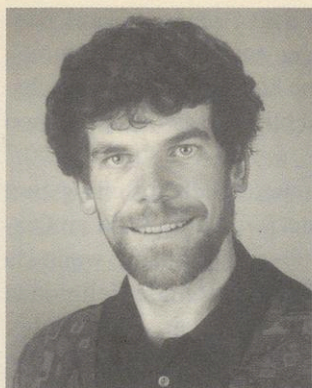




Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religions- theologie – ein Traumpaar?

VON ANDREAS FELDTKELLER

Brautschau

Ungefähr zeitgleich mit der Öffnung des ÖRK und der katholischen Kirche für den interreligiösen Dialog wurden Religionstheologien zu einem Dauerthema theologischer Diskussionen. Ohne Zweifel besteht ein Zusammenhang zwischen beiden Entwicklungen: interreligiöser Dialog braucht eine Religionstheologie, aber nicht *irgendeine*. Deshalb stellt sich die Frage: welche Religionstheologie ist geeignet, den interreligiösen Dialog zu begleiten?

In der Zwischenzeit ist es sehr üblich geworden, von drei verschiedenen Typen der Religionstheologie zu sprechen. Perry Schmidt-Leukel unterscheidet die drei Typen danach, ob und in welchem Maße sie „heilshafte Gotteserkenntnis“ bzw. „Offenbarung“ in den Religionen enthalten sehen. Dabei bestehe kein Unterschied in der Einschätzung der eigenen Religion: alle drei Typen beanspruchen für sie ein unübertroffenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis.

Die Unterschiede zwischen den drei Positionen entstehen allein durch die Beurteilung fremder Religionen:

- „Exklusivismus“ gesteht anderen Religionen grundsätzlich keine heils-hafte Gotteserkenntnis zu,
- „Inklusivismus“ rechnet bei anderen Religionen mit heilshafter Gottes-erkenntnis in geringerem Maße als bei der eigenen Religion,
- „Pluralismus“ schreibt mindestens einer anderen Religion dasselbe Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis zu wie der eigenen.¹

Für die Beziehung zum interreligiösen Dialog liegt es auf der Hand, dass die „exklusivistische“ Position einen Dialog gar nicht erst aufkommen lässt, da sie in Menschen anderer Religionen keine kompetenten Gesprächspartner für religiöse Fragen sehen kann. Folgerichtig wurde diese Position zur Fluchtborg für Gegner des Dialogs.

Die „inklusivistische“ Position hat zwar einen wesentlichen Beitrag zum Aufbruch der modernen Dialogbewegung geleistet, wird aber doch im Dialog vielfach als unzureichend erfahren. Dies gilt besonders dann, wenn sie mit der theologischen Konstruktion verbunden ist, dass fremde Religionen abgeleitete Wahrheiten aus der eigenen, absoluten Wahrheit seien. In dieser klassischen Form ist „Inklusivismus“ als eine praedialogische Position zu betrachten.

Ginge es nun zu wie im Märchen, so müsste die dritte Wahl die richtige sein: der Schuh müsste passen und der Prinz „interreligiöser Dialog“ müsste mit der Prinzessin „pluralistische Religionstheologie“ bis an sein Lebensende glücklich sein. Dafür spricht immerhin, dass diese Position bei einer Reihe ihrer Vertreter aus konkreten Erfahrungen des interreligiösen Dialogs hervorgegangen ist.

Perry Schmidt-Leukel drängt zusätzlich zur Entscheidung mit seiner Behauptung, dass neben den drei genannten religionstheologischen Positionen keine weitere mehr denkbar sei.² Da sich „Exklusivismus“ und „Inklusivismus“ bereits als falsche Bräute erwiesen haben, scheint alles zwingend für den Pluralismus zu sprechen.

Doch sorgsam prüfe, wer sich ewig bindet. Deshalb die Frage: bringt die „pluralistische“ Position tatsächlich den entscheidenden Fortschritt, für den der interreligiöse Dialog sie als seine Wunschartnerin unter den Religionstheologien erwählen kann?

