

Zwischen Mission, Religionstheologie und globaler Herausforderung

Baustellen einer interreligiösen Christologie

Anja Middelbeck-Varwick

Das Feld der *Theologie der Religionen* ist nicht mehr neu. Noch viel weniger kann dies für das Feld der christlichen *Mission* gelten. Und doch stehen gegenwärtig sowohl die „Theologie der Religionen“ als auch die „Interkulturelle Theologie“ angesichts diverser Koordinatenverschiebungen vor immensen Herausforderungen. Diese Herausforderungen zentrieren und potenzieren sich mit Blick auf die Frage nach Jesus Christus. Sie sollen im Folgenden als zwei große „Baustellen“ einer interreligiösen bzw. interkulturellen Christologie beschrieben werden, die zweifelsohne sehr eng aneinandergrenzen.

Baustelle 1: Jesus Christus und die Religionen

Auf der Baustelle der Religionstheologie wird seit einigen Jahrzehnten kräftig gearbeitet. Zu bearbeiten ist hier eine wesentliche Frage: Wie ist die Vielfalt der Religionen angesichts der eigenen Glaubensüberzeugung zu bewerten, wie kann sie positiv gewürdigt werden? Christologisch gewendet meint dies zum einen: Wie ist die Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus angesichts anderer Religionen zu verstehen, wie ist der eigene Wahrheitsanspruch zu bewahren? Aber auch: Wie verändert sich die christliche Wahrnehmung durch die Perspektiven der „Andersgläubigen“? Verhindert das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht einen lernoffenen Dialog und die Anerkennung von Alterität? Wie ist die universale Geltung Jesu Christi, wie die durch ihn gewirkte Erlösung und das allen Menschen zugesagt Heil, zu denken? Ist ein christlich-theologisches *Verstehen* anderer Religionen überhaupt möglich?

1.1 Rückblende

Einen gewichtigen Vorstoß zur Beantwortung dieser Fragen unternahm die sogenannte *pluralistische Religionstheologie*.¹ Durch die von ihr aufgeworfenen Fragen sowie durch die Rezeption ihrer Terminologie konnte sich etwa seit Mitte der 1980er Jahre ein neues Themenfeld systematisch-theologischen Nachdenkens ausbilden: das Gebiet der *Theologie der Religionen*. Die Vertreter der *pluralistischen Option* wollten eine „kopernikanische Wende“ der Religionstheologie durch Einführung einer pluralistisch-paritätischen Perspektive erzielen.² Die Debatte um sie bezog sich zunächst auf die entwickelte Typologie zur interreligiösen Verhältnisbestimmung, die drei Modelle: Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus.³ Mit dieser tripolaren Klassifikation verband sich das Anliegen der Pluralisten, exklusive und inklusive bzw. superioristische Modelle zu überwinden. Es sollten alle theologischen Positionen, die den christlichen Anspruch auf Wahrheit absolut setzten bzw. andere Religionen vereinnahmten, durch Einführung der eigenen, pluralistischen Option abgelöst werden. Insbesondere die Frage, ob ein „Pluralismus der Heilswege“ oder ein „christlicher Heilsuniversalismus“ zugrunde gelegt wird, wurde in den 1990er Jahren zwischen den „Inklusivisten“ und den „Pluralisten“ nuanciert ausgefochten.⁴

Gegenwärtig ist deutlich, dass das Dreierschema sich in vielerlei Hinsicht als unzureichend erwiesen hat, da die Komplexität der jeweiligen Religionen, ihrer Geschichte sowie die Geschichte ihrer jeweiligen Beziehungen sich kaum derart modellhaft abbilden lassen. Eine andere Religion *als Ganze* im Verhältnis zur eigenen als entweder gleichwertig, höherwertig oder minderwertig bewerten zu wollen, ist *per se* ein fragwürdiges Unternehmen. Geprüft werden alternative Modelle und Kriterien, die eine präzisere religionstheologische Relationierung ermöglichen.⁵

Hinsichtlich der Christologie hielten die meisten Vertreter der pluralistischen Religionstheologie (PRT) die klassischen Formulierungen der dogmatischen Christologie für unhaltbar und plädierten für deren Reformulierung, Depotenzierung bzw. Deabsolutierung. Im Mittelpunkt standen hierbei insbesondere die Lehre von der Inkarnation und die Zwei-Naturenlehre.⁶ Erinnert

1 Zu den Anfängen der Debatte vgl. exemplarisch Hick/Knitter (Hg.): *Christian Uniqueness* (1987); Schmidt-Leukel: *Theologie der Religionen* (1997).

2 Vgl. Bernhardt (Hg.): *Horizontüberschreitung* (1991), S. 11.

3 Vgl. Danz: *Einführung* (2005), S. 52–53.

4 Vgl. exemplarisch Schwager (Hg.): *Christus allein* (1996); Schmidt-Leukel: *Pluralistische Religionstheologie* (2006).

5 Vgl. Middelbeck-Varwick: *Grenzgespräche* (2012).

6 Vgl. Danz: *Einführung* (2005), S. 202.

sei in diesem Zusammenhang exemplarisch an die frühe Kontroverse um Hicks Schrift „The Myth of God Incarnate“ (1977), in der er zeigt, wie aus dem ursprünglich „poetischen Mythos“ der Rede vom „Sohn Gottes“ eine objektive Festlegung wurde.⁷ Zurückgewiesen wurde mit den erfolgreichen Neuformulierungen die Exklusivität der Heilsvermittlung in Jesus Christus: Wird das Heil der Menschen allein und entscheidend mit Jesus Christus verbunden, so die Argumentation, können die anderen Religionen mit ihren Erlösungsgestalten und -gehalten *per se* nicht anerkannt werden. In aller Regel wurde in Folge die Christologie im Rahmen ihrer Neuformulierung einer theozentrischen Perspektive untergeordnet, um so auch die Erlösungswege anderer Religionen würdigen zu können und als gleichwertige Zugangsweisen zur transzendenten Wirklichkeit auszuweisen. Entsprechend wurden z.B. die christologischen Hoheitstitel des Neuen Testaments und zentrale frühchristliche Dogmen mittels ihrer historischen Kontextualisierung relativiert. Oder es wurde zwischen einem universalen Logosprinzip im Unterschied zum historischen Jesus von Nazareth gesprochen, so dass infrage gestellt werden konnte, ob Christus der *einzig*e universale Erlöser ist.⁸ In der Diktion von Paul. F. Knitter:

Jesus wäre dann einzigartig zusammen mit anderen einzigartigen Befreiern. Er wäre ein universaler Retter mit anderen universalen Rettern. Seine Universalität und Einzigartigkeit wäre weder exklusiv noch inklusiv, sondern komplementär.⁹

Vielfach rückt die PRT entsprechend den *Menschen* Jesus von Nazareth in den Mittelpunkt der Christologie, dem dann, wie bei Hick, ein besonderes, intensives Bewusstsein der Realität Gottes attestiert wird, aus der heraus er lebte.¹⁰

Dass den skizzierten Konzepten seitens der Katholischen Kirche widersprochen wurde, erstaunt nicht. Die römische Glaubenskongregation hatte die Entwürfe der PRT aufgrund ihrer ekklesiologischen und soteriologischen Konsequenzen der – mindestens indirekten – Aufgabe des eigenen christlichen Standpunktes als glaubensgefährdenden Relativismus abgelehnt. Sie stehen aus der Sicht der Katholischen Kirche dem Verständnis der in Jesus Christus geoffenbarten Heilsuniversalität entgegen. Mit dem alleinigen Festhalten an einer inkludierenden Position, die seit dem Zweiten Vatikanum für die Katholische Kirche bestimmend und zu Recht richtungweisend wurde,¹¹ waren jedoch die der Religionstheologie im Feld der Christologie aufgegebe-

7 Vgl. Hick (Hg.): *Myth of God* (1977).

8 Vgl. Danz: *Einführung* (2005), S. 206.

9 Knitter: *Befreiungstheologie der Religionen* (1997), S. 194. Vgl. hierzu Danz: *Einführung* (2005), S. 216–217.

10 Vgl. Hick: *Jesus* (2002), S. 54.

11 Vgl. weiterführend Renz: *Katholische Kirche* (2014).

nen Fragen kaum vollständig beantwortet. Weiterhin stand für die christliche Religionstheologie zur Klärung an, inwiefern Jesus Christus das entscheidende Kriterium im Dialog bleibt.

