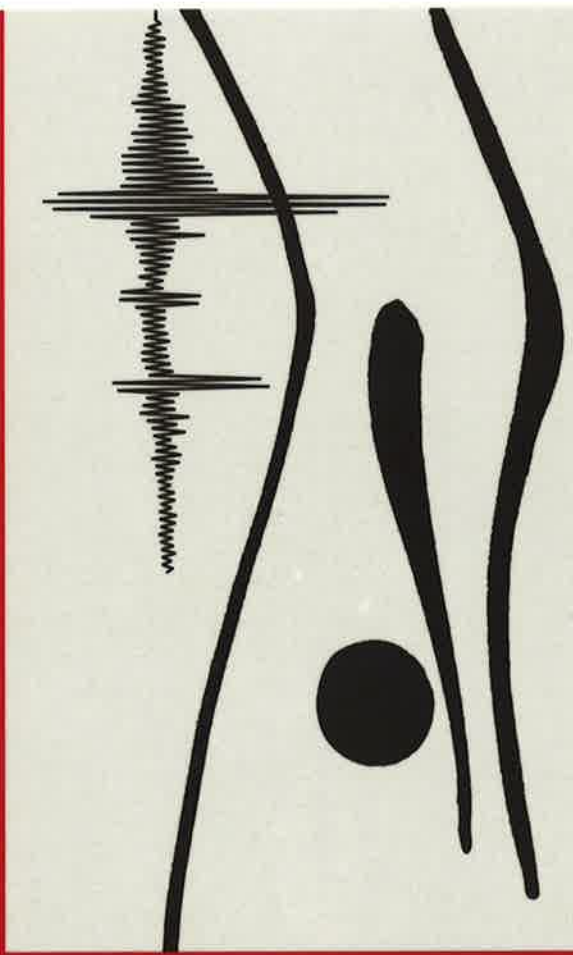


INTERRELIGIÖSE HORIZONTE



# VISION 2001

## Die größere Ökumene

herausgegeben von  
Reinhard Kirste  
Michael Klöcker  
Paul Schwarzenau  
Udo Tworuschka

BÖHLAU

Reinhard Kirste / Michael Klöcker  
Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.)

VISION 2001  
Die größere Ökumene

# INTERRELIGIÖSE HORIZONTE

Herausgegeben von

Reinhard Kirste  
Michael Klöcker  
Paul Schwarzenau  
Udo Tworuschka

Band 1

Im Auftrag des

Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte (IRRG)  
in Bad Münstereifel und Köln  
und der

Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR<sup>o</sup>A)  
in Nachrodt (Westfalen)

GB 63018

Reinhard Kirste / Michael Klöcker  
Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.)

VISION 2001

Die größere Ökumene

  
1999

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

## INHALT

Editorial zur neuen Reihe	VI
Udo Tworuschka Hundert Jahre Religionsdialog	1
Reinhold Bernhardt Auf dem Weg zur "größeren" Ökumene: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Theologie	23
Smail Balić Beiträge islamischer Kultur und Religion in Europa	51
Elio Canale Vielfältiges Europa - Ein Grund zum Hoffen	63
Religions theologisches Streitgespräch zwischen Paul Schwarzenau und Peter Gerlitz	72
Ulrich Schoen Protestantismus und Islam: Wege und Irrwege	86
Barbara Huber-Rudolf Dialog zwischen Katholiken und Muslimen: CIBEDO als eine Kommunikationsstelle	99
Friedrich Hasselhoff Der christlich-jüdische Dialog: Erfahrungen und Herausforderungen	114
Reinhard Kirste Interreligiöser Dialog und religiöser Pluralismus in Deutschland	123
Auswahlbibliografie: Dialog der Religionen	155
Personen-, Orts- und Sachregister	182

Die deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Vision 2001 : die größere Ökumene / hrsg. von Reinhard Kirste ... (Hg.). -  
Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 1999  
(Interreligiöse Horizonte ; Bd. 1)  
ISBN 3-412-16897-1

© 1999 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln  
Alle Rechte vorbehalten  
Umschlagabbildung: Karin Kirste  
Druck und Bindung: MVR Druck GmbH, Brühl  
Gedruckt auf säure- und chlorfreiem Papier  
Printed in Germany  
ISBN 3-412-16897-1



K 99-5229718

(protestantischen) "Freien Christentum" verwirklicht.<sup>27</sup> Wer angesichts des religiösen Pluralismus ängstlich auf Bewahrung der "christlichen Identität" pocht, vertritt möglicherweise eine einengende, unfrei machende "Gehäuse-religiosität".<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Gustav Mensching: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955 (neu hg. und mit kritischen Anmerkungen versehen von Udo Tworuschka), Weimar 1996, S. 196.  
<sup>28</sup> Mensching übernahm den Begriff "Gehäuse" von Karl Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925) und Hans Schär (*Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zürich 1950).

Reinhold Bernhardt

## AUF DEM WEG ZUR "GRÖßEREN" ÖKUMENE: PARADIGMAWECHSEL IN DER ÖKUMENISCHEN THEOLOGIE

In Abwandlung eines Gleichnisses von John Hick<sup>1</sup> könnte man den Weg in die 'größere', interreligiöse Ökumene etwa folgendermaßen beschreiben:

Jahrhundertlang wanderten die Christen ein langes Tal hinunter. Im Bewußtsein, daß Gott mit ihnen war, sangen sie ihre Lieder, legten ihre Bibel aus und formulierten ihre Glaubensbekenntnisse. Sie wußten wohl, daß es andere Täler gab, und daß andere große Menschengruppen dort unterwegs waren, die ihr Heil nicht in Jesus Christus suchten. Vereinzelt hatten sich Wanderer auf den Gebirgskamm hinauf- oder sogar in ein anderes Tal hinunterbegeben, waren zurückgekehrt und hatten Schauerliches, aber auch Faszinierendes von diesen anderen Menschengruppen zu erzählen gewußt. Es war aber auch zu Überfällen auf die Gruppen in den benachbarten Tälern gekommen. Die daraus erwachsene Feindschaft hatte sich tief in das kollektive Unterbewußtsein der Gruppen eingegraben. Wie immer man ihnen auch begegnet sein mochte - eines war sicher: Vom Heil in Christus waren sie getrennt.

Je weiter sie nun wanderten, umso breiter wurde das Tal, bis es sich schließlich in eine große Ebene hinein öffnete. Jetzt begegneten sich die Gruppen, sahen den geistigen und religiösen Reichtum der anderen, spürten auch deren Angst, die in den Jahrhunderten der Feindseligkeit gewachsen war. Viele aus der Gruppe der Christen aber wurden unsicher und entwickelten Abwehrhaltungen. Sollten sie nur **ein** Volk unter vielen sein? Sollte Gott all die Zeit auch mit den anderen unterwegs gewesen sein?

Die Theologen unter ihnen faßten diese Fragen zusammen in der einen: Wie verhält sich die Universalität des Heilswillens Gottes zur Partikularität des christlichen Heilsweges? Und weiter: Wie müßte eine Theologie aussehen, die die Pluralität der Religionen konsequent im Horizont des universalen Heilswillens Gottes deutet?

<sup>1</sup> J. Hick: *God Has Many Names*, Philadelphia 1982, 41; dt. in: R. Kirste (Hg.), *Gott und seine vielen Namen* (Akademische Bibliothek, ohne Bandangabe): Altenberge 1985, 46.

In den letzten drei Jahrzehnten hat sich weltweit im Christentum eine atemberaubende Bewegung der Öffnung für die Weisheit und Spiritualität nichtchristlicher Religionen vollzogen. Nicht das Bewußtsein der Vielfalt von Religionen ist dabei das Neue, sondern die theologische Anerkennung dieser Vielfalt, die Entdeckung der Realpräsenz Gottes in den nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Diese Anerkennung hat tiefgreifende Konsequenzen für die Theologie.

Die Gründe für die Revision des theologischen Urteils über die nichtchristlichen Religionen, wie sie sich Mitte der 60er Jahre ereignete, sind vielfältig; ich nenne die drei Entwicklungen, die mir in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung zu sein scheinen:

1. Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges war die Zeit des eurozentrischen Kolonialismus endgültig vorbei. Die Kulturen Asiens und Afrikas wurden zunehmend als traditionsreiche kulturelle und religiöse Großmächte wahrgenommen. Parallel dazu trat die Schuld ins Bewußtsein, die die europäischen Kolonialmächte und die in ihren Machtbereichen missionierenden Kirchen auf sich geladen hatten. Die Vernichtung der Juden unter der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten wurde als entsetzlicher Tiefpunkt eines jahrhundertrealen Antijudaismus, der bis ins NT hineinreicht, erkennbar. Nicht nur *ethische* Reue, sondern *theologische* Umkehr mußte die Konsequenz daraus sein.

2. Die Globalisierung der Welt durch Telekommunikation, Reisemöglichkeiten und Migrationsbewegungen einerseits, durch die weltumspannenden Problemkomplexe in den Bereichen Ökonomie, Ökologie, Weltfrieden (Hunger und Ungerechtigkeit, Klimakatastrophe, Rüstung und Krieg, Überbevölkerung, aber auch die materialistische Sinnkrise vor allem in den 'reichen' Ländern des Westens) andererseits ließen die Welt zum 'global village' werden. Parallel dazu vollzog sich weltweit eine Rückbesinnung auf die 'regionalen' ethnischen, kulturellen und religiösen Identitäten von Völkern und Gemeinschaften. Beide Tendenzen zusammen führten zur Ausbildung von multikulturellen und -religiösen Gesellschaften, in denen eine Vielzahl religiöser Subkulturen angesiedelt sind. Nur in einer 'Kultur' des Dialogs<sup>2</sup> können sie friedvoll miteinander existieren.