Geht man von der Definition durch Schmidt-Leukel aus, so lässt sich der mögliche Fortschritt an genau einem Punkt festmachen: die pluralistische Position ermöglicht die Annahme, *dass in der Religion des Dialogpartners dasselbe unübertroffene Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht sei wie in der eigenen Religion*. Der „Pluralismus“ zwingt zwar nicht dazu, diese Annahme auf die Religion des Dialogpartners zu beziehen, aber jede andere Annahme über die Religion des Dialogpartners ist entweder auch innerhalb der Definition von „Inklusivismus“ möglich oder sie sprengt insgesamt den Rahmen, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren Religionstheologien vorgibt: dass sie nämlich für die eigene Religion ein unübertroffenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis behaupten und

dass sie fremde Religionen in einer linearen Bewertungsskala mit den Vergleichsoperatoren „kleiner“, „gleich“ und „größer“ an demselben Maßstab messen.

Wir haben also zu prüfen, ob die genannte Annahme für den interreligiösen Dialog den entscheidenden religionstheologischen Durchbruch bedeutet, oder ob die Brautschau doch noch über den Rahmen hinaus fortgesetzt werden muss, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren Formen von Religionstheologien vorgibt.

Beziehungen

Zur Vorbereitung der anstehenden Prüfung sind zunächst einige Überlegungen notwendig über Beziehungsstrukturen, die für den interreligiösen Dialog konstitutiv sind.

Im interreligiösen Dialog sprechen nicht „die Religionen“ miteinander, sondern Menschen, die ihnen angehören. Gerade religiösen Menschen ist im Alltagsbewusstsein oft nicht klar, wie gründlich ihre persönliche Religiosität unterschieden werden muss von der Religion der Gemeinschaft, der sie angehören.

Religionen wie das Christentum, der Islam oder der Buddhismus bzw. ihre einzelnen Konfessionen, Schulrichtungen und lokalen Ausprägungen sind Sinnsysteme, die aus Mitteln menschlicher Kommunikation bestehen (z.B. Geschichten, Bekenntnissen, Ritualen, Bildern, Kultgegenständen, Gebäuden usw.) und daraus ständig weiter fortgesponnen werden.

Persönliche Religiosität ist davon verschieden

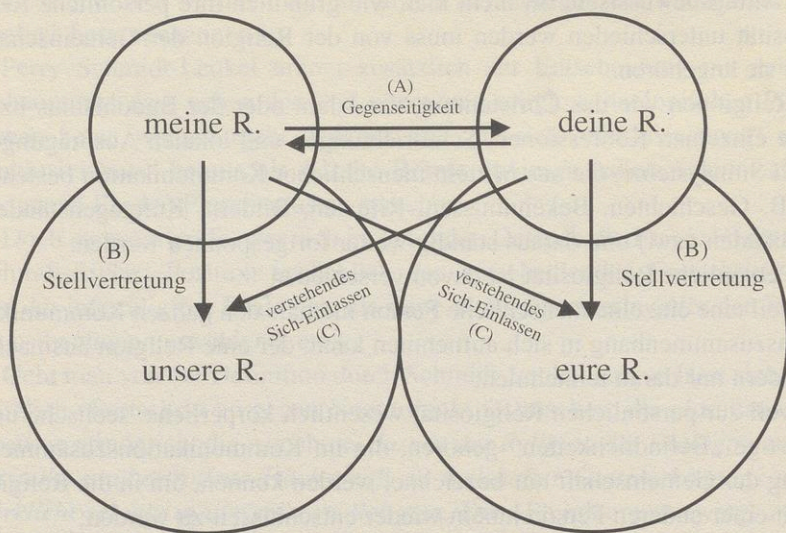
- weil eine einzelne menschliche Person niemals den ganzen Kommunikationszusammenhang in sich aufnehmen kann, der eine Religion ausmacht, sondern nur daran teilnehmen;
- weil zur persönlichen Religiosität wesentlich körperliche, seelische und geistige „Befindlichkeiten“ gehören, die im Kommunikationszusammenhang der Gemeinschaft nur bezeichnet werden können, um in die Religiosität einer anderen Person hinein wieder entschlüsselt zu werden;
- weil sich persönliche Religiosität bei ihrer religiösen Selbstvergewisserung nicht notwendig nur am Kommunikationszusammenhang einer einzigen Religionsgemeinschaft orientiert.

