

Hans-Joachim Höhn

IN ALLEM EINS? CHRISTLICHE IDENTITÄT IM INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Zum Dialog der Religionen gibt es im Zeitalter der Globalisierung keine Alternative. An ihm muss sich zeigen, ob die Religionen Ursachen und Verstärker kultureller und politischer Krisen sind oder ob sie diese Konflikte entschärfen können. Obwohl sich große Hoffnungen an die Erwartung knüpfen, dass eine Verständigung der Religionen über ihre Gemeinsamkeiten einem gewalt-samen Zusammenprallen der Kulturen entgegenwirken könnte,¹ bleibt ihre Realisation immer wieder von Rückschlägen geprägt. Bisweilen kommt es sogar vor, dass ein interreligiöser Dialog als Gefahr für die Wahrung der eigenen Identität empfunden wird. Auch in christlichen Kreisen ist immer häufiger die Auffassung anzutreffen, dass man sich im Kontext eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus nur über die Wahrung von „Alleinstellungsmerkmalen“ behaupten kann: Ökumene? Ja, aber bitte ohne Verlust konfessioneller Profile. Dialog der Religionen? Ja, aber bitte ohne Verzicht auf das „unterscheidend“ Christliche. Selbst im Blick auf ihr soziales Engagement hören Christen von ihren besorgten Oberhirten immer wieder, dass sie bei aller Offenheit für Andersdenkende stets etwas Eigenes sein und sagen sollen.

1. Problemskizze: *Religion im Plural – Verlust der Profile?*

Auf den ersten Blick lebt jedes Gespräch lebt davon, dass alle Beteiligten etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene gegenüber den Anderen jeweils etwas Verschiedenes darstellt. Diese scheinbar selbstverständliche Dialogbedingung kann aber auch den frühzeitigen Dialogabbruch programmieren. Das Verschiedene ist dabei stets dasjenige, worin der Andere mir nicht gleicht und worin er mir nicht gleich ist. Das Verschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen. Übernehmen die christlichen Kirchen diese Strategie, dann setzen sie voraus, dass ihre Identität nur durch die Markierung einer Differenz verdeutlicht werden kann. Man sorgt sich um

¹ Dieser Vision folgt vor allem H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München/Zürich 1990; DERS. (Hg.), *Weltfrieden und Religionsfrieden*, München 1993; DERS., *Wozu Weltethos? Religion und Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, Freiburg/Basel/Wien 2002.

die Identität jener, die sich (noch) zum Christentum bekennen, und stärkt diese durch die Verstärkung einer Differenz zu den „Außenstehenden“.

Für den Dialog der Religionen ist die Berufung auf das „unterscheidend“ Christliche zwiespältig. Sich lediglich von anderen zu unterscheiden, ist für Christen nicht bereits das Entscheidende an ihrem Glauben. Das „entscheidend“ Christliche ist nicht ohne weiteres identisch mit Unterschieden, die gegenüber Anders- und Nichtgläubigen herausgestellt werden. Das entscheidend Christliche besteht in der Botschaft, dass alle Menschen unterschiedslos Adressaten einer unbedingten Zuwendung Gottes sind. Darin liegt seine Identität. Wer dagegen Identität durch Unterschiede definiert, muss immer auch ausscheiden und ausschließen. Wer aber allein durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, gerät in die Nähe zur Ideologie. Ideologien bestehen aus nichts anderem als aus der Absicht, ihre eigenen Anhänger durch die Bestimmung von Unterschieden zu anderen besser dastehen zu lassen. Wer undifferenziert mit Unterschieden hantiert, arbeitet jenen zu, die daraus Diskriminierungen machen.

Der Ideologiefalle können Christen am ehesten dadurch entgehen, dass sie das „entscheidend“ Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet und sie einander gleich macht. Juden und Christen finden in der Bibel nach der Sintflutgeschichte die Erzählung von einem neuen Anfang in der Geschichte der Menschen. Er beginnt mit einem Bundesschluss Gottes mit der gesamten Menschheit. Seine Heilzusage gilt nicht bloß einem auserwählten Volk (vgl. Gen 9). Angesichts dieses Bundes gibt es keine Verschiedenheit unter den Menschen, die nicht von einer größeren Gemeinsamkeit umgriffen wird. Gewiss ist es nicht redlich, im interreligiösen Dialog bestehende Unterschiede auszublenden. Aber noch unredlicher ist es, das ungleich höhere Maß an Gemeinsamkeiten – vor allem im Blick auf die monotheistischen Religionen – zu verkennen. Beiden Aspekten ist in einer Theologie der Religionen Rechnung zu tragen.² Es bedarf unabdingbar einer verständigungsorientierten Grundeinstellung und ebenso einer Hermeneutik der Differenz der Religionen mit ihren divergenten Geltungsansprüchen, welche der Verschiedenheit der Gesprächspartner gerecht wird.³

² Vgl. als Übersicht R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Leipzig 2005; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005; Ch. DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005; M. HÜTTENHOFF, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem*, Leipzig 2001, 29-77.

