

Globalisierung der Theologie?

Vorbemerkungen

In seiner berühmten Rektoratsrede von 1901 an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität (ab 1949 Humboldt-Universität) stellte Adolf von Harnack (1906) die Frage, ob „bei der Stiftung unserer Hochschule die maßgebenden Männer recht daran getan [haben], die theologische Fakultät wesentlich auf die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion zu beschränken [...] ?“. Er bejahte diese Frage mit Nachdruck und sprach sich dezidiert dagegen aus, die Aufgabe der theologischen Fakultäten auf die Erforschung der allgemeinen Religionsgeschichte hin zu erweitern. Für die ablehnende Haltung gegenüber der Erforschung anderer Religionen an theologischen Fakultäten hatte er auch fakultätspolitische Gründe, die uns hier aber nicht zu interessieren brauchen. Wichtiger ist der *theologische* Grund, der in der Annahme besteht, dass aus der Beschäftigung mit nichtchristlichen religiösen Traditionen keine theologisch relevanten Einsichten zu gewinnen seien. Diese Beschäftigung mag historisch und religionswissenschaftlich interessant sein. Theologisch ist sie für von Harnack unergiebig. Denn die christliche Religion erhebt sich ihm zufolge so gewaltig über alle anderen Religionen, dass man konstatieren könne: „wer *diese* Religion nicht kennt, kennt keine, und wer *sie* samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle“ (ebd., S. 168). Die Theologie kann sich also auf das Christentum beschränken, „weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen ist, sondern *die* Religion“ (ebd., S. 172).

Diesem Votum soll im Folgenden eine dazu genau konträre Position entgegengesetzt werden (Schmidt-Leukel 2011), in der eine neue, religionsübergreifende Theologie gefordert wird: „Es ist nicht mehr zeitgemäß, wenn Theologen nur die heiligen Schriften der eigenen Religion befragen und das breite Menschheitswissen in zentralen religiösen Fragen nicht einbeziehen“ (Schmidt-Leukel 2013). Dabei geht es nicht um ein *religionswissenschaftliches Programm*, auch nicht primär um ein Plädoyer für den *interreligiösen Dialog*, sondern um ein neues Verständnis und eine neue Praxis von *Theologie*: um eine globale, universale Welttheologie, die auf die Traditionsquellen potentiell aller religiösen Überlieferungen, zumindest aber der traditionsreichen sog. Weltreligionen zurückgreift.

Man hat dieses Theologieprogramm auch als „Transzendenterologie“ etikettiert (Smith 1963, S.183) weil es sich dabei nicht nur um theistische Traditionen handelt, sondern

auch um solche, die personale Gottesvorstellungen gerade ablehnen, wie besonders der Theravada-Buddhismus. Damit wird der Wortteil *Theo* (griech. *theos* = „Gott“) vermieden.

Auch an anderer Stelle wird für eine „pluri-konfessionelle Theologie, die wir auch inter-religiös, multi-religiös oder [...] trans-religiös nennen könnten“ (Vigil 2010, S.8) plädiert.

Im folgenden Abschnitt soll die Konzeption eines solchen Programms dargestellt und gezeigt werden, dass es in der englischsprachigen Theologie und Religionswissenschaft bedeutsame Vorläufer dazu gibt. Im zweiten Teil erfolgt eine kritische Auseinandersetzung damit, um daran anschließend Konturen eines alternativen Verständnisses von interreligiöser Theologie als religionsdialogischer Theologie zu entwickeln. Am Ende steht eine Zusammenfassung, die den Bezug zum Thema der Tagung anzeigt, aus der dieser Beitrag hervorgegangen ist.

Das Programm einer Interreligiösen Theologie

Es gab schon in der Religionswissenschaft des 19. Jh's. (z.B. Max Müller) Ansätze zu einer interreligiösen Theologie, die auf ihren spirituellen Wegen aus den geistlichen Quellen mehrerer Traditionen geschöpft haben (Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008, S. 35 – 112). Allerdings ist daraus kein Theologie-Programm entstanden. Dieses wird erstmals durch den kanadischen Religions- und Islamwissenschaftler sowie Theologen Wilfred Cantwell Smith (1916 bis 2000), vorgelegt, der als Begründer des Programms der neueren Interreligiösen Theologie¹ gelten kann.

