

GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



Lehrbuch Interkulturelle Theologie /  
Missionswissenschaft

Band 3

Henning Wrogemann

# **Theologie Interreligiöser Beziehungen**

Religionstheologische Denkwege,  
kulturwissenschaftliche Anfragen und  
ein methodischer Neuansatz

Gütersloher Verlagshaus

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.



Entdecken Sie mehr auf  
[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

1. Auflage

Copyright © 2015 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Těšinská tiskárna, a.s., Český Těšín

Printed in Czech Republik

ISBN 978-3-579-08143-4

[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

# Inhalt

Vorwort . . . . .	15
Einleitung . . . . .	17
1. <i>Theologie der Religionen</i> oder <i>Theologie Interreligiöser Beziehungen?</i> . . . . .	17
1.1 Dialogimpressionen – London, Kandy, Lahore . . . . .	18
1.2 Theologie der Religionen – geschichtlicher Längsschnitt und Literaturhinweise . . . . .	21
1.3 Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus – Nachruf auf ein Schema . . . . .	29
1.4 Absolutheitsansprüche: konfliktiv oder friedensstiftend? – Das Problem . . . . .	33
1.5 Was eigentlich ist die Frage einer Theologie der Religionen? – Heuristik . . . . .	36
1.6 Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen – These und Aufbau des Buches . . . . .	39
2. Was bisher geschah – christliche <i>Einordnungen</i> fremder Religionen . . . . .	43
2.1 Ordnungsmächte oder natürliche Theologie? – Schöpfungslehre . . . . .	44
2.2 Ur-Offenbarung oder Offenbarungsgeschichte? – Offenbarungslehre . . . . .	46
2.3 Universaler Christus und nichtchristliche Religionen? – Christologie . . . . .	52
2.4 Religionen als latente Kirche? – Ekklesiologie . . . . .	57
2.5 Religionen als falsche Wege, aber All-Erlösung im Jenseits? – Eschatologie . . . . .	61
2.6 Vergleichende Anmerkungen – sechs heuristische Fragen . . . . .	66
<b>I. Neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien . . . . .</b>	<b>69</b>
1. Revisionistische Ansätze – John Hick und Paul Knitter . . . . .	70
1.1 Theozentrische Religionstheologie – <i>John Hick</i> . . . . .	70
1.2 Religionsgeschichtliche Relativierungen der Christologie . . . . .	71
1.3 Epistemologische Relativierungen der Christologie . . . . .	73
1.4 Sprachtheoretische Relativierungen der Christologie – <i>Paul Knitter</i> . . . . .	75
1.5 Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs . . . . .	78
1.6 Soteriozentrismus und Befreiung als Wahrheitskriterium . . . . .	79

<b>2. Interpretative Ansätze – Michael von Brück und Mark Heim . . . . .</b>	<b>81</b>
2.1 Erfahrungsbasierte Religionstheologie – <i>Michael von Brück</i> . . . . .	81
2.2 Eine advaitische Deutung der christlichen Trinitätslehre . . . . .	82
2.3 Dimensionen des interreligiösen Dialogs und Gemeinschaftlichkeit . . . . .	84
2.4 Trinitätstheologische Matrix und Erfahrungen der Religionen – <i>Mark Heim</i> . . . . .	86
2.5 Drei Beziehungsarten als Analogie zu trinitarischen Interaktionsformen . . . . .	88
2.6 Hinduismus und Buddhismus, Judentum und Islam aus trinitarischer Sicht . . . . .	89
<b>3. Revisionistische und interpretative Ansätze – Kritische Rückfragen . . . . .</b>	<b>92</b>
3.1 Buchstäblich oder (nur) metaphorisch über Gott reden? – Sprachtheorie . . . . .	92
3.2 Kann man eine einheitliche religiöse Haltung fordern? – Intentionalität . . . . .	96
3.3 Kann man zwischen <i>faith</i> und <i>belief</i> unterscheiden? – religiöse Erfahrung . . . . .	99
3.4 Trinitarische Strukturen als Schlüssel zu den Religionen? – Trinitätslehre . . . . .	101
3.5 Wie hängen Logos-Lehre und Christologie zusammen? – Christologie . . . . .	103
3.6 Repräsentations-Christologie ohne Stellvertretung? – Soteriologie . . . . .	106
<b>4. Selegierende Ansätze – Francis Clooney . . . . .</b>	<b>112</b>
4.1 Comparative theology: Alternative zur Religionstheologie? . . . . .	112
4.2 Religiöses Lesen versus historisch-kritisches Lesen . . . . .	113
4.3 Interreligiöses Lesen als Erfahrung von spiritueller Kraft . . . . .	114
4.4 Comparative theology oder vergleichende Religionswissenschaft plus Deutung? . . . . .	115
4.5 Zur Frage des Deutehorizonts . . . . .	116
4.6 Comparative theology im Vergleich zu herkömmlichen Religions-theologien . . . . .	117
<b>5. Interaktionistische Ansätze – Amos Yong . . . . .</b>	<b>119</b>
5.1 Theologie der Gastfreundschaft – eine Alternative zu älteren Ansätzen . . . . .	119
5.2 Jesus Christus – Paradigma der rettenden Gastfreundschaft Gottes	120
5.3 Dynamische Geistgemeinschaft – ein Ort von Gastfreundschaft . . . . .	121

5.4 Grenzen der Gastfreundschaft? – eine Theologie des Exils . . . . . 122

5.5 Heiliger Geist und Vielheit der Geister – die Geister unterscheiden 124

5.6 Den Geist willkommen heißen – eine Theologie Interreligiöser  
Praktiken . . . . . 126

**6. Selegierende und interaktionistische Ansätze – kritische Rückfragen** 128

6.1 Interreligiöses Lesen – Erkenntnisgewinn oder hermeneutische  
Sackgasse? . . . . . 128

6.2 Interreligiöses Vergleichen – welche Intention und welche Basis? . 129

6.3 Vergleichende Religionswissenschaft – für eine methodologische  
Unschuldsvermutung . . . . . 132

6.4 Pneumatologische Hermeneutik – das Dynamische und das  
Fragmentarische . . . . . 134

6.5 Christomorphe Gemeinschaftlichkeit – zur Bedeutung eines  
hermeneutischen Ortes . . . . . 135

6.6 Unterscheiden der Geister – Annäherungen und Distanzierungen. 135

**7. Zusammenfassender Vergleich – sechs heuristische Fragen** . . . . . 137

7.1 Epistemologische Frage – eine transreligiöse Basis? . . . . . 137

7.2 Hermeneutische Frage – möglichst neutrale Kategorien? . . . . . 137

7.3 Soteriologische Frage – Wahrheit, Offenbarung, Heil bei anderen? 138

7.4 Theologische Frage – welches Wesen lässt der christliche Gott  
erkennen? . . . . . 139

7.5 Ethisch-soziale Frage – welche Motive interreligiöser  
Wertschätzung? . . . . . 141

7.6 Gesellschaftspolitische Frage – wieviel Freiheit für religiös  
Andersdenkende? . . . . . 141

**II. Andere Religionen in muslimischer und buddhistischer  
Perspektive** . . . . . 143

**1. Letztgültigkeit des Koran und religiöse Pluralität –  
Islamische Perspektiven** . . . . . 144

1.1 Islam und Toleranz, Menschenrechte und Demokratie –  
aktuelle Fragen . . . . . 144

1.2 Übersicht zu Richtungen innerhalb reformislamischer  
Diskussionen . . . . . 148

1.3 Zur Bedeutung von Trägerinstitutionen religiöser Bildung . . . . . 149

1.4 Methodologische Ansätze und islamische Theologie der  
Religionen . . . . . 150

1.5 Was ist islamisch / Islam? – Erlaubtes und Verbotenes als Meta- perspektive . . . . .	152
1.6 Islamischer Lebensstil – islamische Gesellschaft – islamischer Staat	154
<b>2. Befreiungstheologische Koranhermeneutik – Farid Esack . . . . .</b>	<b>156</b>
2.1 Der Koran – kontextuell bedingt, aber nicht neutral zu verstehen .	156
2.2 Theologische, hermeneutische und soziale Prinzipien . . . . .	157
2.3 Religionstheologische Grundbegriffe im Koran: <i>īmān – islām – kufr</i> . . . . .	159
2.4 Kritik an sozio-religiösen Kollektivbezeichnungen und kora- nischer Pluralismus . . . . .	161
2.5 Der Ruf des Islam im Kontext eines pluralen Wettstreits im Guten	162
2.6 Würdigung und Kritik . . . . .	163
<b>3. Islamistische Koranhermeneutik und Toleranz – Muhammad Shahrur . . . . .</b>	<b>165</b>
3.1 Grundlegende Unterscheidungen: <i>qur’ān</i> und <i>dhikr</i> – <i>nubūwa</i> und <i>risāla</i> . . . . .	165
3.2 Fünf Bereiche der ewigen und universalen Scharia . . . . .	167
3.3 Die <i>ḥudūd</i> -Strafen und die Theorie der Grenzen . . . . .	169
3.4 Drei Formen von Frömmigkeit, theonome Freiheit und die Grenzen des Diskurses . . . . .	171
3.5 <i>Islām</i> und <i>īmān</i> , universale Menschheitsreligion und partikulare Ritualreligion . . . . .	172
3.6 Kritische Würdigung: eine islamische Religionstheologie . . . . .	174
<b>4. Nicht-Anhaften und religiöse Pluralität – Buddhistische Perspektiven</b>	<b>176</b>
4.1 Die Vier Edlen Wahrheiten – Grundgedanken buddhistischer Lehre . . . . .	176
4.2 Vorläufigkeit von Lehrtraditionen – das Gleichnis vom Floß . . . .	178
4.3 Vom frühen Buddhismus zum Mahāyāna – Akzentverschiebungen	179
4.4 Zwei-Wahrheiten – vom Stellenwert der Bewusstseinsinhalte . . . .	180
4.5 Geschickte Anwendung der Mittel – <i>upāyakauśalya</i> . . . . .	181
4.6 Drei-Leiber-Lehre – nicht-buddhistische religiöse Lehrer? . . . . .	184
<b>5. Entwürfe buddhistischer Denker . . . . .</b>	<b>186</b>
5.1 Anagārika Dharmapāla (1864-1933) – apologetische Hermeneutik	186
5.2 Buddhādāsa Bhikku (1906-1993) – Hermeneutik der Zwei Sprachen . . . . .	190
5.3 Masao Abé (1915-2006) – interreligiöse Hermeneutik? . . . . .	194
5.4 Thich Nhat Hanh (geb. 1926) – assimilative Hermeneutik . . . . .	196



5.5 John Makransky (geb. 1950) – kontrastive Hermeneutik . . . . . 200

5.6 Buddhistische Hermeneutiken des Anderen – ein Überblick . . . 203

**6. Zusammenfassender Vergleich – sechs heuristische Fragen . . . . . 204**

6.1 Epistemologische Frage – eine transreligiöse Basis? . . . . . 204

6.2 Hermeneutische Frage – möglichst neutrale Kategorien? . . . . . 204

6.3 Soteriologische Frage – Wahrheit, Offenbarung, Heil bei anderen? 206

6.4 Axiologische Frage – welches Wesen lässt die Letztwirklichkeit erkennen? . . . . . 207

6.5 Ethisch-soziale Frage – welche Motive interreligiöser Wertschätzung? . . . . . 207

6.6 Gesellschaftspolitische Frage – wieviel Freiheit für religiös Andersdenkende? . . . . . 208

**III. Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen . . . . . 211**

**1. Wozu bedarf es einer Theorie Interreligiöser Beziehungen? . . . . 212**

1.1 Religionstheologien in der Kritik – sechs Fehlwahrnehmungen . . 212

1.2 Zum Begriff einer Theorie *Inter-religiöser Beziehungen* – These 1 . 215

1.3 Theorie Interreligiöser Beziehungen als Wahrnehmungslehre – These 2 . . . . . 219

1.4 Theorie Interreligiöser Beziehungen als interdisziplinäres Projekt – These 3 . . . . . 220

1.5 Theorie Interreligiöser Beziehungen als Lernfeld und Inspiration – These 4 . . . . . 221

1.6 Theorie Interreligiöser Beziehungen als Korrektiv – These 5 . . . 223

**2. Was bedeutet Identität? – in den Netzen des Sozialen . . . . . 224**

2.1 Identitätstheorien im Überblick – eine Hinführung . . . . . 224

2.2 Identität und der Begriff der Kohärenz . . . . . 226

2.3 Verortungen des Selbst – in den Netzen des Sozialen . . . . . 228

2.4 Identität und Identitätsfiktionen – multiple Positionierungen . . . 231

2.5 Wissen und Nichtwissen – Mehrwert Unbestimmtheit . . . . . 233

2.6 Identität als Kohärenz und interreligiöse Beziehungen – Ausblick . 237

**3. Inklusionen und Exklusionen – Ambivalenzen . . . . . 241**

3.1 Exklusionen als symbolischer Statuskampf – Pierre Bourdieu . . . 241

3.2 Interreligiös-symbolische Konkurrenzen – Beispiel Architektur . 244

3.3 Von symbolischen Exklusionen, die inklusiv wirken . . . . . 247

3.4 Von rechtlichen Inklusionen, die exklusiv wirken . . . . . 248

3.5 Inklusionen, Exklusionen und religiöse Letztbegründungsansprüche . . . . .	250
3.6 Zur Verwiesenheit von Inklusionen und Exklusionen – ein Fazit . . . . .	251
<b>4. Was bedeutet Anerkennung? – Ebenen der Wertschätzung . . . . .</b>	<b>253</b>
4.1 Anerkennung als Recht – Gesellschaft . . . . .	253
4.2 Anerkennung als Liebe – Nahbeziehungen . . . . .	255
4.3 Anerkennung als Solidarität – Wir-Gruppen . . . . .	256
4.4 Anerkennung als Gabe – Lebenswelt . . . . .	260
4.5 Anerkennung als Achtung – Alltagswelt . . . . .	262
4.6 Multiple Anerkennung – ein Fazit . . . . .	264
<b>5. Was wirkt in der Öffentlichkeit? – Raumbeziehungen und Beziehungsräume . . . . .</b>	<b>265</b>
5.1 Theoretische Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit . . . . .	265
5.2 Alltagsweltliche Öffentlichkeit und Takt – Mikroebene . . . . .	266
5.3 Lokale Öffentlichkeit und religiös geprägte Räume – Mesoebene . . . . .	270
5.4 Das Dialogische in Raumsprache und Sprachräumen . . . . .	273
5.5 Gesellschaftliche Öffentlichkeit und Geltungsansprüche – Makroebene . . . . .	273
5.6 Räume als Wirkkräfte – ein Fazit . . . . .	274
<b>6. Pluralismus, Multikulturalismus und Gesellschaftstheorie – Hintergrundannahmen . . . . .</b>	<b>276</b>
6.1 Multikulturalismus und Pluralismus – theoretische Überlegungen. . . . .	277
6.2 Pluralismus als konsensorientierte Demokratietheorie – Jürgen Habermas . . . . .	277
6.3 Pluralismus als multicultural citizenship – Will Kymlicka . . . . .	279
6.4 Pluralismus als agonistischer Pluralismus – Chantal Mouffe . . . . .	280
6.5 Pluralismus und Religionstheologie – Wahlverwandtschaften . . . . .	283
6.6 Starker Pluralismus als Grundlage einer Theorie Interreligiöser Beziehungen . . . . .	285
<b>7. Grundlinien einer Theorie Interreligiöser Beziehungen – Ausblick . . . . .</b>	<b>287</b>
7.1 Multiperspektivität . . . . .	287
7.2 Medien . . . . .	288
7.3 Performanzen . . . . .	289
7.4 Räume . . . . .	290
7.5 Grenzen . . . . .	291
7.6 Akteure . . . . .	292