1.2 Jesus Christus: Maßgebliches Kriterium interreligiöser Relationierung? Problemüberhang im Ausgang des religionstheologischen Dreierschemas

Sowohl die Konzentration der verschiedenen religionstheologischen Lager auf die Diskussion um die Heilsfrage als auch die formale Reduktion von Religionen auf spezifische Heilswege seitens der „Pluralisten“ stellen zweifelsohne Verengungen dar, die der Vielfalt möglicher und notwendiger interreligiöser Relationierungen keinesfalls gerecht werden. Zwei spezifische Religionen kommen damit gar nicht erst in den Blick, und noch viel weniger die in diesen konkret gelebten Glaubensüberzeugungen.

Gleichwohl sind hinsichtlich der Frage nach Jesus Christus – als dem maßgeblichen Kriterium zur Bewertung der begegnenden anderen Glaubensüberzeugung – zunächst einige Einsichten aus den vorangegangenen Diskussionen festzuhalten. Dies erscheint auch angesichts der jüngst geforderten paradigmatischen Ablösung der bisherigen religionstheologischen Denkwege durch komparative Studien wichtig.¹² Richtungweisend zur Verortung der christologischen Fragen ist meines Erachtens der Weg, den die Vertreter eines *wechselseitigen Inklusivismus* (bzw. „mutualen“ oder auch „reziproken“ Inklusivismus) gewiesen haben. Leitend ist hier die programmatische Einsicht, dass Verstehen stets bedeutet, das zu Verstehende in das eigene Vorverständnis zu integrieren. Diese Hermeneutik kennzeichnet die Positionen zweier Vertreter eines solchen Inklusivismus, die im Folgenden ausschnittartig skizziert werden: Michael Bongardt und Reinhold Bernhardt.

1.2.1 *Christus im „mutualen Inklusivismus“: Zwei Positionen*

Michael Bongardt, der in Auseinandersetzung mit der Kulturphilosophie Ernst Cassirers und der hier zentralen Bedeutung der „symbolischen Formen“ zur Entfaltung eines solchen hermeneutischen Inklusivismus findet, führt aus:

Zu der Fülle der zu deutenden sinnlichen Zeichen gehören aber auch diejenigen, die sich der Formung durch andere Weisen religiösen Weltverstehens verdanken: fremde Kultbilder, Riten, Lebensanschauungen und -weisungen. Angesichts ihrer

12 Vgl. Stosch: *Komparative Theologie* (2012), S. 131 (s. Anm. 32). Hierauf wird zurückzukommen sein.

kann ein bestimmtes religiöses Verstehen nicht in dem Sinne ‚pluralistisch‘ werden, dass es die anderen Religionen und ihre Ausdrucksformen als schlechthin unverstandene, ja unverständliche Residuen neben sich bestehen lässt. Vielmehr wird es sie verstehend einbeziehen in das Weltbild, das im je eigenen Bekenntnis wurzelt. Eine solche Einbeziehung kann durchaus einhergehen mit der würdigen Hochschätzung jener fremden symbolischen Formen. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, dass sich das eigene Verstehen durch sie [...] verändern lässt. Es kann sich sogar dazu bekennen, zu deren angemessenem und umfassendem Verstehen (noch) nicht in der Lage zu sein. Nichtsdestotrotz kann, soll ein Verstehen überhaupt noch möglich bleiben, die Zielperspektive nicht aufgegeben werden, die Welt als ganze zu verstehen. Denn stets wird Verstehen heißen, die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Zeichen durch die Zuschreibung von Bedeutung so zusammenzufügen, dass ein Bild erkennbar wird. Und ein im Christusbekenntnis gründendes Verstehen wird dieses Bild so gestalten, dass es auf die Selbstoffenbarung Gottes in Leben und Geschick Jesu hinweist und von ihr sein Licht empfängt.¹³

Das aus der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen und Strukturen religiösen Weltverstehens gewonnene Argument lautet hier, dass jedes wahre Verstehen notwendig inklusivistisch ist. Für das christliche Verstehen der Welt und anderer Religionen heißt dies, so Bongardt weiter, dass es am Christusbekenntnis als seinem Fundament festhalten muss, „[...] oder es wird nicht mehr christlich sein.“¹⁴

Die dargelegte erkenntnistheoretische Einsicht der Unhintergebarkeit der eigenen Perspektive fordert ihre kritische Befragung: Das Bekenntnis, dass Gott sich in Leben und Geschick Jesu in endgültiger Weise allen Menschen geoffenbart hat muss sich im interreligiösen Gespräch bewähren, verantworten und befragen lassen.¹⁵ Im Bewusstsein, dass das eigene Verständnis von Offenbarung notwendig ein bedingtes und damit kontingentes ist, wird es sich bescheiden. Bongardt spricht daher auch von einem *kontingenzbewussten Inklusivismus*.¹⁶ Dieser kann trotz oder gerade wegen des Festhaltens an dem zentralen Glaubensgehalt der in Jesus Christus ausgesagten Unbedingtheit der Liebe Gottes, die allen Menschen gilt, anderen Religionen lernoffen begegnen. Im Dialog werden die anderen Weisen religiösen Weltverstehens daher als andere Versuche gedeutet, dieser Zusage Gottes zu antworten. Es wird damit gerechnet, dass sich auch in ihnen Wahres und Heiliges zeigt. Es kann insofern anerkannt werden, dass es auch *andere* Weisen der Gotteserkenntnis gibt, in denen

13 Bongardt: Fraglichkeit (2000), S. 268–269.

14 Ebd., S. 70.

15 Vgl. ebd., S. 280.

16 Vgl. ebd., S. 264.

Gottes unbedingte Zuwendung zum Ausdruck kommt. Denn, so noch einmal Michael Bongardt,

christlicher Glaube gäbe sich selbst auf, setzte er nicht auf Gottes Treue zu sich selbst, die sich nicht erst im Christusereignis, sondern bereits in der ihm vorangegangenen Offenbarungsgeschichte zeigte. Diese Treue aber fordert notwendig nur die Eindeutigkeit, nicht jedoch die Einmaligkeit symbolischer Vermittlung.¹⁷

Wird das Christusgeschehen im strengen Sinne als Selbstoffenbarung Gottes gedeutet, d.h. als unbedingte Zuwendung und Liebe Gottes, so kann mit Blick auf andere Religionen formuliert werden, dass Gott sich zwar in anderen Weisen, keinesfalls aber als ein Anderer zeigt.¹⁸ Entsprechend bleibt für die christliche Perspektive das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus maßgebliches Kriterium im Dialog der Religionen.