3. Die Historisierung und Kontextualisierung des gesamten (und damit auch des religiösen) Wahrheitsverständnisses hatte offenbarungstheologische Letztbegründungen relativiert und der religiösen 'Erfahrung' größere Bedeutung für die Konzeptualisierung des Glaubensdenkens beigegeben.

In den theologischen Versuchen, die unternommen werden, um der veränderten historischen und geistigen Situation gerecht zu werden, zeichnen sich die Konturen eines neuen Paradigmas nicht nur für die ökumenische Theologie, auch nicht bloß für die Theologie der Religionen, sondern für Theologie überhaupt ab. Dieses neue Paradigma geht von der Notwendigkeit aus, "Ökumene" in der ursprünglichen weiten kultur- und religionsübergreifenden Bedeutung von "das ganze Welthaus" (oder: "die ganze bewohnte Erde betreffend") zu verstehen. Ist diese Vorstellung der 'größeren' Ökumene aber eine legitime, oder gar eine unumgängliche Fortsetzung der innerchristlichen ökumenischen Bewegung? So wie Heinrich Ott meint: "Der interreligiöse Dialog ... ist zwar rein logisch und dogmatisch gesehen nicht eine zwingende Folge des interkonnessionellen (ökumenischen) Dialogs, doch liegt er aufgrund einer gewissen inneren Logik der *Sache* gleichsam als dessen Verlängerung oder Erweiterung in derselben Perspektive".<sup>2</sup> An der Forderung nach einer "Kopernikanischen Wende", wie sie sowohl für die Beziehung zwischen den christlichen Konfessionen als auch für das Selbstverständnis des Christentums den anderen Religionen gegenüber erhoben wurde, will ich den theologischen Sachzusammenhang zwischen der innerchristlich-interkonnessionellen und der 'größeren' interreligiösen Ökumene - wie er sich mir darstellt - deutlich machen.

Meine These ist dabei, daß die interreligiöse Partnerschaft (die sich auf eine theologische Anerkennung der anderen Religionen gründet) nicht ein willkürlicher Zusatz zur interkonnessionellen ökumenischen Bewegung ist (die sich auf den Christenglauben gründet), sondern deren sachlogisch notwendige Fortsetzung. Ich gehe sogar so weit zu sagen, daß die Identität des Christen-

<sup>2</sup> H. Ott, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart 1981<sup>3</sup>, 438.

tums geradezu in dieser Öffnungsbewegung für den größeren Horizont der *missio Dei* besteht: in der Offenheit für das religionsübergreifende Handeln Gottes im *oikos* der ganzen Schöpfung, wie es in Jesus Christus in einzigartiger, aber nicht exklusiv-einziger Verdichtung manifestiert ist.

Es sind also in meinen Augen gar nicht in erster Linie ethische Gründe (etwa die Forderung nach Nächstenliebe im Umgang mit Menschen anderer Glaubens<sup>3</sup> oder der Ruf nach einem gemeinsamen 'Weltethos' der Religionen angesichts der globalen Weltprobleme<sup>4</sup>, die zur 'größeren' Ökumene und d.h. zu einer dialogischen Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen den Religionen drängen, sondern eminent theologische. Sie sind es, die mir den Weg von der christlich-interkonfessionellen zur 'größeren' interreligiösen Ökumene unausweichlich zu machen scheinen.

## 1. Die "Kopernikanische Wende" in der innerchristlichen Ökumene

In seiner 1983 erschienenen "Ökumenischen Dogmatik" beschreibt E. Schlöck eine "Kopernikanische Wende in der Betrachtung der Christenheit".

"Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen, so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen."<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Das war im wesentlichen die in den "Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" (1979) vereinbarte Grundlage für die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen. Dort heißt es: "Der Dialog ist ... ein grundlegendes Bestandteil unseres christlichen Dienstes an der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen Christen das Gebot: 'Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst'" (zitiert nach U. Berger, M. Mildnerberger [Hg.], Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog, 1987, 72).

<sup>4</sup> H. Küng, Projekt Weltheos, München, Zürich 1991<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> E. Schlöck, Ökumenische Dogmatik: Grundzüge, Göttingen 1985<sup>2</sup>, 696.

Die Selbstgenügsamkeit der einzelnen christlichen Kirchen, die sich selbst im Vollbesitz der offenbaren Wahrheit Gottes wähnen und in den anderen Konfessionen und Kirchen bestenfalls "Elemente der Gnade" zu sehen bereit sind, soll aufgebrochen werden. An die Stelle einer Haltung, die theologische Überzeugungen und andere kirchliche Institutionen am Maßstab der eigenen Miß und sie dabei mit Notwendigkeit für mehr oder weniger defizitär hält, soll eine Haltung permanenter *metanoia* (Buße) treten:

"Wir haben die anderen nicht mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen und werden nur so, von Christus her, die eigene und die fremde Wirklichkeit erkennen. Wir müssen lernen, uns gewissermaßen von außen zu sehen. Dabei kann es geschehen, daß wir innerhalb unserer Gemeinschaft größere Gegensätze erkennen, als zwischen ihr und manchen von uns Getrennten. Der Ruf zur Umkehr kann nur lauten: 'Lassen wir uns zueinander bekehren!'"<sup>6</sup>

Damit ist theologischer und kirchlicher Ego-Zentrik gewehrt. Es wird nicht mehr die Konversion *der anderen* gefordert nach dem Motto: "Werde so, wie ich bin"<sup>7</sup>, vielmehr wird *metanoia* zum grundlegenden Bewegungsprinzip der gesamten christlichen Existenz erhoben. Sie ist nicht zuerst als Forderung an die anderen adressiert, sondern gilt primär dem eigenen Christsein, das aus allen statischen Verfestigungen immer wieder neu auf den Weg der Pilgerschaft mit Gott gerufen ist. Die Dynamik des Aufbruchs aus religiöser Sattlertheit ist das Urbild dieses prozessualen, veränderungssoffenen, sich-unterwegs-wissenden Glaubensverständnisses, das seine Identität gerade im Wandel immer neu verwirklicht, so daß man von einer "konversiven Identität" sprechen kann.<sup>8</sup>

Katholischerseits war die von Schlöck beschriebene "Kopernikanische Revolution" in der innerchristlichen Ökumene im II. Vatikanischen Konzil - dem Schlöck als offizieller Beobachter der EKD beizwohnte - angebrochen, was

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. R. Bernhardt, Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie angeregt von der *Groupe des Dombes*, in: M. Hebler, H. Gehrke, H.-W. Stork (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert, Festschrift Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag, Paderborn 1995.

sich vor allem im Ökumenismuskret ("Unitatis redintegratio" 1964) manifestierte.

Obwohl am römisch-katholischen Exklusivitätsanspruch im Prinzip festgehalten wurde, vollzog sich hier doch eine ganz bemerkenswerte Anerkennung anderer christlicher Konfessionen und Kirchen, die sogar als "Mittel des Heils" bezeichnet werden konnten. Ihnen wurde zugestanden, "die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte" seien in ihrem Leben gegenwärtig (Nr. 1). Alle Christen wurden zur "inneren Bekehrung" und alle Kirchen (inklusive der römisch-katholischen) zur "Erneuerung" aufgerufen (Nr. 7). Man sah nicht mehr nur die anderen Kirchen als defizitär an, sondern übernahm Verantwortung für die entstandenen Spaltungen innerhalb der Christenheit und erkannte in der nicht-verwirklichten "Fülle der Katholizität" einen Mangel der eigenen Kirche (Nr. 3 f.). Ökumenische Einheit sollte nicht mehr einfach durch die Rückkehr, d.h. die Reinkorporation der nicht-römischen in die bestehende römische Kirche erreicht, sondern durch gemeinsames Vanschreiten auf die um Christus zentrierte Gemeinschaft der Christen hin angestrebt werden. Dialog ist dabei nicht nur die auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft anzuwendende Methode, sondern selbst die Lebensform dieser Gemeinschaft.

Die innerchristlich-ökumenische Öffnungsbewegung löste vielerorts eine Aufbruchsstimmung in den Gemeinden aus und rief damit Identitätsängste vor allem in den oberen Rängen der kirchlichen Hierarchie hervor. Die Warnung vor einer vorzeitigen Preisgabe des Propriums der römischen Kirche artikuliert sich als Warnung vor "fälschen Irenismus" und "Indifferentismus". "Die geistige Homogenität des konfessionellen Binnenraums wird für wichtiger erachtet als die ökumenische Annäherung".<sup>9</sup> 1967 wurde als Konsequenz daraus im "Ökumenischen Direktorium" des "Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen" die *communicatio in spirituali-*

<sup>9</sup> P. Lengsteld, Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse - die Kollisionsstheorie, in: ders., (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart u.a. 1980, 41. - Auf die Öffnung, die das Konzil gegenüber den anderen Religionen vollzieht, will ich hier, wo es mir zunächst um die innerchristliche "Kopernikanische Revolution" geht, nicht eingehen. Siehe dazu die aktuelle Veröffentlichung von M. Ruokanen, "The Catholic Doctrine of Non Christian Religions according to the Second Vatican Council" aus dem Jahre 1992.

bus empfohlen, der *communicatio in sacris* aber weitgehende Beschränkungen auferlegt.