An seinem Ansatz kann man auch gut erkennen, welche theologischen Grundlegungen eine Interreligiöse Theologie prädisponieren. Smith, der presbyterianisch geprägt ist, knüpft an die Theologie Schleiermachers an, indem er das Moment einer im Glauben erfassten universalen Offenbarung betont (beim frühen Schleiermacher: Affiziertwerden durch das „Universum“ als der Totalität der Wirklichkeit). Wenn aber Glaube (*faith* im Unterschied zu *belief*) so universal ist wie die Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte und wenn Theologie – wie bei Schleiermacher – die wissenschaftliche Reflexion und Artikulation des Glaubens ist, dann liegt die methodische Folgerung nahe, auf Glaubensformen aller Religionen als Erkenntnisgrundlage der Theologie zurückzugreifen. In dieser Konsequenz geht die von Smith vorgenommene theologische Weichenstellung natürlich über Schleiermacher hinaus, ja widerspricht ihm sogar und führt eher zur Position von Harnacks. Denn Schleiermacher (1799, S. 240) geht davon aus, dass die Anschauungsformen des Universums qualitativ unterschieden sind, je nachdem in welcher Klarheit sie

1 Hier wie im Folgenden wähle ich die Großschreibung des Begriffs „Interreligiöse Theologie“, um damit ein Theologieprogramm anzuzeigen. Die Kleinschreibung von „interkulturell“ weist demgegenüber auf eine Perspektive bzw. Dimension des Theologietreibens hin.

die Einheit der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit erfassen. Weil das Judentum in seinem Partikularismus und in seiner Fixierung auf den Gedanken eines individuellen Tun-Ergehens-Zusammenhangs „schon lange eine tote Religion“ (ebd., S. 286) ist, kann von ihm keine theologisch relevante Erkenntnis erwartet werden (Barth u.a. 2012). Demgegenüber stellt das Christentum die „höhere Potenz (der Religionen)“ (Schleiermacher 1799, S. 294) dar (Bernhardt 2012).

Smith geht also von Schleiermachers universalem Offenbarungs- und Glaubensverständnis aus, folgt aber nicht dem damit verbundenen hierarchischen Konzept der geschichtlichen Religionen. Für ihn ist „[a]lle menschliche Geschichte [...] Heilsgeschichte“ (Smith 1989, S. 172). Gottesbegegnung und damit Glaube (*personal faith*) sind prinzipiell überall möglich. Und die Religionen (als *cumulative traditions*) stellen gewissermaßen unterschiedliche Gefäße dieses Glaubens dar. Die verschiedenen *beliefs* gründen im Ergriffensein von der religionstranszendenten göttlichen Wirklichkeit. Deshalb kann und muss man die Ressourcen der verschiedenen Religionen als Erkenntnisquellen einer Theologie nutzen, die dieser religionstranszendenten göttlichen Wirklichkeit nachdenkt (Smith 1989, S. 124). Die gesamte Religionsgeschichte ist damit zur Basis der Theologie erklärt.

Vor allem die Vertreter der so genannten „Pluralistischen Theologie der Religionen“ (Knitter 1985, S. 223 – 229; Hick 1989; Schmidt-Leukel 2005 sind dieser Linie gefolgt. Gefordert wird z.B. die Entkonfessionalisierung der Theologie (Schmidt-Leukel 2011), dies aber nicht nur im Sinne einer Überschreitung christlicher Konfessionsgrenzen, sondern auch der Religionsgrenzen.

Anvisiert ist dabei weder eine theologische Verschmelzung der religiösen Traditionen auf eine weltweite Einheitsreligion hin noch eine Theologie, die sich im Sinne der aufklärerischen Vernunftreligion über die Religionen erhebt; sich also den historischen bzw. „positiven“ Religionen überordnete, sondern ein „Kolloquium“ der real existierenden Selbstreflexionen der religiösen Traditionen (Schmidt-Leukel 2011, S. 12; Bernhardt/Schmidt-Leukel 2013, S. 13).

Für die Entfaltung der Schöpfungslehre etwa müssen demnach die Schöpfungsvorstellungen und -konzeptionen verschiedener Religionstraditionen herangezogen werden. Schmidt-Leukel (2006) selbst hat einen Entwurf zu einer christlich-buddhistischen Schöpfungstheologie vorgelegt. John Hick hatte schon 1976 eine Eschatologie in interreligiöser Perspektive ausgearbeitet (Hick 1976). Keith Ward aus Oxford hat folgende Themenkomplexe zum Gegenstand interreligiös-theologischer Studien gemacht: Gottesvorstellungen, Offenbarung, Anthropologie und Gemeinschaft sowie Eschatologie (Ward 1987; 1994; 1998; 2000; 2008).

Schmidt-Leukel nennt noch ein anderes Beispiel für den interreligiösen Umgang mit theologischen Grundsatzthemen: die Frage, ob Gott auf personale oder impersonale Weise gedacht werden solle (Schmidt-Leukel 2013). Die Aufgabe Interreligiöser Theologie wäre es nun, diese verschiedenen Vorstellungen aufzuarbeiten und

zu zeigen, dass sie sich nicht zwangsläufig gegenseitig ausschließen, sondern sich ergänzen.

