

Evangelische Theologie

ZWEIMONATSSCHRIFT

98

52. JAHRGANG

47. JAHRGANG DER NEUEN FOLGE

1992

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

Geschäftsführender Herausgeber: Ulrich Luz, Bern

Redaktion: Regina Hunziker-Rodewald, Recherswil

Herausgeber: Günter Altner, Heidelberg; Frank Crüsemann, Bethel; Helmut Gollwitzer, Berlin; Ferdinand Hahn, München; Diether Koch, Bremen; Ulrich Luz, Bern; Joachim Mehlhausen, Tübingen; Jürgen Moltmann, Tübingen; Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen; Gerhard Sauter, Bonn; Werner H. Schmidt, Bonn; Wolfgang Schrage, Bonn; Jürgen Seim, Neuwied; Theo Sundermeier, Heidelberg; Lukas Vischer, Bern; Michael Welker, Heidelberg



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN



THEMEN

P1992

Heft 1 Wohin mit dem Teufel?

<i>Jürgen Moltmann</i> , Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen	2
<i>Werner H. Schmidt</i> , Gott und Böses. Hinweise auf das Alte Testament	7
<i>Günther Baumbach</i> , Die Funktion des Bösen in neutestamentlichen Schriften	23
<i>Svend Bjerg</i> , Judas als Stellvertreter des Satans	42
<i>Adelbert Schloz-Dürr</i> , Der traditionelle kirchliche Exorzismus im Rituale Romanum – biblisch-systematisch betrachtet	56
<i>Claudia Rehberger</i> , Die Verteufelung der Frau als Hexe in den Hexenverfolgungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit	65
<i>Carmen Krieg</i> , Die Wiederkehr des Teufels? – Satanismus heute	75

Heft 2 Beiträge zur Ethik

<i>Hermann Ringeling</i> , Konturen einer „postmodernen“ Moral	103
<i>Johannes Fischer</i> , Christliche Ethik als Verantwortungsethik?	114
<i>Wolfgang Huber</i> , Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters	128
<i>Volker Weymann</i> , Wer wird wem gerecht? Zur Gerechtigkeit herausgefordert – auf Gerechtigkeit angewiesen	146
<i>Eberhard Busch</i> , „Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet.“ Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren	160

Heft 3 Synkretismus und Inkulturation

<i>Theo Sundermeier</i> , Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung	192
<i>Klaus Koschorke</i> , Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte	209
<i>Andreas Feldtkeller</i> , Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen.	224
<i>Michael von Brück</i> , Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie	245
<i>Horst Rzepkowski</i> , „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ und „Redemptoris Missio“. Ein Vergleich.	262

Heft 4 Fragen der Hermeneutik

<i>Jürgen Ebach</i> , Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik	288
<i>Klaus Berger</i> , Meine Hermeneutik im Gespräch mit Hans Weder	309
<i>Hans Weder</i> , Mein hermeneutisches Anliegen im Gegenüber zu Klaus Bergrers Hermeneutik des Neuen Testaments	319
<i>Klaus Berger</i> , Replik auf Hans Weder	332
<i>Hans Weder</i> , Einige Bemerkungen zu Klaus Bergrers Aufsatz	336
<i>Heikki Räisänen</i> , Die Wirkungsgeschichte der Bibel. Eine Herausforderung für die exegetische Forschung	337
<i>Gerhard Sauter</i> , Die Kunst des Bibellesens	347

Heft 5 Leib und Leibhaftigkeit

<i>Margaret Moers Wenig</i> , Gott ist eine Frau – und sie wird älter	382
<i>Elisabeth Moltmann-Wendel</i> , Wie leibhaft ist das Christentum? Wie leibhaft können wir sein?	388
<i>Gerhard Marcel Martin</i> , Körperbild und Leib Christi	402
<i>Monika Fander</i> , Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium	413

Heft 6

<i>Joachim von Soosten</i> , Unde suspirat cor. Überlegungen zur Auferweckung Jesu Christi als Versprechen	478
<i>Michael Welker</i> , Das Reich Gottes	497
<i>Veit-Jakobus Dieterich</i> , „Alle sollen essen, trinken, sich kleiden und Gott preisen ...“ Zur Frage der sozialen Gerechtigkeit bei Johann Amos Comenius (1592–1670)	512
<i>Arie L. Molendijk</i> , Ein „heidnischer“ Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie	527

HAUPTARTIKEL

<i>Günther Baumbach</i> , Die Funktion des Bösen in neutestamentlichen Schriften	23
<i>Klaus Berger</i> , Meine Hermeneutik im Gespräch mit Hans Weder	309
–, Replik auf Hans Weder	332
<i>Svend Bjerg</i> , Judas als Stellvertreter des Satans	42
<i>Michael von Brück</i> , Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie	245
<i>Eberhard Busch</i> , „Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet.“ Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren	160
<i>Veit-Jakobus Dieterich</i> , „Alle sollen essen, trinken, sich kleiden und Gott preisen ...“ Zur Frage der sozialen Gerechtigkeit bei Johann Amos Comenius (1592–1670)	512
<i>Jürgen Ebach</i> , Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik	288
<i>Monika Fander</i> , Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium	413
<i>Andreas Feldtkeller</i> , Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen	224
<i>Johannes Fischer</i> , Christliche Ethik als Verantwortungsethik?	114
<i>Wolfgang Huber</i> , Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters	128
<i>Klaus Koschorke</i> , Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte	209
<i>Carmen Krieg</i> , Die Wiederkehr des Teufels? – Satanismus heute	75
<i>Gerhard Marcel Martin</i> , Körperbild und Leib Christi	402
<i>Margaret Moers Wenig</i> , Gott ist eine Frau – und sie wird älter	382
<i>Arie L. Molendijk</i> , Ein „heidnischer“ Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth um die Wissenschaftlichkeit der Theologie	527
<i>Jürgen Moltmann</i> , Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen	2
<i>Elisabeth Moltmann-Wendel</i> , Wie leibhaft ist das Christentum? Wie leibhaft können wir sein?	388
<i>Heikki Räisänen</i> , Die Wirkungsgeschichte der Bibel. Eine Herausforderung für die exegetische Forschung	337
<i>Claudia Rehberger</i> , Die Verteufelung der Frau als Hexe in den Hexenverfolgungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit	65
<i>Hermann Ringeling</i> , Konturen einer „postmodernen“ Moral	103
<i>Horst Rzepkowski</i> , „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ und „Redemptoris Missio“. Ein Vergleich	262
<i>Gerhard Sauter</i> , Die Kunst des Bibellesens	347
<i>Adelbert Schloz-Dürr</i> , Der traditionelle kirchliche Exorzismus im Rituale Romanum – biblisch-systematisch betrachtet	56
<i>Werner H. Schmidt</i> , Gott und Böses. Hinweise auf das Alte Testament	7
<i>Joachim von Soosten</i> , Unde suspirat cor. Überlegungen zur Auferweckung Jesu Christi als Versprechen	478
<i>Theo Sundermeier</i> , Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung	192

<i>Hans Weder</i> , Mein hermeneutisches Anliegen im Gegenüber zu Klaus Bergers Hermeneutik des Neuen Testaments	319
–, Einige Bemerkungen zu Klaus Bergers Aufsatz	336
<i>Michael Welker</i> , Das Reich Gottes	497
<i>Volker Weymann</i> , Wer wird wem gerecht? Zur Gerechtigkeit herausgefordert – auf Gerechtigkeit angewiesen	146

ZUR SITUATION

<i>Kristin Herzog</i> , Die Frauenbewegung in Peru und die Theologie der „Ersten Welt“	433
<i>Diether Koch</i> , Eine Dokumentensammlung als Streitschrift	360
<i>Christian Link</i> , Über den Umgang mit Schuld	365
<i>Leonore Siegele-Wenschkewitz</i> , Vom Nationalismus zur Ökumene	555