Der von Reinhold Bernhardt eingeführte *mutuale Inklusivismus* teilt die hermeneutische Einsicht, dass Verstehen immer bedeutet, das zu Verstehende in den eigenen Referenzrahmen einzubinden und damit in das von der eigenen Tradition geprägte Vorverständnis. Jede religionstheologische Aussage ist standortgebunden und muss sich hierüber im Klaren sein. Weitaus stärker als Bongardt gewichtet und entfaltet Bernhardt die Bedeutung der Gegenseitigkeit interreligiöser Verstehens, indem es ihm um die Begegnung verschiedener Innenperspektiven geht. Zum christlichen Glauben selbst gehöre es, dass er über sich hinausgehe, exzentrisch sei, sich selbst überschreite und nicht nur in sich selbst bestehe. Entsprechend müsse auch der Identität der je anderen Religion Raum gegeben werden, es gelte, die Innenperspektive der begegnenden Religion zu verstehen. Dieses Verstehen bedeutet hierbei nicht nur ein intellektuelles Wissen, das gewonnen werden kann, sondern umfasst vielmehr auch ein sich Hineinversetzen, eine empathische Haltung des sich Einfühlens und Einlassens, um die Anderen zu verstehen. Im Dialog werden zugleich die eigenen Überzeugungen und Gewissheitsgrundlagen eingebracht.¹⁹ Bernhardt formuliert diesbezüglich:

Den Anderen verstehen und die eigenen Glaubensüberzeugungen einschließlich der sich aus ihr [sic! ihnen] ergebenden Urteilsbildung unverkürzt einzubringen – beides macht einen authentischen interreligiösen Dialog – seinen Reiz und seine Spannung – aus. Dialog vollzieht sich also in der dynamischen Balance zwischen zwei Haltungen, die jeder der Dialogpartner wechselseitig einnimmt, die in ihm selbst in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen und innere Dialoge provozieren: der empathischen Haltung des verstehen-wollenden Einfühlens in den

17 Ebd., S. 289.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. Bernhardt: Ende des Dialogs (2006), S. 93.

Anderen und der (im weiten und wertfreien Sinne) ‚konfessorischen‘ Haltung, in der eine Bezeugung der eigenen Gewissheitsgrundlagen stattfindet.²⁰

Das Mitteilen des Eigenen und das Verstehen des Anderen sind gleichermaßen bedeutsam, es gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit,²¹ hinzu kommt das „Verstehen der göttlichen Wirklichkeit in und hinter – auch in Kritik an – den fremden und eigenen Erschließungsformen dieser Wirklichkeit.“²²

Ziel der hermeneutischen Selbstentäußerung sei es, durch das Hineinbegeben in die religiöse Überzeugung der begegnenden Anderen, diese möglichst so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen. Dazu gehöre die Bereitschaft, sich verändern lassen zu wollen, so dass der eigene Glaube – in kritischer Distanz oder durch die bereichernde Erfahrungen – an Gestalt gewinnt. Die fremde Innenperspektive in die der eigenen Tradition einzubeziehen, meine so keine überbietende Vereinnahmung, sondern bedeute, sich selbst in Relation zu setzen bzw. sich kreativen Transformationsprozessen auszusetzen. Diese könnten zu einem tieferen Innwerden führen, nicht einem Zugewinn an Wissen, sondern an Weisheit. Die Kriterien zur Bewertung der begegnenden Sichtweisen können nach Bernhardt nur der eigenen Tradition entnommen werden, eine neutrale religionsexterne Perspektive zur Herleitung von Kriterien ist für einen authentischen interreligiösen Dialog nicht sachgemäß. Wenngleich Bernhardt die Wahrheitsfrage keinesfalls ausklammert, so ordnet er sie den Prozessen des Dialogs deutlich nach, indem er für eine sachgemäße Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche plädiert: Ziel des Dialogs

kann und darf es nicht sein, die Konkurrenz der sich begegnenden Wahrheitsansprüche zu entscheiden oder sogar einen Konsens zu finden. Ziel ist die Vertiefung der je eigenen Gewissheitsinhalte in der Auseinandersetzung mit herausfordernden Alternativen.²³

Hinsichtlich der Christologie setzt Bernhardt beim Menschen Jesus an, den er als „Repräsentation der heilshaften Gegenwart Gottes“ fasst.²⁴ Er greift hierzu den Gedanken auf, dass das Christusereignis für Gottes Heilshandeln nicht konstitutiv, sondern repräsentativ sei, also die Offenbarung Gottes in seinem Heilswillen darstelle; die Bedeutung Christi liegt so in seiner Mittlerfunktion. Eine solche *revelative* Christologie²⁵ und Soteriologie betrachtet das Christusgeschehen nicht als Ursprung,

20 Ebd., S. 92–93.

21 Vgl. ebd., S. 92.

22 Ebd., S. 98.

23 Ebd., S. 102.

24 Ebd., S. 226.

25 Vgl. ebd., S. 229.

sondern als Vermittlung des Heils, das [...] von Ewigkeit herkommt und [...] am Ende der Zeit in Vollgestalt, als Erlösung der Schöpfung, verwirklicht sein wird. Gottes Heil ist in Christus *offenbart, mitgeteilt* und damit *verwirklicht* [...].²⁶

Die Vergegenwärtigung Gottes in Christus setzt den Heilswillen schon voraus. Bernhardt nennt Jesus Christus entsprechend das „heilsrepräsentierende Realsymbol der Gnade Gottes“.²⁷ So sei er nicht nur ein schlichtes Verweiszeichen, sondern die maßgebliche Erschließung des universalen göttlichen Heilswillens, „leibliches Realsymbol“.²⁸ Das Christusereignis sei nicht konstitutiv für die Heilsabsicht Gottes, aber auch nicht nur signifikativ, sondern eben *repräsentativ*. Der religionstheologische Ertrag einer solchen Repräsentationschristologie liege darin, so Bernhardt weiter, dass an der Einzigkeit, Zentralität und Normativität Christi festgehalten werden könne,

ohne die Exklusivbestimmung damit zu verbinden, dass das Geschenk der Gnade Gottes ausschließlich im Glauben an Christus vermittelt werde. Christus [...] stellt die ‚Mitte‘ der universal ergehenden Manifestationen Gottes dar, nicht ihre Definition (= Begrenzung).²⁹

Christus ist, so Bernhardt weiter, „das concretum universale, das die Universaldimension der soteriologischen Wirksamkeit Gottes geschichtlich konkret offenbart, ohne sie dabei auf einen bestimmten Ereignisraum zu begrenzen“.³⁰

Die damit skizzierte Repräsentationschristologie Bernhardts lohnte sicher eine weitergehende Diskussion. Doch aufgezeigt werden sollte mit der Skizze vielmehr, dass Bernhardt fernab jeder Superioritätsbehauptung an Jesus Christus als Kriterium zur Beurteilung anderer Religionen festzuhalten vermag, wobei er diese keinesfalls als Ganze zu beurteilen, sondern vielmehr die jeweiligen andersreligiösen Innenperspektiven in den eigenen Glaubenshorizont einzuholen sucht.³¹

1.2.2 Rückfragen

Doch auch das Modell eines mutualen Inklusivismus hat in unterschiedlicher Weise Kritik erfahren. An dieser Stelle seien exemplarisch einige Anmerkungen zu der von Klaus von Stosch geäußerten Kritik am „mutualen Inklusivis-

26 Ebd., S. 230.

27 Ebd., S. 230.

28 Ebd., S. 230.

29 Ebd., S. 233.

30 Ebd., S. 233.

31 Näher entfaltet findet sich dies in Bernhardt: Polarität (2005).

mus“ vorgebracht.³² Von Stosch fordert einen grundlegenden Paradigmenwechsel: „Weg von einer Theologie der Religionen mit ihren Diskussionen um die Klassifikationen von Religionen hin zu einer Komparativen Theologie.“³³ Hier wäre gewiss schon gleich einzuwenden, dass ein solch kategorischer Paradigmenwechsel keinesfalls erforderlich ist, sondern sich die Anliegen der Komparativen Theologie (KT) durchaus mit denen des wechselseitigen Inklusivismus verbinden lassen.³⁴ Doch gilt es, der weiteren Argumentation in ihrem ersten Kritikpunkt näher zu folgen: Von Stosch begründet seine Forderung vornehmlich damit, dass alle bisher vorgelegten religionstheologischen Modelle Andersheit nur in Kategorien der *Identität* wahrnehmen könnten. Er kritisiert, hierdurch werde die Andersheit nicht angemessen gewürdigt, sondern letztlich *stets* vereinnahmt. Entsprechend wendet von Stosch auch gegenüber Reinhold Bernhardt ein, der mutuale Inklusivismus könne das ihm eigene Prinzip der Gegenseitigkeit nicht konsequent genug befolgen. Vielmehr bestehe eine Asymmetrie zugunsten der je eigenen Innenperspektive, die latent zur Vereinnahmung des Anderen neige. Damit bleibe eine Tendenz zur Marginalisierung der Perspektive des anderen. Auch dem wechselseitigen Inklusivismus gelinge es daher nicht, die Fremdperspektive sorgfältig genug zu würdigen.³⁵ Von Stosch übersieht hierbei keinesfalls, dass es sich bei Bernhardts Ansatz um einen rein *hermeneutischen* Inklusivismus handelt.³⁶