<b>IV. Das Dialogische in interreligiösen Beziehungen</b>	295
1. Dialoge und Intentionen – Begegnungen	297
1.1 Zum Thema Dialog – Theorien und Kontexte	297
1.2 Kontakt-Dialoge – Option auf die Zukunft	299
1.3 Informations-Dialoge – Abbau von Vorurteilen	300
1.4 Konsens-Dialoge – Suche nach transreligiöser Wahrheit	301
1.5 Überzeugungs-Dialoge – die Macht religiöser Weltdeutung	302
1.6 Dialoge und das Dialogische – über das Verbale hinaus	303
2. Dialoge und das Dialogische – Zeichen	304
2.1 Denkkoption oder Machtwirkung? – Lebensgewinn	304
2.2 Religiös oder säkular? – Bedeutungszuschreibungen	306
2.3 Global oder lokal? – das Gewicht von Aussagen	308
2.4 Reden oder Schweigen? – der Mehrwert des Nichtwissens	309
2.5 Gespräch oder Dialog? – die Gefahr des Vergleichens	309
2.6 Wort oder Geste? – nonverbale Botschaften	311
3. Dialog mit wem eigentlich? – Diskurse	313
3.1 Aspekte der Diskurstheorie – <i>Michel Foucault</i>	313
3.2 Die Konzepte <i>Religion</i> und <i>Buddhismus</i> – Beispiel Ceylon	315
3.3 Welche gängigen Konzepte werden bedient? – Theoreme der Wissenschaft	317
3.4 Welche <i>Positionen</i> stützen Autorität? – Sprecher und Träger- schichten	320
3.5 Was verleiht Breitenwirkung? – Organisationsformen und Medien	322
3.6 Dialog mit wem eigentlich? – kritische Rückfragen	323
4. Das Ziel des Dialogs – zwischen Nähe und Distanz	329
4.1 Suche nach Nähe oder freundliche Übernahme?	329
4.2 Dialogische Alternative oder Privatreligion?	330
4.3 Identitäten oder Positionierungen in einem Diskursfeld?	331
4.4 Wahrung oder Verflüssigung von Grenzen?	332
4.5 Offenheit und Wechselseitigkeit in allen Dialogarten?	333
4.6 Einige Thesen zum Thema Interreligiöser Dialog	333
<b>V. Auf dem Wege zu einer Theologie Interreligiöser Beziehungen</b>	335
1. Theologie Interreligiöser Beziehungen als Neuanatz – Thesen	336
1.1 Echte Differenzhermeneutik – gegen religionstheologische Vereinnahmungsmuster	336

1.2 Lebens-Macht und Konkurrenzen – gegen religionstheologischen Quietismus . . . . .	338
1.3 Sperrige Motive und Texte – gegen religionstheologischen Selektionismus . . . . .	340
1.4 Diskurse und komplexe Identitäten – gegen religionstheologische Essentialismen . . . . .	340
1.5 Motive, Akteure und Räume – gegen religionstheologische Kontextlosigkeit . . . . .	342
1.6 Gestaffelte Loyalitäten – gegen religionstheologische Zentralperspektive . . . . .	342
2. <b>Macht und Liebe des einen Gottes – zum biblischen Gottesbild . . . . .</b>	<b>344</b>
2.1 Monotheismus, Polytheismus und die Frage der Gewalt . . . . .	345
2.2 Wie stehen Eifersucht und Rache Jahwes zu Liebe und Gewaltverzicht? . . . . .	348
2.3 Der eine Gott und die Vielheit der Götter – ein Konkurrenzverhältnis? . . . . .	352
2.4 Jesus Christus und die Basileia – Machtbereich der Liebe Gottes? . . . . .	354
2.5 Das Gottesbild der Evangelien und die Frage der göttlichen Mächtigkeit . . . . .	356
2.6 Konsequenzen für eine christliche Theologie Interreligiöser Beziehungen . . . . .	360
3. <b>Interreligiöse Kommunikation Jesu Christi – eine Spurensuche . . . . .</b>	<b>362</b>
3.1 Die Emotionalität des Gottessohnes . . . . .	362
3.2 Jesu anstößiges Verhalten – der Gottessohn und die Kinder Gottes . . . . .	364
3.3 Feindesliebe als interreligiöse Aggressionsbewältigung – Verschiebungsmuster . . . . .	365
3.4 Der Balken im eigenen Auge und die Sünder – Rückwendungsmuster . . . . .	367
3.5 Kann Jesus (auch) ›brutal‹ sein? – »Gewalt« als leibliche Kommunikation . . . . .	369
3.6 Performatives Handeln und interreligiöse Beziehungen . . . . .	370
4. <b>Gemeinschaft des Geistes als Kontrastmodell –</b>	
<b>Beispiel 1. Petrusbrief . . . . .</b>	<b>372</b>
4.1 Auserwählte Fremdlinge – Basis einer Theologie der Anerkennung . . . . .	373
4.2 Eckstein und lebendige Steine – Zeugengemeinschaft . . . . .	376
4.3 Attraktive Lebensführung – Basis einer Ethik interreligiöser Anerkennung . . . . .	378

4.4 Konflikte, Schmähungen und Leiden – Anerkennung und die Frage des Namens . . . . .	380
4.5 Leben als Differenzgemeinschaft – Balance von Kontrastierung und Anerkennung . . . . .	382
4.6 Multiple Bezugnahmen von Anerkennung, Wettstreit und Zurückweisung . . . . .	383
5. Dualistische Weltsicht und doch pazifistisch? – Beispiel Johannesoffenbarung . . . . .	385
5.1 Weltflucht oder Engagement? – die Johannesoffenbarung als politische Theologie . . . . .	386
5.2 Drache, Tiere, Hure Babylon – Christus versus Kaiserkult (Makroebene) . . . . .	388
5.3 Synagoge des Satans – Dämonisierung der Anderen und Leben in der Polis (Mesoebene) . . . . .	391
5.4 Unzüchtige, Lügner, Hunde – dualistische Paränese und Alltagswelt (Mikroebene) . . . . .	393
5.5 Emotionen zulassen? – Sprache der Unterdrückten versus Sprache der Mächtigen . . . . .	396
5.6 Konsequenzen für eine zeitgemäße Theologie Interreligiöser Beziehungen . . . . .	400
6. Letztbegründungsmuster als Basis Interreligiöser Beziehungen – Ausblick . . . . .	402
6.1 Trinitarisch-doxologisches Selbst-Enthobensein . . . . .	403
6.2 Kreuzestheologische Inversionen . . . . .	408
6.3 Rechtfertigungstheologische Ent-Machtungen . . . . .	409
6.4 Pneumatologische Kontingenzen . . . . .	410
6.5 Ekklesiologische und eschatologische Dezentrierungen . . . . .	410
6.6 Letztbegründung und Letztgewissheit . . . . .	411
<b>VI. Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft und Religionswissenschaft . . . . .</b>	<b>413</b>
1. Interkulturelle Theologie – Implikationen des Begriffs . . . . .	414
1.1 Interkulturelle Theologie – deskriptive und normative Zugänge . . . . .	414
1.2 Interkulturelle Theologie – implizite und explizite Inhalte . . . . .	416
1.3 Interkulturelle Theologie als Fachbezeichnung . . . . .	417
1.4 Interkulturelle Theologie als relationale Theologie – das Präfix <i>inter</i> . . . . .	418
1.5 Interkultureller Theologie – Definition und Gegenstandsbereich . . . . .	420

1.6 Interkulturelle Theologie als Orientierungswissen . . . . .	424
<b>2. Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft – Dimensionen . .</b>	<b>426</b>
2.1 Semiotische Dimension – Zeichen . . . . .	426
2.2 Diskurstheoretische Dimension – Geltungsansprüche . . . . .	427
2.3 Konnektive Dimension – Traditionen . . . . .	429
2.4 Kommunikative Dimension – Deutungsoptionen . . . . .	430
2.5 Transformative/missionarische Dimension – Neuformationen . .	431
2.6 Interkulturelle Theologie im theologischen Fächerkanon . . . . .	432
<b>3. Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft – Ausblick . . .</b>	<b>434</b>
3.1 Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft . . . . .	434
3.2 Religionswissenschaft innerhalb der Theologischen Fakultät . . .	436
3.3 Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie – Schwerpunkte . . . . .	437
3.4 Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft – der Rote Faden	438
3.5 Das Alte und das Neue – drei Bedeutungen von <i>aufgehoben</i> . . .	439
3.6 Interkulturelle Theologie im 21. Jahrhundert – Ausblick . . . . .	441
<b>Literatur . . . . .</b>	<b>443</b>
<b>Stellenregister . . . . .</b>	<b>463</b>
<b>Namenregister . . . . .</b>	<b>468</b>
<b>Sachregister . . . . .</b>	<b>473</b>

## Vorwort

In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich bei vielen Menschen das Bewusstsein verstärkt, Teil einer globalen Gemeinschaft zu sein. Wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse führen zu vielfältigen Vernetzungen, so dass selbst globale Machtzentren nicht mehr selbständig agieren können. Die Endlichkeit des Planeten zeigt sich in den ökologischen Herausforderungen, die nur gemeinsam zu bewältigen sind. Die fast ubiquitäre Präsenz von Gütern, Medien und Moden schafft hyperkulturelle Muster. Gleichzeitig wächst jedoch das Unbehagen, mit der zunehmenden Durchlässigkeit von nationalen, regionalen und kulturellen Grenzen immer mehr an eigener Identität zu verlieren.

In diesen komplexen Entwicklungen spielen religiöse Akteure eine wichtige Rolle. Unabhängig von der religionsgeschichtlich schwer zu beantwortenden Frage, ob es in den letzten Jahren tatsächlich zu einem Erstarren religiöser Trends gekommen ist, wird man als gewiss festhalten können, dass die *öffentliche Relevanz* religiöser Akteure in vielen Ländern erheblich zugenommen hat. Migrationsbewegungen, oft durch Arbeitssuche oder Konflikte bedingt, tragen zu einer stetigen religiösen Pluralisierung bisher eher religiös homogener Gesellschaften bei. Umgekehrt kommt es durch die Flucht verfolgter Minderheiten aus bestimmten Ländern dazu, dass sich in deren Gesellschaften ein bisher ungekanntes Maß an religiöser Homogenisierung einstellt.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass sich das Spektrum von religiös begründeten Handlungsoptionen weiter ausdifferenziert. Einerseits nehmen interreligiöse Plattformen, Bewegungen und Organisationen zahlenmäßig zu. Andererseits wird mit Verweis auf religiöse Traditionen eine in dieser Qualität bisher nie dagewesene Form von Unduldsamkeit begründet, die in Gestalt von Diskriminierungen, restriktiven Politiken, Gewalttaten, Vertreibungen und Morden umgesetzt wird.

Bei diesen Phänomenen handelt es sich allerdings nur um besonders auffällige Ausdrucksformen interreligiöser Beziehungen. Diese sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Masse des alltäglichen Lebens durch andere Routinen interreligiösen Miteinanders geprägt ist. Für religiös-kulturell plurale Gesellschaften ist es ein wichtiges Anliegen, solche Muster besser zu verstehen. Dem dient eine hier in Umrissen vorzustellende *Theorie Interreligiöser Beziehungen* sowie eine darauf Bezug nehmende, davon aber methodisch deutlich zu unterscheidende *Theologie Interreligiöser Beziehungen*.