Schmidt-Leukel nennt vier *Prinzipien* einer Interreligiösen Theologie: 1) eine Hermeneutik des Vertrauensvorschlusses, die von der Annahme ausgeht, „dass sich theologisch relevante Wahrheit nicht allein in der eigenen religiösen Tradition findet, sondern auch in den religiösen Traditionen der anderen“ (Schmidt-Leukel 2013). Diese Annahme kann und muss dann wiederum aus den verschiedenen Traditionen heraus begründet werden. 2) Die Einheit der Wirklichkeit, der eine letztliche Einheit der Wahrheit entsprechen muss. Wenn der göttliche Grund der Wirklichkeit *einer* ist und wenn Wahrheit in der authentischen Referenz zu diesem Grund besteht, dann muss alle Wahrheit „letztendlich kompatibel sein“ (ebd., S. 9 – 12). Vermeintliche Widersprüche zwischen den Lehren verschiedener Religionen müssen sich auf einer höheren Ebene in einer Zusammenschau „aufheben“ lassen, etwa indem sich zeigen lässt, dass sie sich auf verschiedene Aspekte *eines* Gesamtzusammenhangs beziehen. So erweisen sich die Unterschiede zwischen den Religionen nicht nur als kompatibel, sondern auch als komplementär. 3) Methodisch muss Interreligiöse Theologie interreligiös-dialogisch, also unter Beteiligung von Gelehrten anderer Religionen in Form eines Kolloquiums betrieben werden. Nur so kann es gelingen, die unterschiedlichen Religionsperspektiven *authentisch* in das Vermittlungs- und Integrationsgeschehen der Interreligiösen Theologie einzubringen. 4) Interreligiöse Theologie ist ein offener und grundsätzlich unabschließbarer Prozess, so offen und unabschließbar wie die Religionsgeschichte selbst, auf die sie bezogen ist.

Den *Nutzen* einer Interreligiösen Theologie sieht Schmidt-Leukel zunächst darin, dass sie der (durch globale Kommunikation zwischen Kulturen und Religionen immer weiter fortschreitenden) Vernetzung der Religionen entspreche. Diese begegnet nicht nur auf der religionssoziologischen Ebene (bezogen auf die Begegnung von Religionsformen in der Welt-Gesellschaft und in den einzelnen Länder-Gesellschaften), sondern schlägt sich auch religionspsychologisch (im Blick auf die individuellen Religiositätsformationen) nieder. Aktuelle Umfragen zeigen, wie sehr sich die Religionstraditionen in gelebter Religion der religiösen Individuen überlagern. Nach dem Bertelsmann Religionsmonitor von 2013 stimmen 29% der westdeutschen und 16% der ostdeutschen „Religiösen“ der Aussage zu: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück“ (Pollack/Müller 2013, S. 13).

Ein zweiter Vorteil einer Interreligiösen Theologie besteht nach Schmidt-Leukel darin, dass diese zum Verstehen anderer Religionen beiträgt, Vorurteile abzubauen hilft und damit das gesellschaftliche Zusammenleben der Religionsgemeinschaften fördert. „Wer sich tiefgehend mit einer anderen Religion auseinandersetzt, wird ihren Reichtum entdecken und Respekt entwickeln“ (Schmidt-Leukel 2013).

Der dritte Gewinn liegt in einer höheren Glaubwürdigkeit der Theologie gegenüber religionskritischen Weltanschauungen wie Agnostizismus, Skeptizismus und Atheismus: „Bei der bisherigen Theologie entsteht im Unterschied zur interreligiösen Theologie der Eindruck, dass sich alle Religionen hoffnungslos widersprechen und es keinen vernünftigen Grund dafür gibt, die Position der einen [Religion, R.B.] denen aller anderen [Religionen, R.B.] vorzuziehen. Das leistet religionskritischen Anschauungen Vorschub“ (ebd).

Den vierten und wichtigsten Vorzug einer solchen Theologiekonzeption aber sieht Schmidt-Leukel in der Möglichkeit, sich über Religionsgrenzen hinweg „mit jenen großen Fragen auseinanderzusetzen, die die Menschheit seit jeher in allen Kulturen und Religionen bewegt haben“ (ebd). Er erwartet, dass durch die enorm verbreiterte Materialgrundlage der Theologie auch eine Horizonterweiterung und Vertiefung in der Beschäftigung mit diesen Fragen erzielt werden kann.