KRITISCHES FORUM

<i>Michael Beintker</i> , Zum zweiten Band des neuen Evangelischen Kirchenlexikons	546
<i>Rudolf Bohren</i> , Unnütze Worte	375
<i>Sigrid Brandt</i> , Eilert Herms, „Erfahrbare Kirche als soziales System. Antwort auf Rückfragen“. Rückfragen an Antworten	467
<i>Dietrich Braun</i> , Versuch mit Kierkegaard	369
<i>Ulrich Eibach</i> , Bonhoeffer und Klinikseelsorge	470
<i>Peter Eicher</i> , Was heißt: Theologisches Denken nach Karl Barth? Zu einer Einführung von Christofer Frey	549
<i>Eilert Herms</i> , Erfahrbare Kirche als soziales System. Antwort auf Rückfragen	454
<i>Ernst Käsemann</i> , Protest!	177
<i>Hildegund Keul</i> , Catherine Keller: Der Ich-Wahn. Ein Buch über Sexismus, Separatismus und das neue Selbst der Frauen	451
<i>Walter Kreck</i> , „Gemeinwohl und Eigennutz“ – Kritische Anmerkungen zur Wirtschaftsdenkschrift der EKD	92
<i>Jürgen Moltmann</i> , Schöpfung im Horizont der Zeit	86
<i>Jürgen Seim</i> , Vorläufige Antwort	185
<i>Hellmut Traub</i> , Nein, Herr Seim!	178

DOKUMENTATION

<i>Ulrich Dannemann</i> , Beiträge zu einer europäischen Befreiungstheologie	560
<i>Walter Dietrich</i> , Stefan Heym und das jüdisch-biblische Erbe	277
<i>Stefan Heym</i> , Rede am Dies academicus 1990 in Bern	281

ZU DIESEM HEFT

<i>Jürgen Moltmann</i> , Zu diesem Heft	1
<i>Ulrich Luz</i> , Zu diesem Heft	101
<i>Theo Sundermeier</i> , Zu diesem Heft	189
<i>Ulrich Luz</i> , Zu diesem Heft	285
<i>Elisabeth Moltmann-Wendel</i> , Zu diesem Heft	381
<i>Ulrich Luz</i> , Zu diesem Heft	477

Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie*

Michael von Brück

„Wer nur eine Religion kennt, kennt keine; wer nicht geduldig und aufrichtig die anderen Weltreligionen geprüft hat, kann nicht wissen, was das Christentum wirklich ist“ (Max Müller, 1876).

I. Zur Bestimmung des Begriffs „interkulturelle Theologie“

Die Auflösung traditionsbestimmter Gesellschafts- und Wertestrukturen in industriellen wie post-industriellen Gesellschaften hat eine global-pluralistische Situation geschaffen, die kein Vorbild in der Geschichte hat. Ob man diese Gesellschaften – einschließlich der unseren – nun als

* Antrittsvorlesung Universität München am 12. 11. 1991.

multikulturelle charakterisieren will oder nicht (für das Pro und Contra gibt es jeweils gute Gründe, und letztlich ist die Antwort eine Definitionsfrage), in jedem Fall ist die interkulturelle Verflechtung nicht mehr ein Randphänomen, das geographisch oder soziologisch eingrenzbar wäre, sondern ein Charakteristikum dieser Gesellschaften.

Man muß aber nicht spirituell Semit und intellektuell Griechen sein, um das Evangelium zu bezeugen und zu leben, weil beide Denkformen das Menschsein nicht ausschöpfen, das – biblisch gesprochen – allein von Gott versöhnt wird. Wenn die christliche Theologie das Evangelium von der befreienden Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat, im multikulturellen Kontext sachgemäß zur Sprache bringen will, muß sie sich demnach im interkulturellen Diskurs formulieren.

Das ist nicht neu: die Entwicklung der christlichen Theologie im Kontext des Hellenismus zeigt, daß die Ursprungsgeschichte christlicher Theologie selbst als interkulturelles Phänomen zu bestimmen ist. Aber die heutige globale Dimension ist neu. Es geht um die Formulierung und Gestaltung des Christlichen in einem pluralen Kontext, der von sehr verschiedenen Religionen und Geistesströmungen geprägt ist, die in demokratischen Gesellschaften als gleichberechtigte auftreten, die äußerst lebendig und in neuen Selbstgestaltungen begriffen sind und jedenfalls mit dem traditionellen Christentum in Konkurrenz stehen – wobei ich den Begriff der Konkurrenz hier auch im Sinne der lateinischen ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes verstanden wissen will.

Die Bemerkung Max Müllers gewinnt also Aktualität in einem weiteren und von Müller nicht erahnten Zusammenhang: Begriff und Formgebung des Christlichen sind heute erneut zu einem Gestaltwandel herausgefordert, der fundamental ist. Die Theologie wird ihre Legitimationsmuster in Zukunft nicht mehr nur im Rekurs auf die eigene Tradition im engen Rahmen griechisch-lateinischer Wissenschaftstradition gewinnen können, sondern sie muß diese Legitimierung in der Kommunikation und Kommunion mit den heute lebenden Religionen vollziehen. Nicht nur – und so sah man das meist bislang – um sich am Rande christlicher Theologie, jedenfalls von Europa aus gesehen, in Afrika, Asien und Ozeanien, einheimisch zu machen, um also Kommunikationshürden leichter nehmen zu können, sondern den Kern ihrer geschichtlich gewordenen und neu werdenden Selbstidentität betreffend.

Um diesen Gestaltwandel reflektiert vollziehen zu können, kann sich eine dialogisch und interkulturell angelegte Theologie auf die Religionswissenschaft stützen, deren Gegenstand nicht Glaubensinhalte und Wahrheitsmodelle als solche, sondern Menschen, Gruppen und soziale Zusammenhänge sind, insofern sie sich durch bestimmte Glaubens- und Wertvorstellungen, Riten und soziale Normen definieren. Diese deskriptiven Voraussetzungen sind es, derer die normativ urteilende Theologie bedarf. In der Verhältnisbestimmung beider stehen wir eigentlich erst am Anfang, sofern heute erstmals nicht nur das Gespräch zwischen den Religionen in zunehmend herrschaftsfreier Kommunikation verläuft, sondern auch die Religionswissenschaft in ihrer Methodologie nicht mehr al-

lein an europäischen Denkmodellen orientiert bleibt. Zumindest beginnt man, das Problem als solches zu erkennen. Diese Metakritik der Methodik ist selbst ein Aspekt in der interreligiösen Kommunikation. Sie zu reflektieren und im Zusammenhang mit den je neu zu formulierenden Kriterien theologischer Sprache in den Prozeß der interkulturellen Kommunikation einzubringen, ist einer der zunächst wesentlichen Gegenstände einer interkulturellen Theologie.

Wir können festhalten: Während die Religionswissenschaft in ihren Teildisziplinen versucht, religiöse Phänomene im Zusammenhang mit der jeweiligen Sozial- und Kulturgeschichte von bestimmten Gesellschaften zu beschreiben und zu verstehen und auch die heutige Kommunikation zwischen den Religionen in diesem methodischen Rahmen zu einem neuen Forschungsgegenstand erheben muß, kann die interkulturelle Theologie auf dieser Grundlage Kriterien, Werte und Normen formulieren, in denen sich die spezifisch christlichen Fragestellungen und Antwortversuche in diesem Prozeß niederschlagen. Dabei erscheinen die Religionen als Subjekte in der Heilsgeschichte Gottes, woraus eine theologische Neubestimmung des Wesens des christlichen Zeugnisses folgt.¹ Hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Missionstheologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und dem hier vorgelegten Programm einer interkulturellen Theologie. Das wird in der Tat nicht nur die Formulierung christlichen Glaubens verändern, sondern auch die christliche Lebenspraxis beeinflussen, was vermutlich verschieden beurteilt werden kann. Ich sehe darin eine Chance zur Erneuerung und Vertiefung christlicher Praxis, einschließlich der Praxis des Denkens.

Auf Grund des bisher Gesagten möchte ich einige Voraussetzungen und Grundzüge einer interkulturellen Theologie erörtern und beginne mit der Frage: Was heißt hier Erneuerung?