Dies sind Inhalte des hier vorliegenden dritten Bandes meines *Lehrbuchs Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft*. Mein Dank gilt an dieser

Stelle allen jenen Menschen, die mich in den letzten Jahrzehnten auf meinen interreligiösen Wegen begleitet haben oder denen ich begegnen durfte. Manche bekannte Namen sind darunter wie *Siti Musdah Mulia*, *Masao Abé*, *Paul Knitter* oder *Aloysius Pieris*. Viele dieser Begegnungen haben mich je auf ihre Weise beeindruckt. Bedeutendere Impulse jedoch haben mir Menschen auf der Graswurzelebene vermittelt, so etwa der buddhistische Mönch *Venerable Hattigamma Utterananda* in Sri Lanka, der zum christlichen Glauben konvertierte Sudanese *Muhammad* in Bangui (Zentralafrika), *Morteza* aus dem Iran, *Asif* und *Rebecca* aus Pakistan, der messianische Jude *Geoffrey* in London oder die Inderin *Satyavani* in Chennai (Indien): Menschen und Orte, Lebensgeschichten und Kontexte, Beziehungen und ein vielfältiges Geflecht von Faktoren, die im gelebten Leben oft genug nur zu erahnen waren. Zurückgekehrt in die Sicherheit westlicher Gesellschaften, in die Abgeschiedenheit wissenschaftlichen Arbeitens und die ganz eigenen Spielregeln des akademischen Betriebs stellte sich mir immer wieder die Frage, wie das, was sich mir in den Begegnungen eröffnet hatte, mit Hilfe theoretischer Beschreibungsmuster aufgeschlüsselt werden könnte.

Die Ausführungen dieses Bandes spiegeln das Ringen um diese Frage wider. In ihrem fragmentarischen Charakter mögen sie ein Beitrag sein, neue Perspektiven zu erproben und neue Wege zu beschreiten, dabei aber gleichzeitig das Gegründet-Sein in weltanschaulichen und religiösen Gewissheiten nicht vorschnell aufzugeben. Seit vielen Jahren beschäftigen mich Fragen des interreligiösen Dialogs. Es scheint, als würden einstige Gewissheiten im Nebel des sich aufdrängenden Lebens entschwinden. Was ist in interreligiösen Beziehungen bedeutsam? Was genau ist das, ein Dialog? Was wirkt, wenn Menschen verschiedener kultureller und religiöser Traditionen als leibliche Wesen in konkreten Räumen in Kontakt miteinander treten? Wie steht es mit den Bildern des Eigenen und des Fremden und welche Interessen verbergen sich im Gewand welcher Geltungsansprüche? Dieses Buch ist nicht dazu gedacht, endgültige Antworten darauf zu geben. Viel wäre indes schon erreicht, neue und andere Fragen zu stellen.

Mein Dank gilt an dieser Stelle denen, die mich je auf ihre Weise unterstützt haben, meinen Hilfskräften *Katharina Weiß*, *Theodora Beer* und *Marius Helmer*, Pfarrer *Sören Asmus*, Prof. Dr. *Johannes von Lüpke*, Prof. Dr. *Detlef Hiller*, Prof. Dr. *Gudrun Löwner* (Bangalore) und Prof. Dr. *John Flett* (Melbourne).



# Einleitung

## 1. Theologie der Religionen oder Theologie Interreligiöser Beziehungen?

Die Begriffe Globalisierung und Pluralisierung beschreiben diejenigen Veränderungen, denen Gesellschaften im 21. Jahrhundert ausgesetzt sind. Wirtschaftliche Vernetzungen, Internet und andere Medien führen zu einer stärkeren Einbindung selbst entlegenster Gebiete in den globalen Informationsaustausch. Ein hergebrachter Lebensstil kann kaum mehr als selbstverständlich behauptet werden, denn eine globale Vermarktungsindustrie, ein globaler Menschenrechtsdiskurs, globale Diskurse zu Fragen von Minderheiten, Geschlechterthemen und allgemein dem, was ein *gutes Leben* ausmacht, sind allseits präsent. Menschen müssen miteinander zusammenleben, sie können sich nicht (mehr) aus dem Wege gehen.

Diese kontextuellen Rahmenbedingungen betreffen auch das Selbstverständnis der verschiedenen Religionsformationen in der Pluralität ihrer aktuellen und lokalen Erscheinungsformen. Christliche Internetforen versuchen Hilfestellungen zu verschiedensten Fragen zu geben, buddhistische und muslimische Chatrooms diskutieren Themen spiritueller Praxis ebenso wie eines angesagten *Lifestyles*. Mir gegenüber empört sich ein Al-Azhar-Gelehrter über Veröffentlichungen im Internet, die vorgeben, sagen zu können, was als *islamisch* zu gelten habe, wohingegen doch zu allererst sie, die Gelehrten der ehrwürdigsten Lehreinrichtung der islamischen Welt, darüber zu befinden hätten.

Im Kontext dieser Veränderungen werden große Bildungs- und Sozialeinrichtungen von religiösen Akteuren begründet, hier etwa der *Da'wat-e Islami*, dort der Muslimbruderschaft, dann wieder von großen Kirchenformationen wie Protestanten, Katholiken und Pfingstkirchen; weiter sind buddhistische Revitalisierungsbewegungen zu nennen, Hindu-Aktivistinnen und viele andere. Allgemein scheint zu gelten, dass man der Pluralität und ihrer Deutungsoffenheit nur durch Bildungsprozesse eine einigermaßen stabile Identitätssicherung entgegensetzen kann. Innerhalb verschiedener Gesellschaften wird mitunter heftig, ja sogar gewalttätig darum gestritten, was eigentlich die Rolle des Religiösen sei. So finden im Norden Pakistans innerhalb der zu etwa 95% muslimischen Staatsbevölkerung regelrechte Kulturkämpfe statt, wenn in einer Stadt westliche Reklameschilder mit unverschleierte Frauen erlaubt sind, in einer anderen dagegen diese nirgends zu sehen

sind, weil hier bewaffnete Kämpfer für die Einhaltung dessen sorgen, was sie als »islamische« Öffentlichkeit verstehen.

Was also ist die Rolle von Religionen in den Gesellschaften, wie gehen Angehörige verschiedener Religionstraditionen miteinander um, welche Geltungsansprüche bringen sie gegenüber der Bevölkerung ein, welche eigenen Öffentlichkeiten versuchen sie zu errichten? Wie werden Machtkämpfe um Interpretationshoheit ausgetragen, sozial, politisch oder symbolisch? Und welche Bedeutung können religionstheologische Reflexionen für Zusammenhänge wie diese erlangen? Welche Art von Religionstheologie kann als Beitrag zum friedlichen Zusammenleben gewürdigt werden? Welcher Grad an Selbstrelativierung erscheint unabdingbar, wenn Menschen verschiedenster Herkunft und Lebenspraxis miteinander koexistieren müssen? Und nicht zuletzt: Was ist unter Dialog zu verstehen, wenn gilt, dass man nur durch den Austausch miteinander – offen, wechselseitig, lernbereit, auf *gleicher Augenhöhe*, wie man im Deutschen sagt (was nebenbei bemerkt interkulturell nicht überall anwendbar ist) – zu einem Ziel gelangen kann? Diesen Themen wird nachzugehen sein.

Die grundsätzliche Anfrage dieses Buches lautet: Reichen religionstheologische Ansätze zur Deutung dieser Zusammenhänge aus? Es wird die These zu begründen sein, dass es einer weitergehenden *Theorie Interreligiöser Beziehungen* und dann auch einer *Theologie Interreligiöser Beziehungen* bedarf, um den angezeigten Herausforderungen gerecht zu werden. Vor dem Einstieg in die Thematik sollen zunächst jedoch einige Dialogimpressionen einen ersten Eindruck von der Problematik geben, um die es hier geht.

## 1.1 Dialogimpressionen – London, Kandy, Lahore

Ich nehme an einer mehrtätigen multireligiösen Dialogkonferenz teil, die im Londoner Stadtteil Southhall stattfindet. Christen/innen sprechen mit Muslimen, Hindus, Sikhs und Buddhisten, man besucht sich gegenseitig. Die Konferenz findet schwerpunktmäßig in einem kirchlichen Zentrum statt, welches einer pakistanischen christlichen Gemeinde gehört. Mir fällt am zweiten Tag auf, dass niemand aus dieser Gemeinde bei den Aktivitäten anwesend ist. Als ich einen pakistanisch-stämmigen Christen treffe, frage ich ihn, weshalb sie an der Dialogkonferenz nicht teilnehmen. *Man hat uns nicht eingeladen, weil man uns für dialogunfähig hält*, bekomme ich zur Antwort. Auf meine verwunderte Rückfrage, wie denn die Dialogveranstalter darauf gekommen seien, sie als dialogunfähig einzustufen, meint er: *Es ist bekannt, dass wir als Christen missionarisch in unserem Umfeld aktiv sind*. Ob man mit ihnen darüber im Vorwege gesprochen habe? Die Antwort lautet: *Nein*. – Für

mich war diese Begegnung, die nun schon etliche Jahre zurückliegt, ein Augenöffner: *Hier wurde ganz offensichtlich* seitens der Dialogveranstalter und im Hinblick auf die multireligiöse Dialogkonferenz *im Namen des Dialogs ein Dialog* mit den örtlichen pakistanisch-stämmigen Christen/innen *verweigert*. Die Stereotypisierung »Menschen die missionarisch sind, sind dialogunfähig« seitens der Veranstalter führte dazu, dass ein Dialog von vornherein nicht nur nicht gesucht, sondern regelrecht verweigert wurde.

Am Tag darauf hatte ich die Gelegenheit, eine pakistanische Christin kennen zu lernen und mir von ihrer missionarischen Arbeit erzählen zu lassen. Sie war in Islamabad aufgewachsen, hatte in der Schule durchgehend Islamunterricht, hatte einen Master-Abschluss in Islamwissenschaft. Seit einigen Jahren lebte sie bereits in London und besuchte nun Frauen mit Migrationshintergrund in der Umgebung, um diese bei Ämtergängen zu unterstützen, um die soziale Isolation vieler Frauen durch Besuche und gemeinsames Teetrinken aufzubrechen und damit einen Beitrag für den Stadtteil zu leisten. *Von Zeit zu Zeit erzähle ich dabei eine biblische Geschichte*, meint sie, *darüber tauschen wir uns dann aus*. Ich fragte mich, ob sich die Dialogveranstalter nicht ob ihrer Vorurteile schämen würden, hätten sie an diesem Gespräch teilgenommen. Mir erscheint dies nicht nur als ein christliches Lebenszeugnis, sondern auch als ein Dialog des Lebens, wo unter anderem biblische Geschichten einfach erzählt werden und Menschen dazu bringen, ihrerseits von sich zu erzählen und sich auszutauschen. Hier ging es offensichtlich nicht um Argumentation, sondern um Austausch, nicht um Anpredigen, sondern um Zuhören, nicht um Rationalität, sondern um Narrativität, nicht um eine aufgedrängte Thematik, sondern um Fragen, die sich aus dem Leben selbst ergeben.

Szenenwechsel. Wir besuchen ein buddhistisches Kloster in Kandy auf Ceylon, ganz typisch mit Bodhi-Baum, Stupa, Buddha-Schreinhaus, Unterkunft der Mönche und Lehrgebäude. (Abb.1, 2, 16) Die Mönche sind freundlich, wir kommen mit einem älteren Mönch ins Gespräch. Er sitzt auf einem hohen Stuhl, wir sitzen auf kleinen Hockern, zu seinen Füßen, wie es hier üblich ist. (Abb. 3, 4) Was auch immer wir sagen, der Austausch findet in diesem symbolischen Rahmen statt. Ich denke über Raumordnungen nach und darüber, wie Räume auf Menschen einwirken. In vielen Klöstern sehe ich im Eingangsbereich des Buddha-Hauses die kleinen Schreine, in denen hinduistische Götter verehrt werden, die man als Wächtergottheiten für das Kloster versteht. Im Hauptgebäude dann die übergroßen Buddhastatuen, Buddha sitzend, Buddha stehend, Buddha liegend, farbenfroh bemalt. Die Räume und Symboliken sprechen. (Abb. 5, 6) Das Dialogische setzt sich im Inneren fort, es hat eine transrationale Dimension der Leiblichkeit.<sup>1</sup>

1. Unter dem Begriff *das Dialogische* fasse ich allgemein Konstellationen, die im Feld inter-

Die letzte Impression stammt aus einem Gespräch wiederum mit pakistanischen Christen, diesmal jedoch in Pakistan selbst, in der Stadt Lahore. Wir haben viele Christen/innen und Muslime / Muslimas in Pakistan gesprochen. Im Land herrscht Furcht, denn seit es die Blasphemiegesetze gibt, kann jeder Mensch mit Leichtigkeit bezichtigt werden, entweder den Propheten Muhammad oder aber den Koran beleidigt zu haben.<sup>2</sup> Die meisten Blasphemieanklagen werden gegenüber Muslimen erhoben, überproportional viele jedoch auch gegenüber Christen und Ahmadiyya-Anhängern. In vielen Gesprächen mit pakistanischen Christen und Christinnen wurde deutlich, dass diese seit längerer Zeit sehr genau darauf achten, möglichst keine Aussagen über muslimische Traditionen zu machen, weder über den Propheten noch auch über den Koran. Dass unter diesen Umständen ein eigenes Glaubenszeugnis erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht wird, mag unmittelbar einleuchten. Wir sprechen mit Rebecca. Auf die Frage, wie sie mit nichtchristlichen Kollegen/innen umgehe, antwortet sie, dass Fragen der Religion im Alltag tunlichst vermieden werden. Dennoch komme es mitunter vor, dass sie von einem/r Kollegen/in zum Beispiel gefragt werde, weshalb die Christen an der Behauptung, Jesus sei gekreuzigt worden, festhalten, denn Isa (Jesus) sei nach den Aussagen des Koran doch gar nicht am Kreuz gestorben.<sup>3</sup> Welche Botschaft sei also falsch, die der Bibel oder die des Korans? Weiter werde nicht selten festgestellt, so Rebecca, dass man ohne die im Koran ermöglichte Rechtleitung als Christ aller Wahrscheinlichkeit nach in der Hölle enden werde, warum also nicht Muslim werden? Rebecca meint, sie sei sich in einer solchen Situation der Gefahr durchaus bewusst und antworte auf die Fragen nicht direkt. Vielmehr habe sie sich in diesem Fall auf ihr eigenes Glaubensleben bezogen und zurückgegeben, dass sie Jesus nun einmal als ihren Herrn und Heiland liebe und darum, wenn es denn so sein sollte, lieber in die Hölle kommen wolle, als von ihm getrennt zu sein.