Interreligiöser Dialog stellt demzufolge nicht einfach eine Beziehung zwischen zwei (gemeinschaftlichen) Religionen her, sondern bereits im einfachsten Fall eines Dialogs zwischen zwei Personen unterschiedlicher

Religionszugehörigkeit entstehen Beziehungen zwischen vier verschiedenen Größen: der persönlichen Religiosität beider Beteiligter und den religiösen Kommunikationszusammenhängen ihrer beiden Gemeinschaften.

Als modellhafte Sprachregelung für diese elementarste Situation eines interreligiösen Dialogs seien für die beiden Personen die grammatikalische erste und zweite Person Singular eingesetzt („ich“ und „du“), für die beiden Gemeinschaften die erste und zweite Person Plural („wir“ und „ihr“). Mit dieser Sprachregelung können auch komplexere Dialogsituationen beschrieben werden, denn für jede daran beteiligte Person kann die Perspektive des „ich“ eingesetzt werden und jede andere kann ihr zum „du“ werden.

Die vier Größen, deren Beziehungen ein solches elementares Dialogmodell zu beschreiben hat, sind demnach „meine“ und „deine“ Religiosität sowie „unsere“ und „eure“ Religion.



(A): Zwischen „meiner“ und „deiner“ Religiosität: Gegenseitigkeit

Damit ein Dialog sinnvoll geführt werden kann, ist es erforderlich, dass „ich“ und „du“ sich als prinzipiell gleichwertige Menschen begegnen. Was

„ich“ für „mein“ Mensch-Sein in Anspruch nehme, muss ich auch „dir“ für „dein“ Mensch-Sein zugestehen und in seiner möglicherweise ganz anderen Ausprägung respektieren. Dies verpflichtet „mich“ auch zu vollem Respekt vor „deiner“ persönlichen Religiosität als einer Äußerung „deines“ Mensch-Seins und umgekehrt.

„Meine“ Zugehörigkeit zu „unserer“ Religion, wie überzeugt „ich“ auch davon sein mag, dass in ihr ein unüberbotenes Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht ist, darf „ich“ in keiner offenen oder verdeckten Weise dazu missbrauchen, „mein“ Mensch-Sein in religiöser Hinsicht für überlegen oder wertvoller zu halten gegenüber „deinem“ Mensch-Sein in religiöser Hinsicht – sonst schadet dies dem Dialog.

(B): Zwischen „meiner“ Religiosität und „unserer“ Religion, zwischen „deiner“ Religiosität und „eurer“ Religion: Stellvertretung

Eine Kommunikation religiösen Inhalts zwischen „mir“ und „dir“ kann nur dann sinnvoll als interreligiöser Dialog bezeichnet werden, wenn sich darin „ich“ und „du“ als Angehörige „unserer“ bzw. „eurer“ Religion zu erkennen geben und verhalten. Interreligiöser Dialog setzt eine Beziehung der Stellvertretung voraus, in der „ich“ bereit bin, für „unsere“ Religion einzustehen und „du“ für „eure“. Wenn dies gewährleistet ist, bringt der Dialog zwischen „mir“ und „dir“ als Stellvertretern „unsere“ und „eure“ Religion miteinander ins Gespräch.

Bei organisierten Dialogen zwischen Religionsgemeinschaften sind die Beteiligten explizit als Stellvertreter mit einem offiziellen Auftrag eingesetzt. Beim sogenannten „Dialog des Lebens“ in der alltäglichen Begegnung entsteht dagegen eine Stellvertretung in der Regel nur implizit dadurch, dass „du“ „mich“ als Angehörigen „unserer“ Religion erkennst und „deine“ Vorverständnisse über „unsere“ Religion auf „mich“ anwendest – und umgekehrt.

Die Beziehung der Stellvertretung im interreligiösen Dialog stellt jedoch keine Gegenseitigkeit zwischen „mir“ und „unserer“ Religion her. Obwohl „ich“ für „unsere“ Religion spreche, ist das, was dabei auf dem Spiel steht, fast ausschließlich „meine“ Religiosität. Dialog schließt für „mich“ das Risiko ein, „meine“ eigene religiöse Identität zu verlieren. „Unsere“ Gemeinschaft riskiert dagegen kaum etwas. Auf der anderen Seite ist auch die Chance, durch den interreligiösen Dialog bereichert zu werden, fast ausschließlich eine Chance für „meine“ persönliche Religiosität.