Der Ruf nach religiöser Erneuerung und Aktualisierung religiöser Werte ist im Christentum wie im Islam und Hinduismus, teilweise auch im Judentum und Buddhismus, deutlich zu vernehmen. Ein solches Anliegen darf nicht von vornherein als religiöser oder politischer Fundamentalismus interpretiert werden. Allerdings sind religiöse Erneuerungen in der Geschichte oft mit Abgrenzungsmechanismen und -fanatismen verbunden gewesen. Religionen waren zwar auch synthetische und katalysatorische Kräfte in kulturellen Verschmelzungsprozessen, aber andererseits haben sie identitätsstiftend durch Ausgrenzung des anderen gewirkt und gerade das verhindert, was man vielleicht ein multikulturelles Ethos nennen könnte. Dafür gibt es historisch-politische, soziologische wie auch dem religiösen Erkennen immanente Gründe. Ein partnerschaftli-

¹ Die Formulierung vom Subjektsein der Religionen in der Heilsgeschichte Gottes verstehe ich im Sinne von H.-W. Gensichen, *Evangelisierung und Dialog*, in: *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (Quaestiones disputatae 98), Freiburg 1983, 156f. Daß sich dies in der Debatte um das Wesen der Missionstheologie „vielfach nicht als Motivation erneuten Gehorsams, sondern eher als Stein des Anstoßes“ erwiesen hat, beklagte Gensichen schon damals, und es gilt bis heute.

cher Diskurs der Religionen bedarf, wenn er nicht in der Instrumentalisierung des Rechtes durch den Stärkeren untergehen will, zweier polarer Größen:

- a) der Anerkennung, der Achtung und des Schutzes der Vielfalt menschlicher Lebensformen,
- b) der konsensfähigen Normen und Werte, die genau diese Vielfalt schützen und zu einem organisierten Ganzen wachsen lassen.

Wenn aber die normativen Strukturen nicht durch die stärkere Gruppe (Religion, Sprachgemeinschaft, Partei usw.) vorgegeben werden sollen, wo können sie dann herkommen, da ja Religionen, Sprachen, Wahrnehmungen der Welt und Meinungen über dieselbe nur im Plural gegeben sind? Was ist die Basis für den Konsens, der auf Grund des ethischen Imperativs notwendig ist? Wie kann Toleranz nicht als ethisches Gehen- und Gewährenlassen, sondern als konstruktive Kooperation zwischen Partnern, die verschieden sind und bleiben, verstanden werden?

Um Möglichkeiten in der heutigen Situation zu entdecken und die Parameter von gegenseitigem Verstehen oder Nichtverstehen zu erkennen, die mit religiöser Sozialisation zusammenhängen, ist ein Blick in die Geschichte sinnvoll, auch wenn dieser hier nur sehr stark verallgemeinert erfolgen kann. Dabei sollte aber deutlich sein, daß geschichtliche Konstellationen unwiederholbar sind und Vergleiche die jeweilige Chance des Augenblicks auch verschleiern können.

II. *Zur Geschichte der Religionsbegegnung*

Die Begegnung von Religionen und Kulturen ist nicht neu, und auch multireligiöse Gesellschaften hat es – allerdings geographisch und zeitlich begrenzt – wiederholt gegeben. Neu ist der globale Zusammenprall aller heutigen Kulturen in der industriell-technologischen Zivilisation. Ich möchte nur vier Beispiele anführen, um die These zu belegen, daß sich multikulturelle Synthesen jeweils einzigartigen geschichtlichen Konstellationen verdanken.

1. Die Zeit der interkulturellen Auseinandersetzung zwischen den dravidischen Völkern und eingewanderten Indogermanen in Indien – seit ca. 1500 v.Chr. und letztlich bis heute anhaltend – brachte im Indien des 1. bis 6. Jahrhunderts n.Chr. außerordentlich fruchtbare Synthesen von Religionselementen hervor, die theoretisch einander auszuschließen scheinen: Theismus und Atheismus, Hinduismus und Buddhismus (besonders im Nordwesten des Subkontinents), laikale und monastische Strömungen, sinnliche Erfahrung und Askese (in den tantrischen Bewegungen). Die hierin eingebettete Kultur der Disputationen und des intellektuellen Streites zwischen Hindus und Buddhisten schlug sich in psychologischen und logischen Systemen nieder, die bis heute zum Subtilsten gehören, was die Menschheit auf diesem Gebiet je geleistet hat. Die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen für diese multikulturelle Situation können hier nicht erörtert werden, aber ein Faktor sei wegen seiner Be-

deutung hervorgehoben: die sozialen Verschmelzungen, die der Zentralstaat der Maurya-Kaiser, besonders seit Aśoka im 3. und 2. Jahrhundert, vChr. eingeleitet hatte.

2. Auch die große T'ang-Zeit vom 7.–9. Jahrhundert in China ist hier zu erwähnen. Sie war begleitet von einem kulturellen und religiösen Pluralismus, solange die kaiserliche Zentralmacht nicht gefährdet war, zerbrach aber schließlich an zentrifugalen Kräften, die auch mit den wirtschaftlich und politisch erstarkenden buddhistischen Großklöstern verbunden waren, so daß der multikulturelle Impuls in bitteren Verfolgungen des Buddhismus endete. Die konfuzianische Restauration konnte bezeichnenderweise einige wichtige buddhistische Elemente integrieren und dadurch dem Buddhismus als politischer Herausforderung wirkungsvoll entgegentreten.

Fast zeitgleich integrierte in Indien die brahmanische Kultur Aspekte der buddhistischen Philosophie (das System Śāṅkaras), Kunst und monastischen Lebenspraxis und legte damit den Grundstein für die spätere Überwindung des Buddhismus als selbständiger, sozial-politischer Bewegung, die das Kastensystem überwinden wollte oder zumindest das Prestige der Brahmanen in Zweifel gezogen hatte. Resultat dieser Integrationsbewegung ist das, was wir den neueren Hinduismus nennen.

Kulturell-religiöse Integration und politisch-soziale Abgrenzung sind also in diesen beiden Beispielen aus China und Indien durchaus nur zwei Seiten desselben geschichtlichen Prozesses, der jeweils unterschiedliche Folgen hatte: in China das zentralstaatlich orientierte neo-konfuzianische Kaisertum der Sung, in Indien hingegen die politische Zersplitterung, die erst durch die Eroberungen der Muslime und das Moghul-Reich überwunden wurde. Unter islamischer Herrschaft konnte der nach innen pluralistische Hinduismus einerseits breiten Bevölkerungsschichten ein Gefühl vermitteln, das dem Islam eigene Identität und Würde entgegenzusetzen vermochte, andererseits aber auch die indisch-islamische Kultur der Moghul-Zeit durch seine Flexibilität in äußerst fruchtbarer Weise mitgestalten.

3. Andere Züge weist die multireligiöse Situation des Hellenismus auf, aus dem sich das Christentum durch Abgrenzung von der Gnosis und durch die Erfindung des Konzepts der Häresie rettete, indem also das, was als wahr gelten sollte, durch kaiserlich dekretierte Konzilien formuliert wurde, so daß Non-Konformisten verbannt werden konnten, damit die Einheit des Reiches nicht zerbrach. Diese Entwicklung hat in der Einberufung des dritten buddhistischen Konzils zu Pataliputra durch den bereits erwähnten Kaiser Aśoka im Jahre 253 vChr. eine gewisse Parallele. Er berief nämlich jenes Konzil aus ganz ähnlichen Gründen ein wie die byzantinischen Kaiser: um die politische Einheit durch Einheitlichkeit in der Lehrtradition zu stärken, die wiederum durch Kanonisierung der Schriftautorität erlangt werden sollte. Unter Aśoka allerdings wurde die nicht-orthodoxe Partei weder ausgewiesen noch verfolgt, wie

es im byzantinischen Reich der Fall war – ob die Gründe dafür in den unterschiedlichen religiösen Gesamtkonstellationen liegen oder politisch-pragmatisch sind, läßt sich nicht pauschal beantworten.