Dieses Bekenntnis ist meines Erachtens vielsagend, denn es verdeutlicht, wie in einem solchen Gespräch ein Dialog, verstanden als Austausch von rationalen Argumenten, vermieden wird. Der Grund: Jedes rationale Argu-

religiöser Beziehungen *dialogisches Begegnungsgeschehen* maßgeblich *beeinflussen*. Das Dialogische kann etwa in Raumkonstellationen oder diskursiven Formationen gegeben sein. Vgl. dazu Teil IV. – Der durchgehend verwendete Begriff Religionsformationen soll den dynamischen Charakter von Religionen unterstreichen, da der Begriff *Formationen* sowohl relative Konstanz als auch Veränderung abzubilden vermag.

2. Vgl. H. Wrogemann (2013): Dialogue impossible? – Beobachtungen zu Formen christlich-islamischer Interaktion im heutigen Pakistan, in: ZMR (97); 215-224.
3. Zu den verschiedenen Theorien, welche in muslimischen Traditionen diesbezüglich vertreten werden, vgl. M. Bauschke (2000): Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln u. a., darin: »Die Christologie des Korans«, 97-196.

ment setzt einen Vergleich voraus, der wiederum als Angriff auf die Autorität des Propheten oder des Koran von einem Muslim / einer Muslima *gedeutet* werden könnte. Ohne den Bezug auf die andere Religionsformation, das heißt hier, ohne einen Vergleich, entfällt jedoch jeder mögliche Grund zur Anklage. Rebecca hat sich mit diesem Statement daher auf das Terrain ihrer eigenen Religionstradition, genauer: ihres eigenen religiösen Erlebens zurückgezogen. Damit hat sie *das Gespräch nicht abgebrochen, gleichzeitig aber einen Dialog*, verstanden als Austausch rationaler Argumente auf der Grundlage eines Vergleiches der Traditionen, *vermieden*.

Die Dialogimpressionen zeigen meines Erachtens, dass die Frage des Dialogs sich immer wieder unter anderen Voraussetzungen stellt: Kritisch zu fragen ist mit Blick auf das erste Beispiel, inwieweit das eigene Dialogverständnis dazu beiträgt, andere Menschen und Menschengruppen auszugrenzen. Für das zweite Beispiel ist zu fragen, inwieweit das Dialogische tatsächlich etwas mit Sprechen und Denken zu tun hat und ob nicht leibliche Erfahrungen viel intensiver als Dimension des Dialogischen bedacht werden müssten. Im Blick auf das dritte Beispiel ist die Ansicht zu revidieren, dass es in interreligiösen Beziehungen vornehmlich um den Austausch rationaler Argumente gehen muss oder aber gehen kann. Sehr oft lassen die Rahmenbedingungen ein solches Dialogverständnis nicht zu.

Wenn man eine *Theologie der Religionen* als *Basistheorie* eines je spezifischen Dialogverständnisses betrachtet, so fragt sich, ob nicht manche religionstheologischen Verhältnisbestimmungen dazu tendieren, erstens bestimmte Dialogbegriffe oder Missionsverständnisse auszugrenzen, sich zweitens einseitig auf das Rationale zu beziehen und drittens in der Gefahr stehen, die konkreten kulturellen, sozialen, gesellschaftlichen und politischen Umstände aus dem Blick zu verlieren, die für das, was sich hier an Beziehungen ereignet, maßgeblich sind. Auf diese Fragen wird zurückzukommen sein. Zunächst jedoch sei in einem kurzen Rückblick auf Ansätze einer Theologie der Religionen in der Christentumsgeschichte eingegangen.

## 1.2 Theologie der Religionen – geschichtlicher Längsschnitt und Literaturhinweise

Ansätze zu einer Theologie der Religionen sind so alt wie die christliche Religionsformation selbst. In den *neutestamentlichen Schriften* findet sich eine Fülle verschiedener Motive, Begriffe und Denkmuster, in denen sich Verhältnisbestimmungen zu anderen religiösen Wir-Gruppen manifestieren.<sup>4</sup> Schon

4. Vgl. die Ausführungen in Teil V. (Lit.) Siehe auch: K. Berger (1997).

in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments war der Astralkult der babylonischen Religion de-potenziert worden, da die Gestirne nicht als Gottheiten, sondern schlicht als von dem einen Gott gesetzte Lichtquellen (Gen 1,3-5) verstanden werden.<sup>5</sup> Diese Tendenz der De-potenziierung setzt sich etwa im Matthäusevangelium fort, wenn berichtet wird, die Magier aus dem Osten (Mesopotamien oder Persien) seien durch einen Stern nach Palästina geführt worden (Mt 2,1-11). Die Pointe dieser Erzählung besteht darin, dass hier die ältere Religionsformation selbst den Hinweis auf die Erfüllung und Überbietung in der messianischen Heilsgestalt des Christus gibt und damit von sich selbst weg weist.<sup>6</sup>

In der Christentumsgeschichte hat es immer wieder profilierte Ansätze einer Theologie der Religionen gegeben. So wurden etwa im 2. Jahrhundert durch die *christlichen Apologeten* griechische Traditionen der Philosophie im Sinne der Lehre vom *logos spermatikos* gedeutet: Das *samenhafte Wort Gottes*, welches sich letztgültig in Jesus Christus offenbart habe, sei schon vorher in den guten Traditionen dieser Philosophie ansatzweise (aber nicht vollendet) am Werk gewesen. Im *Mittelalter*<sup>7</sup> ist für religionstheologische Reflexionen auf Denker wie *Raimundus Lullus* (1232-1316) oder *Nikolaus von Kues* (1401-1464) zu verweisen.<sup>8</sup> Interessant ist die Frage, wie pluralistisch mittelalterliche Gesellschaften wirklich gewesen sein mögen.<sup>9</sup>

Im Zeitalter der Entdeckung Amerikas wurde intensiv darüber nach-

5. Vgl. J. Woyke (2005).

6. *Andreas Feldtkeller* hat gezeigt, dass dieses *Arrangement* im »gemeinsame[n] Interesse zwischen Mt und den Magiern« begründet ist, denn eine »gemeinorientalische[ ] Erwartung« habe darin bestanden, dass die westliche (römische) Fremdherrschaft durch eine Macht aus dem Osten abgelöst werden würde. Matthäus lenkt mit den Magiern aus dem Osten in zweifacher Weise die Aufmerksamkeit auf Jesus Christus: Erstens dadurch, dass der Astralkult lediglich dazu *dient*, auf den wahren Heilsbringer hinzuweisen. Zweitens wird auch die mit dem Motiv der Magier verbundene Erwartung (»das Heil kommt aus dem Osten«) auf Jesus Christus übertragen. Hier handelt es sich demnach nicht einfach um eine religionstheologische »Position«, sondern um ein hierarchisierendes Arrangement mit mehreren Bedeutungsebenen und Adressatengruppen. *A. Feldtkeller* (1994): Im Reich der Syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums, Gütersloh, 134 f.

7. *M. Hildebrandt* (2008): Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik, in: M. Brocke; M. Hildebrandt (Hg.), *Friedensstiftende Religionen?*, Wiesbaden, 29-70.

8. *W. A. Euler* (1997): Einheit der Religionen – Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues, in: Ch. Löhr (Hg.), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen*, Freiburg i. Br., 71-91. Vgl. *W. Heinemann* (1987); *W. A. Euler* (2003).

9. Vgl. *Ch. Auffarth* (2012): Pluralität, Einheitszwang und Pluralismus. Religionen im latein-europäischen Mittelalter, in: K. Gabriel u. a. (Hg.): *Modelle des religiösen Pluralismus*, Paderborn, 51-79.

gedacht, wie die Kulte der entdeckten Völker zu deuten seien. Handelt es sich dabei um das Produkt *teuflischer Verführung*? Oder sind diese Kulte im Anschluss an die Geschichte vom Turmbau zu Babel und der Sprachverwirrung der Völker (Gen 11) als *entstellte Formen einer ursprünglichen Gottesverehrung* zu deuten? Könnte es gar sein, dass es sich um *Restformen eines Christentums* handelt, welches auf das Wirken eines der urchristlichen Apostel zurückgeführt werden kann?<sup>10</sup>

Für die Zeit der europäischen Aufklärung zieht nach wie vor besonders *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) mit der berühmten *Ringparabel* aus seinem Stück *Nathan der Weise*<sup>11</sup> Aufmerksamkeit auf sich. Das Aufklärungsdenkens hat zu einer graduellen Öffnung des religionstheologischen Denkens beigetragen, wobei die europäische Kenntnis anderer Religionsformationen noch sehr begrenzt war. Dies änderte sich *im Verlaufe des 19. Jahrhunderts*, als sich im Gefolge missionarischer Aufbrüche innerhalb der nordamerikanischen und europäischen Christenheit viele Missionare/innen daran machten, in verschiedensten Gebieten der Erde die lokalen Sprachen der Einheimischen zu erlernen und oft auch zu verschriftlichen, deren religiösen Mythen und Gebräuche zu erkunden und aufzuzeichnen.<sup>12</sup> Dazu kam eine Fülle an Material von Missionsberichten, aber auch von Reiseberichten von Entdeckern und Forschern.

Im Zuge der kolonialen Expansion Europas wurde von den Kolonialadministrationen je länger desto mehr der Versuch unternommen, sich solche Materialien nutzbar zu machen. Die Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende Disziplin der *Religionswissenschaft*<sup>13</sup> trug durch die Übersetzung und Edierung von Heiligen Schriften etwa aus dem Bereich der buddhistischen und der islamischen Religionsformation, aber auch aus dem Bereich der Hindu-Traditionen (um nur einige wenige zu nennen) zwar dazu bei, die Materialgrundlage zu anderen Religionsformationen zu verbreitern.<sup>14</sup> Dabei wurde jedoch in vielen Arbeiten zugleich auch eine Reihe von zeitbedingten, abend-

10. Vgl. die Ausführungen im ersten Band dieses *Lehrbuchs Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft*, das im Folgenden mit LITHM abgekürzt wird, hier: LITHM, Bd. 1, 228-229.

11. *J. von Lüpke* (2003): »So glaube jeder sicher seinen Ring den echten«. Einheit und Vielfalt der Religionen nach Lessings Ringparabel, in: *Glaube und Lernen* (18), 101-114; Vgl. *W. Sparr* (2008).

12. Vgl. *J. Triebel* (Hg.) (1988): *Der Missionar als Forscher*, Gütersloh.

13. Der Begriff *Religionswissenschaft* wird von *Max Müller* (1823-1900) programmatisch als »vergleichende Religionswissenschaft« analog einer vergleichenden Sprachwissenschaft bestimmt. Vgl. *H.-J. Klimkeit* (1997).

14. *H. G. Kippenberg* (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München, 60 ff.

ländisch-westlichen Wahrnehmungsmustern eingetragen, die bedeutende Auswirkungen haben sollten.<sup>15</sup>

Zu diesen *Wahrnehmungsmustern* gehören etwa die Vorstellung, Kulturen und Religionen seien *einheitliche und voneinander deutlich abgrenzbare Größen*; die Vorstellung, ihnen liege ein *Wesenskern* zugrunde, der auch über lange Zeiträume hinweg Gleichförmigkeit garantiert; die Vorstellung, *das Eigentliche einer Religion* zeige sich weniger in ihrer Praxis, sondern in *Reingestalt in ihren religiösen Schriften*; die Vorstellung, »Schriftreligionen« seien *grundsätzlich als höherwertig anzusehen* als schriftlose Religionen; die Vorstellung, ein *Volk werde dann adäquat regiert*, wenn es *nach seinem eigenen Recht* regiert werde, was seitens der Kolonialadministration dazu führte, solche indigenen Rechtstraditionen ausfindig machen zu wollen.

Im Zusammenhang kolonialer Diskurse konnten Wesensbestimmungen anderer Religionen immer wieder dazu verwendet werden, deren gegenüber der christlich-abendländischen Zivilisation rückständigen Charakter zu belegen und damit die koloniale Inbesitznahme zu rechtfertigen.<sup>16</sup> So findet sich nicht selten die Vorstellung von der Reformunfähigkeit des Islam, die in seinem ewigen und unwandelbaren Gesetz, der Scharia, ebenso gründe wie im Schicksalsglauben (»Fatalismus«) des muslimischen Volkes. Für asiatische Kulturen und Religionen wird auf deren passives Wesen hingewiesen. Diese religionsvergleichenden Bestimmungen sind im Blick auf ihre politische Verwertbarkeit leicht durchschaubar.

Was folgte aus der Zugänglichkeit einer immer größeren Zahl religiöser Texte aus anderen Religionsformationen und den zunehmenden Direktkontakten? Wie wirkten sich die langen Zeiträume der Interaktion zwischen verschiedenen Akteuren im Kontext kolonialer Herrschaftsgebiete aus? Es kam einerseits zu neuen Positionierungen innerhalb des Christentums gegenüber anderen Religionen und andererseits zu Reformbewegungen innerhalb verschiedener Religionsformationen, die aus dem Miteinander, dem Gegenüber und der Konkurrenz vor allem mit christlichen Akteuren entstanden waren.<sup>17</sup> Während bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts noch ein eher apologetischer Ton vorherrschte, kam es insbesondere seit den 1960er Jahren zu einer Fülle neuer Initiativen, die auf gegenseitiges Verstehen, auf dialogische Offenheit und interreligiöse Kooperation ausgerichtet waren.<sup>18</sup>

Diese Zäsur erklärt sich aus den zeitgeschichtlichen Umständen, die mit dem Stichwort *Dekolonisierung* charakterisiert werden können. Seit den 1940er Jahren wurden seitens der Kolonialmächte mehr und mehr Gebiete

15. Vgl. Ch. Auffarth (2005); ders. (2009).

16. Für Beispiele vgl. LIThM, Bd. 1, 86-96.

17. Man denke an die vielen durch christliche Missionen unterhaltenen Bildungseinrichtungen und Hospitäler, die Druckerzeugnisse und manches andere.