Auseinandersetzung mit Schmidt-Leukels Programm einer Interreligiösen Theologie

Der in meinen Augen zentrale Diskussionspunkt betrifft den erkenntnistheoretischen Realismus und Rationalismus, der dieser Position zugrunde liegt. Schmidt-Leukel geht davon aus, dass sich die hinter allen Religionstraditionen liegende Wahrheit des göttlichen Seinsgrundes durch diese Traditionen hindurch authentisch erkennen lässt, dass die Religionen demnach auf ihren Grund hin durchdrungen und einer kritischen Zusammenschau unterzogen werden können und müssen. Sie sind wie verschiedene Perspektiven auf *einen* Gegenstand, der sich nicht gegenständlich erkennen lässt, von dem es nur Zeugnisse gibt, die durch ihre verschiedenen kulturellen Entstehungsorte und ihr je eigene Entwicklungsgeschichte geprägt sind. Die göttliche Wirklichkeit wird wie ein Licht aufgefasst, das durch das Prisma der Religionskulturen gebrochen wird. Die Brechungen dieses Lichts müssen auf die Quelle hin gebündelt werden.

Aufschlussreich, um nicht zu sagen verräterisch ist seine Aussage: „Keine andere Wissenschaft könne es sich leisten, Datenmaterial zu ignorieren“ (Schmidt-Leukel 2013). Demnach sind Religionen Datenträger von Informationen über den Einheitsgrund der Wirklichkeit. Diese Daten müssten ausgewertet und abgeglichen werden. Die theologische Arbeit besteht also in einer Kompatibilitätsprüfung und Defragmentierung der Offenbarungsdaten. Da sie auf *eine* und die gleiche Quelle zurückgehen, müssen sie letztlich kompatibel und komplementär sein. Unstimmigkeiten zwischen ihnen sind zu erklären durch die Beschaffenheit des jeweiligen Datenträgers und die ihm vorgeschalteten Aufnahmefilter.

Die religionsübergreifende *world-theology* ist also mit einem metaphysischen Monismus, einem informationellen Offenbarungsverständnis und einer korrespon-

denztheoretischen Wahrheitstheorie unterlegt und von einem erstaunlichen Vernunftoptimismus getragen.

Der Gewährsmann eines solchen philosophisch-theologischen Ansatzes ist hier nicht mehr Schleiermacher – wie bei Wilfred Cantwell Smith – sondern Thomas von Aquin, der allerdings im Sinne eines religionstheologischen Pluralismus interpretiert wird.

Interreligiöse als religionsdialogische Theologie

Das von mir bevorzugte Gegenmodell zu diesem Ansatz geht davon aus, dass sich die Religionstraditionen nicht wie Datenträger, sondern wie verschiedene Kulturen und Sprachen zueinander verhalten. Dabei handelt es sich um mehr als um eine Analogie. Es *sind* Kulturen und Sprachen. Es geht in ihnen nicht nur um Transzendenzwahrheit, sondern um Weltdeutung, Lebens- und Handlungsorientierung im umfassenden Sinn. Es geht um die Gestaltung der Grundbeziehungen des Menschen – der Beziehung zu sich selbst, zu seiner sozialen Mitwelt, zu Natur und Geschichte – ausgehend von der grundlegendsten Grundbeziehung, nämlich der Beziehung zum göttlichen Grund des Lebens. Folgt man diesem Paradigma, so macht es wenig Sinn, die nicht nur marginalen, sondern zentralen, weil das gesamte System strukturierenden Verschiedenheiten zwischen den Religionskulturen und -sprachen ausgleichen zu wollen.

Das heißt nicht, dass die Religionssysteme gänzlich inkommensurabel seien. Es gibt viele Resonanzen zwischen ihnen: Man denke nur an die hohe Wertschätzung, die Jesus im Koran erfährt. Er wird dort nicht nur als Prophet, Gottesknecht und Gesandter Gottes bezeichnet, sondern auch als Messias und Heiler, ja als Wort und Geist Gottes. Er ist das „Wort der Wahrheit“ (Sure 19:34) und „Zeichen Gottes“ (Sure 19:21, passim). Andererseits kritisiert und korrigiert der Koran das christliche Christusverständnis an entscheidenden Stellen – etwa in Bezug auf die Gottessohnschaft, hinsichtlich der Überzeugung, Jesus Christus sei das *eine*, eschatologisch definitive Wort Gottes und im Blick auf die Behauptung, er sei am Kreuz gestorben. Zwar sind das koranische Jesus- und das christliche Christusverständnis nicht gänzlich voneinander verschieden; gleichwohl stehen die vermeintlichen Gemeinsamkeiten im Rahmen verschiedener Gesamtinterpretationen. Sie können daher nicht auf einer höheren Ebene miteinander in Einklang gebracht werden. Man kann auch nicht einen kleinsten gemeinsamen Nenner rekonstruieren, weil das den *Propria* der beiden Systeme nicht gerecht würde. So bleibt nur, die Religionstraditionen unausgeglichen nebeneinander stehen zu lassen und sie gerade so in einen Dialog miteinander zu bringen. In diesem Dialog kann es auf beiden Seiten zu Aufklärungen in der Sicht der jeweils anderen Tradition und Klärungen des eigenen Verständnisses kommen. Aber es wird nicht dazu kommen, die vermeintlich *eigentliche Wahrheit* hinter diesen Traditionen zu ermitteln. Denn nur *innerhalb* der hermeneutischen Referenzrahmen der Religionstraditionen lässt sich Theologie treiben.