Wir haben es in diesen Beispielen mit multireligiösen Gesellschaften zu tun, die durch je unterschiedliche Konstellationen politischer und ökonomischer Zwänge und geistig begründeter sozialer Lebensentwürfe (die verschiedenen Religionen) definiert sind.

4. Auch die multireligiöse Situation im Amerika des 19. und 20. Jahrhunderts ist durch kaum wiederholbare Parameter geprägt, insbesondere durch die verschiedenen ethnischen Immigrations-Religionen, die einander bisher kaum durchdrungen, sondern eher nebeneinander existiert haben, was sich erst in jüngster Zeit ändert. Diese Änderung ruft aus Furcht vor kulturell-religiösem Identitätsverlust Gegenreaktionen hervor, die man heute meist als Fundamentalismus bezeichnet. Ethnographisch und kulturell haben die einwandernden Asiaten seit dem Zweiten Weltkrieg besondere Bedeutung (nur 3 % der Bevölkerung, aber 30 % der Hochschulabsolventen), was Amerika im nächsten Jahrzehnt verändern wird. Das wiederum hat Konsequenzen für Europa.²

Diese Beispiele zeigen, wie komplex und letztlich unberechenbar das Gelingen oder Scheitern multikulturellen Zusammenlebens in der Geschichte war, weil die Konstellation der Faktoren jeweils neu und vielfältig ist. Auch die Basis des multikulturellen Konsenses ist nicht überall gleich. In den Vereinigten Staaten ist es zweifellos die im Denken der Aufklärung wurzelnde säkulare Demokratie. Im gegenwärtigen Indien ist dieser Zusammenhalt keineswegs durch die Demokratie gegeben, die in den nicht-urbanen Zentren eher als fremdbestimmt erlebt wird, sondern durch die gemeinsame Geschichte, vor allem die Geschichte des antikolonialistischen Kampfes. Diese Basis verblaßt aber, wie der Niedergang der Kongreß-Partei zeigt. Die Grundlage des multikulturellen und transnationalen Konsenses in Indien ist daher eher im assimilationskräftigen

² Ein typisches Beispiel ist der jüngste Streit an amerikanischen Universitäten, ob im Grund-Curriculum neben klassischen Schriften der westlichen Kultur (Plato, Aristoteles, Kant usw.) auch Texte anderer Religionen und Kulturen Pflichtlektüre sein sollen. So erregte 1988 die Stanford University damit Aufsehen, daß Studenten die Änderung des Grund-Curriculums verlangten, weil die westliche Kultur inhärent diskriminierend gegenüber Afro-Amerikanern und anderen ethnischen Minoritäten, Frauen und Homosexuellen sei. Stanford änderte den Lehrplan, wobei die Lektüre von Platons „Staat“ und Machiavelli zugunsten östlicher Philosophen und der politischen Erzählung einer guatemalteckischen Bäuerin, die den Feminismus für sich entdeckt („I, Rigoberta Menchu“), abgesetzt wurde. Auch an solch renommierten Universitäten wie Columbia und der University of Chicago stießen die traditionellen Lehrpläne auf ähnliche Kritik. Die Rice University will einen theologischen Lehrstuhl für interkulturelle Studien umwidmen, was heftige Reaktionen aus konservativen Kreisen auslöste, die gar bis ins Wall Street Journal zu vernehmen waren, und die University of Wisconsin wie die University of California at Berkeley verlangen einen „Ethnic Studies Course“, um multikulturelles Verhalten einzuüben (vgl. D. D'Souza, I: The Victims' Revolution, in: The Atlantic Monthly 3, 1991, 52ff).

Mythos des Hinduismus zu suchen, der fast jeder sozialen Gruppe bisher Heimatgefühl gewährt, nun aber auch brüchig wird.

In Europa kann dieser Konsens nicht in einem gemeinsamen Mythos wurzeln, sondern nur in der gemeinsamen Verpflichtung gegenüber demokratischen Werten, dem Rechtsstaat, den Menschenrechten und vor allem der Achtung der Würde jedes Lebewesens aufgrund seiner Geschöpflichkeit, sei diese religiös begründet oder nicht. Dies genügt noch nicht, wenn nicht ein zweiter Aspekt bewußt gesucht und gefördert wird: der *Wille* zum multikulturellen Zusammenleben als solcher. Dies ist auch eine Aufgabe der interkulturellen Theologie, die zeigen kann, daß darin kein Verlust, auch kein Identitätsverlust besteht, sondern ein Gewinn an Erkenntnis- und Lebensfülle. Sie legitimiert sich dabei durch die christliche Botschaft selbst, muß sich gleichzeitig aber in der Gemeinschaft mit den Partnern auch integrierend und abgrenzend auf die Legitimationskriterien anderer Religionen beziehen, und zwar vermittels ihrer Kompetenz in religionswissenschaftlicher Erkenntnis und deren Analyse.

III. *Grundmuster der Religionsbegegnung*

Trotz großer historischer Unterschiede können wir vielleicht sehr allgemein vier Grundmuster interkulturellen Verhaltens oder des interreligiösen Prozesses – gewiß etwas idealtypisch – unterscheiden:

1. das Grundmuster der Isolation,
2. das Grundmuster der Konfrontation,
3. das Grundmuster der Toleranz,
4. das Grundmuster der Kooperation.

Diese Grundmuster markieren keineswegs einen geradlinigen geschichtlichen Wandel zum aus unserer Sicht jeweils Besseren, sondern es gibt Verwerfungen, Überlagerungen und Synthesen der verschiedenen Grundhaltungen. Vielleicht ist es aber nicht zu viel behauptet, wenn wir schließen, daß angesichts der globalen Probleme der Menschheit heute nur noch die interkulturelle Kooperation politisch sinnvoll und rational wie ethisch akzeptabel ist.

Die Grundmuster seien im Folgenden kurz beschrieben, denn auch im Grundmodus der Kooperation tauchen Momente der Isolation und Konfrontation auf, mit denen umgehen zu lernen für multireligiöse Gesellschaften eine Aufgabe ersten Ranges ist.

1. Unter Isolation verstehe ich die getrennte Entwicklung der großen Flußzivilisationen am Gelben Fluß, am Indus, am Nil, an Euphrat und Tigris und am Ganges. Gleichzeitig haben sich in allen Kontinenten Stammeskulturen herausgebildet, die zunächst – von gelegentlichen Kontakten bei ausgedehnten Raubzügen einmal abgesehen – kaum kulturell miteinander in Beziehung getreten sind.

2. Schon seit dem 2. vorchristlichen Jahrtausend wuchsen aber die Flußzivilisationen an, trieben Handel weit über ihre Grenzen hinweg und nahmen imperiale Formen an. Das trifft auf die Sumerer, Babylonier,

Ägypter und Perser ebenso zu wie auf die Chou- und Han-chinesische Expansion. Religiös gesehen kam es zu Vermischungen ursprünglich getrennter Traditionen (wie etwa der dravidischen mit der Induskultur und der Kultur der vedischen Eroberer), woraus neue Religionen entstanden, z. B. der Hinduismus. Auch der Mittelmeerraum erlebte Synthesen ägyptischer, phönizischer, hethitischer, griechischer und persischer Elemente, aus denen z. B. die gnostischen Religionssysteme hervorgegangen sind, die sich wiederum nach Zentralasien ausbreiteten und dort den Mahāyāna-Buddhismus beeinflussten. In diesem Prozeß der Verschmelzung ursprünglich getrennter Traditionen zu größeren Gebilden – wie etwa der hellenistischen Kultur – wurden bisherige absolute Werte relativiert oder ganz aufgelöst. Gleichzeitig kamen seit der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends neue Impulse zum Zug: die Erfahrung einzelner Seher oder Propheten deutete die Traditionen in kreativ-neuer Weise. In Israel wie in Indien sind damit auch herrschafts- und sozialkritische Programme verbunden gewesen, wobei die israelitischen Propheten die religiös-traditionellen Normen gegen die Legitimitätsansprüche des Königtums geltend machen konnten, während in Indien der Buddhismus spezifische Bewußtseinserfahrungen, die prinzipiell jedem Menschen zugänglich sind, sowie ein rational begründetes universales Ethos gegen den Kasten-Ritualismus der Brahmanen ins Feld führte, was zumindest theoretisch Emanzipation für die Nicht-Brahmanen bedeutete.