Auf protestantischer Seite hatte sich die von Schlink sog. "Kopernikanische Wende" bereits 1952 bei der "3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung" in Lund (und ganz ähnlich auf der Tagung des Internationalen Missionarates in Willingen im gleichen Jahr, als man das Wesen der Mission als *missio Dei* neubestimmte) angedeutet. Die Kirche in Gestalt der einzelnen Kirchen mit ihren Aktivitäten werden in das heilsgeschichtliche Handeln Gottes hineingestellt und damit auf Christus als die Mitte der Heilsgeschichte ausgerichtet. Dieser von Willem Visser't Hooft - dem ersten Generalsekretär des ÖRK - sog. "Christozentrische Universalismus"<sup>10</sup> blieb bis Ende der 60er Jahre das beherrschende Paradigma der innerchristlichen Ökumene.<sup>11</sup>

Die Grundüberzeugung dieses Paradigmas, "daß wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen"<sup>12</sup>, vertiefte die ökumenischen Beziehungen zwischen den großen christlichen Konfessionen, führte aber de facto auch zu einer Abgrenzung gegenüber den anderen Religionen. So warnte Visser't Hooft in seinem 1963 erschienenen Buch "No Other Name" vor den synkretistischen Tendenzen, die überall dort hervorbrächen, wo die Möglichkeit einer endgültigen Offenbarung geleugnet werde. Synkretismus sei die große Versuchung dieses Jahrhunderts. Denn der Mensch habe keine *anima naturaliter christiana* (wie Tertullian meinte), sondern eine *anima naturaliter syncretistica*. Das Christentum dürfe sich nicht einfach den Religionen zur Seite stellen, es verstehe sich vielmehr "als die endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte".<sup>13</sup>

Die Zentrierung nach innen - der Christozentrismus der innerchristlich-ökumenischen "Kopernikanische Revolution" - führte also (gerade bei bedeutenden Ökumenikern) unmittelbar zu einem scharfen Protest gegen die

<sup>10</sup> W.A. Visser't Hooft, Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? Basel 1965, 100 ff.

<sup>11</sup> Siehe dazu K. Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 61 ff.

<sup>12</sup> "Wort an die Kirchen", Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, August 1952, in: L. Vischer (Hg.), Die Einheit der Kirche, München 1965, 93 f.

<sup>13</sup> W.A. Visser't Hooft, Kein anderer Name, 99.



Fortsetzung der innerchristlichen hin zur 'größeren' interreligiösen Ökumene und damit einhergehend zu einer Selbstabschließung nach außen. Der innerchristliche 'Universalismus' hatte einen interreligiösen Partikularismus zur Folge. So sehr man auch versuchte, die faktische Partikularität des Christenglaubens theologisch zu einem christozentrischen *Universalismus* zu überthemen und so sehr man versuchte, Christus zu universalisieren (etwa indem man vom 'kosmischen Christus' sprach<sup>14</sup>) - die Universalität der Gegenwart Gottes blieb unbestimmt und das volle Universalitätspotential, das von der christlichen Trinitätslehre umfaßt ist, unausgeschöpft.

Das Paradigma des christozentrischen Universalismus begründete somit keinen positiven Sachzusammenhang zwischen der interkonfessionellen und der interreligiösen Ökumene. Auf der theologischen Grundlage, die Fortschritte in der interkonfessionellen Annäherung ermöglicht, ließ sich keine interreligiöse Ökumene erbauen. Der Grund dafür scheint mir jedoch weniger an dem für dieses Modell konstitutiven Christozentrismus selbst zu liegen, sondern mehr an der Gleichsetzung des Zentrums mit der Grenze: Das für den christlichen Glauben zentrale Bekenntnis zu Christus wurde zur 'De-finition', d.h. zur Begrenzung des Heilswirkens Gottes erklärt, womit der christliche Glaube gegen andere Glaubensweisen abgegrenzt und diese damit aus Gottes Heilswillen und -wirken ausgegrenzt waren. Wäre die Dimension des christozentrischen *Universalismus* ernst genommen worden, so hätte dieses Modell durchaus eine Öffnung zur 'größeren' Ökumene fördern können.

Weil es aber zur christozentrischen Verengung bis hin zu einem 'Christomonismus' gekommen ist, mußte das Paradigma des 'christozentrischen Universalismus' überschränkt werden, damit die Universalität des göttlichen Heilshandels uneingeschränkt zur Geltung gebracht werden konnte. Besonders dort, wo Theologinnen und Theologen - welcher Konfession auch immer - in unmittelbare Berührung mit anderen Religionen kamen, wuchs in ihnen das Unbehagen an den konventionellen theologischen Verhältnisbestimmungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen.

<sup>14</sup> So besonders Paul Devanandan und Joseph Sittler in ihren Reden ("Zu Zeugen berufen" und "Zur Einheit berufen") bei der ÖRK-VV in Neu Delhi 1961. Siehe F. Lüpsen (Hg.), Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltmissionskonferenz in Neu Delhi 1961. Witten 1962. 276 ff und 300 ff.

## 2. Die "Kopernikanische Wende" zu einer interreligiösen Ökumene

Schon zu Beginn der 70er Jahre propagierte der englische Religionsphilosoph John Hick eine "Kopernikanische Revolution" in der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen. Er stellt die Universalität des göttlichen Heilswillens in den Mittelpunkt und versucht, sie mit der Pluralität der Religionen in Einklang zu bringen. Nicht mehr die eigene Kirche oder Konfession, nicht mehr das Christentum als Ganzes und auch nicht mehr Christus, sondern Gott allein soll im Zentrum der Religion(en) und deren theologischer Reflexion stehen.<sup>15</sup> An die Stelle der Ekklesiozentrik und der Christozentrik soll die Theozentrik oder wie Hick später sagt: die 'reality-centredness' - die Ausrichtung auf das transnumerische Eine ("the One" oder "the Real"), den göttlichen Urgrund allen Seins - treten.

Die großen Weltreligionen stehen prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander als prinzipiell gleichwertige Räume der Interaktion zwischen Gott und den Menschen; oder - wie Hick sagt - als "alternative soteriologische 'Räume', innerhalb derer - oder 'Wege' auf denen - Männer und Frauen Erlösung / Befreiung / letzte Erfüllung finden können".<sup>16</sup> Es sind kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden soteriologischen Dezentrierungsimpulses, der Erlösung als Lösung aus der Verhaftung an sich selbst und an die eigenen religiösen Vorstellungen bewirkt. An die Stelle des christozentrischen Universalismus ist ein polyzentrischer Universalismus getreten, dessen letzte Einheit durch die Einheit des göttlichen Urgrundes garantiert ist.

Die 'kopernikanisch'-pluralistische Perspektive grenzt sich von beiden Varianten der 'ptolemäischen' Perspektive ab - der exklusivistischen und der in-

<sup>15</sup> J. Hick, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion. London 1973. 139 f.

<sup>16</sup> J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991. 62 f.

klusivistischen. Während die Position des religions theologischen *Exklusivismus* alle anderen Religionen aus der Gotteserkenntnis, aus Heil und Erlösung ausgeschlossen sehen will (z.B.: "nulla salus extra ecclesiam"), geht die Position des *Inklusivismus* davon aus, daß alle anderen Religionen eingeschlossen seien in die Heilsvermittlung, daß sie aber nur Teilwahrheiten in sich tragen und der vollen Wahrheit des Christentums bedürfen (z.B. die altkirchliche Lehre von den "logoi spermatikoi"). Das pluralistische Modell dagegen erkennt eine Vielfalt von heilshaften menschlichen Antworten auf die Wirklichkeit des Göttlichen in ihren unterschiedlichen Repräsentanzen an.

Die pluralistische Position eröffnet die theoretische Möglichkeit, die 'Einheit' zwischen den Religionen durch die Ausrichtung auf die ihnen allen gemeinsame transzendente Letztwirklichkeit zu begründen. Damit wäre der Weg zur 'größeren' Ökumene theologisch gebahnt.

### 3. Einheit und die Angst um die eigene Identität

Die Struktur analogie zwischen der von Schlink beschriebenen und der von Hick geforderten "Kopernikanische Wende" besteht in der Anerkennung der Tatsache, daß das identitätsstiftende Konstitutionszentrum der jeweiligen christlichen Konfession bzw. der jeweiligen Religion ihr unverfügbar vorausliegt und - bei allem Bemühen, es in ihr in Vollkommenheit repräsentiert zu sehen - ihr kritisches Gegenüber bleibt. Innerhalb dieser Struktur analogie wird die Einheitsgrundlage charakteristisch verschieden bestimmt. Für Schlink ist es *Christus*, der die gemeinsame Mitte der Konfessionen bildet, in der sie gerade dadurch geeint sind, daß sie von dieser Mitte relativiert werden. Bei Hick ist es der göttliche *Grund allen Seins*, der den gemeinsamen Ursprung der Religionen ausmacht. In diesem theozentrischen Paradigma wird das Bewußtsein thematisch, das aller Glaube und alle Religion nie in sich selbst aufgeht, sondern sich transzendiert, über sich hinausweist auf das ihm/ihr immer vorausliegende Göttliche, das sie begründet, das aber auch ihre Krise ist. Es muß, um wirksam zu werden, immer neu eine spezifisch religiöse Gestalt annehmen, wird diese aber auch immer wieder durchbrechen, wo die Gestalt sich exklusiv mit dem Göttlichen selbst identifiziert, wo das Transzendente immanent lokalisiert und an diesen Ort gebunden wird.