So wichtig es ist daran zu erinnern, dass die Wahrheit Gottes der Wahrheit der Religion vorausliegt und die Wahrheit der Religion auf die Wahrheit Gottes verweist, so notwendig ist andererseits eine intellektuelle Selbstbeschränkung, die es sich nicht erlaubt, nach göttlicher Wahrheit *über* oder *hinter* den widerstreitenden Wahrheitsansprüchen der Religionen zu suchen. Diese Spannung muss ausgehalten werden. Aufgabe einer interreligiösen Theologie (jetzt in bewusster Kleinschreibung von „interreligiös“) kann es daher nur sein, sich mit den Denk- und Praxisformen der eigenen Religionstradition im Lichte anderer Traditionen auseinanderzusetzen, ohne sich dabei zu einer Universaltheologie aufzuschwingen. Meine Auffassung von interreligiöser Theologie geht daher vom Modell der dialogischen Vermittlung grundlegend verschieden bleibender Traditionen aus. Vermittlung meint dabei nicht Aufhebung der Differenzen, sondern gerade deren Herausarbeitung, um auf diese Weise dem Selbstverständnis der jeweiligen Traditionsinhalte möglichst authentisch gerecht zu werden.

Insofern ist die interreligiöse Theologie nicht – wie es die Präposition „inter“ insinuiert – in einem *third space* zwischen den Religionen angesiedelt, sondern innerhalb einer „konfessionellen“ Theologie, von wo aus sie aber offen und lernbereit zu Exkursionen in die Denk- und Lebenswelten anderer religiöser Traditionen aufbricht, um die gewonnenen Einsichten dann in die Re-Vision der eigenen Tradition einzubringen, woraus sich eine Rekonfiguration des je eigenen Selbstverständnisses ergeben kann. In seiner „Dogmatik“ „im Kontext der Weltreligionen“ bietet Hans-Martin Barth ein Bild für sein Verständnis der Theologie an, das ich mir gerne zu Eigen mache. Er fordert, die Spitze des hermeneutischen Zirkels einer solchen Dogmatik müsse im Zentralinhalt des christlichen Glaubens eingesetzt werden (Barth 2001, S. 220). Analoges gilt für den hermeneutischen Zirkel anderer Religionen. Sie sind auf deren jeweiliges Identitätszentrum bezogen. Deshalb werden sich die Kreise, die diese Zirkel ziehen, nie decken. Sie werden aber auch nicht gegeneinander isoliert sein. Es kommt zu Interferenzen, die kreativ auf das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft zurückwirken können – und sei es durch Abgrenzung.

Mein Verständnis einer christlichen interreligiösen Theologie kommt Hans-Martin Barths Konzept nahe, geht aber in einem Punkt über dieses hinaus, wie ich im Folgenden verdeutlichen will. So sehr einerseits zu betonen ist, dass auch interreligiöse Theologie nur im Referenzrahmen der christlichen Tradition stattfinden kann, wenn sie *Theologie* bleiben und nicht Religionsphilosophie werden will, so sehr gilt andererseits, dass auch andere Religionstraditionen zu Quellen eigener theologisch relevanter Einsichten werden können. Dieser Punkt scheint mir bei Barth zu kurz zu kommen.

Er geht von der Grundüberzeugung aus, „daß hinter den zu untersuchenden Traditionen – in einer wie verborgenen Weise auch immer – der dreieine Gott am Werk ist“ (Barth 2001, S. 8). Es ist dies eine Überzeugung, die in den hermeneutischen Zirkel

des christlichen Glaubens eingebettet ist, kein davon gelöstes metaphysisches Feststellungsurteil. Wenn aber Gott auch durch die Medien der nichtchristlichen Religionen zur Sprache kommen kann, dann müssen auch deren Überlieferungsquellen und -ströme als potentielle theologische Erkenntnisquellen angesehen werden. Das hat Konsequenzen für das christliche Offenbarungsverständnis! Angedeutet finden sich diese Konsequenzen in Barths modifizierender Fortschreibung der ersten Barmer These: „Die Kirche darf, als Quelle ihrer Verkündigung‘ zwar nicht, außer und neben diesem einen Wort Gottes; wohl aber *unter* diesem einen Wort Gottes, auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“ (Barth 2001, S. 169, Hervorh. i.O.). Damit ist einerseits das Offenbarungsverständnis über die Christusoffenbarung hinaus in Richtung auf eine allgemeine Offenbarung in den Religionen geweitet, andererseits bleibt diese bei Hans-Martin Barth der Christusoffenbarung untergeordnet.