Ein zweiter Kritikpunkt an der Position Bernhardts hängt mit der vermeintlich nicht vermeidbaren Vereinnahmung zusammen. Er bezieht sich auf die Frage der Kriterien interreligiöser Relationierung und damit auf die Frage nach dem religionstheologischen Ort der Christologie.³⁷ Von Stosch formuliert: „Seinem inklusivistischen Grundanliegen entsprechend verwahrt sich Bernhardt gegen jeden Versuch, diese Kriterien aus einer traditions- und reli-

32 Vgl. Stosch: *Komparative Theologie* (2012), S. 107–117. Dies geschieht hier, ohne die christologische Frage, wie von Stosch sie im Rahmen seiner Komparativen Theologie behandelt, näher zu bewerten.

33 Ebd., S. 131.

34 Die Komplementarität zwischen der KT und dem mutuaem Inklusivismus findet sich überzeugend dargelegt in Bernhardt: *Ende des Dialogs* (2006), S. 276–280, bes. S. 279. Zur weiterführenden Frage, inwiefern die KT eine Alternative zur PRT darstellt, vgl. Winkler: *Wege* (2013), S. 415–425, hier S. 419: „Komparative Theologie ist keine Alternative zur Religionstheologie, sondern beiden kommt eine unterschiedliche wie unverzichtbare Aufgabe zu. Religionstheologie verstehe ich als theologischen Begründungsdiskurs für eine Komparative Theologie.“ Die Verfasserin folgt dieser Position. Vgl. zur Kritik am geforderten Paradigmenwechsel Schmidt-Leukel: *Limits and Prospects* (2007); Rettenbacher: *Theologie der Religionen* (2005).

35 Vgl. Stosch: *Komparative Theologie* (2012), S. 112.

36 Vgl. ebd., S. 109.

37 Vgl. zu dieser wichtigen Frage Bernhardt/Schmidt-Leukel (Hg.): *Kriterien* (2005).

gionsexternen Perspektive abzuleiten.³⁸ Die Kriterien aus der eigenen Tradition zu entnehmen berge jedoch die Gefahr, so von Stosch, „epistemisch in eine superioristische Haltung“ zu gelangen.³⁹ Besonders offensichtlich werde das Problem, „wenn die Christusbotschaft [...] als Kriterium zur Beurteilung anderer Religionen benannt wird.“⁴⁰

Von Stosch hingegen hält es für notwendig, eine *religionsneutrale, glaubensunabhängige* Instanz zur Kontrolle und Plausibilisierung der gewählten Kriterien einzuführen. Er warnt davor, die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Kriterium im interreligiösen Dialog zu verwenden. Doch ebenso erscheint ihm eine philosophische Kriteriologie nicht hinreichend, sondern allzu formal und abstrakt. Auch sie sei ungeeignet, religiöse Lebensvollzüge in ihrer Multidimensionalität angemessen zu erfassen. Er plädiert daher für eine am Einzelfall ansetzende Kriterienbildung, die selbst Teil des Dialogprozesses ist:⁴¹ Zur Beurteilung der anderen Religion gelte es, von den Glaubensinhalten der eigenen Religion zu abstrahieren und sich mit den anderen Dialogbeteiligten auf „allgemeine“ Rationalitätsstandards zu verständigen, diese auszuhandeln. Aufzufinden seien jeweilige, in den Weltbildern der Dialogbeteiligten implementierte Kriterien, die jedoch unabhängig von der eigenen Religion in Geltung stünden und im Dialog über religiöse Überzeugungen wiederum konkret anwendbar seien.⁴² Von Stosch formuliert:

Wenn ich Jesus Christus zum Kriterium der Bewertung von Religionen mache, wird zumindest auf Glaubensebene keine andere Religion mit meinem eigenen Glauben mithalten können [...]. Dagegen können die oben glaubensunabhängig entwickelten Kriterien eher zu Lernprozessen auch im Verständnis des eigenen Glaubens anleiten und vermögen eher anderen Glaubenszugängen zur Wirklichkeit gerecht zu werden, weil sie nicht schon den eigenen Glaubensstandpunkt durch Eintragung auf der kriterialen Ebene gegen Kritik immunisieren.⁴³

Doch trotz der weiteren Entfaltung der Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung bleiben Rückfragen an die von Klaus von Stosch vorgeschlagene Weise der Kriterienbildung. Es bleibt ebenso wenig plausibel, *wie* eigentlich glaubensunabhängig und religionsneutral bewertet werden soll, wo es hinsichtlich der Glaubensweisen Widersprüche oder Kongruenzen gibt, noch *wozu* dies

38 Stosch: *Komparative Theologie* (2012), S. 113.

39 Ebd., S. 114.

40 Ebd., S. 115.

41 Ebd., S. 299: „Es führt kein Weg an dem Hineingehen in konkrete Sprachspielzusammenhänge vorbei, so dass auch eine Kriteriologie nur auf Einzelfälle hin entwickelt werden kann.“

42 Vgl. ebd., S. 300.

43 Ebd., S. 316.

geschieht. Das vorgeschlagene Modell sucht einen Mittelweg zwischen gläubiger Binnenperspektive und externen, rationalen Kriterien. So ist hinsichtlich des Verfahrens zur Kriteriengewinnung Skepsis anzumelden, da die gewünschte, von der konkreten Streitfrage unabhängige Ebene kaum eine unabhängige sein wird, wenn sie das Ergebnis einer Verständigung der Religionsangehörigen ist. Wenn aber die Aufgabe, zu bestimmen, was die Glaubensidentität ausmacht, nur den Gläubigen selbst zukommt, also eine religions- und damit eine dialoginterne Aufgabe ist, kann diese nicht vermeintlich vorab mittels vereinbarter Diskursregeln unter neutrale Vorzeichen gesetzt werden. Von Stoschs Modell spiegelt das in der christlichen Theologie des Westens viel reflektierte Verhältnis von Glauben und Vernunft in einer Lesart wider, die zwar einerseits die autonome Vernunft in ihrer Kompetenz, über die Religionen angemessen zu urteilen, in ihre Schranken weist, andererseits aber den Glauben auf ein verantwortungsbedürftiges Teilgebiet eines Weltbildes reduziert. Kaum wird hierbei der vernünftig verantwortete Glaube als Versuch, die Welt als Ganze zu deuten, anerkannt. Vielmehr erscheinen Weltdeutung und religiöse Überzeugung merkwürdig weit voneinander distanziert. Ein authentischer Dialog benötigt jedoch religionsexterne Rationalitätsstandards als gleichsam „höhere Instanz“ nicht, gehört doch zur christlichen Theologie *per se* das Argument. Dies ist nicht unbedingt interreligiös verallgemeinerbar, wohl aber wird die rationale Verantwortung von Glaubensaussagen im konkreten Dialog in der Regel eingefordert.