18. Vgl. »Mission und Dialog«, in: LIThM, Bd. 2, 322-335.



in die Unabhängigkeit entlassen. Für Afrika erreichte diese Ära ihren Höhepunkt mit den 1960er Jahren, in denen fast alle Länder Afrikas ihre Unabhängigkeit erlangten. Der Dekolonisierung war eine Phase des *kulturell-religiösen Erwachens* in vielen Gebieten vorausgegangen. Christliche Kirchen in den ehemaligen Kolonialgebieten waren damit vor die Aufgabe gestellt, an einem gesellschaftlichen Dialog über die Identität der eigenen Nation teilzunehmen. Sie mussten zeigen, dass sie bereit waren, sich konstruktiv in die Gesellschaft einzubringen. Sie betonten ihre Eigenständigkeit, um nicht als verlängerter Arm der ehemaligen Kolonialmächte betrachtet zu werden.

Die Thematik des Dialogs wurde in diesen Jahren von verschiedenen Seiten aufgegriffen. Zunächst sind interreligiöse Initiativen, Bewegungen und Plattformen zu nennen, etwa das *Weltparlament der Religionen* (1893) in Chicago.<sup>19</sup> Als große internationale Plattform für interreligiöse Beziehungen ist die im Jahr 1900 begründete *International Association for Religious Freedom* (IARF) zu erwähnen, eine Bewegung, die nun seit über 100 Jahren interreligiöse Konferenzen und Kongresse organisiert. Ähnliche Aktivitäten werden durch den im Jahre 1935 begründeten *World Congress of Faith* (WCF) durchgeführt, der strukturell eine individuelle Mitgliedschaft vorsieht, und nicht, wie die IARF, Vertretungen von religiösen Gruppierungen. Beide Organisationen unterhalten seit 1993 zusammen ein *International Faith Center* in Oxford. Die Bewegung *Temple of Understanding* (TU) wurde 1960 ins Leben gerufen, hat eine große Nähe zu Programmen der Vereinten Nationen und einen Schwerpunkt in den USA. Ende der 1960er Jahre wurde darüber hinaus die *World Conference on Religion and Peace* begründet, die seither in regelmäßigen Abständen Weltkonferenzen durchführt.<sup>20</sup>

Seit den späten 1960er Jahren kam es indes auch in großen christlichen Sozialformationen zu einer Vielzahl neuer Initiativen. So richtete der *Ökumenische Rat der Kirchen* im Jahr 1970 eine Dialogabteilung ein.<sup>21</sup> Die Römisch-katholische Kirche behandelte die Thematik des Interreligiösen Dialogs seit 1964 in dem neu eingerichteten *Sekretariat für Nichtchristen*, welches im Jahr 1988 in *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog* umbenannt wurde. In den Folgejahren wurde sowohl von protestantischer wie römisch-katholischer Seite eine Vielzahl von Dialogveranstaltungen durchgeführt, es wurden neue Dialoginitiativen gestartet und Dialogforen begründet.<sup>22</sup> Begleitet werden diese Aktivitäten seither von religionstheologischen Diskursen, in

19. Vgl. D. Lüdeckens (2002).

20. Zum Ganzen: N. Klaes (2000).

21. Als Quellenmaterial vgl. H. J. Margull; S. Samartha (Hg.) (1972); M. Mildenerger (Hg.) (1979). Als Übersicht vgl. J. Zehner (1992).

22. Als Übersichten vgl. P. F. Helfenstein (1998): Grundlagen des interreligiösen Dialogs, Frankfurt/M.; C. Lienemann-Perrin (1999).

denen es darum geht, auf der Basis des je eigenen religiösen Wirklichkeitsverständnisses das Verhältnis zu anderen Religionsformationen zu bestimmen. Im Folgenden seien einige der damit gegebenen Fragestellungen aus christlicher Perspektive beleuchtet.

Wie ist das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionsformationen zu bestimmen? Und was genau soll von christlicher Seite aus *Inhalt der Verhältnisbestimmung* sein? Geht es tatsächlich um das *Christentum* im Sinne einer zeitgeschichtlich, geographisch und kulturell zu bestimmenden Sozialformation oder geht es um die christliche *Kirche*, und was genau wäre unter *Kirche* zu verstehen? Geht es (enger gefasst) um den *Glauben*? Dies würde sogleich eine innerchristliche Näherbestimmung erfordern. Geht es um *Jesus Christus* oder aber um das *Evangelium*? Eine andere Frage besteht darin, wie die *Verhältnisbestimmung als solche* gemeint ist: Geht es darum, wie andere Religionsformationen aus christlicher Sicht zu deuten sind? Oder darum, wie das Christentum, die Kirche, der christliche Glaube, Jesus Christus oder das Evangelium aus der Sicht andersreligiöser Akteure verstanden werden? Diese wenigen Fragen und Differenzierungen deuten bereits an, dass es sich bei der Thematik der Religionstheologie um ein weites Feld mit einer schier uferlosen Fülle von Literatur handelt. Für eine erste Orientierung seien daher zunächst einige Unterthemen genannt.

Zunächst kann man fragen, wie *Jesus aus der Sicht anderer Religionstraditionen* verstanden wird. Wie etwa wird Īsā (Jesus) im Koran oder allgemein in islamischer Theologie gesehen?<sup>23</sup> Wie erscheint er etwa aus der Sicht neohinduistischer<sup>24</sup> oder buddhistischer Denker/innen<sup>25</sup> oder aus der Sicht afrobrasilianischer Kulte? Man kann natürlich auch allgemeiner fragen, wie das *Christentum als Ganzes* aus der Sicht von Anhängern/innen anderer Religionsformationen erscheint.<sup>26</sup> Eine kritische Koranexegese etwa eröffnet viele neue Perspektiven darüber, wie sich die religiöse Wir-Gruppe, die später zur islamischen Gemeinschaft werden sollte, graduell von ihrem religiösen Umfeld – darunter Juden und Christen (und was genau waren das für Gruppen?) – distanzierte.<sup>27</sup>

23. M. Bauschke (2000): Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln u. a. (Lit.); siehe auch C. Schedl (1978); O. Schumann (?1988).

24. M. M. Thomas (1989): Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum, Göttingen. Vgl. S. Samartha (1970); O. Wolff (1965).

25. M. v. Brück; W. Lai (1997): Buddhismus und Christentum, München. Vgl. P. Schmidt-Leukel u. a. (Hg.) (2001); A. Grünschloss (2005).

26. U. Berner u. a. (Hg.) (2005): Das Christentum aus der Sicht der Anderen, Frankfurt/M.; P. Griffith (1990): Christianity through Non-Christian Eyes, Maryknoll.

27. A. Neuwirth (2010): Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Frankfurt/M.

Umgekehrt interessiert die Frage, wie – um beim Beispiel des Islam zu bleiben – der Prophet Muhammad, der Koran oder allgemein der Islam *aus Sicht christlicher Theologen/innen erscheint*.<sup>28</sup> Auch heutige apologetische Distanzierungen sind hier von Interesse.<sup>29</sup> Ebenso kann in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis der Religionsformationen als solchen reflektiert werden.<sup>30</sup>

Die genannten Themen haben weitreichende religionstheologische Implikationen. Dazu kommen innerchristlich-theologische Reflexionen. Wie können auf Grundlage der biblischen Schriften und der christlichen Traditionsgeschichte andere Religionsformationen theologisch gedeutet werden? Wie und in welchem Sinne können sie theologisch gewürdigt werden?<sup>31</sup> In der spezifisch religionstheologischen Debatte hat sich über die Jahre ein Dreier-Schema eingebürgert, welches zwischen *exklusivistischen*, *inklusionistischen* und seit etwa den 1980er Jahren auch *pluralistischen* Ansätzen unterscheidet. Demnach sind unter dem Begriff exklusivistisch solche Ansätze zu fassen, die Wahrheit, Offenbarung und Heil nur in einer Religion gegeben sehen. Als inklusivistisch werden Ansätze apostrophiert, die Wahrheit, Offenbarung und Heil auch innerhalb anderer Religionen für möglich halten, aber in einer gegenüber der eigenen Religion minderen oder unvollständigeren Gestalt. Pluralistische Ansätze hingegen rechnen auch in anderen Religionsformationen *der Möglichkeit nach* mit Wahrheit, Offenbarung und Heil in vollgültiger Gestalt, ohne deren Vorhandensein jedoch flächendeckend oder pauschal zu behaupten.

International bekannte Vertreter eines pluralistischen Ansatzes sind der kanadische Religionswissenschaftler und Theologe *Wilfred Cantwell Smith* (1916-2000), der britische Religionsphilosoph und Theologe *John Hick* (1922-2012), der us-amerikanische Theologe *Paul Knitter* (geb. 1939), sein US-amerikanischer Kollege *Leonard Swidler* (geb. 1929), der indische Theologe und Religionsphilosoph *Raimon Panikkar* (1918-2010) oder sein indischer Kollege *Stanley Samartha* (1920-2001). Hier wären eine Reihe weiterer Namen zu nennen. Für den Bereich der japanischen Theologiegeschichte etwa ist zu fragen, ob nicht etliche der namenhaften Theologen wie *Katsumi Takizawa* (1909-1984) oder *Seiichi Yagi* (geb. 1932) als einer plura-

28. *K. Hock* (1986): *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*, Köln u. a. sowie *F. Körner* (2008): *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart.

29. Vgl. *R. Braun* (2004).

30. *L. Hagemann* (2005): *Christentum contra Islam. Geschichte einer gescheiterten Beziehung*, Darmstadt.

31. Für die deutschsprachige Systematische Theologie vgl. *H. Wrogemann* (1997): *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart*, Göttingen; *ders.* (2004).

listischen Option zumindest nahestehend verstanden werden könnten, wenn man denn diese Rubrizierung für angemessen erachtet.<sup>32</sup>

Religionstheologen wie etwa *Wilfred Cantwell Smith*<sup>33</sup> oder aber *John Hick* hatten sich bereits seit den 1960er Jahren denkerisch mehr und mehr in Richtung auf einen pluralistischen Ansatz hin bewegt. Zu einer breiteren Diskussion kam es jedoch erst in den 1980er Jahren. Als Kristallisationspunkt der Diskussion um eine pluralistische Religionstheologie kann der Aufsatzband *The Myth of Christian Uniqueness* aus dem Jahr 1987 gelten.<sup>34</sup> Dem sind im angelsächsischen<sup>35</sup> wie im deutschsprachigen Bereich seither einige Sammelbände gefolgt.<sup>36</sup>

Mit Beginn des 21. Jahrhunderts hatte die Debatte um das Dreierschema ihren Zenit überschritten. Es überwog die Kritik an allzu generalisierenden religionstheologischen Verhältnisbestimmungen, die weder der eigenen christlichen Tradition noch auch den Geltungsansprüchen anderer Religionsformationen gerecht werden. Demgegenüber wurde nun einerseits erneut eine bewusste Beschränkung im Blick auf das zu Erkennende gefordert, andererseits der Akzent auf *konkrete Vergleiche begrenzter Phänomene* gelegt, was als *comparative theology* bezeichnet wurde.<sup>37</sup> International bekannte Vertreter sind etwa *Francis X. Clooney* (geb. 1950), *James L. Fredericks* oder *Keith Ward* (geb. 1938).

Festzuhalten bleibt, dass die kontrovers geführten Debatten der letzten Jahrzehnte mehrere Phasen erkennen lassen, die mit den Begriffen *pluralistische Religionstheologie* und dann *komparative Theologie* belegt wurden. Ob sich mit dem Terminus *interreligiöse Theologie* eine neue Phase andeutet, erscheint mir zweifelhaft, da es sich um eine Neuauflage des pluralistischen Anliegens zu handeln scheint.<sup>38</sup> Gleichzeitig dominieren innerhalb der Systematischen Theologie weiterhin religionstheologische Verhältnisbestimmungen,

32. Vgl. bei *Katsumi Takizawa* das Verständnis von Christus als *Immanuel I* und *Immanuel II* oder bei *Seiichi Yagi* dessen Gedanken zur *Frontstruktur*. Vgl. *K. Takizawa* (1987); *S. Yagi* (1988).

33. Vgl. *A. Grünscloß* (1994).

34. *J. Hick*; *P. Knitter* (Hg.) (1987): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY); *Zum Ganzen*: *R. Bernhardt* (1990).

35. *G. D'Costa* (Hg.) (1990): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll.

36. Als Auswahl vgl. *R. Bernhardt* (Hg.) (1991): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh. Vgl. *M. v. Brück u. a.* (Hg.) (1993); *R. Schwager* (Hg.) (1996); *Chr. Danz u. a.* (Hg.) (2005); *Chr. Danz u. a.* (Hg.) (2006).

37. *R. Bernhardt u. a.* (Hg.) (2005): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich; *R. Bernhardt*; *K. v. Stosch* (Hg.) (2009): *Komparative Theologie*, Zürich.

38. *R. Bernhardt*; *P. Schmidt-Leukel* (Hg.) (2013): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich.

die in ihrem Anspruch und Gestus weitaus vorsichtiger als pluralistische Ansätze sind.