Die Frage ist nun, wie diese Unterordnung zu verstehen ist: inhaltlich oder kriteriell. Im ersten Fall wäre davon auszugehen, dass Christus (als der in Jesus von Nazareth menschgewordene ewige Logos Gottes) die eine, universale und definitive Offenbarung Gottes ist, so dass alle authentische Selbstvergegenwärtigung Gottes von Christus herkommt, durch ihn vermittelt ist und auf ihn hinzielt. Es gibt demnach keinen anderen Offenbarungsinhalt als den „Christusinhalt“, auch wenn er als solcher nicht namhaft wird. Wenn man also unterstellt, dass sich im Koran echte Offenbarung Gottes findet, dann wäre dies eine verborgene Gestalt der Christusoffenbarung. Es kann dieser Position zufolge keine wirklich fremden Worte Gottes geben, wenn es sich dabei letztlich um Manifestationen des Christuswortes handelt. Eine echte Alterität der Offenbarung außerhalb der christlichen Tradition kann damit nicht in den Blick kommen.

Theologische Alterität kommt demgegenüber in den Blick, wo Christus und der christliche Glaube *kriteriell* zu den Traditionsquellen und -strömen der nichtchristlichen Religionen in Beziehung gesetzt wird. Man kann diese Position mit den Worten Hans Kesslers zusammenfassen: „Nach christlicher Sicht ist die Selbstoffenbarung Gottes *konzentriert* in der Person Jesu, aber nicht auf sie begrenzt“ (Kessler 1996, S. 166; Hervorh. i.O.). Demnach geht die Reichweite der Selbstmitteilung Gottes über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Jesu Christi und des christlichen Glaubens hinaus. Sie ist universal. Um eine Selbstmitteilung Gottes in seinem Geist aber aus der Perspektive des christlichen Glaubens als solche identifizieren und zum christlichen Glauben in Beziehung setzen zu können, muss sie sich jedoch an Christus als dem Kriterium ausweisen. Dies ist der Mittelpunkt, in dem der hermeneutische Zirkel ansetzt.

Dieser Position zufolge muss man nicht mehr davon ausgehen, dass alle Offenbarung Gottes, wo und wann auch immer sie sich ereignet, in und durch Christus vermittelt ist, sondern kann annehmen, dass es echte nicht-christliche Offenbarungser-

fahrungen gibt, die durchaus in unverkürzter Alterität nach dem Selbstverständnis der jeweils auf sie bezogenen Religionstradition gewürdigt werden können. Als solche bleiben sie dem christlichen Verstehen anders und fremd. Sie können aber darüber hinaus – gerade in ihrer Andersheit – auch für Christ_innen zum Impuls für eine eigene theologische Erkenntnis und in diesem Sinn zum Anstoß für eine Offenbarungserfahrung werden.

Das kreative Potential der theologischen Religionsbegegnung wird bei Hans-Martin Barth allerdings zu wenig ausgeschöpft. Die Überlieferungen der außerchristlichen Religionen werden nicht zu wirklichen Herausforderungen für die christliche Theologie, deren Inhalte relativ unberührt bleiben. Ihre Auslegung steht unabhängig von der Begegnung mit anderen Religionen fest und wird als solche dann zu deren Lehrformen in Beziehung gesetzt. Ziel einer solchen kreativen Befruchtung wäre ja keineswegs die Anpassung christlicher an nichtchristliche Überzeugungen, sondern eine vertiefende Wiederaneignung des spezifisch Christlichen.

Ich will ein Beispiel für eine Vertiefung nennen, die das christliche Glaubensdenken aus der Begegnung mit religiöser und theologischer Alterität gewinnen kann. Für zentrale Strömungen in der islamischen Tradition liegt die Bedeutung des Koran nicht primär in seinem Inhalt, sondern mehr in der Schönheit und Vollkommenheit der koranischen Sprache, in der poetischen Struktur des Textes und der musikalischen Rezitation. Das einzige Bestätigungswunder, das die islamische Prophetie kennt, ist die unübertreffliche Schönheit des Koran. Diese gilt als Beweis für die Echtheit und Wahrheit der Offenbarung und zeigt deren Wundercharakter an. Die Bedeutung des Koran erschließt sich nicht nur im Blick auf seinen kognitiv verstehbaren Inhalt, sondern auch – und vor allem – im Blick auf seine ästhetische Erhabenheit. Es gibt eine Fülle von Erzählungen (vor allem aus der arabischen Welt), die davon berichten, wie Koranrezitationen ekstatische Erfahrungen und Konversionen auslösen (z.B. Kermani 2007).