³ Vgl. dazu einige Ansätze bei Ch. DANZ, „Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik“, in: DERS./U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Theologie der Religionen*, Neukirchen-

Aber genau darin liegt in Theorie und Praxis das Grundproblem: Ein interreligiöser Dialog führt zu nichts, wenn an seinem Ende nicht die Entdeckung oder Mehrung von Gemeinsamkeiten, sondern die Aufzählung von Unterschieden und Verschiedenheiten steht. Man kommt sich dabei nicht näher, sondern bleibt auf Distanz. Ein Dialog führt ebenfalls zu nichts, wenn am Ende keiner der Beteiligten mehr er/sie selbst sein darf. Denn wer man ist, was jemanden unverwechselbar und zu einem „Original“ macht, ist gerade das, wodurch er/sie nicht nur das ist, was alle anderen auch sind. Man kommt sich beim Ausblenden der Unterschiede zwar näher, aber läuft Gefahr, sich seiner eigenen Herkunft zu entfremden. Geht also beides zusammen: an identitätsbestimmenden Unterschieden festhalten und dennoch lernbereit sein und das Anderssein der Anderen positiv würdigen? Gibt es die Möglichkeit einer religiösen Wertschätzung anderer Religionen, ohne dass sie zu Lasten der Hochschätzung der eigenen Tradition geht?

Seit geraumer Zeit stehen für eine Theologie der Religionen bei der Erörterung dieser Fragen drei Modelle zur Verfügung: (1) Der Exklusivismus vertritt die Auffassung, dass nur eine einzige Religion die heilswirksame Offenbarung (des einen Gottes) unverkürzt repräsentiert. Die vermeintlichen Heilswege anderer Religionen sind Sackgassen – ihre Andersheit kann darum religiös nicht gewürdigt werden. (2) Der Inklusivismus geht davon aus, dass es eine Religion gibt, in der die heilswirksame Offenbarung Gottes vollständig repräsentiert wird. Er hält es jedoch für denkbar und möglich, dass in anderen Religionen Teilaspekte und Schnittmengen mit dieser Offenbarung aufscheinen. Ihre religiöse Andersheit kann in dem Maße positiv gewürdigt werden, wie sie kompatibel ist mit der „Vollgestalt“ von Offenbarung und Heil. (3) Der Pluralismus sieht in allen Religionen gleichrangige und ebenbürtige Wege einer heilswirksamen Offenbarung. Keine von ihnen kann für sich beanspruchen, allein selig machend zu sein oder alle anderen zu überbieten. Es gibt darum keinen zureichenden Grund ihre religiöse Andersheit abzuwerten oder ihnen eine religiöse Wertschätzung vorzuenthalten.

Die bisherigen Modelle einer exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen Religionstheologie haben aber letztlich der Doppelaufgabe, Identität und Differenz der verschiedenen Religionen angemessen zu würdigen, nicht zureichend Rechnung tragen können. Entweder wurde die Alterität des religiös Anderen apriori abgewertet (Exklusivismus), lediglich hinsichtlich ihrer Kompatibilität mit dem religiös Eigenen gewürdigt (Inklusivismus) oder nur als facettenhafter Reflex der Manifestation des religiös Einigen und Selben (Plura-

lismus) in den Blick genommen. In diesen Einstellungen gelang genau das nicht, was die elementare Herausforderung einer Theologie der Religionen ausmacht: die Andersheit einer anderen Religion wahrzunehmen und nach Möglichkeiten ihrer religiösen Wertschätzung zu fragen, die das Moment der Differenz, an der gerade die Identität des Anderen hängt, nicht tilgt. An beiden Momenten aber entscheidet sich, ob es ein respektvolles Miteinander von Religionen geben kann.

Eine Hermeneutik religiöser Pluralität und Differenz muss noch aus einem weiteren Grund an den Anfang einer theologischen Religionstheorie gestellt werden. Wenn es in modernen Gesellschaften Religion nur noch im Plural gibt, hat dies eine Relativierung jeder einzelnen Religion und jeder religiösen Beheimatung zur Folge. Was zuvor in religiös „monokulturellen“ Gesellschaften eine unbefragte Vorgabe war – das „Hineingeborenwerden“ in eine bestimmte Religion – wird etwas Kontingentes: Wenn der Zufall der Geburt darüber entscheidet, in welche Religion man „hineinkommt“, ist dann nicht das Hineinkommen wie die jeweilige Religion selbst etwas Zufälliges? Wie lässt sich angesichts solcher „Zufälle“ noch reklamieren, dass die eigene religiöse Identität nicht nur etwas Bestimmtes, sondern auch etwas Besonderes ist?

Für eine christliche Theologie wird die damit aufgeworfene Problematik durch einen weiteren Aspekt verschärft: Wenn man den universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4)⁴ ernst nimmt, muss man ihn dann nicht jenseits des Zufalls und des Zufälligen am Werk sehen können, d. h. überall, jederzeit und nicht zuletzt auch in anderen Religionen? Wie bringt man es aber dann (als Christ/in) zusammen, in anderen Religionen den Heilswillen Gottes am Werk zu sehen und zugleich im Christentum etwas Besonderes und Unverwechselbares, etwas Einmaliges im Blick auf diesen Heilswillen zu behaupten? Wie kann es gelingen, den *einen* Heilswillen Gottes in anderen Religionen ganz *anders* am Werk zu sehen und mit dieser Sichtweise weder eine Vereinnahmung oder Abwertung dieser Andersheit zu verknüpfen, noch die Besonderheit der *eigenen* Erfahrung dieses Heilswillens zu nivellieren?

Vor diesem Hintergrund ist das Christentum gefragt, ob und inwieweit es aus sich heraus – und nicht allein aus Gründen der „political correctness“ – für einen interreligiösen Dialog disponiert und selbst „pluralitätsfähig“ ist. Wenn es nicht zu einem „clash of religions“ kommen soll, muss sich am Miteinander der Religionen beispielhaft zeigen, inwiefern die Anerkennung der Koexistenz differenter weltanschaulicher Geltungsansprüche weder deren Relativierung erzwingt noch auf einen bloßen Konsens über einen unaufhebbaren Dissens hinausläuft (indem man sich darüber einig ist, sich nicht einigen zu können).