Mit dieser bewußten Infragestellung ethnisch gewachsener Traditionen erschienen die gestifteten Religionen auf der Bühne der Weltgeschichte; sie sind historisch bedingt, relational und relativ, wenn auch mit jeweils universalem Anspruch. Sie traten auf verschiedenen Wegen einen Siegeszug an, der über die ursprünglich ethnisch definierten Religionsgrenzen hinausgriff. Sie entdeckten die Menschheit bzw. jeden Menschen als heilsfähig und ihre jeweilige Religion als relevant für alle, und darum missionierten sie – aufgrund dieses alle Menschen betreffenden, „humanistischen“ Anliegen also –, übrigens bereits im Indien Aśokas und auch in der hellenistischen Kultur sowie später in Zentralasien mit wirtschaftlichen und politischen Interessen verbunden.

Damit sind die Grundlagen für das zweite Grundmuster, nämlich das der Konfrontation, beschrieben. In sehr unterschiedlicher Weise im einzelnen, aber doch jeweils vom Drang nach Expansion bestimmt, tritt es dann in Erscheinung, wenn einzelne Kulturen und Religionen versuchen, andere zu dominieren und wirtschaftlich wie religiös zu unterwerfen. Nicht erst die moderne Kolonial- und Missionsgeschichte der westlichen Welt, sondern bereits die spätantiken und mittelalterlichen Eroberungen christlicher, islamischer und gelegentlich auch buddhistischer Völker gehören in diese Kategorie.

Die europäische Geschichte ist in diesem Stadium der Expansion besonders durch die Konfessionsspaltung gekennzeichnet, die wiederum ihre Vorläufer in der beginnenden Individualisierung im 13. Jahrhundert hatte, was auch die Voraussetzung für das dritte, mit der Aufklärung verbundene Grundmuster ist, wie ich noch erläutern werde.

Wer die politische Macht hatte, konnte zwar schon immer auch über das religiös Gültige bestimmen. Aber seit dem 16. Jahrhundert galt das Prinzip von *cuius regio eius religio* dann auch verbis expressis als Staatsräson, um die totale Konfrontation und Selbstzerstörung der Kultur zu vermeiden, d. h. die politisch und wirtschaftlich Herrschenden bestimmten über die Religion, auch über das, was mit religiösem Anspruch als Wahrheit gelten sollte. Dabei war der Wahrheitsbegriff nach dem älteren katholischen Verständnis noch an das Prinzip „ein Gott, eine Welt, ein Papst, eine Kirche, eine Wahrheit“, d. h. an das institutionalisierbare Einheitsprinzip, das wahrheitspositivistische Formen annehmen konnte, gebunden, wie z. B. der Galilei-Prozeß verdeutlicht. Die von ökonomischen und politischen Entwicklungen gestützten Partikularismen der protestantischen Stände strebten nach Überwindung dieses Prinzips, weshalb nach den Konfessionskriegen im 17. und 18. Jahrhundert die *cuius regio eius religio*-Formel zu einem Waffenstillstandsprinzip werden konnte.

3. Die Entwicklung zu weltanschaulichem Pluralismus und Toleranz ist in der europäischen Geschichte verbunden mit der Aufklärung und Säkularisierung. Man kann zeigen, daß das frühe Bürgertum sich von der in einer Kirche institutionalisierten Religion emanzipierte und damit die Grundlagen für die Demokratie legte, indem es sich auf ein pluralistisches Religionsmodell berief, nämlich auf eine laikale Religion und Religiosität, die in der *una sancta ecclesia* nicht aufging.³

Im Buddhismus gibt es hierzu eine lehrreiche strukturelle Parallele: der Mahāyāna-Buddhismus konstituierte sich in Indien auch als Laienbewegung, die unterschiedliche soziale und geistige Strömungen in sich aufnahm. Bezeichnenderweise entwickelte er im Unterschied zu dem auf der monastischen Regel fußenden Theravāda-Buddhismus keinen geschlossenen Kanon, sondern brachte pluralistische Lehr- und Kultformen hervor, die von Kaiser Aśoka durch kultische Elemente (Stupa-Bau) und sehr allgemeine, an Humanitätsidealen orientierte ethische Regeln (Felsen-Edikte) gefördert und zusammengehalten wurden. Eine im Bodhisattva-Ideal vermittelte Ethik des heilenden Wirkens für die Welt war verbunden mit der *upāya*-Theorie von den geschickten Mitteln, mit denen der nach Wahrheit Strebende je situationsbedingt und in eigener Verantwortung auf die historischen Herausforderungen reagieren konnte. Daß Wahrheit nicht in festen und ewig geltenden Sätzen, sondern nur im Paradox formulierbar ist, war die philosophische Konsequenz, wie sie in der Mādhyamika-Schule gezogen wurde. Die bis heute anhaltende kulturelle Adaptionsfähigkeit des Mahāyāna hängt mit diesen Charakteristika zusammen. Strukturell scheint mir hier eine Bedingung für multikulturelles Zusammenleben in Gesellschaften, die jeweils situationsbedingt unter immer neuen Fragestellungen um interreligiösen Konsens ringen, erprobt worden zu sein.

³ J. Matthes, Religion und Gesellschaft, Hamburg 1967, 36ff.

Die europäische Geschichte ist freilich andere Wege gegangen. Der moderne westliche Pluralismus ist Folge von Modernisierung und einer Hinwendung zur Subjektivität, die alte mythische Ordnungen und ihr Spiegelbild in sozialen Hierarchien aufgelöst hat. Im Gesang der Troubadoure, in der Mystik und deren theologischen Entwicklungen des 13. Jahrhunderts vorbereitet, in der Renaissance – und gerade hier in der Begegnung mit der arabisch-islamischen Kultur – verbreitert, nach den Konfessionskriegen territorialstaatlich etabliert und von der Aufklärung für jeden einzelnen eingefordert, ist die zu bekennende religiöse Wahrheit nicht mehr nur Schicksal, sondern – vorausgesetzt, persönlicher Mut und wirtschaftliche Unabhängigkeit sind gegeben – Folge einer bewußten Entscheidung, die heute in urbanisierten und multireligiösen Gesellschaften als „häretischer Imperativ“ (Peter L. Berger), d. h. als Notwendigkeit des Vollzugs der Wahlfreiheit, erscheint.⁴

Damit ist die Forderung der Aufklärung, die Freiheit des Individuums gerade auch in seiner religiösen Freiheit zu verankern, gesellschaftliche Realität geworden – „mein eigen Wissen und Urtheil bestimme das für mich Wahre“ (J. J. Semler, 1787).⁵ Wahrheit wird hier in die konkrete Entscheidung des Individuums eingebunden, d. h. der relative und pluralistische Horizont des Wahrheitssubjekts wird konstitutiv für den Prozeß der Wahrheitsfindung. Daß sowohl der moderne Historismus als auch der Subjektivismus, also das Argument des Historischen und der Maßstab des Gewissens gegenüber dem autoritären Lehramt, letztlich in Luthers Reformation wurzeln und typisch für den liberalen Protestantismus sind⁶, ändert nichts daran, daß auch der Protestantismus Tradition bildet und subjektive Erfahrung unter der Klammer von Bekenntnisbildungen jeweils einzubinden sich bemüht. Das ist auch unvermeidlich: denn das, was Erfahrung bedeutet, kann immer nur in hermeneutischen Prozessen, also in Traditionsbildung, die auf Werten und Normen aufbaut, gefunden werden. Der Rückzug auf Subjektivität bzw. auf die individuelle religiöse Erfahrung des Subjekts, so ist gegen Peter L. Berger einzuwenden, löst das Problem der religiösen Pluralität nicht; er würde jeden gesellschaftlichen Konsens unmöglich machen und damit letztlich das jeweils Faktische nur unreflektiert legitimieren.