(C): Zwischen „meiner“ Religiosität und „eurer“ Religion, zwischen „deiner“ Religiosität und „unserer“ Religion: verstehendes Sich-Einlassen

Das dialogbedingte Risiko für „meine“ Religiosität lässt sich dadurch verringern, dass „ich“ die Stellvertretung für „unsere“ Religion zur bestimmenden Form meines Auftretens mache, dass ich „meine“ Religiosität ausschließlich in vorgeprägte Ausdrucksformen „unserer“ Religion gehüllt zur Sprache kommen lasse.

Wenn allerdings „ich“ und „du“ vollständig in einer solchen Haltung verharren, kann ein interreligiöser Dialog nicht sinnvoll geführt werden. „Ich“ und „du“ können einander nur verstehen, wenn sie zu einem Vorrat an religiösen Kommunikationsmitteln finden, der gemeinsam benutzt werden kann. Dabei gibt es keinen neutralen Boden – es sei denn die Ausdrucksmöglichkeiten einer dritten Religion, was aber das Problem nur vergrößert.

So verlangt interreligiöser Dialog als dritte konstitutive Beziehungsleistung das Risiko, dass „ich“ mich ein Stück weit auf den Kommunikationszusammenhang „eurer“ Religion einlasse und „meine“ Religiosität darin riskiere, oder dass „du“ dich entsprechend ein Stück weit auf „unsere“ Religion einlässt. Als Grundbedingung für eine Verständigung reicht es aus, wenn nur eine von beiden Personen dieses Risiko eingeht. Kommunikation wird dann möglich im Medium der Religion des anderen Partners. Nach dem Grundsatz der Gegenseitigkeit zwischen „mir“ und „dir“ ist es jedoch wünschenswert, das Risiko solchen Sich-Einlassens gleich zu verteilen, d.h. wechselseitig in beiden Richtungen am jeweils anderen Kommunikationszusammenhang teilzunehmen.

Religionstheologische Entwürfe treten in das bis hierher beschriebene Beziehungsgeflecht des interreligiösen Dialogs ein, weil sie Definitionen vorgeben für eine vierte Art von Beziehung, die in das oben entwickelte Schema noch eingetragen werden könnte: die Beziehung zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion.

Dabei ist jedoch zu beachten, dass diese Beziehung nicht auf derselben Ebene liegt wie die Beziehungen (A) bis (C) als real von den beiden beteiligten Personen „ich“ und „du“ aufgenommene Beziehung, sondern dass sie im interreligiösen Dialog nur virtuell vorkommt als eine von „mir“ und „dir“ gedachte Beziehung, die zum Gegenstand der dialogischen Kommunikation gemacht werden kann. Die tatsächliche in langen historischen Prozessen verlaufende Beziehung zwischen „unserer“ und „eurer“ Reli-

gion wird dagegen nur punktuell davon berührt, was „ich“ und „du“ über sie denken und kommunizieren.

Die Bedeutung religionstheologischer Entwürfe für den interreligiösen Dialog besteht deshalb gerade nicht darin, dass die hier entworfene Beziehung zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion dort realisiert würde, sondern dass die virtuell eingesetzte Beziehung in eine Wechselwirkung tritt zu den drei anderen tatsächlich aufgenommenen Beziehungen. Als optimal auf die Erfordernisse des interreligiösen Dialogs abgestimmt kann eine religionstheologische Position deshalb dann betrachtet werden, wenn sie in ihren Wechselwirkungen dem Dialog förderlich ist:

- wenn sie Gegenseitigkeit zwischen den am Dialog beteiligten Menschen ermöglicht und Überheblichkeit der eigenen Religiosität gegenüber einer fremden verhindert;

- wenn sie den am Dialog beteiligten Menschen dabei hilft, ihre Beziehung der Stellvertretung gegenüber ihrer Religionsgemeinschaft wahrzunehmen, ohne die Relevanz ihrer eigenen Erfahrungen für die Gemeinschaft zu überschätzen,

- wenn sie dazu ermutigt, sich im Dialog auf den Kommunikationszusammenhang fremder Religionen verstehend einzulassen.