⁴ Vgl. K. RAHNER, Art. „Heilswille Gottes“, in: SM II, 656-664.

Gesucht sind also genuin theologische Argumente für eine mögliche religiöse Wertschätzung anderer Religionen und nicht bloß pragmatische oder moralische Motive (z. B. Toleranz oder die Anerkennung des Rechts auf freie Religionsausübung).

2. Die Unüberbietbarkeit des Evangeliums: Pluralitätsfähiges Christentum?

Soll eine mögliche Wertschätzung anderer Religionen mit dem Selbstverständnis einer jeden Religion vereinbar sein, dann muss sie in Beziehung gesetzt werden zum Kern ihrer Botschaft. Versucht man nun, Kriterien einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und anderen Religionen abzuleiten aus dem Gehalt seiner Verkündigung,⁵ zeigt sich zunächst die „materiale“ Unüberbietbarkeit des Christentums, die auf den ersten Blick jede religiöse Wertschätzung anderer Religionen zu blockieren scheint: Das Christentum versteht Wesen und Wirklichkeit von Gottes Heilswillen als Geschehen unbedingter Zuwendung. Unbedingt ist diese Zuwendung, weil sie an nichts Innerweltlichem Maß nimmt. Nichts Innerweltliches kann sie begründen, herstellen, begrenzen oder mindern. Solchermaßen unableitbar kann sie auch an der Welt nicht abgelesen werden, sondern bleibt an ihr verborgen. Sie wird nur dadurch offenbar, dass sie in der Menschwerdung Gottes erschlossen wird und sich in diesem Erschließungsgeschehen selbst ereignet. Das Offenbarwerden von Gottes Heilswillen bedeutet nicht die Manifestation einer Absicht Gottes, die lediglich auf ihre Realisierung verweist, sondern geht mit ihr einher. Als geschichtliches Ereignis dieser Offenbarung, als geschichtliches Erschließungsgeschehen des Heilswillens Gottes behauptet das Christentum das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu von Nazareth, in dem aufgeht, dass Gott dem Menschen in Leben und Sterben bleibend zugewandt ist. Realisiert wird in dieser Form und Gestalt von Gottes Heilswillen auch die Entsprechungseinheit von Inhalt und Vollzug. Jesus offenbart Gottes Verhältnis zum Menschen, indem er selbst *interpersonal* vollzieht, was er offenbart: unbedingte Zuwendung. Unbedingt ist die Zuwendung Gottes, weil sie keiner menschlichen Anstrengung verfügbar ist, an nichts Innerweltlichem Maß nimmt, von keinen Vorbedingungen oder Nachforderungen abhängig ist. Keine Macht der Welt – auch nicht der Tod – vermag die Zusage Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen aufzuheben. Inhaltlich ist die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth aus christlicher Sicht weder ergänzbar noch steigerbar. „Mehr“ hat der Mensch von Gott nicht

⁵ Ich greife hierbei auf eine andernorts bereits skizzierte Kriteriologie zurück. Vgl. H.-J. HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

zu erwarten, als dass dieser ihm seine Gemeinschaft im Leben wie im Tod zusagt.⁶

Aus dieser materialen Unüberbietbarkeit des Evangeliums könnte nun ein religionstheologischer Exklusivismus mit einem formalen „Alleinvertretungsanspruch“ gefolgert werden. Dieser ist aber gerade ausgeschlossen, weil das Christentum eine „Sache“ vertritt, deren Gehalt nicht auf den Kreis der Christen eingeschränkt ist: die *Universalität* des Heilswillens Gottes. Unter dieser Rücksicht begründet die materiale Unüberbietbarkeit des Christentums zugleich seine *Relativität*. Es verkündet die Zuwendung Gottes zu den Menschen, welche nicht auf die historisch partikuläre Gemeinschaft der Christenheit begrenzt ist. Zwar gilt: Es gibt kein „Mehr“ zu einer Offenbarung Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen eines Menschen, zu der die christliche Offenbarung nur eine Teilmenge oder Teilwahrheit bildet. Unzutreffend ist aber auch die Auffassung, die Zuwendung Gottes zur Welt werde durch bzw. in der Person Jesu von Nazareth geschichtlich „vermehrt“. Die besondere Bedeutung Jesu liegt vielmehr darin, dass sich in ihm die Zuwendung Gottes zur Welt, wie sie verborgen seit Grundlegung der Welt („Schöpfung“) besteht, in der Welt offenbar wird und sich in ihr ereignet („Inkarnation“). Daher gehört er auch für Christen in die „Identifikation“ von Gottes Heilswillen hinein, d. h. man kann als Christ/in nicht vom Heilswillen Gottes als Manifestation unbedingter Zuwendung reden, ohne von dem Ereignis dieser Zuwendung in Jesus zu sprechen. Und ebenso gehört Gottes Heilswillen in die „Identifikation“ Jesu hinein, d. h. man kann nicht angemessen von Jesus sprechen, ohne ihn mit dem Geschehen unbedingter Zuwendung zu assoziieren.