In Europa setzt sich seit der Aufklärung die Idee der Toleranz unter dem Begriff des *humanum*, der Menschenrechte und der Gleichwertigkeit der Rassen und Kulturen allmählich durch, anfangs nur in den Köpfen von Intellektuellen und Freidenkern (Jefferson als einer der wichtigsten Väter der amerikanischen Demokratie auf der Basis des religiösen Pluralismus sei hier erwähnt), seit dem Zusammenbruch der europäischen Zivilisation und der Kolonialreiche in zwei Weltkriegen auch auf breiterer kul-

⁴ P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

⁵ H. Will, Die Privatisierung Gottes, in: Kursbuch Glauben Nr. 93, Berlin 1988, 5.

⁶ L. Gilkey, Plurality and its Theological Implications, in: J. Hick/P. Knitter (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York 1987, 38ff. – Berger, 139ff.

tureller und politischer Basis. In den Industriestaaten (Europa, Amerika und auch in Japan) ist dieser Prozeß mit dem Vorgang der Säkularisierung verbunden.

Ich möchte einige Details aus der Geschichte der interreligiösen Begegnung in Europa und Amerika in Erinnerung rufen, die vor allem im 19. Jahrhundert einerseits auf dem von der Aufklärung postulierten Konzept der Toleranz fußte, andererseits aber durch eine von der Romantik beeinflusste Hinwendung zur Mystik möglich wurde, in der man einen Einheitsgrund aller Religionen sah.

Bereits 1875 war die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, angeregt durch die Begegnung mit den Kulturen des Ostens und durchtränkt von der Idee einer *philosophia perennis*, die den realen Religionen zugrunde liegen sollte. Der Denker und der Mystiker könne, so glaubte man, hinter die obrigkeitsstaatlich verwaltete Dogmatik der Kirchen zurückgehen und somit das *humanum* der Französischen Revolution nicht in atheistischer Abwendung von Gott, sondern durch eine tiefe Erfahrung des Göttlichen im Menschen zur Gestalt bringen. Die Religion der Bahai'i sowie der Neo-Hinduismus in Indien wurden von solchen Überlegungen ebenfalls beeinflusst.

1893 trat das Weltparlament der Religionen in Chicago zusammen. Inspiriert zunächst von Swedenborgianern – also auch hier das mystisch-esoterische Element –, dann aber besonders von der Botschaft des Hinduismus fasziniert (Vivekānanda) wurde es zum Ausgangspunkt zweier Bewegungen, die die multireligiöse Situation in Amerika und Europa nachhaltig beeinflussen sollten:

- a) die interreligiöse Kooperation, also das vierte Grundmuster in unserem Schema, und
- b) die Verbreitung hinduistischer und buddhistischer Praxis und Ideen im Westen.

Die Grundüberzeugung der Weltparlamentarier war von dem *credo* bestimmt, daß alle Religionen zu dem einen Wahren hinführen, und daß in diesem Sinne eine moralisch-religiöse Erziehung der Menschheit notwendig sei.

Der Erste Weltkrieg erschütterte die religiöse und kulturelle Identität der europäischen Völker. Man versank entweder in Nihilismus und sagte den Untergang des Abendlandes an (O. Spengler) oder flüchtete sich in politisch-quasi-religiöse Fundamentalismen bolschewistischer bzw. nationalsozialistischer Prägung; andere erstrebten eine Reinigung der religiösen Wahrheit durch Trennung von Religion und Kultur, wie etwa die Dialektische Theologie, wieder andere knüpften im liberal-universalen Geist an die Ideen der einen Menschheitsfamilie an, um weiteres Unheil zu verhüten. Im Geiste der letztgenannten Option gründete der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto 1921 den Religiösen Menschheitsbund, 1929 folgte die World Fellowship of Faiths. Bereits 1928 zeigte sich übrigens, daß auch christliche Missionstheologen von diesem liberalen Geist erfaßt worden waren, wie auf der Jerusalemer Konferenz des Weltmissionsrates deutlich wurde. Sprecher dieser Gruppe war vor allem

W. E. Hocking⁷, der eine Gegenposition zu dem von Karl Barth beeinflussten Hendrik Kraemer formulierte.

4. Das vierte Grundmuster der Kooperation ist noch sehr jung. Offizielle Dialoge zwischen Institutionen der Religionen und damit gezielte Kooperation entwickelten sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg und dem endgültigen Zusammenbruch nicht nur der Kolonialreiche, sondern der kolonialen Idee als solcher. Wie die innerchristliche Ökumene wurzelt auch der interreligiöse Dialog in der Anerkennung der Schuld, die Menschen in den großen Kriegen dieses Jahrhunderts auf sich geladen hatten. Die Schuld der „christlichen“ Deutschen gegenüber den Juden, aber auch gegenüber anderen Völkern, Rassen und Religionen, hat langsam ein Umdenken in Gang gesetzt. Es ist interessant, daß institutionell die Initiative zu interreligiöser Kooperation meist von christlicher Seite kommt, mit einer bedeutenden Ausnahme: die japanische buddhistische Laienbewegung Rissshō-kōsei-kai ist entscheidender Initiator der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP). Nicht von ungefähr hat diese Bewegung eine gewisse Sensibilität für die japanische Kriegsschuld entwickelt, was in Japan keineswegs selbstverständlich ist. Das Ende des abendländischen und japanischen Imperialismus und die Katastrophenangst in Europa und Amerika (Atomkrieg, Bevölkerungsdruck, Umweltkatastrophe, ökonomische Krise) haben alte Sichtweisen relativiert. Auf dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), das den anderen Religionen erstmals gültige Wahrheitserkenntnis und Heilserfahrung kirchenoffiziell zubilligt, und seit 1974 auch unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrates beginnt die christliche Theologie sich im Sinne einer neu verstandenen Relativierung des Absoluten in die Welt religiöser Pluralität einzufügen. Die Sorge und der keineswegs nur evangelikale Widerspruch gegen solche Tendenzen gipfelt in der Frage, was diese Entwicklung für die klassischen religiösen Identitäten in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet, eine Frage, die auch im Dialog der Religionen aufbricht und die sich für den Christen in der Christologie und in der Wahrheitsfrage zuspitzt. Ich werde in einigen Grundzügen das Problem umreißen, ohne Anspruch, dasselbe umfassend zu lösen, möchte aber hinzufügen, daß eine interkulturelle Theologie, die Verständnis und Verständigung mit dem Partner aus anderen Religionen und dem bereits multikulturell geprägten Zeitgenossen sucht, genau diese Frage bearbeiten muß.

IV. *Theologische Aspekte: Die Relativität des Absoluten und das absolute Relative*

Theoretisch wissen wir, daß kein historisches Phänomen, also auch kein Symbol, keine Sprache, keine Religion universal und/oder absolut ist. Diese Einsicht pädagogisch umzusetzen und für Sozialisationsprozesse in

⁷ W. E. Hocking, *Re-Thinking Mission*, 1932.

heutigen multikulturellen Gesellschaften wirksam werden zu lassen ist eine der wichtigsten Aufgaben des interreligiösen Dialogs.