Löste schon die interkonfessionelle Öffnung Identitätsängste aus, um wieviel mehr erst die interreligiöse! So fragte schon Hans Urs von Balthasar:

"... warum nicht Ökumene auf einer höheren Ebene treiben: gegen den Weltathismus eine Weltreligion? Ist nicht auch Mohammed, ist nicht Buddha auf seine Weise ein Sachwalter Gottes? Eint nicht die gemeinsame Welt von Bildern, Mythen, Archetypen alle Religionen der Menschheit? Das Christentum wird in dieser integralen Weltreligion seinen Ehrenplatz behalten, aber wie kann ein Mensch daher kommen und behaupten: 'ich bin die Wahrheit'? Haben wir nicht alle nur einen Gott, zu dem wir aufblicken, auch wenn Allah tausend Namen hat? Irgendwann wird der One World auch die One Religion entsprechen müssen".<sup>17</sup>

Dieser Vision der "Ökumene auf einer höheren Ebene" erteilt von Balthasar eine sehr deutliche Abfuhr, indem er sie als rationalistischen Fundamentalismus - oder in seinen Worten: als "Integralismus" der Vernunft auf eine Ebene mit dem "Integralismus" der Macht und dem der Tradition stellt. Und auch seine Kritik an diesem Versuch besteht (ganz ähnlich der Kritik Visser't-Hooft's) im wesentlichen darin, daß er dabei die Einzigartigkeit Christi preisgegeben sieht. Demgegenüber erinnert er daran, "daß einer gesagt hat: 'ich bin das Licht der Welt', das in die höhere Einheit keines anderen Lichtes eingeht".<sup>18</sup>

Nimmt man diese Angst ernst und fragt nach dem berechtigten Anliegen, das in ihr zum Ausdruck kommt, dann wird man aus ihr die durchaus richtige und wichtige Warnung vor einem vereinheitlichenden, unifizierenden Einheitsverständnis hören können - vor einem Verständnis differenzloser Einheit ('Indifferentismus'), das in der Tat die Identität der einzelnen Konfessionen nicht respektiert, das sie also nicht in ihrer Eigenart und d.h. in ihrer Andersartigkeit anerkennt.

Doch ist diesem harmonistischen Einheitsverständnis von den Verfechtern der "Kopernikanischen Revolution" sowohl auf der interkonfessionellen wie auf der interreligiösen Ebene immer wieder nachdrücklich entgegengetreten worden.

<sup>17</sup> J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991, 62 f.

<sup>18</sup> A.a.O. 175.

So bestimmt die von der VV des ÖRK in Canberra 1991 verabschiedete Einheitsklärung *die gegenseitige Anerkennung der Kirchen in ihren jeweiligen konfessionellen Eigenarten* als Ziel des Strebens nach voller Gemeinschaft. Also nicht in einer organischen Union in einem Welteinheitschristentum liegt das Ziel der ökumenischen Bewegung - die volle Gemeinschaft der Kirchen sieht man vielmehr dann als erreicht an, "wenn alle Kirchen in den anderen die eine heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können" (2.1). Einheit wird als *communio* verstanden, zu deren Wesen die konfessionellen und kontextuellen Verschiedenheiten konstitutiv hinzugehören (2.2).

Ebenso haben die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie immer wieder betont, die fundamentalen Verschiedenheiten zwischen den Religionen nicht in die totalitäre Utopie einer Welteinheitsreligion hinein auflösen zu wollen.<sup>19</sup> Wenn sie von einem gemeinsamen transzendenten Einheitsgrund der Religionen ausgehen, dann folgt daraus keineswegs die Behauptung, die Religionen hätten einen gleichen Wesenskern und seien daher letztlich 'gleich'. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner für die Religionen *in deren Wesen*, bestenfalls funktionale Analogien "Familienähnlichkeiten", wie John Hick sagt. Allein die Einheit des Transzendenzgrundes verbürgt die 'Einheit' der pluralen Wirklichkeit im ganzen und damit auch die 'Einheit' in aller religiösen Pluralität. Doch ist dies eine *transzendente* Einheit, die nicht mit einer *essentiellen* Einheit der historischen Religionen verwechselt werden darf. Das in Canberra formulierte Einheitsverständnis einer 'Einheit', die ein größtmögliches Maß an Differenz in sich schließt, scheint mir strukturanalog auf die Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen übertragbar zu sein. Auf diese Weise läßt sich an der Eigenart und an der Einzigartigkeit des jeweiligen Konstitutionszentrums einer Religion ohne Abstriche festhalten und gleichzeitig ein Bewußtsein für die vorgegebene und aufgegebene, dabei aber nie einzuholende Gemeinschaft zwischen den so grundverschiedenen Religionen der Menschheit bewahren.

<sup>19</sup> Eivwa J. Hick. Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims: Birmingham 1974, 151 f.

Dieses Bewußtsein führt in einen Dialog, wobei Dialog nicht primär den verbalen Austausch über intellektuell interessante Sachfragen meint, sondern eine Kultur der Offenheit in Respekt vor der Andersartigkeit des anderen. Dialog ist eine Form von Beziehung, nicht primär ein Konferenzgeschehen. Dialog ist die Grundhaltung der Offenheit für die Ereignung der Wahrheit des anderen und der Wahrheit des göttlichen Grundes aller Wirklichkeit - eine Haltung, die dem anderen 'Raum' gibt, ihm seinen 'Raum' beläßt und respektvoll in diesen 'Raum' eintritt.<sup>20</sup> Oder mit E. Levinas formuliert:

"Der Dialog ist die Nicht-Gleichgültigkeit des *Du* für das *Ich* ... (Er) ist ... nicht nur eine Art und Weise des Redens. Seine Bedeutung ist von allgemeiner Tragweite. Er ist die Transzendenz. Das Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus."<sup>21</sup>

An diesem umfassenden, existentiellen, ganzheitlichen Verständnis des Dialogs als Grundhaltung hat sich der tatsächliche Dialogvollzug immer wieder messen zu lassen. Dabei wird schnell deutlich, wie sehr das Bemühen um dialogische Beziehungen in die Machtverhältnisse des realen Lebens eingebunden ist. Nicht reine Glaubensformen treffen aufeinander, sondern kulturelle Lebensformen, die mit Geschichtserinnerungen verbunden sind, Gesprächsstile, Interessen, Kompetenzen in Reflexion und Artikulation usw.

In den im Alltag geführten Dialogen wird und soll es weniger um den Austausch von Leitfragen gehen und mehr um die im Begriff "Ökumene" (= bewohnbare Erde) angezeigte Frage nach der 'Bewohnbarkeit der Erde' in all ihren Lebensräumen. Dieses eine Thema entfaltet sich in die konkreten Sachfragen der Bereiche Ökologie, Ökonomie, Weltfrieden, Menschenrechte, die auch auf die Tagesordnung der innerchristlichen ökumenischen Bewegung gehören, um deren Selbstbezüglichkeit immer wieder aufzubrechen.<sup>22</sup> Solche nichtselbstreferentiellen, sondern 'themenzentrierten' Dialoge lassen erst gar

<sup>20</sup> Siehe dazu auch: R. Bernhardt. Zwischen Größenwahn. Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch. Stuttgart 1994, 215 f. engl.: Christianity Without Absolutes, London 1994, 130 f.

<sup>21</sup> E. Levinas. Dialog. in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Freiburg u.a. 1981, 78.

<sup>22</sup> Vgl. K. Raiser. Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt. Gütersloh 1994, 13.

nicht den vollkommen verfehlten Eindruck entstehen, Ziel interreligiöser Dialoge sei ein Konsens oder eine Konvergenz in der Lehre. Mag diese Zielbestimmung für die innerchristliche Annäherung noch sinnvoll sein, im Bereich des Interreligiösen ist sie vollkommen sinnlos und löst ganz unnötigerweise Identitätsängste aus.

Doch scheint mir das Problem der Identitätsangst, das der Öffnung zur 'größeren' Ökumene immer wieder entgegensteht, noch tiefer zu liegen. Der Theologe und analytische Psychologe Martin Odermart hat die Universalisierung der altisraelitischen Gottesvorstellung, wie sie sich im Exil ereignete, psychologisch als Ursache einer "gewaltigen Verunsicherung" gedeutet. Während der Gott im Paradigma des vorexilischen Henotheismus ein Gott des eigenen Stammes war, der eine klare Abgrenzung zur Welt der anderen Stämme ermöglichte und innerhalb des eigenen Stammes eine klare Ordnung verbürgte, relativierte sich mit dem Wandel zum universalen Monotheismus diese exklusive Bindung.