3. Der Heilswille Gottes – in allem (ganz und anders): Religionstheologie transversal

Was aber ergibt sich daraus für den „Offenbarungsgehalt“ anderer Religionen? Wie sollen Christen reagieren, wenn Vertreter anderer Religionen ebenfalls einen Unüberbietbarkeitsanspruch für reklamieren (wie z. B. im Islam)? Kann es einen solchen Anspruch „im Plural“ geben? Oder gerät man hierbei nicht in unaufhebbare Widersprüche? Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist

⁶ Der Begriff der materialen Unüberbietbarkeit ist m. E. der Rede von der „Absolutheit“ des Christentums vorzuziehen, da er erst das Kriterium angibt, warum das Christentum der Subsumption unter andere Heilsvorstellungen widerstreitet. Zu dieser Problematik vgl. auch R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1995; J. WERBICK/M. V. BRÜCK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg/Basel/Wien 1993.

möglich, wenn darauf geachtet wird, wofür jeweils Unüberbietbarkeit beansprucht wird und welche spezifische Form einer Erfahrung von Unbedingtheit diesen Anspruch stützen kann. Für das Christentum gilt: Konstitutiv für das Geschehen unbedingter Zuwendung ist der Ineinsfall von Vollzug und Gehalt. Dies gilt anthropologisch wie theologisch. Was unbedingte Zuwendung ausmacht, lässt sich nur auf dem Weg unbedingter Zuwendung demonstrieren. Sie ist nur auf diesem Weg „originär“ erfahrbar und vermittelbar. Außerhalb dieser Praxis ist für das Christentum die Wirklichkeit Gottes als Wirklichkeit unbedingter personaler Zuwendung nicht zu erschließen. Im Christentum können somit Heilsweg und Heilsinhalt nicht voneinander getrennt werden, da es hier um die Erschließung material unüberbietbarer, unbedingter (personal) Zuwendung geht.

Mit dieser Feststellung scheint allerdings erneut für die Suche nach möglichen theologischen Gründen für die Wertschätzung anderer Religionen eher ein Rückschritt als ein Fortschritt verbunden zu sein. Denn der eben skizzierte materiale „Unüberbietbarkeitsanspruch“ des Christentums lässt offenkundig kaum mehr die Möglichkeit zu, anderen Religionen eine vom Christentum unableitbare Bedeutung zuzuerkennen. Auf den ersten Blick stehen gegenüber der vom Christentum reklamierten „originären“ Gegebenheitsweise des Heilswillens Gottes alle übrigen Religionen allenfalls in einem Verhältnis der Hinführung oder der Bestätigung (Inklusivismus). Oder alle Religionen sind (inklusive Christentums) jeweils nur „abgeleitete, sekundäre“ und insofern einander ebenbürtige „Vermittlungen“ für die Begegnung mit dem „an sich“ unzugänglichen Unbedingten (Pluralismus) – eine These, für die es aber aus christlicher Sicht auf der Basis des bisher Ausgeführten keine stringente Begründung gibt. Erneut erweist sich die materiale Bestimmung des genuin Christlichen als stärkster Einwand gegen die Pluralitätsfähigkeit des Christentums.

In diese Verlegenheit gerät eine christliche Theologie der Religionen jedoch nur dann, wenn sie derart eine „vergleichende“ Perspektive einnimmt, dass sie lediglich die Glaubensinhalte der anderen Religionen mit der Dogmatik des Christentums abgleicht, um dann Teilmengen oder Schnittmengen des Geglauten zu ermitteln. Dieser religionswissenschaftlich und theologisch längst überholte Ansatz⁷ lässt die Beziehung zwischen diesen Gehalten und ihrer jeweils eigenen originären Gegebenheitsweise völlig außer Acht. Für das Christentum besteht lediglich in dem Sinne eine materiale Unüberbietbarkeit, dass im Vollzug (*inter*)*personal*er Zuwendung die Wirklichkeit Gottes bzw. das Men-

⁷ Vgl. N. HINTERSTEINER, „Dialog der Religionen“, in: J. FIGL (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft*, Darmstadt 2003, 834-852 (Lit.); K. v. STOSCH, „Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?“, in: ZKTh 124 (2002) 294-311.

schenverhältnis Gottes dem Menschen originär gegeben ist. Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit gelten in Bezug auf die interpersonale Gegebenheitsweise von Gottes Zuwendung. Es ist nicht a priori auszuschließen, dass es daneben anderer Gegebenheitsweisen einer Erfahrung von Unbedingtheit bzw. des Unbedingten gilt, in denen die eine unbedingte Wirklichkeit heilsrelevanter Offenbarung ganz und doch anders erfahrbar wird. Eine solche Möglichkeit kennt auch das Christentum mit seiner Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes, dessen Gehalt und Logik einen (Selbst-)Überstieg auf andere (d. h. nicht-personale) Gegebenheitsweisen denkbar machen.

Wer sich nach entsprechenden neutestamentlichen „Belegstellen“ für diese These erkundigt, findet eine entsprechende Denkfigur in Röm 2,12-16 angedeutet, wo Paulus auf eine dreifache Gegebenheitsweise des Willens Gottes verweist: 1. in der Weise des Evangeliums, 2. in der Weise des Gesetzes für die Juden und 3. in der Weise des Gewissens für die Heiden: „Wenn Heiden, die das *Gesetz* nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr *Gewissen* legt Zeugnis davon ab... - an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem *Evangelium* verkünde, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird“ (Röm 2,14-16). Im Blick auf das Alte Testament ist an die Tatsache zu erinnern, dass der Bund Gottes mit Noah eine unkündbare Heilzusage an die gesamte Menschheit impliziert (Ex 9,1-17), so dass auch hier die Universalität des Heilswillens Gottes jene Sphäre darstellt, in der jeder Mensch immer schon vor und mit Gott existiert.⁸