Ein Letztes: Bei aller Differenzierung hinsichtlich des Religionsbegriffs ist von Stosch immer wieder darum besorgt, der epistemische Inklusivismus könne die Annahme der Überlegenheit der eigenen Position nicht vermeiden. Doch geht es insbesondere Bernhardt dezidiert nicht um den Erweis von universaler Überlegenheit, noch sind „wahr“ und „falsch“ seine zentralen Parameter, sondern – im Idealfall – kann ein tieferes Innwerden und das Erlangen von Weisheit sich durch den Dialog vollziehen. Die religionstheologische Reflexion interreligiöser Bezüge weiß um die Bedingtheit der eigenen Perspektive, die es anzuerkennen gilt. Dies beinhaltet der kontingenzbewusste Inklusivismus Bongardts ebenso wie der mutuale Inklusivismus Bernhardts, dessen Ziel keinesfalls nur harmonische Übereinstimmung und größtmögliche Kongruenz festzuhalten vermag. Das Wissen um die Spezifik und die Begrenztheit der eigenen Perspektive und das authentische Einbringen eben dieser gläubigen Weltdeutung ermöglicht vielmehr auch, Differenzen auszumachen und Alterität zu wahren. Doch ist dieses Kontingenzbewusstsein religiöser Menschen nicht schon das gläubige Bewusstsein und sollte daher nicht seinerseits absolut gesetzt werden. Das Wissen um die Grenzen der eigenen Gewissheiten geht dem gläubigen Vertrauen nicht schon immer voran. Auch Zweifel und Fragwürdigkeiten hinsichtlich des Bekenntnisses zu Jesus Christus mögen

den Glauben stets begleiten, sie bleiben doch den Glaubensgewissheiten und Glaubenshoffnungen nachgeordnet.

Wenngleich also innerhalb der obigen Debatte durchaus ein Konsens darin besteht, die globale Perspektive überkommener Religionstheologie zu verabschieden, so kann dennoch für eine christliche Perspektive kein anderer Maßstab zur interreligiösen Relationierung gewählt werden, als das Christusereignis. Christinnen und Christen dürfen und müssen erfahrbar werden lassen, dass allen Menschen die Zuwendung Gottes gilt bzw. dass sie immer schon in dieser Zuwendung leben. Das Geschenk der Menschwerdung Gottes, seine Selbstmitteilung als Liebe, kann nicht zum Besitzstand erhoben werden.

Festzuhalten ist: Der Dialog mit „Andersgläubigen“ kann dazu beitragen, dass Christinnen und Christen zu einer angemessenen Sprache finden, wenn sie ihren Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus darlegen. Doch verlangt der Dialog nicht nur eine Selbstvergewisserung und das Finden neuer Sprachformen für das Christusereignis, sondern auch die Verkündigung der Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesus Christi, die sich zugleich den begegnenden Glaubensweisen aussetzen muss. Sie muss sich ob ihrer geglaubten Eindeutigkeit streng befragen lassen, das heißt, den religiösen Überzeugungen und Haltungen anderer Bekenntnisse selbstkritisch begegnen. Nur im Modus der Einladung zum Glauben hat die Verkündigung des eigenen Bekenntnisses im Dialog der Religionen Platz. Nur im Werben um freie Zustimmung zu Jesus Christus bedeutet Dialog dann auch Sendung, eine Mission, die lernoffen für das ist, was ihr begegnet. Dies schließt auch die Bereitschaft ein, die eigenen tradierten Glaubensweisen unter Umständen einer radikalen Re-Vision mittels der Perspektive der Anderen zu unterziehen. Diese möglicherweise erforderlichen veränderten eigenen Weisen, den Glauben zu formulieren und auszudrücken, sind notwendige Fortschreibungen, um Jesus Christus – angesichts der Rückfragen der begegnenden Glaubensweise – noch sinnvoll und glaubwürdig aussagen zu können. Sie bedeuten, wie aufgezeigt, nicht *per se* eine De-Absolutierung des Christusereignisses, sondern vielmehr die Wahrung seiner Zentralität. In diesem Sinn sind die anderen Religionen zugleich Ziel der Verkündigung und Lernorte des Glaubens, der in Christus gründet.

1.3 Christologie im Gespräch: Die Notwendigkeit spezifischer Perspektiven

Ein großes Verdienst der Komparativen Theologie ist es, entschieden die Zuwendung zu konkreten Einzelfällen zu fordern und spezifische Themen, Texten, Fragen und Riten mikroperspektivisch im konkreten Dialog zu relationie-

ren. Gegenwärtig ist es zweifelsohne nötig, *bestimmte* Perspektiven nachzuzeichnen und vermehrt theologische Studien zu Einzelfragen zwischen *konkreten* Religionen und ihren einzelnen Phänomenen zu unternehmen. Denn zweifelsohne erfolgt eine christlich-theologisch perspektivierte Reflexion einer „fremden“ Theologie nur dann sinnvoll, wenn beide Religionen nicht nur als Systeme von Glaubenssätzen verstanden werden, sondern wenn auch die Relevanz solcher Sätze auf den Glaubensvollzug religiöser Menschen hin bedacht wird.⁴⁴ Es gibt keine universale Theologie der Religionen. Doch sosehr religiöses Selbstverstehen notwendig kontextuell und damit kontingent ist, so wenig lassen sich die übergeordneten, globalen Fragen ausklammern. Die Frage nach dem „Ganzen“ der Weltdeutung bleibt aufgegeben. Auch wenn sie nur jeweilig beantwortet werden kann, ist es notwendig, die zu Grunde gelegte Metatheorie zu explizieren. Die religionstheologische Reflexion muss damit nicht nur der reziproken Verwiesenheit von Mikro- und Makroperspektive innerhalb von religiösen Systemen Rechnung tragen, indem sie beide Perspektiven in Dialog und Reflexion einbezieht, sondern auch anerkennen, dass das eigene religiöse Sinnsystem hermeneutisch nicht verlassen werden kann.

In Bezug auf Jesus Christus spielt es eine entscheidende Rolle, mit wem in Bezug auf welche Fragestellung das Gespräch gesucht wird. Spezifische Relationierungen erfordern spezifische christologische Übersetzungen und Positionierungen und verändern umgekehrt die Wahrnehmungsweisen des eigenen Glaubens in je eigener Weise. Sie sind in aller Regel durch höchst divergente Rahmenbedingungen geprägt, die mitbedacht werden müssen: durch jeweilige historische Erfahrungen, durch religionsgeschichtliche Zuordnungen, durch spezifische Vorannahmen, auch unbewusste Vorurteile und konstruierte Bilder. Die Frage nach dem Verhältnis *der* Christologie zu *den* anderen Religionen erfordert daher zunächst jeweilige Perspektivierungen. Dies gilt schon innerhalb der monotheistischen Dialoge: Das Gespräch ist entscheidend dadurch bedingt, *wer* mit *wem* über *was* spricht.⁴⁵ In den vergangenen Jahrzehnten wurde beispielsweise allzu oft recht allgemein eine „abrahamitische Ökumene“ beschworen, bei der die jeweiligen Beziehungen zwischen jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition kaum in den Blick genommen wurden. Ins-

44 Der Linie des Islamwissenschaftlers Wilfried Cantwell Smith (1916–2000) und der von ihm vertretenen verstehenden Religionswissenschaft folgend, muss es heute vor allem der Theologie in der Begegnung mit anderen Religionen um deren Innenseite gehen, d.h. nicht um eine abstrakte, vermeintlich „objektive“ religionswissenschaftliche Betrachtung von Religionen, sondern eine personalisierte, dialogische Perspektive mit den anderen Gläubigen. Vgl. zu Smith auch Bernhardt: *Ende des Dialogs* (2006), S. 141–149.