"Der eine Gott, mit dem man sich bislang fraglos identifizieren und solidarisieren konnte, ist nun auch der Gott der anderen, der Welt draußen. Der eine Gott gehört nicht mehr auf die eine oder andere Seite; es gibt zwar die Gegensätze, die alten Polaritäten noch immer, aber die Gottheit ist wie eine Wirklichkeit über diesen Gegensätzen. Der gleiche Gott ist nun nicht mehr länger nur der Gott der eigenen Welt, die man mit Kosmos, Licht, Gut gleichsetzt; dieser gleiche Gott ist auch der Gott jener Welt draußen, die man als fremde, bedrohliche und immer wieder - identisch damit - auch als die böse wahrnahm".<sup>23</sup>

Einen Gott aber, der über Gute wie Böse, Gerechte wie Ungerechte seine Sonne scheinen und seinen Regen fallen läßt, kann man nicht mehr exklusiv für die eigene Sache beanspruchen - weder für die Kriegsführung des eigenen Stammes noch für das Heil der eigenen religiösen Gemeinschaft. "Gott mit uns" heißt immer auch "Gott mit den anderen". Der Zielpunkt der Argumentation Odermarts liegt in der provozierenden These, die großen monotheistischen Religionen hätten "den ursprünglichen, primitiven Stammesmonotheismus bis heute nicht überwunden ... Wir sind im wesentlichen ... der

<sup>23</sup> M. Odermart, Flucht in Schein-Sicherheiten. Psychologische Beobachtungen zum Neo-Konservatismus. in: Bibel heute 26. 4/1990, 173 (teilweise kursiv).

Denk- und Auffassungsweise der frühen Stammeskulturen verhaftet geblieben, wobei wir gleichzeitig universale und globale, absolute Ansprüche erheben". Und weiter heißt es:

"Die drei großen monotheistischen Religionen bekennen einen universalen Gott; aber sie beanspruchen diesen universalen Gott in einer stammeskulturellen Form als den eigenen, mit dem man sich identifizieren kann; auch die dualistische Polarisierung wird nach wie vor beibehalten. Aus dieser unheiligen Verbindung von partikularistischem Stammesdenken und universalmonotheistischen Dogmen sind meines Erachtens unvorstellbare Kräfte der gegenseitigen Zerstörung hervorgegangen"<sup>24</sup>.

#### 4. Transszendierung als Bewegungsprinzip auf dem Weg zur "größeren" Ökumene

Bisher war in erster Linie von der *strukturellen* Analogie zwischen der für den Bereich der innerchristlichen Ökumene und der für den interreligiösen Bereich geforderten "Kopernikanischen Wende" die Rede. Sie besteht in der uneinholbaren Transszendenz des jeweiligen Identitätszentrums, aber auch in der von dieser Uneinholbarkeit ausgehenden Relativierung der eigenen konfessionellen oder religiösen Identität, in der dadurch ausgelösten Angst und in der (mit dieser Angst gestellten) Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz. Doch ist damit noch nicht der *inhaltliche* Sachzusammenhang angezeigt, der den Übertritt in die 'größere' Ökumene provoziert.

Dieser Sachzusammenhang liegt darin begründet, daß Gott selbst sich als Initiator der religiösen Transszendierungs- (Überschreitungs-) Bewegung zu erkennen gibt, die - seinem universalen Heilswillen entsprechend - nicht an den Grenzen des Christusglaubens Halt macht. Das in Jesus Christus ereignishaft symbolisierte Heilswirken Gottes, liegt nicht nur allen christlichen Konfessionen, sondern allen Religionen uneinholbar voraus. Es ist der "Deus semper maior" ("Gott ist immer größer", 1. Joh. 3,20), der auf den Weg zur 'größeren' Ökumene, d.h. zum Aufbruch aus konfessioneller und religiöser Selbstgenügsamkeit ruft. Auch der - vor allem in den synoptischen Evangelien

<sup>24</sup> A.a.O., 173 f (teilweise kursiv).

en bezeugte Jesus - steht in dieser Transszendierungsbewegung, indem er (von sich weg) auf das kommende Reich Gottes verweist, in dem auch der Sohn sich dem Vater unterwerfen wird, damit Gott alles in allem sei (1. Kor. 15,28).

Das Paradigma der 'größeren' Ökumene geht von der grenzenlosen und damit religionsübergreifenden Universalität der kreativen und erlösenden Gegenwart Gottes aus. Die Anerkennung dieser Universalität führt jedoch nicht zur universalisierenden Überhöhung des eigenen Glaubens oder seines Identitätszentrums, sondern gerade umgekehrt zur Anerkennung der Partikularität dieses Glaubens. Das wiederum heißt keineswegs, die Einzigartigkeit dieses Glaubens mit Christus als seinem Zentrum sei zur Disposition gestellt. An ihm 'offenbar' sich diese Universalität der Gegenwart Gottes in einer für Christen universal normativen Form.

Die damit angeedeutete "theozentrische Manifestations-Christologie" begegnet vor allem in theologischen Entwürfen, die im Dialog mit den östlichen Religionen entstanden sind. Ich nenne nur zwei Beispiele:

Der japanische Theologe *Takizawa Kazumi* bezeichnet die immer schon gegebene Nähe Gottes als das Faktum "Immanuel" (Gott mit uns). Dieses Faktum eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, die Einheit mit Gott zu erlangen, die Grundbestimmung allen Menschseins ist. Darin wird die altkirchliche Theosis-Vorstellung aktualisiert. Jesus Christus ist "Zeichen" dieser gott-menschlichen Einheit, nicht aber ihre exklusive Ermöglichung.

Auch bei *R. Panikkar* ist Christus *Symbol* für die Ganzheitlichkeit der theanthropokosmischen Wirklichkeit; er *repräsentiert* diese Wirklichkeit wie das Lächeln eines Menschen seine Freude repräsentiert. In diesem nichtsubstantiastischen Sinne ist Jesus die Verkörperung oder Verleiblichung oder Fleischwerdung des universalen Heilswillens Gottes - einzigartig, aber nicht exklusiv.<sup>25</sup>

Die symbolische Repräsentanz - das Lächeln, um im o.g. Beispiel zu bleiben - darf nicht mit dem symbolisierten Inhalt - der Freude - identifiziert werden.

<sup>25</sup> R. Panikkar. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York 1979, 6-8. 301f.

Es bleibt in Differenz zu ihm. So adäquat die Symbolisierung auch sein mag, niemals wird sie sich als die Sache selbst ausgeben können, ebenso wie sie sich niemals als deren *einzigste* Symbolisierung ausgeben kann. Das Symbol Christus ist weder mit Gott noch mit Jesus von Nazareth vollkommen identisch noch hat es eine Identität für sich. Die Dimension der Göttlichkeit Jesu, seine Transparenz auf Gott hin, macht seine Symbolkraft aus. Jesus Christus ist nicht zuerst Glaubensgegenstand, sondern die Ikone Gottes, die Anteil am neuen Sein' (P. Tillich) gibt.<sup>26</sup>

Dieser Bewegungsrichtung auf Universalisierung des eigenen Glaubens aber setzt die Eigendynamik des religiösen Vollzugs immer wieder die Tendenz entgegen, sich selbst zur Zugangsbedingung zu dem in Gottes universalen Heilswillen eröffneten Heil zu erklären. Im Aufbrechen aller Zugangsbedingungen, im Aufbruch zum immer neuen Aufbruch aus verfestigten Glaubens-, Denk- und Lebensformen scheint mir demgegenüber der von Jesus Christus ausgehende soteriologische Impuls zu liegen, zu dem sich in allen Religionen strukturanaloge Parallelen finden lassen.

Nicht die religiöse Selbstbehauptung mit immer steileren Wahrheitsansprüchen wäre demnach Kennzeichen echter Christlichkeit, sondern die permanente Selbstrelativierung (theologisch: das Motiv der Kenose) verstanden als konfessionelle Selbstentäußerung, als Leerwerden, um von Gottes Wahrheit immer neu und immer reicher erfüllt zu werden. Wenn man mit Luther den Unheilszustand des Menschen (theologisch: Sünde) als die Verkrümmung des Menschen in sich selbst versteht, dann kann man den soteriologischen Grundvorgang des Christentums (theologisch: Erlösung) dementsprechend als Freiwerden von dieser Verkrümmung auffassen, als Aufbrechen der Selbstabschließung einzelner Menschen und Gruppen, als Öffnung für die je größere Wirklichkeit und den je größeren Gott. Nicht zuletzt auch als Aufbrechen religiöser und theologischer Selbstabschließungen und Verabsolutierungen. Die buddhistische Vorstellung von der Überwindung aller "Anhaftung" scheint mir analog dazu zu sein.

<sup>26</sup> Ausführlicher habe ich mich mit dieser Frage beschäftigt in: Deabsolutierung der Christologie? in: M.v. Brück, J. Werbick (Hg.). *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* (QD.143). Freiburg Br. 1993. 144-208.

## 5. Kritik an konfessionalistischem Christozentrismus und prinzipiellem Pluralismus

So sehr mir der Weg zur 'größeren' Ökumene theologisch unausweichlich erscheint und so sehr ich davon überzeugt bin, daß er zu einem Paradigmenwechsel in der gesamten Theologie führen wird, so problematisch erscheint mir doch die von Hick geforderte "Kopernikanische Wende" im Verständnis der interreligiösen Beziehungen.<sup>27</sup> Es scheint mir erforderlich, die in den beiden "Kopernikanischen Revolutionen" intendierten Anliegen aufzuzählen, sie aber aneinander zu korrigieren. Das führt mich dazu, die theologische Anerkennung der universalen Gegenwart des Göttlichen in der Vielfalt der Religionen auf anderem Weg zu denken als Hick es vorgeschlagen hat.