Wenn es zutrifft, dass das Christentum Ereignis und Konsequenz der Zuwendung Gottes zu den Menschen ist, die unbedingt ist und daher auch nicht an den Grenzen der Christenheit endet, dann vergegenwärtigt das Christentum eine Wirklichkeit, die in ihm unüberbietbar präsent ist und sie zugleich übersteigt. Daher können Christen gar nicht Anhänger eines religionstheologischen Exklusivismus sein! Es würde der Unbedingtheit und der Universalität von Gottes Heilswillen widersprechen, wenn man ihn nur im Christentum am Werk sehen wollte. Im Christentum ist er real präsent und zugleich übersteigt er das Christentum. Für den interreligiösen Dialog kommt es nun entscheidend darauf an, dieses Zugleich von „Realpräsenz“ und „Überstieg“ zu bedenken. Dass die Wirklichkeit von Gottes Heilswillen genuin und originär in der Weise unbedingter personaler Zuwendung gegeben ist, impliziert nicht Bezie-

⁸ Zur Frage, ob und inwieweit man vom Schöpfungs- und Bundesgedanken her eine Theologie der Religionen biblisch „grundieren“ kann, vgl. etwa G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Rom 1998.

hungslosigkeit und auch nicht Exklusivität oder Inklusivität im Blick auf andere Religionen. Es ist vielmehr ein dialogisch-kritisches Verhältnis denkbar, das gerade mit der originär christlichen Gegebenheitsweise von „Transzendenz“ und „Offenbarung“ im Einklang steht. Zwar impliziert diese originäre Gegebenheitsweise eine Unableitbarkeit von anderen Religionen bzw. ihnen gegenüber eine Eigengesetzlichkeit. Aber diese „Autonomie“ impliziert nicht Beziehungslosigkeit.

Zur Verdeutlichung des Sachverhalts, dass eine „originäre Gegebenheitsweise“ bestimmter Gehalte nicht mit einer „Selbstabschließung“ dieser Vollzug/Gehalt-Einheit einhergeht, kann man darauf verweisen, dass es Erkenntnisakte gibt, zu deren Eigenart es gehört, in ihrem Gegenstandsbezug ihre Verwiesenheit auf andere, anders strukturierte Akte der Bezugnahme auf diesen Gegenstand zu erfassen. Solchen Akten zeigt sich ein Gegenstand auf solche Weise, dass zugleich deutlich wird, welchen anderen Akten er sich in derjenigen Weise zeigt, in der er sich dem soeben vollzogenen Akt gerade entzieht.⁹

Man kann diesen Sachverhalt experimentell illustrieren, indem man etwa einen großen Würfel auf einen gläsernen Tisch legt und den Versuch unternimmt, ihn „komplett“ wahrzunehmen. Man erkennt dabei sehr rasch, dass man zwar stets den „ganzen“ Würfel vor Augen hat, ihn aber niemals „ganz“ sieht. Es bleibt stets mindestens eine Würfelseite „unsichtbar“, man mag als Betrachter noch so viele Positionen und Perspektiven wählen. Wer hierbei sieht, wie sich die Rückseite eines gesehenen Würfels seinem Blick entzieht, nimmt gleichwohl mehr wahr, als er/sie sieht. Man „sieht“ dabei zugleich ein, dass man die Perspektive wechseln, um den Würfel herumgehen muss, um das, was sich einem verbirgt, zu entdecken. Und wenn man das getan hat, „sieht“ man, dass es keine Perspektive gibt, die alle Seiten des Würfels zugleich zeigen könnte. Vielmehr muss man nun den Tastsinn gebrauchen, um zu erfahren, was man nicht sehen kann, obwohl man es vor Augen hat. So gehört es zur Eigengesetzlichkeit der optischen Wahrnehmung, dass sie ihre eigene Nicht-Autarkie, ihre Verwiesenheit auf Wahrnehmungen anderer Art wahrnimmt. Und wenn auch die Weise, wie der Gegenstand sich anderen Wahrnehmungen zeigt, sich stets von seiner (Selbst)Darstellung vor dem sehenden Auge unterscheidet (der ertastete Würfel ist als solcher ohne Farbe und Helligkeitswert), so wird doch in der optischen Wahrnehmung selber deutlich, dass der Würfel, der eine für das Auge verborgene Rückseite hat, der gleiche ist wie der, dessen

⁹ Vgl. zum Folgenden R. SCHAEFFLER, „Orientierungsaufgaben der Religionsphilosophie“, in: P. KOSLOWSKI (Hg.), *Orientierung durch Philosophie*, Tübingen 1991, 212-215.

sechs Seiten gleichzeitig ertastet werden können. Wäre es nicht so, dann könnte man nicht „sehen“, dass der optische Eindruck durch den „taktile“ Eindruck ergänzt werden muss.