45 Anzufügen wären weitere Bedingungen des Dialogs: Aus welchem Grund wird er geführt, wie und in welchem historischen oder gegenwärtigen Rahmen findet er statt, welche Voraussetzungen und Interessen bestimmen die Fragestellung des Dialogs usw.

besondere „der Islam“ wurde oft monotheistisch subsumiert, ohne dass ihn betreffende und unterscheidende Einzelfragen gegenüber dem etablierten christlich-jüdischen Dialog näher in den Blick kamen. Hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung Jesu Christi sind jedoch höchst divergente Themenfelder zu markieren, die einer jeweiligen Bearbeitung bedürfen und in jeweilige Beziehungsgeschichten eingefasst werden müssen. Entsprechend sind einer christlichen Theologie im Angesicht Israels spezifische Fragestellungen aufgegeben. Entscheidendes liegt auch hier in der Deutung der Person Jesu: Die grundlegende Frage, ob der Glaube an Christus beide Religionsgemeinschaften voneinander „trennt“, steht dabei ebenso zur Diskussion, wie z.B. auch die weitere, religionstheologische Frage, inwiefern gerade die christliche Israeltheologie als Wegbereiterin einer Theologie der Religionen gelten kann.⁴⁶ Die konstitutive Bedeutung, die das Judentum für das Christentum besitzt, bringt *per se* einen umfangreichen Fragekomplex in eben diesen Dialog ein. Die Weggemeinschaft von Juden und Christen mahnt die Christologie, sich nicht triumphalistisch aufzuschwingen, als sei das angekündigte Reich Gottes bereits vollendet und mit dem Kommen Jesu die messianische Verheißung bereits obsolet.

Während in das Gespräch mit dem heutigen Judentum vor allem eine Christologie eingebracht wird, die es gewohnt ist, vom Juden Jesus zu sprechen und sein Menschsein in den Mittelpunkt stellt, scheint sich im Dialog mit Muslimen nicht selten eine einseitige „Christologie von oben“ einer Renaissance zu erfreuen. Es ist hier jedoch notwendig, die Einsichten und Kriterien der Israeltheologie einzuhalten und keine jeweiligen Christologien zu schaffen, die je nach Dialogpartner derart variieren, dass sie wohlmöglich gegensätzlich werden.⁴⁷ Doch auch wo das Christusereignis nicht superioristisch motiviert eingespielt wird, wird deutlich, dass für das christlich-muslimische Gespräch über den koranischen Propheten Jesus zweifelsohne ganz andere Aufgaben zur Bearbeitung ausstehen.

Insbesondere die christologische Frage verweist also darauf, dass die christliche Dogmatik einer interreligiösen Weitung bedarf, die ihre eigene Rede nicht in jeweilige Dialoge delegiert, sondern kohärente Aussagen trifft, die zugleich auf spezifischen Dialogen basieren.⁴⁸

46 Vgl. hierzu die weiteren Beiträge des Bandes. Verwiesen sei diesbezüglich insbesondere auf Winkler: Wege (2013).

47 Vgl. hierzu weiterführend meine Beiträge: Israeltheologie (2014), Jesuslehre (2013), Verständnis (2013), dort bes. S. 181–182.

48 Vgl. hierzu auch Middelbeck-Varwick: Verständnis (2013), bes. S. 181–182.

Baustelle 2: Jesus Christus und die Weltkirche

Eine zweite Baustelle ist die Baustelle „Weltkirche“ bzw. die Baustelle der „Christentümer“ weltweit: Was bedeutet es, Christus im globalen Zeitalter zu bezeugen, einem Zeitalter „verdichteter Welt-Räume“⁴⁹, in der die klassische Unterscheidung von Welt- und Ortskirchen nicht mehr trennscharf auszumachen ist und in der religiöse Zugehörigkeiten in neuen Weisen definiert werden? Judith Gruber formuliert bezüglich der Globalisierungsprozesse des 21. Jahrhunderts und der disparaten Pluralität des Christentums:

In der Verdichtung von Welt-Räumen produziert Globalisierung ‚tiempos mixtos‘ – sie schafft Orte, an denen prämoderne, moderne und postmoderne Lebensweisen gleichzeitig existieren. Diese Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten macht die immer schon gegebene und unhintergehbare Interkulturalität des Christentums sichtbar; Transformationsprozesse, die ein Grundmodus seiner Identität sind, werden auf prekäre Weise wahrnehmbar. Die globalisierten Kontexte des 21. Jahrhunderts repräsentieren und produzieren massive Differenzen zwischen Christentümern und werfen die normative Frage nach Kriterien christlicher Identität auf.⁵⁰

Die Kriterienfrage kehrt im innerchristlichen Dialog über die „vielen Gesichter Jesu“ wieder, das maßgebliche Kriterium interreligiösen Urteilens wird damit selbst zum interkulturellen dialogischen Gegenstand.

Die Geschichte der Menschen mit Gott, die Deutung seiner Menschwerdung in Jesus Christus war stets kulturell geformt. Sie ist historisch bedingt und zudem hochgradig sprach- und symbolgebunden. Entsprechend begleitete das Christentum die Notwendigkeit und Dynamik der „Inkulturation“ des Evangeliums von Beginn an. Doch nicht nur das Bewusstsein von der Komplexität und den Gegenläufigkeiten globaler Erfahrungsräume hat sich gegenwärtig entschieden gewandelt, sondern auch die Möglichkeiten, hierüber zu kommunizieren. Es fordert Christinnen und Christen zu neuen Gesprächen über ihr individuelles wie weltgemeinschaftliches Selbstverständnis heraus. Vielfach ist entschieden betont worden, man habe in diesem Zusammenhang – und schon gar angesichts seiner Belastetheit – den Begriff der Mission gänzlich zu verabschieden. Zugleich wurde wiederum ein neues Paradigma ausgerufen: die Interkulturelle bzw. Interreligiöse Theologie. Derzeit steht zur Klärung aus, welches Verständnis von christlicher Sendung hierbei je zu Grunde gelegt werden kann und was eine zweifelsohne erforderliche interreligiöse wie interkulturelle Perspektivierung der Theologie christologisch impliziert. Die

49 Gruber: *Theologie* (2013), S. 257.

50 Ebd., S. 62.

gegenwärtige Diskussion über die Definition der theologischen Aufgaben und den disziplinären Ort Interkultureller Theologie zeugt von den Koordinatenverschiebungen. Klaus Hock beschreibt die Grundbewegung wie folgt:

Interkulturelle Theologie ist, soweit es sich rekonstruieren lässt, eben tatsächlich von Beginn an getrieben von der Frage, wie die unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung stehen.⁵¹

Wenngleich die Debatte über die Definition Interkultureller Theologie generell in vollem Gange ist, werden im Feld der Christologie vielfach noch erstaunlich segmentiert den Überschriften „Christus und die Religionen“ bzw. „Kontextuelle Christologien“ die außerchristlichen bzw. innerchristlichen Fragen zugewiesen. Ohne hier auf einzelne kontextuelle Christologien einzugehen, zeigen sich Schnittmengen im christologischen Fragefeld, die sich aufgrund der hier grundlegenden Spannung von Universalität und Partikularität ergeben: Künftig wird verstärkt der Tatsache Rechnung zu tragen sein, dass auch interreligiöse Dialoge stets kontextuelle bzw. interkulturelle Dialoge sind. Und umgekehrt: Die unhintergehbare Interkulturalität des Christentum wahrzunehmen meint nicht nur, die innerchristliche Pluralität entsprechend zu reflektieren, sondern bedeutet auch, den interreligiösen Horizont nicht abzublenden. Die weltweiten Ausformungen des Christentums besitzen hier höchst unterschiedliche Erfahrungen des interreligiösen Bezeugens und Deutens des Christusgeschehens. Während viele der nichteuropäischen Christinnen und Christen bereits seit langem in einem interreligiösen Setting zu leben gewohnt sind, kann dies für den globalen Norden auch in jüngster Zeit nur vergleichsweise bedingt gelten.⁵² Die Fragen der innerchristlichen Ökumene werden insofern nicht nur statisch gerahmt durch über sie hinaus gehende interreligiöse Fragen, sondern in der Verständigung über die Bedeutung Jesu Christi sind diese Fragefelder vielfältig miteinander verwoben. Entsprechend können ökumenische wie interreligiöse Gespräche stets nur interkulturell betrieben werden. Ähnlich wie im religionstheologischen Bestreben, exklusive Redeweisen von Jesus Christus zu überwinden, impliziert die sich vollziehende Abkehr von der herkömmlichen Missionswissenschaft eine Überwindung eines melioristischen Bekehrungsimperativs.⁵³ Doch kann weder der Dialog

51 Hock: Einführung (2011), S. 149. Vgl. zum Begriff auch Gmainer-Pranzl: Welt-Theologie (2012), bes. S. 422–433; Ustorf: Cultural Origins (2008); Essen: Interkulturelle Theologie (2007); Delgado/Vergauwen (Hg.): Interkulturalität (2010); Schreijäck (Hg.): Theologie interkulturell (2009); Küster: Einführung (2011); Wrogemann: Interkulturelle Theologie (2012).