### 1.3 Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus – Nachruf auf ein Schema

Wenn auch das Dreierschema einer exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Option seit den früher 1980er Jahren mehr und mehr Verbreitung fand<sup>39</sup>, wurde es von etlichen Seiten jedoch auch heftig kritisiert.<sup>40</sup> So stellt der berühmte Missionar und Bischof *Lesslie Newbigin* (1909-1998) heraus: »Es ist zur Gewohnheit geworden, das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen entweder als pluralistisch, exklusivistisch oder inklusivistisch zu klassifizieren. ... [Meine] Position ist *exklusivistisch* in dem Sinne, dass sie die einzigartige Wahrheit (*unique truth*) der Offenbarung in Jesus Christus bekräftigt, aber sie ist nicht exklusivistisch in dem Sinne, dass sie die Möglichkeit von Erlösung (*salvation*) für Nicht-Christen verneint. Sie ist *inklusivistisch* in dem Sinne, dass sie es zurückweist, die rettende Gnade Gottes auf Mitglieder der christlichen Kirche zu begrenzen, aber sie weist einen Inklusivismus zurück, der nichtchristliche Religionen als Vehikel der Rettung (*salvation*) betrachtet. Sie ist *pluralistisch* in dem Sinne, dass sie das gnadenhafte Werk Gottes in den Leben aller Menschen anerkennt, aber sie weist einen Pluralismus zurück, der die Einzigartigkeit (*uniqueness*) und Endgültigkeit (*decisiveness*) dessen bestreitet, was Gott in Jesus Christus getan hat.«<sup>41</sup>

Newbigin gibt damit in knappen Worten zu verstehen, worin das Problem von Rubrizierungen wie denen des Dreierschemas besteht: Offenbarungstheologisch optiert Newbigin nach seinen eigenen Angaben exklusivistisch. Soteriologisch wird indes inklusivistisch argumentiert, was allerdings nur *Menschen* innerhalb anderer Religionsformationen betrifft, *nicht* jedoch andere *Religionsformationen als Ganze*. Pluralistisch wird Gottes gnadenhaftes Wirken im Leben aller Menschen für möglich gehalten, was aber nicht bedeutet, dass durch diese Möglichkeit die Letztgültigkeit Jesu Christi in Abrede gestellt werden dürfte. Welcher Option soll man den Ansatz von New-

39. Schmidt-Leukel meint, das Dreierschema gehe vermutlich auf eine Publikation von *J. H. Whittaker* aus dem Jahr 1981 zurück, sei aber dann 1983 von John Hick aufgenommen und verbreitet worden in: *J. Hick* (1983). Vgl. *P. Schmidt-Leukel* (2008): Zur Einteilung religionstheologischer Standpunkte, in: U. Dehn (Hg.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Frankfurt/M., 348-392, 348.

40. So später etwa von *G. D'Costa* (1996): *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, in: *Religious Studies* (32), 223-232.

41. *L. Newbigin* (1989): *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, 182-183. Eigene Übersetzung.

begin demnach zuordnen, wenn doch offensichtlich eine *mehrfache Bezugnahme* auf sowohl Menschen anderer Religionsformationen als auch auf diese Religionsformationen als Ganze vorgenommen wird? Ist das Dreierschema nicht allzu holzschnittartig?<sup>42</sup>

Der deutsche Theologe *Perry Schmidt-Leukel* hält demgegenüber bis heute entschieden am Dreierschema fest.<sup>43</sup> Mengentheoretisch gebe es genau vier mögliche Optionen: Der Atheismus gestehe *keiner*, der Exklusivismus nur *einer* Religion zu, Erkenntnis und Heil zu enthalten. Der Inklusivismus gehe für eine Religion von einem Höchstmaß an Erkenntnis und Heil aus, halte aber in mindestens einer anderen Religionsformation Erkenntnis und Heil in einer graduell geringeren Form für möglich. Der Pluralismus schließlich gestehe auch mindestens einer anderen Religion zu, volle Wahrheitserkenntnis und volles Heil zu enthalten. Jeder beliebige religionstheologische Ansatz kann nach *Schmidt-Leukel* einer der vier genannten Optionen verbindlich zugeordnet werden. Entgegen *deskriptiven Klassifikationen* sei dies eine *logische Klassifikation*, durch »logische Vollständigkeit« und »systematische Einheitlichkeit« gekennzeichnet und »streng an einer systematisch einheitlichen Fragestellung« orientiert. Die »Vielschichtigkeit« theologischer Ansätze könne damit zwar nicht abgebildet werden, das Schema habe aber den Vorteil, die Diskussion auf die genannten Optionen zu konzentrieren.<sup>44</sup>

Man mag paraphrasieren, dass (a) durch die logische Einteilung und Vollständigkeit des Dreierschemas ein Rahmen gesetzt wird, innerhalb dessen (b) religionstheologische Optionen analysiert und (c) aufgrund ihrer Einheitlichkeit und Stringenz rational verglichen und bewertet werden können. Wer indes (d) diese Voraussetzungen nicht teilt, muss sich fragen lassen, ob das, was er oder sie vertritt, überhaupt als Theologie der Religionen zu bezeichnen ist, was bedeutet, dass (e) die Definitionsmacht über das Schema hinaus auch auf andere (womöglich widersprechende) Ansätze ausgedehnt wird, denen man das Prädikat, eine Theologie der Religionen zu bieten, gegebenenfalls auch abspricht. Man mag kritisch fragen, ob dieser doch sehr voraussetzungsreichen Form einer Theologie der Religionen nicht ein ausgesprochen rationalistischer und hegemonialer Charakter eignet.

*Schmidt-Leukel* gibt als Grundfragen folgende Formulierung an: »Wie ver-

42. In Abgrenzung zu diesem Schema wurden etliche *vierte* Optionen vorgeschlagen, so etwa die Unterscheidung von konstitutiver und repräsentativer Christologie (S. Ogden), eine pneumatologische Religionstheologie (der späte Knitter), ein Interiorismus (Gäde) u. a. m.

43. *P. Schmidt-Leukel* (1993a): Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Catholica* 47, 163-183.

44. *P. Schmidt-Leukel* (2008): Zur Einteilung, 351. Folgende Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

*steht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Und: Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?»* (352) Damit aber werden weitere Voraussetzungen eingeführt, da davon ausgegangen wird, dass es so etwas wie *das Christentum* überhaupt gibt, und nicht etwa einzelne Christen/innen, Glaubenstraditionen, kulturell-kontextuelle Christentumsvarianten und dergleichen. Mit der Fokussierung auf *das Christentum* und *die Religionen* wird eine *Makroperspektive* zur Voraussetzung dieser Art von Religionstheologie erhoben: »Als religionstheologische Option ist Pluralismus nicht deskriptiv gemeint, sondern beinhaltet ein normatives Urteil hinsichtlich der theologischen Interpretation der religiösen Pluralität.« (362)

Nach Schmidt-Leukel besteht der Vorzug einer pluralistischen Option darin, dass sie gegenüber anderen über den »größten Urteilsspielraum« verfügt. Dies ist rein mengentheoretisch natürlich zutreffend. Den Mehrwert seiner logisch notwendigen Rubrizierung sieht der Verfasser in Folgendem: »Die Absicht, mittels logischer Analyse das Feld möglicher Optionen abzustecken und die Notwendigkeit einer Entscheidung zwischen ihnen zu verdeutlichen, dient dem Ziel einer konstruktiven Kanalisation der theologischen Diskussion.« (370) Es gehe darum, Zeit und Kraft zu sparen und sich darauf zu konzentrieren, der »wissenschaftlichen Zielsetzung rational kontrollierbarer Suche nach Wahrheit« nachzugehen. Der »Zwang zur Entscheidung« zwischen den Optionen ergebe sich aus den »logischen Sachverhalten« selbst und sei nicht künstlich erzeugt. Die Alternativen seien ebenso unvereinbar wie unausweichlich.

Als Feld wissenschaftlicher Auseinandersetzung wird hier die rationale Deutung mittels logisch zwingender Kategorisierungen gefordert. Es geht erstens um *eindeutige* Zuordnung, zweitens um den *Zwang* zur Entscheidung und drittens um die *Unausweichlichkeit* des logischen Urteils. Nun sei ausdrücklich zugestanden, dass man so verfahren *kann*. Ich persönlich zweifle jedoch aus *religionswissenschaftlicher* Sicht, ob solche *religionstheologischen* Kategorisierungen nicht dazu tendieren, den Blick dafür zu verstellen, was *aus der Perspektive Angehöriger anderer Religionsformationen* als wesentlich erachtet wird.

Wie steht es etwa mit Formen meditativen Bewusstseins, in denen nach der Selbstauskunft der Praktizierenden meditative Erfahrung in ihrer Tiefe bedeutet, dass sämtliche Kategorien der Logik transzendiert werden? Würde man dieser Selbstauskunft nachgehen, so würde man aus *religionswissenschaftlicher* Perspektive eingestehen müssen, dass aus der Sicht etwa von Anhängern/innen des Advaita-Vedanta Fragen der Logik *diesseits* vertiefter meditativer Erkenntnis liegen. Eine tiefe meditative Erfahrung wird als translogischer Raum daher eine ebenso transkollektive und in diesem Sinne auch transreligiöse »Wirklichkeit«

bedeuten. Wird aber dieses Phänomen angemessen beschrieben, wenn man mit Schmidt-Leukels Kategorien urteilt, dies sei nun eindeutig und logisch zwingend eine pluralistische Option? Und wenn man dies täte, was wäre damit gewonnen, da ja dieses Urteil von Anhängern/innen des Advaita-Vedanta vermutlich als *diesseits* vertiefter meditativer Erkenntnis verstanden würde, da dieses Urteil sich noch in Kategorien der Logik bewegt, die es doch gerade zu transzendieren gilt? Das aber würde bedeuten, dass die *religionstheologische* Positionierung, da sie der religiösen Selbstwahrnehmung anderer wenig hermeneutische Sensibilität entgegenbringt, die Sicht auf das, worum es hier wirklich geht, eher verstellt als erhellt.

Hier haben wir es mit der Frage von etischen und emischen Begriffen zu tun, der Frage also, ob religiöse und interreligiöse Phänomene mittels einer Fachsprache zu bezeichnen sind oder mittels derjenigen Begrifflichkeiten, die in den jeweiligen Religionsformationen verwendet werden. Natürlich gibt es hier kein einfaches Entweder-Oder, wobei klar sein sollte, dass es zu den Standards *religionswissenschaftlicher* und ethnologischer Forschung gehört, Religionsformationen möglichst weitgehend in den von ihnen verwendeten sprachlichen Mustern zu beschreiben.

Bleiben wir noch ein wenig bei dieser Frage. Der Göttinger Religionswissenschaftler *Andreas Grünschloss* hat darauf hingewiesen, dass es über das Dreierschema hinaus auch Positionen des *Exotismus* gebe, dass also aus Sicht einer Religionsformation eine andere als wirkmächtiger im Blick auf Erkenntnis und Heil betrachtet wird.<sup>45</sup> Schmidt-Leukel argumentierte daraufhin, dass der Exotismus »nichts anderes ist als der hier definierte ›Inklusivismus‹, nur eben aus der Sicht des inferioren Standpunktes formuliert.«<sup>46</sup> Es geht um die logische »Vollständigkeit« des Dreierschemas. In einem solchen Falle sei *innerlich* bereits eine Konversion vollzogen (aber eben äußerlich noch nicht ausgeführt). Diese Bemerkungen zeigen, dass Schmidt-Leukel nicht nur von einem sehr bestimmten Begriff von *Religion* ausgeht, sondern genauso von einem ganz bestimmten Begriff von *Konversion*. Religionswissenschaftlich jedoch ist dies sehr problematisch, denn es gibt das Phänomen *Konversion* nur in den jeweilig-spezifischen Deutungen einer Wir-Gruppe von Menschen.<sup>47</sup>

Um ein Beispiel zu geben: In Pakistan in der Provinz Sindh sprechen wir mit einem Bhopa, einem Hindu-Priester. (Abb. 7) Dieser dient der Göttin Mommay, meint im Gespräch aber, eine andere Göttin (eines der vielen Bil-

45. A. Grünschloss (1999): Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen, bes. 21-24.

46. P. Schmidt-Leukel (2008): Zur Einteilung, 355, Anm. 19.

47. Vgl. das Kapitel »Mission und Konversion – Religionswechsel oder Konversion?«, in: LIThM, Bd. 2, 357-370.



der in seinem kleinen Tempelchen stellt auch diese Göttin dar) habe mehr Macht als die von ihm (besonders) verehrte Mommay. Auf die Frage, warum er dann nicht zur Verehrung der anderen Gottheit übergehe, meint er, diese sei eben für eine andere Menschengruppe zuständig. Dabei belässt er es. Offensichtlich also kann dieser Bhopa damit leben, dass eine andere Gottheit mächtiger ist. Ihm zu unterstellen, er sei »innerlich« bereits konvertiert, würde bedeuten, eine sehr westlich-individualistische (und westlich-*christliche*) Sicht in ihn hineinzunehmen. *Dem Bhopa selbst mag überhaupt keine Notwendigkeit zu einem solchen Schritt in den Sinn kommen, da es für ihn natürlich ist, dass unterschiedliche Menschengruppen (hier: bestimmte Kasten) je bestimmten Gottheiten zugehörig sind und umgekehrt.* Dies wäre religionswissenschaftlich weiter zu klären.

Halten wir fest: Das religionstheologisch-logische Entscheidungspostulat droht den Blick auf die religionswissenschaftlich durchaus nachweisbare Andersartigkeit des religiös Anderen zu verstellen. Die Frage der religiösen Verehrung ist hier eine Frage der jeweiligen Gruppe (der Kaste). Kann man also bei diesem Beispiel von einem *Exotismus* sprechen? Nach Schmidt-Leukel jedenfalls dürfte es einen solchen Fall nicht geben, da er die logische Vollständigkeit seines Ansatzes in Frage stellen würde. Und genau hier liegt das Problem: Wozu bedarf es eines logischen Systems, wenn der damit verbundene Rationalisierungszwang dazu führt, gelebtes Leben aus dem Blick zu verlieren, ja, schlimmstenfalls geradezu zu verdrängen? Wem ist mit der logischen Vollständigkeit gedient, wenn so viele Voraussetzungen schon im Vorwege gleichsam *unterschrieben* werden müssen: Ein relativ einheitlicher Religionsbegriff, das Beharren auf logischen *rational choice*-Prozeduren oder eine religionswissenschaftlich fragwürdige Definition von Begriffen wie etwa *Konversion*? Durch die Fokussierung auf logische Vollständigkeit, rationale Kohärenz und Stimmigkeit jedenfalls werden viele bedeutende Dimensionen von Wirklichkeit aus dem Blick verloren.