Wenn nun Entsprechendes auch gilt vom religiösen Grund-Akt des Christentums – der Erschließung und Wahrnehmung des Heilswillens Gottes im Widerfahrnis unbedingter personaler Zuwendung – dann lässt sich hier eine religionstheologische Denkfigur jenseits von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus modellieren: Das Geschehen unbedingter personaler Zuwendung erschließt eine Wirklichkeit, die durch keinen anderen Akt originär erschlossen werden kann: die Sphäre des unbedingten Angenommenseins. Aber dieses Geschehen erschließt das Moment der Unbedingtheit nicht derart, dass es den Bezug auf andere Akte bzw. Gegebenheitsweisen des grenzenlosen und unbedingten Heilswillens Gottes ausschließt. Die Weise und ebenso der Inhalt des (inter-)personalen Gegebenseins von Gottes Heilswillen offenbaren nämlich sowohl die ungeteilte „Realpräsenz“ von Gottes Gemeinschaftswillen als auch dessen Grenzenlosigkeit und „Uneingrenzbarkeit“. Wer die Erfahrung unbedingter und unendlicher Zuwendung macht, erfährt gleichsam „mit“, dass das Unbedingte und Unendliche dieser Zuwendung darin besteht, nicht auf das „hier und jetzt“ begrenzt zu sein, sondern dieses zu übersteigen. Gerade wenn es um die Offenbarung und Erfahrung der *Unendlichkeit* und *Unbedingtheit* von Gottes Zuwendung geht, dann muss in dieser Offenbarung und Erfahrung zugleich auch das Moment der Negation jeglicher Endlichkeit und Bedingtheit gegeben sein – aber auch das Moment des Überstiegs alles Endlichen und Bedingten.

Unter dieser Rücksicht besteht die Möglichkeit, eine Theologie der Religionen aus christlicher Sicht „*transversal*“¹⁰ zu konzipieren: im Überwinden und

¹⁰ Vgl. ausführlich zu diesem Begriff W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995; DERS., „Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft“, in: K.-O. APEL/M. KETTNER (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996, 139-165. Dieses Konzept geht davon aus, dass das moderne Feld der Rationalität gekennzeichnet ist durch das Hervortreten einer Mehrzahl eigensinniger Rationalitätsformen, die jeweils eine eigenständige Festlegung ihres Gegenstandstypus und Geltungsbereichs vornehmen sowie ein spezifisches Set von Methoden, Kriterien und Zielbestimmungen vertreten. Zugleich sind die Rationalitätsformen durch Verflechtungen gekennzeichnet, d. h., sie weisen in ihrer Binnenstruktur Verbindungen mit Elementen anderer Paradigmen und Bereiche auf. Allerdings führt diese Verflechtung nicht zu einer Meta-Ordnung; ihre Pluralität und Diversität bleiben unabstreifbar und unabschließbar. Mit dieser Verabschiedung einer „archimedischen“ oder vertikalen Konzeption wird Vernunft zu einem Vermögen von „Übergängen“, zum dynamischen „hin und her“, zum Aufsprengen von Exklusionen, das dem jeweils Ausgeschlossenen wieder zu seinem Recht verhilft.

Übersteigen einer sowohl exklusivistischen als auch inklusivistischen und pluralistischen Position, indem das jeweilige Moment, das in diesen Positionen zu Recht betont wird, jeweils gegen seine programmatische Absolutsetzung gewendet wird (lat. „transvertere“). Jeweils „richtig“ erkannt wird (1) im Exklusivismus das Moment der „materialen Unüberbietbarkeit“ der personalen Gegebenheitsweise von Gottes Zuwendung zum Menschen, (2) im Inklusivismus die Möglichkeit, ein dem Eigenen zugehöriges „Anderes“ bei den Anderen zu finden, indem auch in ihnen der Heilswille Gottes am Werk gesehen wird, und (3) im Pluralismus die Möglichkeit, dass in jeder Religion der Heilswille Gottes präsent sein kann, der zugleich aber jede Religion und alle Religionen zusammen übersteigt, sofern er auch „außerhalb“ jeder Religion am Werk ist. Gegen den (1) Exklusivismus wird geltend gemacht, dass die Unüberbietbarkeit einer personalen Gegebenheitsweise des Unbedingten nicht die Möglichkeit anderer Gegebenheitsweisen (mit jeweils eigener Unverrechenbarkeit und Originalität gegenüber dem Christentum) ausschließt. Gegenüber dem (2) Inklusivismus wird bestritten, dass das bei den Anderen zu Findende eine Dublette, Teilmenge oder materiale Ergänzung des bis dato bekannten Eigenen darstellt. Gegen den (3) Pluralismus wird geltend gemacht, dass die Anerkennung eines möglichen Heilswirkens Gottes in anderen Religionen bzw. außerhalb der Religionen nicht bedeutet, dass er im Christentum nicht unüberbietbar präsent ist.

Wer nun daraus folgert, in anderen Religionen ließe sich die Grunderfahrung des Christentums wegen ihres „Überstiegscharakters“ in Form und Gehalt als solche wiederfinden, verkennt das Transzendierende an diesem Überstieg. Das Überstiegsmoment in der christlichen Grunderfahrung wäre missverstanden, würde man darin die Aufforderung sehen, einfachhin das Eigene im Anderen zu entdecken und es auf einen simplen „Spiegelungseffekt“ zu reduzieren. Vielmehr kommt es darauf an, auch diese Auffassung zu übersteigen und sich dafür offen zu halten, das Eigene im Anderen anders (!) zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen.

Zu diesem Überstieg fordert bereits das christliche Gottesverständnis auf: Es gehört zum Vollzug des christlichen Gott-Denkens, dass ihm sein Gegenstand als derjenige erschlossen ist, der „größer“ ist als die Weise, wie er sich dem Denken zeigt und dieses Sich-Zeigen gedacht werden kann. Der Gottesbegriff des Anselm von Canterbury (1033-1109) „id quo maius cogitari non potest“ bezieht darum das „maius“ (größer als) sowohl auf den Inhalt des Denkens („id“) als auch auf den Vollzug des Denkens („cogitari“). Insofern gehört es zum Akt des Gott-Denkens, dass ihm Gott bzw. Gottes Heilswille als derjenige erschlossen ist, der dieses Denken und die Erschließungsweise seines Inhaltes stets überschreitet. So wie der Würfel in der optischen Wahrnehmung derart

gegeben ist, dass er als derjenige gesehen wird, dessen Rückseite nicht gesehen wird, so ist Gottes Heilswille im Christentum so gegeben, dass er als derjenige geglaubt und gedacht wird, dessen Wirklichkeit sich diesem Denken und Glauben ebenso real erschließt wie sie dieses übersteigt, so dass es ihm hinsichtlich dieses „Übersteigenden“ entzogen ist.