52 Vgl. Hintersteiner: Found in Translation (2011), S. 72.

53 Vgl. Hogan/D'ArcaMay: Theologie (2011), S. 59.

der Religionen noch ein postkolonial geläutertes Christentum vom Auftrag der Mission absehen: Was aber bedeutet es unter den genannten Vorzeichen, Jesus Christus zu bezeugen?

Die Schwerpunktverlagerungen des weltweiten Christentums, seine Polyzentrik und Polykulturalität bringen Transformationen der Rede von Jesus Christus mit sich, sie erfordern insbesondere von der sogenannten „westlichen“ Theologie ein Neudenken. Noch ist sie es sehr gewohnt, die kontextuellen Theologien als Entwürfe aus Afrika, Asien oder Lateinamerika zu begreifen, ohne sich wirklich zu diesen anderen Entwürfen in Relation zu setzen. Diese gewiss anspruchsvolle Herausforderung bleibt noch immer das Spezialgebiet weniger, die sich mit den sogenannten anderen „Stimmen der Weltkirche“ befassen, während der Mainstream europäischer Theologinnen und Theologen unbeirrt fortfährt, Christologie so zu betreiben, als sei nicht *auch* die europäische Theologie eine radikal kontextuelle Theologie, sondern das eigentliche, zentrale Maß. Die Missionswissenschaft hat schon vor Jahrzehnten die Tendenzen zu einer wirklichen Globalisierung des Christentums thematisiert; spätestens seit Robert J. Schreiter 1997 die Rede von der „*neuen* Katholizität“ einführte, waren die Signale für eine tiefgreifende Umformatierung der Dogmatik gesetzt.⁵⁴ Doch bis heute hat die „westliche“ Dogmatik kaum eingeholt, dass auch sie nur ein Gast in der Weltkirche ist, noch dazu aus einer recht unbedeutenden Provinz. Entsprechend steht das Projekt einer interkulturellen Christologie noch sehr am Anfang.

Die Frage nach der christlichen Identität, nach den normativen Kriterien des Christseins stellt sich auch dann, wenn das Christentum sich im interkulturellen Raum zu verorten hat und die spezifische Relevanz von lokalen Theologien zu bewerten hat. Hierbei ist nicht mehr die Frage der Orthodoxie der Christologie das erste Thema, sondern vielmehr die Frage, wie überhaupt mit den bestehenden Differenzen produktiv umgegangen werden kann, wie die Rede von der universalen Einheit in Christus unter all diesen Voraussetzungen theologisch gedacht werden kann. Hierzu braucht es in verstärktem Maße global perspektivierte Dialoge, die nicht zum Ziel haben können, eine neue Einheitstheologie hervorzubringen, sondern in denen sich interkulturelle Aushandlungsprozesse über christologische Themen vollziehen. Gerade weil hierbei von vornherein feststehen wird, dass christliche Identität sich nicht an einem Punkt fixieren lässt, sondern in einem kreativen Prozess und in vielerlei interkulturellen Wechselbeziehungen steht, müssen eben diese Prozesse und Beziehungen in ihren Richtungen, Zielen, aber auch in ihrer steten Unabgeschlossenheit zum Thema werden. Zu lernen aus den interreligiösen Verhandlungen ist auch, dass die Gebundenheit an die eigenen Gebräuche, Symbole,

54 Schreiter: *Neue Katholizität* (1997). Vgl. hierzu Küster: *Lokale Theologie* (2003).

Sprachbilder zunächst als eigene Position in den Dialog eingebracht werden müssen.

Vom bleibenden Missionsauftrag: Christus kommunizieren

Wenngleich der Auftrag, in alle Welt hinauszugehen, um das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, nicht mehr linear gedacht werden kann, so bedarf es doch einer Verkündigung, die gesamtkirchlich zu verantworten ist. Erforderlich ist ein Dialog über die differenten Weisen, Christus auszusagen, der darum bemüht ist, Diversität um Christi willen auszuhalten, der keine Hierarchisierung von Leitbildern vornimmt, sondern die Weite wahrer Katholizität aushält. Solche Vermittlungsprozesse schließen die Rationalität des Glaubens ein: Tradierte Gewissheiten können fragwürdig werden und bedürfen je neuer Aneignungen. Denn die Glaubenssätze der Tradition sind keinesfalls immer schon selbstverständlich: Sie bedürfen jeweiliger Begründungen, nicht nur, damit sie in ihrer Gültigkeit eingesehen werden können, sondern vielmehr, damit das Bekenntnis Gottes, das Bezeugen Jesu Christi und damit die *traditio* des Glaubens gelingt. Der stete Transfer des Glaubenswissens im Prozess der Glaubensannahme und Glaubensweitergabe sowie die Sprachfähigkeit der kirchlichen Sendung sind für den Bestand und die Lebendigkeit des Glaubens elementar. Verkündigung im Modus des *Dialogs* und das *Kommunizieren* des Christusereignisses haben entschieden an Bedeutung gewonnen.⁵⁵ Franz Gmainer-Pranzl folgend steht die Interkulturelle Theologie grundlegend für eine Kritik von Zentrismen und Essentialisierungen, eine kritische Dekonstruktion von Identitäten und Stereotypen: „Ein wichtiges Prinzip der Methodik Interkultureller Theologie besteht darin, Zentrismuskritik zu leisten und Polylogie zu fördern, um relativistische und universalistische Ansätze gleichermaßen zurückzuweisen.“⁵⁶ Die innerchristlichen Gespräche können hier von den Einsichten aus den interreligiösen Gesprächen lernen, dass die eigene spezifische Glaubensweise, die jeweilige Färbung des Christusbekenntnisses, notwendig einzubringen ist. Eine Einheitschristologie, die nur ein begrenztes Repertoire an Ausdrucksweisen für angemessen hält, kann nicht das Ziel sein. Es gibt keine Welteinheitsformel interkultureller Hermeneutik, sondern es gilt immer wieder neu zu entdecken und zu bewähren, was das Evangelium ausmacht. Das Christusgeschehen ist unverfügbar, es geht als Ereignis der Verkündigung, die sich auf sie rückbezieht, voraus. Die Rede von Jesus Christus kann die pluralen Ausdrucksweisen durchaus als Ausdruck der Unverfügbar-

⁵⁵ Vgl. hierzu weiterführend Arens: Gottesverständnis (2009).

⁵⁶ Gmainer-Pranzl: Welt-Theologie (2012), S. 48.

keit dieses Ereignisses verstehen. Nie einholbar ist der Bedeutungsüberschuss des Christusereignisses, aber das Christusereignis will erschließend sein, will bedeuten und gedeutet werden, fordert jeweilige und damit kontingente Antworten.