#### 1.4 Absolutheitsansprüche: konfliktiv oder friedensstiftend? – Das Problem

Worin besteht das Problem, welches gerade solche religionstheologischen Ansätze zu lösen vorgeben, die eine weitgehende Selbstrelativierung propagieren? Eine Grundthese lautet, dass Glaubende aufgrund (so genannter) religiöser Absolutheitsansprüche dazu veranlasst werden, anderen Menschen gegenüber im weitesten Sinne negative Verhaltensweisen an den Tag zu legen. Auf der *Ebene des kommunikativen Verhaltens im Alltag* mag etwa an das überlegene Lächeln dessen gedacht werden, der *die Wahrheit* zu kennen

meint. Es kann auch der mitleidige Blick dessen sein, der die anderen in Unwahrheit verstrickt sieht oder die arrogante Besserwisseri der *Wissenden*. *Inhaltlich* mag im persönlichen Gespräch die Auskunft, der oder die religiös-weltanschaulich Andersdenkende sei meditativ unreif, sei religiös auf dem falschen Weg oder gehe nach dem Tode einem schlechten Zustand entgegen<sup>48</sup> als verletzend empfunden werden. Auf der *Ebene des Selbstverständnisses religiöser Wir-Gruppen* mögen diese Negativa noch gesteigert werden, etwa, wenn gegenüber *Ungläubigen* oder *Unreinen* oder aber *dämonisch Besessenen* der soziale Kontakt eingeschränkt oder gar abgebrochen wird, oder umgekehrt, diese mit großer Intensität zu einer religiösen Neuorientierung »eingeladen« werden.

Eine weitergehende Steigerung wäre auf der *Ebene der gesellschaftlichen Öffentlichkeit* eine Diskriminierung von Menschen bestimmter Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung, wenn sich gesellschaftlich verbreitete Stereotype so verdichten und verbreiten, dass sie zu bestimmenden Kräften werden. Der Sitzplatz, der im Bus verweigert wird, ein Arbeitsplatz, den man nicht bekommt, das Nicht-gegrüßt-Werden oder aber das Übersehen-Werden sind nur einige Formen, der Übergang zu gewaltsamen Handlungen ist fließend. Auf der *Ebene der staatlichen Gesetzgebung* schließlich können religiöse Ansprüche dazu führen, dass bestimmten religiösen Gruppen ihre Existenzberechtigung abgesprochen wird, wie etwa den Bahai im Iran. Schließlich ist auch an gewaltsame Eskalationen zwischen religiösen Wir-Gruppen zu denken.

Nun trifft es gewiss zu, dass bei solchen Formen negativen Verhaltens auf den verschiedenen Ebenen religiös-weltanschauliche Ausschließlichkeitsansprüche eine nicht unbedeutende Rolle spielen *können*. Die Frage allerdings, in wie fern man bestimmte Verhaltensweisen oder Handlungen hauptsächlich auf solche Muster zurückführen kann, ist schwer zu beantworten und wäre vor allem sozial- und kulturwissenschaftlich zu untersuchen. Die *Stereotypen* jedenfalls, dass bestimmte Religionen wegen des ihnen eigenen *Wesens* besonders friedensfördernd oder aber gewaltverstärkend seien, können getrost ins Reich der Legenden verwiesen werden.<sup>49</sup> In westlichen Gesell-

48. Etwa durch Reinkarnation auf einer niederen Stufe oder in der Vorstellung von Höllenqualen.

49. Vgl. H. Wrogemann (2011): Von Religionskriegern und Friedensstiftern – Welche Religion ist am friedfertigsten und wie könnte man das feststellen?, in: ders., Das schöne Evangelium inmitten der Kulturen und Religionen, Erlangen, 66-84. Vgl. C. Abbt u. a. (Hg.) (2008): Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam, Frankfurt/M. u. a.; M. Brocker u. a. (Hg.) (2008): Friedensstiftende Religionen?, Wiesbaden; A. Käuflein u. a. (Hg.) (2008); B. Oberndorfer u. a. (Hg.) (2008); F. Schweitzer (Hg.) (2006).

schaften gelten insbesondere der Buddhismus und die Hindu-Traditionen als friedlich und tolerant. Dabei zeigen geschichtliche Beispiele jedoch ein differenzierteres Bild.<sup>50</sup> Zudem ist von großer Bedeutung, dass *religiöse Lehren, die als besonders positiv und friedensfördernd erscheinen*, geschichtlich immer wieder auch ganz anders *interpretiert* werden konnten – mit weitreichenden Konsequenzen. Für das Christentum etwa wurde die Einladung zu einem Hochzeitsfest (Lk 14,23), wie sie in einem Gleichnis Jesu erzählt wird, als Begründung herangezogen, Menschen anderer Religionszugehörigkeit gewaltsam zu bekehren. Die berühmte Aufforderung *Nötigt sie, hereinzukommen!* (lat. *cogite intrare*), eigentlich eine aufmunternde und die Freiheit des Angesprochenen respektierende Form der Einladung, wurde zur Begründung gewaltsamen Handelns missbraucht. Ähnlich etwa konnte die buddhistische Lehre vom Nicht-Ich (skr. *anātman*), der Impermanenz des empirischen *Ich*, als Tötungserlaubnis im Kriege gelesen werden, da ja, so die zynische Logik, wenn es ein *Ich* nicht gebe, *eigentlich* auch niemand getötet werde.<sup>51</sup>

Hier tut sich ein weites Feld religions-, sozial- und politikwissenschaftlicher Forschung auf.<sup>52</sup> Es wäre zu zeigen, wie es im Zusammenhang ganz bestimmter Diskurse und Interessen dazu kam, solche Stereotypen zu entwickeln und zu verbreiten. Insgesamt kann man sagen, dass die Frage von Religionen und Gewalt immer dann besonders virulent wurde, wenn religiöse und herrschaftliche Institutionen eng miteinander verflochten waren.<sup>53</sup> Demgegenüber kann die Untersuchung konkreter Beispiele des politischen Handelns von religiösen Akteuren, etwa der friedlichen *Rosenkranz-Revolution* auf den Philippinen des Jahres 1986, bei der Priester und Ordensleute

50. Vgl. M. Bergunder (2005): Hinduismus und Gewalt, in: M. Biehl u. a. (Hg.), Gottesgabe, Frankfurt/M., 215-238. Vgl. ders. (2006). Siehe auch: K. Meisig (2008): Krieg und Gewalt im Hinduismus, in: A. Käuflein u. a. (Hg.), Religion und Gewalt, Würzburg, 125-144; C. Six (2008). Zum Buddhismus vgl. bes. L. Schmithausen (1996); B. Victoria (1999).

51. Vgl. C. Kleine (2002): Waffengewalt als ›Weisheit in Anwendung‹: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus, in: I. Prohl u. a. (Hg.), Zen, Reiki, Karate, Münster u. a., 155-186. Zu China vgl. N. Broy (2007).

52. So kritisiert der Politikwissenschaftler Markus A. Weingardt zu Recht, in der Fülle an Literatur über die Gewaltpotentiale verschiedener Religionen werde ein *Zerrbild* gezeichnet und von den Massenmedien noch verstärkt. Es gebe bisher auffällig wenige Untersuchungen über die Vielzahl *konkreter Fälle*, in denen ausdrücklich religiös agierende Menschen oder Organisationen in gewalttätigen Konflikten zur Befriedung beigetragen hätten. M. A. Weingardt (2008): Das Friedenspotential von Religionen in politischen Konflikten, in: M. Brocker u. a. (Hg.), Friedensstiftende Religionen?, o. a., 299-327, hier: 299-300. Vgl. A. Hasenclever (2008).

53. Vgl. J. Rösel (2005): Buddhismus und Nationalismus: Feindbilder und Geschichtsbilder des Singhalesischen Nationalismus, in: M. Hildebrandt u. a. (Hg.), Unfriedliche Religionen?, 245-276.

eine entscheidende Rolle spielten, zeigen, dass hier religiöse Letztbegründungsmuster eine friedensstiftende Rolle gespielt haben. Weitere Beispiele wären die durch den Paschtunen *Khan Abdul Ghaffar Khan* (1890-1988) begründete Bewegung der *Diener Gottes*, die nach militärischem Vorbild aufgebaut, neben einer religiösen Lebensführung besonders für Toleranz zu Andersdenkenden eintrat, für die Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, für selbstlose Hilfe und prinzipielle Gewaltlosigkeit.<sup>54</sup> Im Bereich mehrheitlich buddhistischer Länder wäre auf Kambodscha zu verweisen, wo während der Jahre 1975-1979 etwa 25 % der Bevölkerung (ca. 2 Millionen Menschen) auf Geheiß des kommunistischen Diktators *Pol Pot* auf den so genannten *killing fields* umgebracht wurden. Nach dessen Absetzung im Jahr 1979 blieb das Land über weitere lange Jahre in Konfliktparteien gespalten. Dem versuchte der Mönch *Maha Ghosananda* (geb. etwa 1920) zu begegnen, indem er neben dem Wiederaufbau des Buddhismus im Land auch karitative Hilfe organisierte und die Führer der Konfliktparteien aufsuchte. Als besondere Aktion seien die etwa dreiwöchigen jährlichen *Dhammayietra* genannt, Pilgermärsche, die seit 1992 besonders durch Konfliktregionen des Landes unter der Leitung des *Maha Ghosananda*, inzwischen höchster (buddhistischer) Patriarch Kambodschas, durchgeführt wurden. Bis zu 100.000 Menschen nahmen jeweils an diesen Friedens-Pilgermärschen teil.

Solche konkreten Beispiele belegen erstens, dass religiöse Letztbegründungsmuster auch sehr positive Auswirkungen haben können. Zweitens wird deutlich, dass man religiöse Letztbegründungsmuster sehr unterschiedlich interpretieren kann. Drittens ist im Blick auf die gesellschaftlich-politische Wirkung eine Vielzahl von Faktoren zu berücksichtigen. Die Wirkung religiöser Geltungsansprüche ist demnach nicht monolinear, sondern innerhalb komplexer Konstellationen zu erfragen.

## 1.5 Was eigentlich ist die Frage einer Theologie der Religionen? – Heuristik

Es wurde bereits deutlich, dass sich die religionstheologischen Reflexionen in den letzten Jahrzehnten deutlich intensiviert haben. Doch wer sind die Akteure und was sind ihre Fragen? Zunächst im Blick auf die *Akteure* eine interessante Beobachtung: Woher kommt es, dass Theologie der Religionen, Pluralistische Religionstheologie oder Komparative Theologie vor allem die Domäne westlicher (weißer) Männer war und ist? Anders gefragt: Warum

54. Vgl. dazu *M. A. Weingardt* (2007): »Britisch Ost-Indien: Khan Abdul Ghaffar Khan und die *Diener Gottes*«, in: ders., *Religion – Macht – Frieden*, Stuttgart, 86-114.

wird der Buchmarkt des Christentums als einer globalen Religionsformation in vielen kontextuellen Varianten nicht geradezu überschwemmt mit religionstheologischen Büchern und Aufsätzen aus Ländern Afrikas und Asiens, und zwar gerade von Christen/innen, die in mehrheitlich buddhistischen oder muslimischen Gesellschaften leben?<sup>55</sup> Mir persönlich drängt sich der Eindruck auf, dass die oben genannten Ansätze gerade von denen entwickelt und zum Teil auch vehement eingefordert werden, die gerade nicht aus interkulturell und interreligiös geprägten Gesellschaften stammen. Nordamerika und Europa waren bis in die späten 1960er Jahre hinein weitestgehend christlich geprägt und im Blick auf die kulturelle und religiöse Zusammensetzung der Gesellschaften im Vergleich zu Afrika oder Asien relativ homogen. Wer aber nur in christlichen Kontexten aufgewachsen ist, der wird den *Kulturschock*, dass andere Menschen (aus eigener Sicht) *fremden* Traditionen, Riten, Verhaltensweisen und ethischen Vorstellungen folgen, ganz besonders intensiv erfahren und verarbeiten. Das ist ebenso verständlich wie legitim.

Wie anders mag es jedoch einem koptischen Christen in Ägypten oder einer methodistischen Christin in Sri Lanka gehen, wie anders der Christin der *Church of Pakistan* in Lahore oder dem Christen der *Good Samaritan Evangelical-lutheran Church* im indischen Bundesstaat Andhra Pradesh, die von klein auf und durchgehend als Angehörige einer christlichen Minderheit mit Menschen zu tun hatten, unter Menschen lebten und leben, dauernd mit ihnen interagieren: Menschen als Freunde und Verwandte, Nachbarn oder Bekannte oder Menschen im Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, welche anderen Religionstraditionen folgen? Diese in je eigener Weise eine missionarische Präsenz lebenden Kirchen und ihre Angehörigen können vermutlich eine intellektuelle Dauerreflexion im Blick auf interreligiöse Themen gar nicht durchhalten, da sie permanent in interreligiösen Zusammenhängen leben, die in der Alltagswelt nur selten zur Sprache gebracht werden, denn das Leben muss weitergehen und kann nicht dauernd dadurch belastet werden, dass man immer wieder Grundsatzfragen erörtern müsste, könnte oder dürfte.