Gleichwohl darf hierbei nicht vergessen werden, dass dieses „negative“ Moment keineswegs die Tatsache aufhebt, den Würfel bzw. die Zuwendung Gottes schon in seiner bzw. ihrer „Ganzheit“ und nicht bloß fragmentarisch hinsichtlich einiger „Einzelteile“ wahrgenommen zu haben. So wenig die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen aus addierbaren Teilen besteht, so wenig ist sie auch nur „teilweise“ oder additiv wahrnehmbar. Hier lautet die Alternative: ganz oder gar nicht! Unter dieser Rücksicht besteht auch ein entscheidender Unterschied zum berühmten „Elefantengleichnis“, das sich im Udana (6,4), einer Schrift des Pali-Kanon, findet.¹¹ Auf die Frage nach dem Grund für die Vielzahl religiöser Lehren und dem Streit, der immer wieder unter ihren Vertretern ausbricht, erzählt der Buddha, wie ein König einige Blindgeborene erstmals mit einem Elefanten in Berührung bringt. Jeder Blinde muss das Tier an einer anderen Stelle berühren und anschließend beschreiben, wie ein Elefant aussieht. Derjenige, der ihn am Stoßzahn berührt, vergleicht ihn mit einer Pflugschar. Der ihn an einem Bein berührt, vergleicht ihn mit einem Baumstamm, und der ihn am Schwanz angefasst hat, vergleicht ihn mit einem Seil oder einem Besen. Darauf geraten die Blinden in einen heftigen Streit um die „wahre“ Beschreibung eines Elefanten, zu der keiner von ihnen gelangen kann, solange er nur eine bruchstückhafte Erkenntnis gewinnt. Und ebenso wenig ergibt die Addition der Einzelwahrnehmungen ein „wahres“ Bild von einem Elefanten.

Zur Eigengesetzlichkeit (Autonomie) des christlichen religiösen Grundaktes gehört, seine Gegenstandssphäre als eine solche zu erfassen, auf die auch anders strukturierte Akte sich richten können, denen dann freilich die gleiche Wirklichkeit (d. h. der Heilswille Gottes) sich so zeigt, dass das dem Eigenen übersteigend-zugehörige Andere nicht als Dublette des Eigenen erscheint. Kaum anders ist es auch möglich, das Problem der historischen Partikularität des Christentums und der Universalität seiner Botschaft zu lösen. Partikular, einmalig und unwiederholbar ist die Offenbarung seiner Botschaft in der Gegebenheitsweise unbedingter (inter-)personaler Zuwendung mitsamt ihrer materialen Unüberbietbarkeit. Universal ist der in dieser Zuwendung offenbar

¹¹ Zu den verschiedenen Traditionslinien dieser Parabel vgl. etwa U. TWORUSCHKA, „Glauben alle an denselben Gott?“, in: Ch. DANZ/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Theologie der Religionen*, 35-39.

werdende unbedingte Wille Gottes zur Gemeinschaft mit allen Menschen, d. h. auch mit jenen, die niemals in Kontakt mit dem Christentum kamen oder kommen werden. Ihnen wird daher das Moment seiner Unbedingtheit als in einer anderen, mit der christlichen unverrechenbaren (d. h. „a-personalen“) Gegebenheitsweise erschlossen gedacht werden müssen.

Angesichts der nichtchristlichen Religionen, die zum großen Teil älter sind als das Christentum, wird daher zu fragen sein, ob sie sich einer solchen Gegebenheitsweise verdanken. Diese tritt keineswegs in Konkurrenz zur christlichen Grunderfahrung und relativiert diese auch nicht, da der Heilswille Gottes dort, wo er in der Weise unbedingter (inter)personaler Zuwendung gegeben ist, materialiter nichts „außen vor“ lässt. Auf diese Weise bleibt für das Christentum die Unverrechenbarkeit, Einmaligkeit und Besonderheit des ihm Eigenen gewahrt, ohne dass daraus ein dialogunfähiger Fundamentalismus entstehen kann.¹² An der Unüberbietbarkeit der christlichen (d. h. interpersonalen) Grunderfahrung von Gottes Heilswillen sind darum keinerlei Abstriche zu machen, wohl aber an der Gleichsetzung von „Unüberbietbarkeit“ mit „Exklusivität“ (im Sinne von „Beziehungslosigkeit“).

Die Skizze einer transversalen Religionstheologie kann und muss an dieser Stelle nicht weitergeführt werden. Denn alle offen gebliebenen Fragen lassen sich nur in der konkreten Begegnung der Religionen beantworten. Für das Verhältnis der „abrahamitischen“ Religionen hängt viel davon ab, ob Juden, Christen und Muslime bei den jeweils „Anderen“ eine Gegebenheitsweise des universalen Heilswillens Gottes identifizieren können, die sie nicht erkennen, wenn sie immer nur sich selber im Blick haben. Ihre Gemeinsamkeit, die darin besteht, dass sich alle als Erben Abrahams und als „Besitzer der Schrift“ achten können, erübrigt nicht die Reflexion darüber, in welcher jeweils eigenen Weise dieses Erbe und der Besitz der Heiligen Schrift(en) auf sie gekommen ist und welche Gehalte mit dieser jeweiligen originären Gegebenheitsweise koinzidieren.¹³ Denn es gehört zur Logik von Gottes Offenbarung, dass man sie erst dann „ganz“ wahrnimmt, wenn man auf das Moment des Überstiegs und der Überschreitung des Eigenen ins Unbekannte und Fremde achtet.