Ist es nicht interessant zu fragen, wie sich das reformatorische Schriftverständnis im Lichte einer solchen, ihm weitgehend fremden Auffassung darstellt? Wird damit nicht gerade die Fixierung auf den bewussten, reflektierten, in Bekenntnissen formulierten Glauben aufgebrochen? Zieht man diese Linie weiter, dann können vergessene Traditionsstränge neu ans Tageslicht treten, etwa die altprotestantische Unterscheidung von *actus directus* und *actus reflexus*, die Bonhoeffer wieder aufgenommen hatte. Glaube ist demnach immer auch mehr als ein reflexiver Akt. Es ist ein Akt, der sich selbst auf seinen „Gegenstand“ (in diesem Fall auf den Grund des Seins und Werdens) hin überschreitet. Sein Ort liegt nicht nur im Denken, sondern auch im vorreflexiven Empfinden und in der ästhetischen Erfahrung.

Je weiter man aber die Theologie auf die Erkenntnisgrundlagen anderer Religionen hin öffnet, umso mehr wird man sich vor die Notwendigkeit gestellt sehen, zu unterscheiden zwischen dem, was man für eine authentische Selbstvergegen-

wärtigung Gottes hält, und dem, was sich eher als Menschlich-Allzumenschliches zu erkennen gibt und was vielleicht sogar inhuman und damit nach christlichem Verständnis auch gottwidrig ist.

Interreligiöse Theologie lässt sich nicht von der Aufgabe einer theologischen Religionskritik lösen, die dann sowohl auf Phänomene der außerchristlichen wie der christlichen Religion bezogen sein muss. Zu viel Unheil haben die vermeintlichen Heilswege der Religionen hervorgebracht, als dass man sich hier einer unkritischen Generalanerkennung verschreiben könnte. Die theologische Religionskritik wird ihre Kriterien dabei wiederum nur aus dem hermeneutischen Zirkel der je eigenen Religion beziehen können. D.h. eine christliche interreligiöse Theologie wird vom Identitätszentrum des Christlichen ausgehen müssen: vom Gottesglauben, wie er in Jesus Christus erschlossen ist. Was dem „Geist“ der Christusbotschaft widerspricht, kann (nach christlichem Verständnis) nicht Geist vom Geiste Gottes sein. Was mit dem Wort und Geist Gottes, wie es sich in Jesus Christus repräsentiert hat, unvereinbar ist, wird nicht die Anerkennung des christlichen Glaubens bekommen können. Auch in dieser Hinsicht ist Christus kriteriell – als Norm zur Unterscheidung der Geister – zur Geltung gebracht.

Perspektiven

Ausgehend von Adolf von Harnacks methodischer Beschränkung der Theologie auf die Materialgrundlage der christlichen Tradition habe ich als Gegenposition Perry Schmidt-Leukels Programm einer Interreligiösen Theologie skizziert und kritisiert. Mein Hauptkritikpunkt liegt in der erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundlegung dieses Programms, die dazu führt, dass die Religionstraditionen gewissermaßen hintergangen werden sollen, um so der einen Wahrheit Gottes näherzukommen. Das Selbstverständnis der Religionen wird dabei einer Generalperspektive untergeordnet. Die Anhänger der einzelnen Religionen sind wie die Blindgeborenen im Gleichnis vom Elefanten, dessen einzelne Körperteile sie betasten, um dann ihre partikuläre Erkenntnis für das Ganze des Elefanten zu halten. Sie nesteln nur an ihren begrenzten Wahrheiten herum. Der Religionstheologe hingegen erscheint wie der erleuchtete Betrachter dieses für ihn vergnüglichen Schauspiels. Er kennt zwar nicht die göttliche Wahrheit in ungebrochener Schau (hier verlasse ich das Gleichnis), ist aber auf dem Weg zu ihr weiter vorangekommen als die Blindgeborenen.

Demgegenüber habe ich die theologische *Unhintergebarkeit* der Religionstraditionen betont und für einen theologischen Dialog zwischen ihnen plädiert. Auf der anderen Seite habe ich mein Verständnis von interreligiöser Theologie von Hans-Martin Barths Dogmatik abgegrenzt, in der die Ressourcen der außerchristlichen Religionstraditionen zu wenig genutzt werden. Es bleibt bei einer Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens im Angesicht des anderen, kommt aber nicht zu kreativen Transformationen.

Es geht bei all diesen Positionsbestimmungen um das Verhältnis von Identität und Alterität in der Theologie. *Identität* meint hier: Möglichste Konsonanz mit der biblischen Überlieferung und der Vergewisserungsgeschichte des christlichen Glaubens. *Alterität* bedeutet das Sich-aus-ein-ander-Setzen mit anderen, nichtchristlichen Glaubensformen. Dazu bedarf es eines Aus-sich-Herausgehens, das sich aber gerade wieder identitätsvergewissernd und im besten Fall auch vertiefend auswirken kann.