Hier mag eine Beobachtung besonders notiert werden: Im Blick auf religionstheologische Fragen ist es verwunderlich, dass gerade Vertreter jener Ansätze (allen voran *pluralistische* Modelle), die für sich in Anspruch nehmen, andere religiöse Traditionen ganz besonders ernst nehmen zu wollen,

55. Es gibt zwar Publikationen zu dieser Thematik. Dennoch ist festzuhalten, dass im internationalen Vergleich programmatische Geltungsansprüche im Wesentlichen von westlichen Theologen erhoben werden, abgesehen von einigen Ausnahmen, bei denen es sich vielfach um römisch-katholische Ordensleute handelt.

deren grenzüberschreitenden (also: missionarischen) Geltungsansprüche und die Ausdrucksgestalten ihres werbenden Verhaltens völlig außer Acht lassen. Religiöse Wir-Gruppen haben in den meisten Fällen das Bedürfnis, in welcher Intensität auch immer, etwas von dem an andere weiterzugeben, was von ihnen als ihr Leben erfüllend erfahren, geglaubt und erhofft wird. Diese Geltungsansprüche und Ausdrucksgestalten zu übergehen oder (noch bedenklicher) zu stigmatisieren, zeigt eine eben gar nicht interkulturelle und noch weniger interreligiöse Haltung. Religionstheologien, die diese Aspekte vernachlässigen, müssen sich die Kritik gefallen lassen, das wirkliche Leben auszublenden.

Demgegenüber gilt: Es sind diejenigen Geltungsansprüche und Ausdrucksformen zu reflektieren, die im Vergleich zu und im Kontakt mit andersreligiösen Akteuren/innen immer wieder neu vergegenwärtigt werden, aktualisiert werden oder neu entstehen. Was aber sind die Fragen, die religionstheologisch beantwortet werden sollen? Systematisierend seien folgende Themen herausgestellt:

1. Die epistemologische Frage: Können religiöse Wirklichkeiten erfasst werden, ohne der eigenen Perspektivik verhaftet zu bleiben? *Gibt es eine transreligiöse Vergleichsbasis?*<sup>56</sup>

2. Die hermeneutische Frage: Kann ein religiöser Ansatz entwickelt werden, der es ermöglicht, andere Religionstraditionen so zu verstehen, dass diese *möglichst wenig durch die eigenen Kategorien vor-interpretiert werden*? Wie sehen möglichst *neutrale* Kategorien der je eigenen Tradition aus?

3. Die soteriologische Frage: Kann ein religiöser Ansatz begründet werden, der es ermöglicht, dass Menschen anderer Religion oder Weltanschauung oder diese Religionen und Weltanschauungen selbst *nicht als außerhalb von Wahrheit, Offenbarung und Heil stehend* verstanden werden müssen? Kann aus eigener Perspektive von Heilswirklichkeit innerhalb anderer Religionstraditionen gesprochen werden?

4. Die theologische Frage: Was bedeutet das Schicksal von Menschen anderer Religionszugehörigkeit oder Orientierung für das eigene Gottesbild / das eigene Verständnis von Letztwirklichkeit?

5. Die ethische Frage: Kann ein religiöser Ansatz entwickelt werden, der es ermöglicht, Menschen anderer Religionstraditionen möglichst wertschätzend und kooperativ zu begegnen? *Welche Motive begründen ein wertschätzend-kooperatives Verhalten?*

6. Die gesellschaftspolitische Frage: Kann ein religiöser Ansatz entwickelt

56. Mit *transreligiös* ist hier eine Basis gemeint, die als *religiöse* Basis zwar aus der eigenen Tradition stammt, aber als diese transzendierend und also auch in anderen Religionsformationen vorkommend behauptet wird.

werden, der es ermöglicht, einerseits die *umfassende Wirkkraft* der eigenen Tradition zu behaupten, gleichzeitig jedoch die *Freiheit der religiös Andersdenkenden* zu wahren?

## 1.6 Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen – These und Aufbau des Buches

Die grundlegende These dieses Buches lautet, dass es über gängige Religions-  
theologien hinaus einer *Theorie Interreligiöser Beziehungen* bedarf, in der zu-  
nächst die durch allein rationale Deutungsmuster gegebenen Wahrneh-  
mungsverengungen aufgezeigt werden. Das Feld Interreligiöser Beziehungen  
ist zunächst theoretisch mittels verschiedener methodischer Zugänge zu deu-  
ten. Eine neu zu entwickelnde *Theologie Interreligiöser Beziehungen* steht  
dann vor der Herausforderung, die kulturwissenschaftlichen Deutungen  
und die sich daraus ergebenden Anfragen aufzunehmen und diejenigen theo-  
logischen Motive der eigenen (hier: christlichen) Tradition stark zu machen,  
die einer adäquateren Beschreibung interreligiöser Beziehungen dienen.  
Dazu bedarf es indes eines längeren Anmarschweges.

Nachdem bisher (1.) das Themenfeld grob gesichtet wurde, wird im Fol-  
genden zunächst unter (2.) *Was bisher geschah – christliche Einordnungen  
fremder Religionen* eine Übersicht zu systematisch-theologischen Denkansät-  
zen zu geben sein, die sich dem Thema der anderen Religionen ausdrücklich  
widmen oder wichtige Implikationen dazu enthalten. Als Schema wird die  
dogmatische Loci-Methode gewählt, da die Thematik anderer Religionen  
christlich gesehen in ganz unterschiedlichen Lehrzusammenhängen verortet  
werden kann. Je nach dogmatischem Ort kommen andere Akzente zum Tra-  
gen. Leitend ist die Überzeugung, dass hier bereits einiges an systematischer  
Klärung erzielt wurde, hinter das neuere religionstheologische Ansätze mit-  
unter zurückfallen. Im letzten Absatz dieses Unterkapitels werden unter den  
genannten sechs heuristischen Fragen einige Ergebnisse zusammengefasst.

In Teil I. *Neuere Entwürfe christlicher Religionstheologien* sind einige mar-  
kante Ansätze aus der jüngeren Diskussion vorzustellen. Die Einteilung ori-  
entiert sich an den Lösungsschemata für das Thema Christentum und andere  
Religionen. (1.) *Revisionistische Ansätze*, als deren Hauptvertreter *John Hick*  
und *Paul Knitter* herausgegriffen werden, erhoffen sich durch eine grundsätz-  
liche Revision christlicher Lehrbestände eine Verbesserung interreligiöser  
Beziehungen. Beide fordern insbesondere eine Überwindung der christlichen  
Inkarnationslehre. (2.) *Interpretative Ansätze*, exemplifiziert an *Michael von  
Brück* und *S. Mark Heim*, äußern sich demgegenüber weitaus vorsichtiger.  
Sie schlagen lediglich eine neue Interpretation von zentralen christlichen

Lehren (hier insbesondere der Trinitätslehre) vor, um dadurch theologische Grundlagen für die Verbesserung interreligiöser Beziehungen zu schaffen. (3.) In einer Zwischenreflexion werden beide Ansätze kritisch beleuchtet.

Im Anschluss daran geht es (4.) um *selegierende Ansätze*, exemplifiziert am Werk von *Francis Clooney*. Hier wird von generellen Verhältnisbestimmungen zwischen den Religionsformationen abgerückt, indem gefordert wird, man solle sich auf den Vergleich einzelner konkreter Zusammenhänge (Lehre, Riten o. ä.) beschränken. (5.) *Interaktionistische Ansätze* wie der von *Amos Yong* schließlich konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf die zwischenmenschlichen Interaktionen in interreligiösen Zusammenhängen und hier besonders auf Potentiale christlicher Deutungsmuster. (6.) Auch diese Ansätze werden kritisch diskutiert, bevor (7.) in einem letzten Abschnitt die bereits genannten sechs heuristischen Fragen auf die vorgestellten Entwürfe angewendet werden.

Während die anhand der Loci-Methode aufgeschlüsselten Ansätze noch weitgehend innerchristlich verortet waren, finden sich bei den im *I. Teil* behandelten Ansätzen etliche, die Impulse aufgreifen, die aus interreligiösen Erfahrungsräumen gewonnen wurden (etwa bei *von Brück* und *Clooney*). Gemeinsam ist allen diesen Entwürfen, dass sie dem Anliegen einer weitgehenden Wertschätzung anderer Religionstraditionen verpflichtet sind.

Teil II. *Andere Religionen in muslimischer und buddhistischer Perspektive* beginnt mit (1.) einigen hinführenden Bemerkungen zu islamischen Diskursen um Fragen von Toleranz, Menschenrechte und Gesellschaft, bevor (2.) mit *Farid Esack* und (3.) *Muhammad Shahrur* zwei reformislamische Ansätze vorgestellt werden. Für die buddhistische Religionsformation geht es zunächst (4.) um einige generelle Lehrschemata, durch die religiöse Pluralität gedeutet wird. (5.) Vor diesem Hintergrund sind anhand bedeutender buddhistischer Denker fünf unterschiedliche Hermeneutiken des religiös Anderen zu skizzieren. Unter (6.) werden die heuristischen Fragen ein weiteres Mal aufgegriffen, wobei sich zeigen wird, dass im Falle von islamischen und buddhistischen Perspektiven graduell andere Themen und Fragestellungen im Mittelpunkt des religionstheologischen Interesses stehen, als dies bei christlichen Ansätzen der Fall war.

Nach den Beispielen zu religionstheologischen Denkwegen im christlichen, muslimischen und buddhistischen Bereich wird im Teil III. *Bausteine einer Theorie Interreligiöser Beziehungen* ein methodischer Neuansatz umrissen. Zunächst sind (1.) kritische Anfragen an religionstheologische Deutungsmuster zusammenzufassen. Die im Grundsatz geäußerte Kritik wird in den folgenden Abschnitten veranschaulicht. Es stellt sich (2.) zunächst die Frage, wie das Phänomen von Identität verstanden werden kann. Eine kulturwissenschaftliche Deutung von Identität wird auf Phänomene interreli-



giöser Beziehungen angewendet. (3.) Danach sind die Begriffe der Inklusion und der Exklusion zu bedenken und (4.) verschiedene Begriffe von Anerkennung in sozialphilosophischer Perspektive zu unterscheiden. Angewendet auf den Bereich interreligiöser Beziehungen wird aufgezeigt, dass pauschale Forderungen nach Anerkennung des Anderen interreligiös nicht weiterführen, solange nicht differenziert wird, welche Art von Anerkennung gemeint ist. (5.) Mit dem Begriff der Öffentlichkeit wird der Blick auf die Räume gerichtet, in denen sich menschliche Interaktionen ereignen. Es geht um die Spielregeln, die in unterschiedlichen Räumen gelten, und die Kräfte, die durch Raumkonstellationen auf Menschen einwirken. (6.) Schließlich wird mit dem Begriff des Pluralismus das Augenmerk auf gesellschaftstheoretische Zusammenhänge gelenkt. (7.) Im letzten Abschnitt dieses Kapitels werden *Grundlinien einer Theorie Interreligiöser Beziehungen* zusammengefasst.

In Teil IV. *Das Dialogische in interreligiösen Beziehungen* wird die Thematik exemplarisch unter drei Blickwinkeln betrachtet, nämlich zunächst (1.) als personales Begegnungsgeschehens, danach (2.) in semiotischer Perspektive unter der Frage, welche nonverbalen Zeichen maßgeblichen Einfluss darauf haben, was in Dialogen kommuniziert wird. Es geht um das Wahrnehmen von Bedeutungszuschreibungen gerade dort, wo man sie aus Sicht der eigenen kulturell-religiös-kontextuellen Formation nicht erwarten würde. (3.) In diskurstheoretischer Perspektive wird am Beispiel christlich-buddhistischer Dialoge nach der Einbettung von Dialogen in Makrokontexte interkultureller Beziehungsmuster gefragt. (4.) Abschließend wird das Phänomen des Dialogs problematisiert, wobei die kulturwissenschaftlichen Anfragen des vorausgegangenen Hauptteils aufgegriffen werden. Worin kann nach alledem das Ziel von Dialogen bestehen?

In Teil V. *Auf dem Wege zu einer Theologie Interreligiöser Beziehungen* geht es grundsätzlich darum, bisherige Vereinseitigungen zu vermeiden. (1.) Zunächst wird die Kritik an bisherigen religionstheologischen Ansätzen pointiert zusammengefasst. (2.) Dem schließt sich mit Bezug auf die Monotheismusdebatte eine theologische Reflexion zum christlichen Gottesbild an. Die These lautet, dass religiöse Letztbegründungsansprüche sehr wohl sozial förderliche Impulse zu geben vermögen. (3.) Dies wird am Beispiel des neutestamentlichen Zeugnisses von Jesus Christus und (4.) anhand des 1. Petrusbriefes mit Beobachtungen zur christlichen Gemeinde zu vertiefen sein. (5.) Die Theologie der Johannesoffenbarung gibt Beispiele, welche sozialproduktiven Deutungsmuster sich selbst aus schwierigen christlichen Traditionen heraus ergeben können. (6.) Abschließend ist nach der Bedeutung einiger systematischer Letztbegründungszusammenhänge zu fragen.

In Teil VI. *Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* werden zunächst (1.) Implikationen des Begriffes Interkulturelle

## UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Henning Wrogemann

**Theologie Interreligiöser Beziehungen**

Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche  
Anfragen und ein methodischer Neuanatz

Paperback, Broschur, 480 Seiten, 15,0 x 22,7 cm

ISBN: 978-3-579-08143-4

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: April 2015

### Eine Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen

In pluralistischen Gesellschaften sind Religionen vor die Frage gestellt, wie sich aus ihren Traditionen heraus dialogische Offenheit und Wertschätzung des religiös Fremden begründen lassen. In diesem Lehrbuch wird als Neuanatz eine Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen gefordert, die genauer fragt, was Begriffe wie Anerkennung, In-/Exklusion, Dialog, Identität oder Pluralismus eigentlich bedeuten. In kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive wird anhand zahlreicher Beispiele nach den konkreten Räumen gefragt, in denen sich interreligiöse Beziehungen ereignen und nach den Faktoren, die hier wirkmächtig werden. Eine Theologie Interreligiöser Beziehungen betont damit gegenüber theoretischen Konsensfiktionen die Bedeutung des Leiblich-Konkreten sowie die konstruktive Rolle von Kontrast und Konkurrenz, Emotion und Respekt für die Wertschätzung des religiös Anderen.



[Der Titel im Katalog](#)