Der universale Heilswille Gottes, das an alle Menschen gerichtete Evangelium bringt notwendig eine dynamische wie dialogische Dimension mit sich. Trotz des Wissens um die Relativität der eigenen Aussagen will christlicher Glaube sich mitteilen und wird in partikularen Weisen angenommen und konkret. Die christliche Mission, Sendung, richtet sich nach außen, sie bleibt Grunddimension christlichen Glaubens. Ob sie auf Menschen trifft, die nicht glauben, nicht mehr glauben, anders glauben oder Anderes glauben ist dabei im Grunde nur mehr *eine* der vielen Variablen. Das universale Heilsangebot Gottes ereignet sich geschichtlich-konkret in Jesus Christus, es ist Gottes „personale Tat“.⁵⁷ Die Kontingenz geschichtlicher Offenbarung entpflichtet Christinnen und Christen nicht von der Mission. Mission bedeutet dann aber weiter, *allen* Menschen als Adressatinnen und Adressaten dieses Heilsangebotes zu begegnen.

Der Dialog kann zudem kein christlicher Binnendiskurs bleiben: Denn unhintergebar ist auch, dass die Wahrheit des Evangeliums an die Öffentlichkeit gerichtet ist, sogar die ganze Welt betreffend will sie sein. Dies erfordert jedoch angesichts der religiösen Pluralität nicht die Schaffung einer religionsübergreifenden globalen Theologie. In Beibehaltung von Differenz und Spezifik muss christliche Theologie sich aber sehr wohl in diese Weltöffentlichkeit hinein vermitteln. Hierbei können die Religionsgemeinschaften zusammen wirken, aber nicht um ein vermeintliches Zentrum aller religiösen Traditionen zu erschließen, sondern im jeweiligen Bezeugen der eigenen Wahrhaftigkeit. Für Christinnen und Christen wird dies bedeuten, nicht nur eine Theologie im Dialog, sondern auch eine Theologie der konkreten Beziehungen zu verwirklichen.

Christlicher Glaube muss sich bekennen. In dogmatischer Bescheidenheit und konkreter Praxis gilt es, Jesus Christus zu bezeugen. Dies heißt dann auch, in den Worten von Edmund Arens:

Das christliche Bezeugen (*martyria*) hat zentral Jesus Christus zum Inhalt. Die urchristlichen Zeuginnen und Zeugen geben authentisch Auskunft darüber, wird Jesus war, wer er ist und sein wird. Dass mit Jesu Hinrichtung sein Handeln, das von ihm Bezeugte und er selbst nicht vernichtet, sondern von Gott endgültig bestätigt und gerettet wurde, ist der Kerngehalt ihres Bezeugens. Es ist darauf gerichtet, Je-

57 Vgl. Gabel: Universalität (2006), S. 91–109.

su Person und Praxis, Gottes Handeln in und an ihm zu erinnern und durch die eigene Person hindurch zu vergegenwärtigen.⁵⁸

3. Epilog

Gott, der sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi offenbart hat, will sich als Liebe mitteilen. Er kann erfahren und erkannt werden in den menschlichen Werken der Barmherzigkeit. Mission bedeutet, hinauszugehen, um die Liebe Gottes erfahrbar zu machen. Christus zu bekennen meint wesentlich ein Dasein für andere. Sein Leiden und Kreuz sind Symbol der Befreiung und Vollendung hinein in die größere Gerechtigkeit Gottes.

Die Lehre von Jesus Christus wird stets eine Baustelle bleiben. Die Begegnung mit ihm ereignet sich kaum in passgenauen Häusern, sondern vielmehr unterwegs: In prekären Lebenssituationen und an unerwarteten Orten, in Taten der Solidarität, in Augenblicken der Nähe, der Hilfe und der Geborgenheit, in den Erfahrungen von Gastfreundschaft, Grenzüberschreitung und Gemeinschaft. Jesus als *den* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben erfahrbar zu machen, bedarf vor allem einer tätigen Nächstenliebe. Sie ist die bedeutendste Dimension jeder interkulturellen theologischen Übersetzung.

58 Arens: Gottesverständnis (2009), S. 231.

Literaturverzeichnis

- Arens, Edmund: *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg im Breisgau 2009.
- Bernhardt, Reinhold: „Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive“, in: ders./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.
- Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006.
- Bernhardt, Reinhold (Hg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theorie der Religionen*, Gütersloh 1991.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Chancen und Probleme Interreligiöser Theologie*, Zürich 2013.
- Bongardt, Michael: *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000.
- Danz, Christian: *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005.
- Danz, Christian/Hermann, Friedrich (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.): *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in der Religionen*, Stuttgart 2010.
- Essen, Georg: „Interkulturelle Theologie“, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne u.a. (Hg.): *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Themen – Anwendungsfelder*, Stuttgart 2007, S. 283–293.
- Gabel, Michael: „Geht zu allen Völkern! Zur Universalität der Sendung der Kirche“, in: März, Claus-Peter/Freitag, Josef (Hg.): *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten* (FS Joachim Wanke) (EThSt 88), Leipzig 2006, S. 91–109.
- Gmainer-Pranzl, Franz: „Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive“, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 38 (2012), S. 408–433.
- Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.

- Hick, John: „Jesus und die Weltreligionen“, in: *RIG* 7 (2002), S. 48–71.
- Hick, John (Hg.): *The Myth of God Incarnate*, London 1977 [deutsch: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979].
- Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Maryknoll/New York 1987.
- Hintersteiner, Norbert: „Found in Translation. Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft“, in: *Concilium* 1 (2011), S. 70–78.
- Hintersteiner, Norbert (Hg.): *Naming and Thinking God in Europe today. Theology in global dialogue*, Amsterdam/New York 2007.
- Hock, Klaus: *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.
- Hogan, Linda/D’Arca May, John: „Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie. Visionen der Ökumene“, in: *Concilium* 1 (2011), S. 58–69.
- Kamplung, Rainer/Blum, M. (Hg.): *Im Angesichts Israels. Studium zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart 2002.
- Knitter, Paul F.: Befreiungstheologie der Religionen, in: ders.: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt am Main 1997, S. 177–200.
- Küster, Volker: „Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität. Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen“, in: *EvTh* 63 (2003) 5, S. 362–374.
- Küster, Volker: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.
- Middelbeck-Varwick, Anja: „Grenzgespräche. Konzepte interreligiöser Hermeneutik 50 Jahre nach dem Konzil“, in: Eckholt, Margit/Wendel, Saskia (Hg.): *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Mainz 2012, S. 268–281.
- Middelbeck-Varwick, Anja: „Das Verständnis von Kirche vor der Herausforderung ‚Interreligiöser Theologie‘“, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Chancen und Probleme Interreligiöser Theologie*, Zürich 2013, S. 181–208.
- Middelbeck-Varwick, Anja: „Die Jesuslehre im Koran. ‚Es kommt Gott nicht zu, dass er sich ein Kind nimmt.‘ (Sure 19:34)“, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 2 (2013), S. 52–57.

- Middelbeck-Varwick, Anja: „Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen im Islam?“, in: *CiBeDo* 3 (2014; in Vorbereitung).
- Renz, Andreas: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014.
- 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: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 3, S. 181–194.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997.
- Schmidt-Leukel, Perry: „Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible Alternative gibt“, in: Danz, Christian/Hermanni, Friedrich (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 11–28.
- Schmidt-Leukel, Perry: „Limits and Prospects of Comparative Theology“, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.): *Naming and Thinking God in Europe today. Theology in global dialogue*, Amsterdam/New York 2007, S. 493–505.
- Schreijäck, Thomas (Hg.): *Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn 2009.
- Schreiter, Robert: *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt am Main 1997.
- Schreiter, Robert: „Die Christliche Mission in einer Neuen Moderne und die Strömungen in der interkulturellen Theologie“, in: *Concilium* 1 (2001), S. 19–28.
- Schwager, Raimund (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Theologie der Religionen* (QD 160), Freiburg im Breisgau 1996.
- Stosch, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012.
- Ustorf, Werner: „The Cultural Origins of ‚Intercultural Theology‘“, in: *Mission Studies* 25 (2008), S. 229–251.
- Winkler, Ulrich: *Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie*, Innsbruck 2013.
- Wrogemann, Henning: *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. Lehrbuch für Interkulturelle Theologie* (Missionswissenschaften 1), Gütersloh 2012.