Während das Modell des 'christozentrischen Universalismus' einseitig das Identitätszentrum des christlichen Glaubens in den Vordergrund stellt, hebt Hick in umgekehrter Einseitigkeit zu sehr die Verankerung der Religionen in einem transzendenten Einheitsgrund hervor und bringt dabei nicht ausreichend zur Geltung, daß dieser Einheitsgrund *unhintergebar* - wenn auch nicht exklusiv in diesem Identitätszentrum besteht. Jeder Versuch, die für den christlichen Glauben konstitutive Christozentrik auf den transzendenten Einheitsgrund aller Wirklichkeit selbst hin zu überschreiten, führt in die spekulative Behauptung der Ineffabilität Gottes. Demgegenüber ist am grundlegenden Credo der Christen festzuhalten, daß Christus die *authentische* Ikone Gottes ist; in ihm ist Gott real präsent und damit authentisch erkennbar. Blicke Gott prinzipiell ineffabel wie das Kantische 'Ding an sich', dann wäre nicht mehr zwischen authentischen und nicht-authentischen Manifestationen unterscheidbar und ein religiöser Relativismus damit unvermeidbar. Würde ein prinzipieller Pluralismus der religiösen Wahrheitsansprüche gelten, dann

<sup>27</sup> Siehe meine Darstellung und Kritik der Position Hicks in: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1993, 199-225. siehe auch meine Zusammenstellung kritischer Einwände gegen die Pluralistische Religionstheologie: Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen. in: OR 43, 1994, 172-189 (Vgl. Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. in: ZThK 91, 1994, 230-241).

wäre beispielsweise auch die für Hick grundlegende Behauptung des allgemeinen Heilswillens Gottes nur *eine* unter ihr evtl. gegenläufigen Behauptungen.<sup>28</sup>

Dem Modell des 'christozentrischen Universalismus' andererseits ist die Einsicht in die Universalität der göttlichen Präsenz, die sich einzigartig, aber nicht einzig in Christus manifestiert hat, und damit einhergehend die Einsicht in die Perspektivität dieser wie aller Glaubensweisen hinzuzufügen. Gegenüber allen Versuchen, die Christuswirklichkeit aus der Bindung an das Bekenntnis der Christen zu lösen und als perspektivenunabhängige 'objektive' Heils-Wahrheit auszugeben, ist darauf zu bestehen, daß es sich hier um ein Credo handelt, das wie alle existentielle Wahrheitsbezeugung nicht von der Persongemeinschaft der Zeugen abgelöst und zu einer allgemeingültigen rationalen oder empirischen Sachaussage verallgemeinert werden kann. Konfessionelles Reden gibt einer lebendigen Wirklichkeit Ausdruck, die den Redenden ergriffen hat. Wo es zu konfessionalistischer Satz Wahrheit erstarrt, geht dieser Lebensbezug, der permanente Selbsttranszendenz verlangt, verloren.

Religionen sind ganzheitliche Lebensformen, die der Gläubige 'bewohnt'. Als Beziehungen zur Wirklichkeit im ganzen bilden sie die Matrix seiner Existenz. Bestenfalls hypothetisch kann er aus ihnen heraustreten, sie von außen betrachten und in der Haltung emphatischer 'Anempfindung' andere religiöse Welt-Sichten erkunden. Es gibt keine privilegierte Metaperspektive, sondern nur die nach außen ausblickende Innenperspektive, die Außenperspektiven integrieren kann. Hermeneutisch gilt also unhintergebar ein Inklusivismus. Verstehen ist immer Integration des zu Verstehenden in den Referenzrahmen des von der eigenen Tradition geprägten Vorverständnisses. Um es in der Terminologie der "Kopernikanischen Revolution" auszudrücken: Die 'proletarische' Perspektive ist unhintergebar selbst und gerade dort, wo wir auf die über alle Perspektivität erhabene Wirklichkeit Gottes sehen. Diese gibt sich nur perspektivisch zu erkennen, im Bezugsrahmen religiöser Traditionen.

<sup>28</sup> Vgl. auch die Kritik, die K. Ward unter dem Titel "Divine Ineffability" kürzlich an Hicks Kantrezeption vorgelegt hat. in: A.Shama, God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick. Houndmills u.a. 1993, 210-220.

Hicks *pluralist model* ist demgegenüber nicht ausreichend gegen den Verdacht geschützt, hier werde ein Urteil über die Wahrheit nicht nur in den Religionen, sondern über die Wahrheit *der* Religionen abgegeben, für das es aber keinen innergeschichtlichen Erkenntnisstandpunkt geben kann. Es könnte nur mit dem "God's-eye-view" (W.C. Smith) gefällt werden

Wohl gibt es eine Pluralität solcher Referenzrahmen mit jeweils eigenen Zentralnormen, aber innerhalb dieser Bezugsrahmen muß auf das jeweilige Identitätszentrum bezogene Konsistenz herrschen. Es können nicht ohne weiteres die Wahrheitsansprüche des einen Bezugsrahmens 'pluralistisch' in einen anderen integriert oder auf einer höheren Ebene mit diesen zusammen aufgehoben werden. Es kann und muß aber zu einer kreativen Interaktion, zu einer dialogischen Beziehung zwischen den unterschiedlichen Referenzrahmen kommen.

Dieser offene Vollzug des Dialogs zwischen 'prolemäischen' Perspektiven wird dann eine innerchristlich-religions theologische Reflexion hervorrufen. Auf diese Weise ist "Theologie der Religionen" nicht mehr als eigenes Segment der Theologie, sondern als ihr stets gegenwärtiger Horizont zu verstehen: Theologie angesichts der Religionen. 'Pluralismus' im religions theologisch-normativen Sinn kann also nicht die Integration aller nur denkbaren religiösen Wahrheitsansprüche in das eigene Glaubensdenken bedeuten; erst recht nicht die Kreation einer neuen 'Patchwork-Religion' aus Elementen verschiedener Religionen. 'Pluralismus' kann nur die Haltung einer theologischen Offenheit bezeichnen, die mit Gottes Kreativem und heilsaftem Handeln auch in anderen Religionen rechnet, die integrationsoffen die von diesem Handeln ausgehende Inspiration in ihren Glaubenshorizont aufzunehmen bereit ist, dabei aber die ihr begegnenden religiösen Erscheinungen am Maßstab der für ihren Glauben zentral maßgeblichen Christusbotschaft mißt. Denn innerhalb des christlichen Traditionsstroms gilt das Kriterium der 'Christusförmigkeit' (der Geist Gottes, wie er sich in Christus manifestiert hat) als Norm für religiöse Wahrheitsansprüche.

Die beschriebene Grundhaltung der Offenheit und Selbstüberschreitung hat sich aber auch in der religions theologischen Theoriebildung selbst abzuspiegeln, indem sie keine abschließende Theorie eines prinzipiellen Pluralismus formuliert, sondern offene Systeme entwickelt, die die eigene, unhintergeba-

re Perspektivität integrieren, die ergänzungs- und revisionsfähig sind, die den nach vorne offenen Weg der Interaktion zwischen den Religionen mitvollziehen und sich dabei immer neu erregen lassen, auf Seiten der christlichen Theologie selbst Klärungen herbeizuführen (z.B.: Absicherungen gegen Mißverständnisse der Trinitätslehre). Weniger propositional, definitivisch, intellektualistisch, mehr narrativ, poetisch und künstlerisch wird diese Theologie sein, weniger Wissenschaft und mehr Weisheit.

Letztlich ist es dabei die eschatologisch messianische Ausrichtung auf die Zukunft Gottes, die sich einem universalistischen Systemdenken spert und 'nach-vorne-offene' Hypothesen in der Theologie im allgemeinen und in der Religions theologie im besonderen fördert.

Eine 'kopernikanische' Metatheorie, die die theologische Offenheit gegenüber dem prinzipiell unverfügbaren Widerfahrnis des Göttlichen erneut zu einem Prinzip, zu einem prinzipiellen Pluralismus verfestigt, scheint mir diese Forderung religions theologischer Offenheit nicht wirklich zu erfüllen. Auch wird sie dem Selbstverständnis der Religionen nicht gerecht, vor allem dort nicht, wo sie die beiden grundlegend verschiedenen Religionsfamilien semitischen und indischen Ursprungs unter das Dach einer monistischen Transzendenteologie zusammenordnet.

K.-H. Ohlig stellt die beiden religiösen Grundoptionen als unvereinbare Alternativen einander gegenüber: das Modell des personalen Monotheismus, der an Geschichte orientiert ist, und das Modell des kosmischen Monismus, der von einer unpersönlichen, prinzipiellen Letztwirklichkeit ausgeht. Eine Versöhnung beider Modelle ist - nach Ohlig nur durch die Auflösung des ersten in das zweite hinein, d.h. nur "auf der Basis monistischer Nivellierung" möglich.<sup>29</sup> Hicks religions theologischer Entwurf, der die personalen Götter und impersonalen Absoluta der Religionen als Epiphanien des All-Einen interpretiert, würde diese These bestätigen. Zu fragen bleibt allerdings, ob nicht alle personalen Gottesvorstellungen die Tendenz zum 'Transpersonalen und alle impersonalen Alleinheitskonzepte die Tendenz zu personaler Manifestation in

<sup>29</sup> K.-H. Ohlig, Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte, in: K. Hilpert, K.-H. Ohlig (Hg.), Der eine Gott in vielen Kulturen, a.a.O., 48-58.

sich tragen und so über sich hinaus- und aufeinanderzuweisen, wenn sie auch letztlich nicht in der Synthese etwa eines "Christian Vedanta" (K. Ward) konvergieren.<sup>30</sup>

Obwohl in Hicks oben zitiert pluralistischer Grundthese die statische Sichtweise des räumlichen Denkens (die Religionen als alternative 'Räume' der Interaktion zwischen dem göttlichen Seinsgrund und den Menschen) gegen eine dynamische Betrachtung (die Religionen als 'Wege') ausbalanciert ist, wird Hicks *pluralist model* oft einseitig rezipiert - so als säge es 'alle Religionen sind gleich wahr'<sup>31</sup> oder umgekehrt 'alle Religionen sind gleich unwahr, bzw. nur partiell wahr'<sup>32</sup>. Demgegenüber beschreibt Hick die Religionen als Entdeckungszusammenhänge des einen göttlichen Seinsgrundes und als Ereignungszusammenhänge des von ihm ausgehenden soteriologischen Dezentrierungsimpulses. Die damit bezogene eschatologisch-dynamische Sichtweise besagt: 'die Religionen sind in Gottes Wahrheit *unterwegs zu ihr*', was den dialogischen Streit um die Wahrheit nicht beendet, sondern gerade eröffnet und spannend macht.