Stellen wir also zunächst die Frage, was daraus für die christliche Selbstwahrnehmung folgt. Aus der Relationalität Gottes (sein Sein in sich selbst und in Beziehung zur Welt) folgt, daß alle Symbole für das relationale Absolute relativ sind. Dieser Gedanke ist in der Lehre von der Inkarnation als Grundpfeiler christlicher Theologie ausgesprochen. Daß Gott in sich selbst relational ist und im Wechselspiel der Momente seines Lebens sich selbst auf sich selbst hin relativiert, ist dann in der Alten Kirche, spätestens seit der Trinitätslehre Augustins, christlich gedacht worden. Insofern ist die Rede von einem *relativen Absoluten*⁸, das folgerichtig andere relative Absolute für seine Selbstdefinition erfordert, nichts Neues. Mit anderen Worten: „Die Konkretheit des Christusereignisses impliziert seine Relativität. Der Messias (Christus) ist die Erfüllung der Geschichte Israels. In diesem Bezugsrahmen verkündet er nicht nur absolute Wahrheit, sondern verkörpert sie. Außerhalb dieses kulturell-geschichtlichen Rahmens wird das konkrete Symbol aber bedeutungslos. Es ist ein relatives Absolutes: absolut deshalb, weil es im Grund des Ganzen gründet; relativ, weil es geschichtlich determiniert ist.“⁹

Das jeweils konkrete Heilssymbol ist aber in allen Religionen zugleich ein *absolutes Relatives*, denn es wird authentisch Heil erfahren, das die empirischen Begrenzungen des Menschen transzendiert. Das Absolute kann sich nur konkret zeigen, und unter den Bedingungen menschlicher Existenz erscheint es somit in pluralistischen Strukturen. Aber die Anerkennung der Pluralität ändert nichts daran, daß in einem je konkreten Beziehungsfeld eine religiöse Erfahrung dadurch als religiöse qualifiziert ist, daß etwas Unbedingtes erscheint. Dieser unbedingte Anspruch kann jedoch nur in relativer Gestalt wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden.

Was ich hier sage, ist keineswegs neu. Der Erkenntniszuwachs in der heutigen interkulturellen Theologie-Debatte besteht darin, daß gerade wegen der absoluten Relativität die Übertragbarkeit eines solchen relativen Absoluten in andere räumliche, zeitliche, sprachliche und religiöse Symbolsysteme in ihrer prinzipiellen Problematik begriffen wird. Dies erzeugt in den nachauflärerischen Gesellschaften nicht selten ein „Schwindelgefühl der Relativität“¹⁰, das aber nicht notwendigerweise zu einem Beliebigkeitspluralismus der Werte und Wahrheitskriterien führen muß. Denn erstens erkennt das moderne Bewußtsein in geschichtlicher wie interkultureller Perspektive seine eigene Relativität, und zweitens kann gerade die relative Zerbrechlichkeit jeder Position die Kostbarkeit, Wertschätzung und mithin Einzigartigkeit einer jeden relativ-absoluten Entscheidungssituation, eines jeden relativ-absoluten Symbols deutlich werden lassen.

⁸ M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1987², 351ff; auch Gilkey, 47.

⁹ von Brück, 351.

¹⁰ Berger, 23.

Das Anliegen interkultureller Theologie ist es, angesichts der Anerkennung der Relativität und Gleichberechtigung aller Partner die Frage nach der Wahrheit so zu stellen, daß religionsüberschreitende Handlungsmaximen verbindlich formuliert und konsensfähig werden können. In diesem Sinne kann die interkulturelle Theologie als christlich motivierte Theorie des interreligiösen Dialogs begriffen werden.

Bevor ich diesem Problem weiter nachgehe, möchte ich eine Vorbemerkung machen: Die Frage nach dem, was Wahrheit ist oder was als verbindlich gelten soll, ist gerade auch angesichts des religiösen und kulturellen Pluralismus unausweichlich. Wenn unsere Behauptung richtig war, daß in den historisch gestifteten Religionen ethnische Grenzen überschritten werden und das allgemeine *humanum* entdeckt wird, insofern sich diese Religionen an alle Menschen richten, weil alle heilsfähig sind, ist die Suche nach interkulturellem Konsens auf der Basis des *humanum* und der „universellen Menschenrechte“ in der Solidarität von Demokratien gewiß sinnvoll und aussichtsreich.¹¹

Der Verweis auf die Menschenrechte oder allgemeine Humanitätsideale bleibt aber aus zwei Gründen unzureichend: erstens sind solche Ideale meist zu allgemein, um politisch praktikable Handlungsmaximen zu ermöglichen, zweitens können ihre formulierten Grundlagen als Produkt der europäisch-amerikanischen Geschichte gelten, das genau aus diesem Grund von anderen Religionen mit Mißtrauen betrachtet wird. Die Begründungen der Menschenrechte müssen darum im pädagogischen Prozeß des interreligiösen Dialogs aus der Vielfalt der Religionen selbst abgeleitet werden. Die Suche nach Einheit in einer mystischen Erfahrung, die möglicherweise in vielen Religionen grundlegend ist, kann dabei einen wichtigen Beitrag leisten, weil sie vom Verhaftetsein an Begriffe und traditionelle Denkmuster befreit; sie ist aber als solche ebenfalls ungenügend, weil Erfahrung in Traditionszusammenhängen gedeutet wird und somit konkreten Interpretationen unterliegt.¹²

Die Formulierung von wahren oder verbindlichen Sätzen ist abhängig vom Konsens einer hermeneutischen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft wandelt sich und ist in vielen Gegenden der Welt bereits multikulturell. Es gibt aber nicht die eine interkulturelle Sprache, die eine meta-kulturelle Wahrheit vermitteln könnte, sondern Sprachen und religiöse Erfahrungen existieren im Plural. Also bleiben wir beim Plural der Sprachen und religiösen Wahrheitsansprüche, was vielen, die im interkulturellen Dialog denkend tätig sind, als die beste Lösung erscheint. Aber: wird nicht durch den Plural des Wahrheitsbegriffs das aufgelöst, was die religiöse Dimension der Wahrheit eigentlich meint: unbedingte Verlässlichkeit?

Wahrheit als unbedingte Verlässlichkeit, die zu Wahrhaftigkeit im Den-

¹¹ H. Geißler, *Zugluft. Politik in stürmischer Zeit*, München 1990, 193; vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

¹² Vgl. M. von Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Interpretation und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 78–100.

ken und Handeln führt, kann nur existentiell realisiert und im Handeln selbst angeeignet werden. Wer in der Wahrheit ist, streitet nicht rechthaberisch, um seine Identität zu behaupten, sondern lebt gelassen in der Würde ihres Kraftfeldes. Streit kann notwendig werden, aber ausschließlich und nur um des Kriteriums der unbedingten Liebe willen, das allerdings in jeder Religion in eigener Weise konkret ist. Denn im Konfliktfall, wenn z. B. dem Mörder mit Intoleranz begegnet werden muß, zerbrechen liberal-pluralistische Wahrheitsmodelle am ethischen Imperativ.¹³ In Krisen bedürfen das relative Absolute und das absolute Relative einander, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird.

In diesem Sinne ist die Vergleichende Religionswissenschaft gefordert, Gesprächsgrundlagen für den interreligiösen Kommunikationsprozeß bereitzustellen, damit aus dem relativen Erkenntniswissen oder aus der Kommunikation im dialogischen *kairos* Kommunion wird, in der ein absoluter bzw. unbedingter Anspruch einzigartig aufleuchtet. Diesen *kairos* wahrzunehmen und – hier sind die Geister zu unterscheiden – am Maßstab christlicher Kairologie zu verdeutlichen ist die Aufgabe interkultureller Theologie. Nicht auf den formulierten Konsens, sondern auf den gemeinsamen Prozeß der Konsensfindung kommt es dabei an.

Ich möchte dies am Beispiel der „Goldenen Regel“ verdeutlichen. Christlich heißt es: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, also tut ihnen auch“ (Lk 6,31). Konfuzianisch heißt es: „Tue nicht anderen das an, von dem du wünschst, daß sie es dir nicht antun“ (Konfuzius, Lun Yü (Gespräche), 15,23). Hinduistisch sagt man: „Ein Mensch soll einem anderen nichts antun, das er von anderen nicht sich selbst angetan wünscht, so er weiß, daß es ihm schmerzhaft ist“ (Mahābhārata, Śānti parva, CCLX,21). Der Buddhismus erklärt: „Bereite anderen nicht Schmerz mit dem, was dir selbst Schmerz bereitet“ (Udānavarga, 18). Und in der islamischen Hadith lesen wir: „Kein Mensch ist ein wahrhaft Gläubiger, der nicht für seinen Bruder das ersehnt, was er sich selbst wünscht“ (Muslim Hadith, Muslim imam 71,2).