Theologische Erkenntnis und religiöse Identität bildet sich einerseits in Bezug auf die eigene – in diesem Fall christliche – Religionstradition und andererseits in Auseinandersetzung mit anderen Religionsformen, also mit religiöser Alterität. In der Begegnung mit dem anderen kann die Verwurzelung in der eigenen Tradition bewusst und dabei auch transformiert und dabei wiederum nicht selten auch intensiviert werden.

Ich möchte nicht von „Interreligiöse Theologie“ sprechen, sondern lieber von „Theologie, interreligiös“, da dieser Ausdruck weniger programmatisch und mehr methodisch angelegt ist. Damit wird kein neues Konzept von Theologie vorgestellt, das dann womöglich in Konkurrenz zur konventionellen konfessionellen Theologie träte, sondern eine Art Theologie zu treiben angezeigt: in interreligiöser Offenheit und dabei doch mit der Zirkelspitze im Identitätszentrum des christlichen Glaubens verankert. „*Interreligiös*“ ist dabei weniger adjektivisch – als eine Eigenschaft der Theologie – und mehr adverbial – als eine Vorgehensweise – zu verstehen. In der Wortverbindung *Theologie interreligiös* wäre *interreligiös* damit ein Tätigkeits-Wort, eine Ermutigung, die Inhalte des christlichen Glaubens in Bezug auf theologische Alterität zur Sprache zu bringen. Eine *solche* Theologie würde sich in keiner Weise von der Glaubensgemeinschaft der Christ_innen abkoppeln, sondern dieser Gemeinschaft in Zeiten des religiösen Pluralismus womöglich mehr dienen als eine ganz auf die Tradition des Christentums beschränkte.

Literatur

- Barth, H.-M. (2001): Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch. Gütersloh.
- Barth, R./Barth, U./Osthöener, C.-D. (Hg.) (2012): Christentum und Judentum. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009. Berlin/Boston.
- Bernhardt, R./Schmidt-Leukel, P. (Hg.) (2008): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Zürich.
- Bernhardt, R. (2012): Schleiermachers christologische Fassung der ‚Absolutheit‘ des Christentums. In: Barth, R./Barth, U./Osthöener, C.-D. (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009. Berlin/Boston, S. 325 – 343.
- Bernhardt, R./Schmidt-Leukel, P. (Hg.) (2013): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Zürich.
- Harnack, A. v. (1906): Die Aufgabe der Theologischen Fakultäten und die Allgemeine Religionsgeschichte. In: Harnack, A.v.: Reden und Aufsätze. Gießen (2. Aufl.), S. 158 – 187.
- Hick, J. (1976): Death and Eternal Life. New York.

- Hick, J. (1989): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke u.a.
- Kermani, N. (2007): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München (3. Aufl.).
- Kessler, H. (1996): *Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen*. In: Schwager, R. (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie* (QD 160). Freiburg u.a.
- Pollack, D./Müller, O. (2013): *Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland* (hg. im Auftrag der Bertelsmann-Stiftung); veröffentlicht unter: <http://www.religionsmonitor.de/ergebnisse-deutschland.html>, 15.01.2014.
- Schleiermacher, F. (1799): *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin.
- Schleiermacher, F. (2008): *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31) (2 Bde). Berlin/New York.
- Schmidt-Leukel, P. (2005): *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh.
- Schmidt-Leukel, P. (Hg.) (2006): *The Unbridgeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation*. In: Schmidt-Leukel, P. (Hg.): *Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?* Aldershot (UK)/ Burlington (VT), S. 109 – 178.
- Schmidt-Leukel, P. (2011): *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*. In: *Evangelische Theologie* 71, S. 4 – 16.
- Schmidt-Leukel, P. in: Exzellenzcluster „Religion und Politik“, der Universität Münster (2013): *Pressemitteilung des Exzellenzclusters vom 20.11.2013: „Theologen sollten andere Religionen integrieren“*; veröffentlicht unter: http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2013/nov/PM_Eine_neue_Theologie.html, 15.01.2014.
- Smith, W. C. (1963): *The Meaning and the End of Religion. A New Approach to the Great Religious Traditions of Mankind*. New York.
- Smith, W. C. (1989): *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. Maryknoll.
- Vigil, J. M. (Hg.) (2010): *Toward a Planetary Theology*. Montreal.
- Ward K. (1987): *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*. London.
- Ward K. (1994): *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford.
- Ward K. (1996): *Religion and Creation*. Oxford.
- Ward K. (1998): *Religion and Human Nature*. Oxford.
- Ward K. (2000): *Religion and Community*. Oxford.
- Ward K. (2008): *Religion and Human Fulfilment*. London.