Für die 'Wahrheit', von der hier die Rede ist, gilt, was R. Panikkar folgendermaßen formuliert hat: "Die Wahrheit läßt sich weder auf Einheit noch auf Vielheit reduzieren. Sie ist immer Beziehung, Verhältnis und läßt darum weder Singularität noch Pluralität zu".<sup>33</sup> Es ist eine Wahrheit, die sich immer neu und immer unverfügbar ereignet. Man kann sie nicht "haben" oder "behaupten", man muß in ihren Geschehniszusammenhang eintreten. Sie ist immer konkret, einzigartig und selbstevident, weder empirische Tatsachewahrheit - wie die Fundamentalisten behaupten - noch logische Satz Wahrheit - wie die theologischen Rationalisten behaupten -, sondern personale Wahrheit auf der Beziehungsebene.

<sup>30</sup> Vgl. den 'convergent pluralism' K. Wards: *A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*. London 1991<sup>2</sup>, 196ff.

<sup>31</sup> H. Küng: *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München. Zürich 1978. 278-285. vgl. auch: ders.: *Projekt Welthos*. 106f. ohne direkten Bezug auf Hick.

<sup>32</sup> K. Ward: *A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity*. London 1991<sup>2</sup>, 174.

<sup>33</sup> R. Panikkar: *Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch*. in: *Dialog der Religionen* 1. 1991. 16.

## 6. "Gläubiger Synkretismus"

Mit der Unterstellung, daß es eine legitime Vielfalt von christlichen und nichtchristlichen Traditionen der Interaktion zwischen Gott und den Menschen gibt, stellt sich aber die Frage, wie einem atomistischen Pluralismus der Glaubensperspektiven gewehrt werden kann - einem "Babel der Versprengtheit" (K. Blaser), in dem kein Verpflichtungsanspruch mehr zu begründen ist. Die Antwort auf diese Frage suche ich in einem 'mutualen Inklusivismus' der religiösen Perspektiven, der in einen "Dialog prolemäischer Perspektiven" führt. In dieser Position scheinen mir die zentralen Anliegen der beiden beschriebenen 'kopernikanischen' Öffnungsbewegungen dialektisch und in gegenseitiger Korrektur 'aufgehoben' zu sein. Der von Hicks *pluralist model* ausgehende Universalisierungsimpuls ist hier stärker an das Identitätszentrum des christlichen Glaubens zurückgebunden und damit als christlich formulierte, interreligiöse Metatheorie rekonstruiert.

Ich finde die für den "mutualen Inklusivismus" charakteristische Gegenseitigkeit in der Antwort Karl Rahners auf eine Frage von Nishitani - dem berühmten Haupt der Kyoto-Schule - wieder. Als Rahner von ihm auf seine Lehrtätigkeit vom "anonymen Christen" angesprochen und gefragt wurde, was er - Rahner - denn dazu sagen würde, wenn Nishitani ihm umgekehrt als "anonymen Zen-Buddhisten" bezeichnen würde, antwortete er: "Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt ...".<sup>34</sup>

Ich fasse diese Position abschließend unter dem Leitwort "gläubiger Synkretismus"<sup>35</sup> zusammen.

Mit diesem Begriff knüpfe ich an das Plädoyer von Chung Hyun Kyung aus Korea für einen "lebens- und befreiungsbezogenen Synkretismus" an.<sup>36</sup> Schon

<sup>34</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln, 276.

<sup>35</sup> Ich übernehme diesen Ausdruck von V. Hayes, *Faithful Syncretism in Inter-religious Encounter*. in: C. Habel (Hg.), *Religion and Multiculturalism in Australia* 1992.

<sup>36</sup> Plädoyer für einen lebensbezogenen Synkretismus. Aus einem Interview mit Chung Hyun Kyung. in: EMW (Hg.), *Evangelium und Kultur. Ein Lese- und Arbeitsbuch für Gemeinde und Unterricht*. Hamburg 1993. 75f.



früher sprach sich M.M. Thomas aus Indien für einen christozentrischen Synkretismus ("Christ-centred-Syncretism") aus.<sup>37</sup> S. Samatha gebraucht die Wendung "Christocentric Syncretism".<sup>38</sup> L. Boff sieht das Christentum als grandiosen Synkretismus, als "ein Kulturzeugnis, das Menschen in der Kraft Gottes mit ihrer kulturellen Aktivität hervorgebracht haben".<sup>39</sup> Die Nigerianerin Mercy Amba Oduyoye optiert für einen "schöpferischen Synkretismus" in der Interaktion mit afrikanischer Kultur.<sup>40</sup>

1. Die *Möglichkeitensbedingung* für eine *theologische Offenheit* gegenüber den nichtchristlichen Religionen - bis hin zu einer interreligiösen *communio* liegt in der biblisch bezugten Einheit Gottes und der Universalität seines Wirkens. Um nur ein Beispiel für diese Bezeugung zu nennen: Es war der vorjüdisch-kananäische Priesterkönig Melchisedek, der nach Gen 14,17ff Abraham den Segen des "höchsten Gottes" spendete.<sup>41</sup> Wenn dieser "höchste Gott" *einer* ist und wenn die von ihm ausgehende Inspiration und Illumination potentiell omnipräsent ist, dann kann man nicht erwarten, daß sie allein aus den Offenbarungsquellen des jüdisch-christlichen Traditionsstromes strahlt. Wenn vielmehr unterstellt werden muß, daß sie auch in den Religionen auf höchst vielfältige Weise reflektiert wird, dann wird es bei aller Perspektivengebundenheit ein interreligiöses Verstehen geben können.

Johann Figl unterteilt die Vielfalt der religiösen Erfahrungen in drei Dimensionen: in den rationalen Bereich der religiösen Vorstellungsinhalte (Gottesvorstellungen, Glaubensformulierungen, Begriffe, Lehren), die emotional-affektive Ebene der Bindung an eine religiöse Tradition, ihre Lebensformen und Glaubensweisen, und drittens schließlich die geistig-spirituelle Dimension der universalen Eröffntheit des menschlichen Geistes für die Wirklichkeit

<sup>37</sup> M.M. Thomas, Christ-centred-Syncretism in: Religion and Society, XXVI, 1979, in überarbeiteter Form unter dem Titel "The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred-Syncretism", in: Ec. Review 1985, 387-397.

<sup>38</sup> S.J. Samatha, One Christ - Many Religions: Toward a Revised Christology (Faith Meets Faith Series), Maryknoll 1991.

<sup>39</sup> L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, 164-194.

<sup>40</sup> Zitiert nach: V. Küster, Aufbruch der Dritten Welt. Der Weg der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen [EATWOT] in: Vuf 37, 1992, 54.

<sup>41</sup> Siehe: J.J. Petuchowski, Melchisedech. Urgestalt der Ökumene, Freiburg u.a. 1979.

des Göttlichen.<sup>42</sup> Während Dialoge auf der ersten Ebene gegenseitiger Erklärungen sich schnell im Austausch von Informationen erschöpfen, wird bei Begegnungen auf der zweiten Ebene ein wirkliches Verstehen der jeweiligen Religionen als ganzheitlicher Lebensform in empathischer 'Aneignung' möglich. Aber erst die Begegnung auf der dritten Ebene vermag in einem 'spirituellen Dialog' mit Anhängern anderer Religionen und d.h. zu wirklicher interreligiöser Gemeinschaft bei bleibender Verschiedenheit zu führen.

Ein solcher Dialog kann zu einer "communicatio in sacris mythis" (F.D'Sa) führen, in der "der Christ ... sich den Yoga und der Hindu sich die Fußball-schule, das Brotbrechen und die Communio aneignen. So wird der Hindu mit dem Dreieinen und der Christ mit dem All-Ganzen bekannt werden".<sup>43</sup> Das Programm einer solchen 'communicatio' wurde schon 1893 vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago formuliert: Jeder soll den Geist des anderen in sich aufnehmen, dabei aber sich selbst bleiben.

2. Für den Christen gibt es keinen Zweifel daran, daß *dieser universale Grundteller Wirklichkeit in Christus manifestiert ist*. So ist das Christussehehen für den Christen das Integrationszentrum und die Norm aller religiösen Inspiration und Illumination. An dieser Manifestation wird - für die Glaubensperspektive der Christen paradigmatisch - die Universalität des Heilswillens Gottes erkennbar.

