet zwischen eigener und fremder religiöser Identität – ernst, eine Relativität, die keinen Relativismus bedeutet.⁴⁴ Erst in diesem differenzhermeneutischen Rahmen wird ein Dialog möglich, in dem keiner ausgeschlossen wird (GS 92), nicht einmal der religiös Andere.⁴⁵

Mit der pastoralen Grammatik von GS kann man auch den kritischen Anfragen der postkolonialen Kritik am Religionsbegriff begegnen. Sie schließt eine doppelte Ausschließung aus: das Ausschließen der Relevanz des religiös Anderen für das eigene Selbstverständnis einerseits und das Ausklammern der eigenen Schuldgeschichte andererseits – beides unter Beibehaltung der eigenen christlichen Identität oder gerade als Voraussetzung einer solchen Beibehaltung. Das hat enorme Konsequenzen für jedes Projekt einer Theologie der Religionen. Nun wird es möglich, die beiden – religionstheologischen wie pastoralen – Bezugspunkte, die Treue gegenüber der eigenen Identität und die Dynamik der Welt,⁴⁶ einschließlich der Herausforderung durch andere religiöse Traditionen, produktiv aufzugreifen. In einer – um mit Sander zu sprechen – „heterotopischen Perspektive“ gewinnt man mit GS eine Handlungsperspektive, die „nicht einfach nur die Moderne nachholt“, sondern die Moderne und die kirchlich damit verbundenen „Selbstabschließungen ihrer [der Kirche] Wer-Identitäten“ auch auf andere religiöse Traditionen hin überschreitet.⁴⁷ Religionstheologisch heißt das, dass man im Anschluss an die Grammatik von GS in der Identitätsbestimmung von Kirche

42 Diese Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral ist auch eine der Leitperspektiven des Kommentars zu GS von Hans-Joachim Sander in HThK Vat.II. Die folgenden Überlegungen sind von diesem Kommentar inspiriert.

43 Vgl. GS 4 und 44.

44 Sander, Kommentar 821. „Insofern es einen Bezug auf die ... Pluralität der Ort nun einmal nicht ohne Anerkennung der nicht relativistischen Relativität von Zeichen der Zeit und Darstellung des Evangeliums geben kann, befindet sich die Lehre von GS in einer geradezu prekären Zone; in dieser Zone müsste der Unterschied zwischen der von GS verfolgten Relativität und jenem Relativismus geklärt werden, den die Glaubenskongregation abwehren muss.“ (ebd. 841)

45 Was keine unkritische oder indifferente Haltung der Kirche bedeutet. Aber auch in jeder legitimen Kritik ist die Unterscheidung zwischen Irrendem und Irrtum zu wahren, eine Haltung, die ebenfalls in GS grundgelegt ist (GS 28).

46 Vgl. dazu mit Blick auf die Kultur GS 56.

47 Sander, Kommentar 867.

jenes Differenzpotential herausarbeiten kann, das an manchen Stellen des 2. Vatikanischen Konzils schon aufscheint und das Religionstheologie auch in Zeiten postkolonialer Kritiken am Religionsbegriff anschlussfähig macht. Darin liegt wohl ein Zeichen der Zeit, auf das GS heute hin gelesen werden muss. Konkret bedeutet es, dass die christologischen, trinitätstheologischen, ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Differenzen im eigenen Innen produktiv auf die Differenzen zum religiös Anderen ausgeweitet werden. Gerade der offenbarungstheologischen Spannung zwischen offenbar und verborgen kommt hierbei ein besonderer Ort in jedem Ansatz einer Theologie der Religionen zu. Die verborgenen Anteile der eigenen Gottesrede, die die eigene Gottesrede einerseits auf die Transzendenz Gottes hin offen halten – *Deus semper maior* –, doch andererseits das eigene Sprechen von Gott von Außen angreifbar machen, erhalten in der Grammatik von GS einen eigenen Stellenwert. Jenseits einer selbstgenügsamen Ausblendung der verborgenen Anteile und einer Überbetonung derselben, die in der damit verbundenen religionstheologischen Abstraktheit keiner der religiösen Traditionen gerecht wird, sind sie der Ort, an dem mit dem eigenen Selbstverständnis von Kirche in der Spannung von unsichtbar und sichtbar, göttlichen und menschlichen Aspekten (LG 8) ernst gemacht wird. Gerade im Dialog mit anderen religiösen Traditionen – der nach *Dialog und Verkündigung* als Fortsetzung des Heilsdialogs Gottes mit den Menschen verstanden werden muss (DuV 38) und somit theologisch notwendig ist – kann der Komparativ eingelöst werden, der sich im kirchlichen Selbstverständnis von GS wiederholt findet und die fortlaufende und unabschließbare Entwicklung der Kirche anzeigt.⁴⁸ Im Dialog mit anderen Religionen und im echten Lernen von ihnen schreitet die Kirche theologisch in ihrem Sprachfindungsprozess und dynamischen Selbstverständnis voran. In einer von GS inspirierten differenzhermeneutischen Perspektive erweist sich die universale Perspektive des eigenen Glaubens somit gerade in der partikularen Begegnung mit dem religiös Anderen. Die Verbindlichkeit des eigenen Glaubens geht in dieser Konkretisierung des eigenen Glaubens nicht verloren, im Gegenteil sie gewinnt im Prozess der Sprachfindung im Konkreten gerade erst ihre Maßgeblichkeit. Dabei können nicht alle Differenzen ausbuchstabiert werden. Manchmal wird die Sprachfähigkeit einfach auf ein Verstehen des Nicht-Verstehens hinauslaufen.⁴⁹

48 Vgl. etwa GS 44, 91-93.

49 Vgl. dazu Bernhardt, Reinhold, Von der *Kunst* gegenseitiger Perspektivenübernahme. Überlegungen zur interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik, in: Meißner, Stefan/Wenz, Georg (Hg.), Über den Umgang mit den Heilige Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft, Münster 2007, 78-89.