Solche Aussagen sind allgemein. Konkret werden sie in den Religionen meist erst am Maßstab der Gründergestalten, die eine Offenbarung bringen, oder auch im Leben der Heiligen. Solche Gestalten sind kulturell bedingt und nicht selbstverständlich allgemeinverbindlich für alle Menschen. Das muß aber nicht heißen, daß sie unter den Bedingungen der interreligiösen Begegnung partikular bleiben und ausgrenzend wirken müssen. Der interkulturelle Kommunikationsprozeß kann Horizonte für die je eigenverantwortete Glaubensentscheidung aufzeigen, die Werte aus anderen Religionen integrieren kann, wenn auch gewiß Muhammad für einen Muslim eine andere Bedeutung behalten wird als für einen Christen. Im gleichberechtigten Diskurs kann eine solche Spannung aber außerordentlich hilfreich sein, wie der interreligiöse Dialog der letzten Jahre lehrt.

Wenn also die christliche Botschaft weniger behauptend und deduzie-

¹³ Dies betont Berger, 169.

rend vermittelt, sondern im gemeinsamen Verstehensprozeß mit den Partnern aus anderen Religionen je neu gefunden wird, hat interkulturelle Theologie ihre Aufgabe erfüllt. Dann ist die für Christen in Jesus Christus maßgeblich sichtbare Wahrheit im Dialog mit anderen Religionen durchaus vermittelbar, und zwar unter dem Gesichtspunkt des relativen Absoluten und des absoluten Relativen, sofern in der jeweils konkreten Entscheidungs- und Handlungssituation die Wahrhaftigkeit der Menschen aus unterschiedlichen Religionen vor dem einen unnennbaren Urgrund ernsthaft und demütig zugleich praktiziert wird. Damit ist dem anstößigen Triumphalismus christlicher Verkündigungsgeschichte ein Ende gesetzt und gleichzeitig eine Öffnung für die Akzeptanz des Wahren und Heilvollen, das Gott uns durch die Begegnung mit anderen Religionen vermitteln kann, vollzogen.¹⁴

Die oft tiefgründige Jesus-Frömmigkeit im Hinduismus – man denke an Gandhi – ist dafür ein Beispiel; ein anderes wäre die Akzeptanz, die ein Franz von Assisi im Mahāyāna-Buddhismus findet. Im Dialog hat selbstverständlich der Partner aus der anderen Religion ebenso das Recht, ja die Pflicht, sein eigenes Zeugnis abzulegen. Davon werden alle in ihrer Wahrheitssuche bereichert. So erweist sich beispielsweise, daß zahllose Christen Gautama Śakyamuni, den Buddha, hoch schätzen und als vorbildlich für ihre Lebensgestaltung betrachten können, vor allem wenn sie

¹⁴ Vgl. die Ausführungen des langjährigen Direktors der Commission on World Mission and Evangelism (CWME) beim Ökumenischen Rat der Kirchen auf der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 E. Stockwell, Mission Issues for Today and Tomorrow, in: F. R. Wilson (Hg.), The San Antonio Report. Your Will be Done: Mission in Christ's Way, Geneva 1990, 126: „In the face of our checkered Christian history of arrogance and intolerance we have little standing to decide who will be saved and who will not. God's purposes are so much broader than ours. We can leave to God the decisions about ultimate salvation, and meanwhile we can share our treasured faith in Christ with sensitivity and conviction while opening ourselves also to God's gifts of grace so evident in the faith worlds of many religions on earth.“

Der San-Antonio-Bericht beklagt die „arrogance and insensitivity“, mit der Christen anderen Religionen begegnet sind (Bericht Sektion I, 26) und zitiert die Beschlüsse von Melbourne, nach denen neue Lebensstile der authentische und unzweideutige Weg wären, vom Evangelium Zeugnis abzulegen (27). Zeugnis kann danach nur die *metanoia* in Christus sein, die aufgrund der *missio Dei*, d. h. Gottes Rettungswille in seiner Zuwendung zur Welt, möglich ist. Zeugnis darf dann allerdings nicht mit einem spezifischen strategischen Interesse am Proselytismus durch Mission verbunden sein, das von bestimmten Christen verwirklicht und in einer gesonderten theologischen Disziplin reflektiert würde. Diese theologische Kompartimentalisierung ist selbst Ausdruck des Zusammenbruchs von Gemeinschaft und umfassendem Zeugnis in Gemeinschaft.

Im übrigen weist H.-W. Gensichen darauf hin, daß bereits die Erklärung von Chiang Mai des Ökumenischen Rates (1977) die Begriffe von „Mission“ und „Evangelisation“ wegen ihrer historischen Belastung bewußt vermieden habe, damit „die Intentionen christlichen Zeugnisses und Dienstes“ im Kontext menschlicher Gemeinschaft unmißverständlich herausgestellt werden können. (Gensichen, 167; vgl. Erklärung von Chiang Mai, in: M. Mildenberger (Hg.), Denkpause im Dialog, Frankfurt a. M. 1978, 49).

sich Meditationsübungen unterziehen, ohne dabei ihr Christsein zur Disposition zu stellen.

Die faktische Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche wie auch der christlich-theologische Wahrheitsbegriff zeigen, daß man Wahrheit nicht besitzen, sondern sie nur suchen und von ihr ergriffen werden kann. Wie aber geht man damit um, und was ist das Kriterium für Wahrheit, auf das in existentiellen Entscheidungssituationen nicht verzichtet werden kann? Für einen Christen ist Jesus Christus der letztgültige Maßstab seiner Orientierung. Für einen Buddhisten ist dies der Buddha, für einen Muslim die Offenbarung des Koran. Wenn unsere Überlegungen richtig waren, bedeutet dies aber nicht Abgrenzung, sondern gemeinsames Gehen auf dem Weg der Wahrheitssuche.

Denn wenn nach christlicher, muslimischer wie buddhistischer Erfahrung – um nur einige Traditionen zu nennen – Wahrheit und Liebe bzw. Barmherzigkeit untrennbar sind, dann ist die wahrhaftige Wahrheitssuche diejenige, die das Wohl-Sein des anderen erlaubt und fördert. Das Festhalten an der Wahrheit in der individuellen wie gesellschaftlichen Lebenspraxis, *satyagraha* also, kann dann als die dem Leben selbst gemäße Äußerungsform der Wahrheit gelten. Authentisches Leben ist somit das Experiment mit der Wahrheit, wie Gandhi treffend seine Lebensgeschichte überschrieb. Die nach Wahrheit in einträchtiger Bemühung suchende Gemeinschaft kann heute nur die gesamte eine Menschheit sein – dazu zählen Buddhisten und Christen, Hindus, Muslims und Juden sowie Menschen in allen Religionen und säkularen Kontexten in gleicher Weise. Toleranz aus Wissen und Gewißheit, nicht aus Gleichgültigkeit, Unwissen und Ungewißheit, ist dazu notwendig. Da Toleranz nicht unabhängig vom Gemeinwohl gedacht werden kann¹⁵ und dieses wiederum nur im relativen Konsens der Werte formulierbar ist, gibt es im Dialog wahre Aussagen immer nur in der Bescheidenheit des Vorläufigen: die Partner müssen nach Maßgabe ihrer je eigenen Kriterien absolutes Relatives als relatives Absolutes so formulieren, daß der interreligiöse Prozeß der Wahrheitssuche konkrete Verbindlichkeit ermöglicht, aber nie zum Stillstand kommt. Von diesen beiden Parametern ist interkulturelle Theologie gekennzeichnet.

¹⁵ Zum Problem von Dialog und Toleranz bei der Suche nach verbindlichen Werten vgl. K. Rahner, Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft, in: G. Lensch/H. Prinke (Hg.), Das Vermächtnis der Aufklärung, St. Ingbert 1989, 107ff.