Recht verstandener Christusglaube eröffnet geradezu die Möglichkeit für die Erwartung, potentiell in jeder Religion auf die Spuren der Gnade Gottes zu treffen. Denn recht verstandener Christusglaube besteht nicht in der Übernahme eines Systems von Glaubenswahrheiten ("beliefs"), sondern in der immer neuen Verwandlung (*metanoia*, Konversion) der alten in eine neue

<sup>42</sup> J. Figl, Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen? Universalreligiöses Selbstverständnis und religionsphilosophische Deutung, in: K. Hilpert, K.-H. Ohlig (Hg.), Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 325-328.

<sup>43</sup> F.D'Sa, Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Theologie interkulturell Bd.2), Düsseldorf 1987, bes. 53-56.

Existenzweise - in der Haltung der Hingabe, der Öffnung für die immer vor-ausliegende Wirklichkeit Gottes ("faith"). Solcher Glaube als Existenzweise ist ständig im Prozeß erfüllungsoffener Selbstüberschreitung. Theologisch entspricht dieser konversiven Identität, dieser 'fides semper reformanda' eine permanente Re-Vision der theologischen Lehre.

"Christozentrismus" weist hier auf die *Mitte* des eigenen christlichen Glaubens hin - nicht auf seine Grenzen (die dann etwa noch mit den Grenzen der Heilswirksamkeit Gottes in eins zu setzen wären). Von dieser Mitte her wird Gottes universaler, grenzenloser Heilswille erkennbar, dessen Annahme die theologische Anerkennung anderer Religionen erst ermöglicht und zur ständigen Horizontüberschreitung treibt.

3. Nur andeutungsweise will ich eine der Re-Visionen klassisch-dogmatischer Lehrstücke anzeigen, die mir für die Praxis eines 'gläubigen Synkretismus' geboten erscheinen: Die *Re-Vision des traditionellen christlichen Schriftverständnisses*.

Ging noch A.v.Harnack von der Überzeugung aus, das im NT überlieferte Evangelium sei ein allgenussames Kompendium der Wahrheit Gottes, das keinerlei Ergänzung aus den Offenbarungsquellen anderer Religionen fähig sei, so ist die Vorstellung, daß "Gottes Offenbarung auf die Bibel und (im katholischen Bereich) die christliche Tradition beschränkt ist" besonders von asiatischen Theologen in den letzten Jahren radikal in Frage gestellt worden: "Die heiligen Texte anderer Religionen können ebenfalls Quelle der Offenbarung sein."<sup>44</sup> Von den Voraussetzungen eines 'gläubigen Synkretismus' aus wird man sich um interreligiöses Verstehen auch der spirituellen Quellen der heiligen Schriften und Traditionen anderer Religionen bemühen, nicht zuletzt um durch solche 'Anempfindungen' das Verständnis der Christusbotschaft zu vertiefen. Zu welcher Bereicherung der christlichen Theologie - ihrer Trinitäts- und Zwei-Naturenlehre oder ihrer soteriologischen Vorstellungen<sup>45</sup> - eine solche interreligiöse Neugierde führen kann, zeigen die Entwürfe kon-

<sup>44</sup> T. Balasuriya, in: K.C. Abraham, *Third World Theologies. Commonalities and Divergences. Papers and Reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, December 1986, Oaxtepec, Mexiko, Maryknoll, New York 1990, 114.

<sup>45</sup> Vgl. etwa: M.v.Brück, *Die Einheit der Wirklichkeit*, München 1987, bes. 224ff.

textueller Theologien, die den Hintergrund ihrer jeweiligen Kultur und der darin angestammten Religionen als Matrix für christliche Lehrbildungen nehmen.<sup>46</sup>

Nicht eine 'globale Theologie'<sup>47</sup>, die aus mehreren Offenbarungsquellen gleichzeitig schöpfen will, um eine universale Spiritualität zu kreieren, ist dabei das Ziel - Universalismus bleibt der Wirklichkeit Gottes vorbehalten und ist in der Wirklichkeit der Welt bestenfalls eschatologisch einzuholen -, sondern eine integrierende Transformation von Vorstellungen und Lebensweisen, die die Überlieferung von Jesus Christus in neuem Licht erscheinen lassen, sie von historisch-kulturellen Überformungen reinigen und sie in die 'soteriologische Grundausrichtung' (A.Pieris) neuer Kontexte hinein aussagbar machen.

Es bedarf dazu keiner "pluralisierenden Hermeneutik, von der Odo Marquard spricht"<sup>48</sup>, sondern einer Art 'Begegnungsauslegung', in der biblische Texte - im Licht nichtchristlicher Überlieferungen gelesen - bisher nicht aktualisierte (nicht gesehene) Bedeutungen freisetzen. Um nur ein Beispiel für eine solche "disclosure", eines Mehrwertes an Bedeutung zu nennen, verweise ich auf S.Yagis Untersuchung des "I" in the Words of Jesus".<sup>49</sup> Damit ist also nicht einem rezeptionsästhetischen Relativismus der unendlichen Bedeutungsschöpfung (Polysemie) das Wort geredet. Der biblische Text ist keine Projektionsfläche für jedwede Bedeutung, er bindet die Auslegung an sich zurück. Doch kann ihm im Kontext anderer religiöser Überlieferungen ein Mehr an Bedeutung abgewonnen werden.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Siehe die Überblicksdarstellung von V.Küster, *Aufbruch der Dritten Welt*, a.a.O., 45-67; und die Literaturzusammenstellung in: H.Döring, A.Kreiner, P.Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentalthologie* (QD 147), Freiburg u.a. 1993, 238.

<sup>47</sup> T. Balasuriya spricht von einer 'Planetary Theology' (so der Titel seines Buches, das 1984 bei Orbis, Maryknoll, New York erschienen ist). Siehe dazu die Einleitung zu: R.Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 21f.

<sup>48</sup> O.Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 127ff.

<sup>49</sup> In: J.Hick, P.F.Knitter (Hg.), *The Myth of Christian uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, 117-134.

<sup>50</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen in: *Interreligious Images and Parables*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 5195, S. 8-75 bes. 64-69. - Wertvolle Hinweise zu einem

Damit ist die heilige Schrift der Juden und Christen keineswegs als defizitär und ergänzungsbedürftig herabgewürdigt - sie ist und bleibt das authentische Dokument der kreativen und heilschaffenden Wirksamkeit der göttlichen *logos-sophia*. Doch kann man nicht mehr lehren, diese *logos-sophia* habe sich exklusiv in der biblischen Überlieferung dokumentiert. Auch bedeutet die Unterstellung, Gottes Geist könne sich authentisch auch in den heiligen Schriften anderer Religionen manifestiert haben, keine generalistische Vorentscheidung der Wahrheitfrage. Vielmehr ermöglicht und fördert sie den Dialog, in dem immer wieder neu nach Gottes Wahrheit - die allem Dialog zugrunde- und vorausliegt - gefragt werden muß.

Die Annahme, daß Gottes Wort und Weisheit universal wirken, kann das wandernde Volk der Christen, von dem ich eingangs sprach, dazu bewegen, seinen Weg durch die offene Ebene der 'größeren' Ökumene nicht nur mit Toleranz für die anderen Völker, sondern mit theologisch motiviertem Interesse an ihnen weiterzuziehen. Die Traditionen der wandernden Völker sollen und werden sich nicht nivellieren. Doch wo immer sie in eine dialogische Interaktion eintreten, können sie voneinander gewinnen, können sie sich gegenseitig Prophetie und Erleuchtung spenden und in diesem Sinne zur immer neuen Konversion auf den 'größeren' Gott hin anregen.

Smail Balić

## BEITRÄGE ISLAMISCHER KULTUR UND RELIGION IN EUROPA

Zwei Staaten in Südosteuropa - Bosnien und Albanien - haben eine muslimische Bevölkerungsmehrheit. In dem ersten der beiden Staaten steht an der Spitze heute ein gläubiger Muslim, Ali Izetbegović.

Insgesamt leben auf dem Balkan, mit Ausnahme der Türkei, rund 7 Millionen Islambekenner oder solche, die der islamischen Tradition entstammen - eine Tatsache, die häufig nicht gebührend stark berücksichtigt wird.

Bezeichnend dafür ist ein vom international anerkannten Orientalisten Bernard Lewis verfaßter Aufsatz "Europe and Islam" (Ich habe die serbokroatische Übersetzung dieses Aufsatzes benutzt, die Anfang 1990 im "Letopis Matice srpske" (Novi Sad) erschienen ist), in dem er lediglich von der modernen Türkei als einer zukunftsbestimmenden Begegnungsebene zwischen den beiden Kulturen - der europäischen und der islamischen - spricht. Lewis' Aufmerksamkeit fesselt nur noch die massenhafte Anwesenheit von Muslimen in Westeuropa, deren Kinder sich bereits als Europäer fühlen. Die altansässigen Muslimgemeinschaften in Südosteuropa, die eine Bevölkerung von rund 8 Millionen ausmachen, werden demgegenüber von ihm übergangen.

Dabei ist der Europäisierungsprozeß, gefolgt von einer zunehmenden Säkularisierung, auf die in diesem Aufsatz ein besonderes Augenmerk des Verfassers gerichtet ist, in urbanen Siedlungen der südosteuropäischen Muslime z.T. weiter gediehen als in der Türkei. Der bodenständige europäische Islam paßt anscheinend in das allgemeine Paradigma des Weltislam nicht hinein.