Vor diesem Hintergrund wird man an die nicht-theistischen Religionen natürlich nicht die Frage richten können, ob es ihrem Selbstverständnis entspricht, Ort und Ereignis einer mit dem Christentum unvergleichlichen origi-

¹² Erst in dieser Lesart lassen sich auch die „exklusivistischen“ Passagen im NT (z. B. Mk 16,15f.; Joh 3,5; 14,6; Apg 4,12) widerspruchsfrei mit der Rede vom universalen Heilswillen Gottes in Einklang bringen.

¹³ Zu den Schwierigkeiten und Chancen, die sich dabei im Dialog mit dem Islam stellen, vgl. etwa B. MENSEN (Hg.), *Islam*, Nettetal 2003.

nären Gegebenheitsweise eines göttlichen Heilswillens zu sein. Vielmehr wird zu sondieren sein, ob sie auch über ein „transversales“ Moment verfügen, das es ihnen ermöglicht, an sich selbst eine „offene Stelle“ des Selbstüberstiegs zu entdecken, der sie nicht einfach das Eigene im Anderen entdecken lässt, sondern einander wechselseitig das Eigene im Anderen anders zu zeigen erlaubt, als sie es bei sich selbst wahrnehmen.¹⁴ So wäre etwa die buddhistische Frontstellung zu allen anthropomorphen Bestimmungen einer „letzten“ Wirklichkeit ein möglicher Ansatz für den Selbstüberstieg in die christliche *theologia negativa* mit ihrer Einsicht, dass die Eigenschaft der Eigenschaften Gottes die Unbegreiflichkeit ist.¹⁵

Eine transversale Religionstheologie wäre jedoch missverstanden, wenn das transversale Moment die „Aufhebung“ (im dreifachen Sinne Hegels) religiöser Pluralität in einen höheren Einheitsgrund anzielen würde. Vielmehr geht es um die Möglichkeit des Überstiegs der von einer bestimmten Religion repräsentierten Gegebenheitsweise einer unbedingten Wirklichkeit bzw. der Wirklichkeit des Unbedingten als „Quereinstieg“ in eine andere Gegebenheitsweise. Auch wird nicht ein „God’s eye view“ beansprucht, indem das transversale Moment zu einer jenseits der Religionen liegenden Position führen soll, von der aus die Kontext- und Perspektivengebundenheit jeder einzelnen Religion in einer panoramahaften Gesamtschau überwunden wäre. Transversales Denken führt nicht zu einer privilegierten Metaperspektive, sondern nur zur Verflechtung partikularer Selbst- und Fremdwahrnehmungen, Innen- und Außenansichten. Dabei drängt es die Religionen dazu, das Faktum ihrer Pluralität und Partikularität derart ernst zu nehmen, dass sie eine Haltung der gegenseitigen Wertschätzung aus ihren jeweils eigenen Quellen und normativen Traditionen entwickeln.

Die Annahme einer Vielfalt originärer Gegebenheitsweisen des Unbedingten wird hier somit nicht von einem die religiöse Pluralität letztlich absorbierenden oder nivellierenden „übergeordneten“ Standpunkt her möglich, sondern

¹⁴ Vgl. hierzu A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999.

¹⁵ Vgl. hierzu M. v. BRÜCK/W. LAI, *Buddhismus und Christentum*, München ²2000, 431-461. Unter dieser Rücksicht sind die Texte einer christlichen „*theologia negativa*“ allerdings verkürzt gedeutet, wenn man aus ihnen das Recht zur Relativierung des christlichen Geltungsanspruchs und zur Favorisierung eines religionstheologischen Pluralismus ableitet, der letztlich nicht mehr von einem Relativismus unterscheidbar ist. Zu einem solchen Vorgehen siehe etwa P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 200-209, 228f. Liest man diese Texte mit der Logik des Transversalen, ist es möglich, einen Relativismus (und ebenso einen Agnostizismus wie einen Indifferentismus) hinter sich zu lassen.

bereits aus den jeweiligen religiösen Eigenperspektiven, sofern sie willens sind, ihre Perspektivität und ihren Status als Geschehen einer stets nur vermittelten Unmittelbarkeit des Unbedingten wahrzunehmen. Kaum anders lassen sich genuin religiöse Motive und Gründe für einen Dialog der Religionen identifizieren, bei dem die Beteiligten auch tatsächlich etwas voneinander lernen können. Kaum anders als über die Betonung „transversaler“ Strukturen kann auch künftig noch ernsthaft behauptet werden, dass auch in religiös „multikulturellen“ Gesellschaften das Religiöse eine sozialintegrative Bedeutung hat, da es jene Werte und Ideale erschließt, die eine Gesellschaft zusammenhalten: Freiheit und respektvolles Miteinander. Sozialintegrativ ist nicht zuletzt der interreligiöse Dialog selbst. Wird er selbst „transversal“ geführt, mündet er weder in der Auflösung religiöser Identität, noch befördert er einen interreligiösen „Mischmasch“. Im Gegenteil: Er trägt dazu bei, dass Christen besser erkennen, was genuin christlich ist und was das genuin Religiöse anderer Religionen ausmacht.