Prüfung

Kehren wir zurück zu der am Ende des ersten Abschnitts herausgearbeiteten Aufgabenstellung: es ist nun also zu prüfen, welche Auswirkungen es auf die Beziehungen (A) bis (C) hat, wenn man für die Beziehung zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion jene Formel der Gleichwertigkeit einsetzt, wie sie die spezifische zusätzliche Leistungsfähigkeit der „pluralistischen“ Option gegenüber der „inklusionistischen“ ausmacht: die Annahme, dass in „eurer“ Religion dasselbe unübertroffene Höchstmaß an heilshafter Gotteserkenntnis verwirklicht sei wie in „unserer“ Religion. Eine solche Relation scheint auf den ersten Blick gut in den Verbund mit den anderen Beziehungen zu passen, denn die Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion kommt dann parallel zur Gegenseitigkeit zwischen „meiner“ und „deiner“ Religiosität zu stehen.

Im Einzelfall ist sogar damit zu rechnen, dass die Formel der Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion in pluralistischen Theorien aus einer Erfahrung von Gegenseitigkeit im interreligiösen Dialog herrührt. Gleichwertigkeit kann durchaus eine angemessene Beschrei-

bung dessen sein, was der Dialog mit „dir“ in „meiner“ Religiosität bewegt hat: die Ahnung, dass „ich“ im gleichen Maße für mein Leben und Sterben orientiert wäre, wenn ich nicht „unserer“ Religion angehören würde, sondern wie „du“ „eurer“ Religion. Ein solches Urteil wäre jedoch ausdrücklich auf den Erfahrungshorizont „meiner“ Religiosität zu beschränken.

Ein allgemeingültiges Postulat der Gleichwertigkeit von Religionen lässt sich aber aus der Gegenseitigkeit zwischen menschlichen Personen gerade nicht herleiten. Zwar ist für die Beziehung zwischen menschlichen Personen „Gleichwertigkeit“ in „Gegenseitigkeit“ enthalten, weil Gegenseitigkeit hier auf der Vorstellung eines gemeinsamen und damit gleichwertigen Mensch-Seins beruht.

Dieser Gedanke lässt sich jedoch nicht auf die Beziehung zwischen Religionen übertragen, ohne dass dabei eine zusätzliche Voraussetzung eingeführt wird: die Annahme nämlich, dass einer Mehrzahl von Sinnsystemen der Gattung „Religion“ ein allgemeingültiges „Religion-Sein“ in der gleichen Weise vorausliegt wie einer Mehrzahl von Wesen der Gattung „Mensch“ ein allgemeingültiges „Mensch-Sein“ vorausliegt. Diese Annahme stellt jedoch für sich genommen bereits eine komplexe religionstheologische Entscheidung dar, sie wäre beispielsweise dann gegeben, wenn in *allen* Sinnsystemen der Gattung „Religion“ Offenbarung wirksam gesehen wird, was nicht einmal für die Definition von „Pluralismus“ nach Schmidt-Leukel konstitutiv ist.

Genau an dieser Stelle, an der Frage nämlich, wie ein Postulat der Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion zu begründen wäre, entstehen Schwierigkeiten, die sich auf die im Dialog herzustellen den Beziehungen negativ auswirken.

(1) Ein denkbarer Weg der Begründung besteht in dem Versuch, die Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion ganz mit den Mitteln des Religionsverständnisses auszusagen, das „unsere“ Religion auf sich selbst anwendet. Dazu müsste der Bewertungsmaßstab des Vergleichs ebenfalls ganz aus dem Zusammenhang „unserer“ Religion heraus verstanden werden, eben aus dem Konzept „heilshafter Gotteserkenntnis“, das „unsere“ Religion bei sich selbst in einem unübertroffenen Höchstmaß verwirklicht sieht. Gleichwertigkeit lässt sich unter diesen Voraussetzungen nur aussagen, indem „ich“ *alles* auch auf „eure“ Religion anwende, was den Anspruch „unserer“ Religion auf Höchstgeltung begründet bzw. was „ich“ daran gelten lasse.

Dies aber bringt „mich“ für den Fall des Dialogs in eine sehr kritische Lage: Eine solche Behauptung unübertroffener Höchstgeltung für zwei Sinnsysteme gleichzeitig ist für sich genommen eine sehr empfindliche Konstruktion, die jederzeit in ein Ungleichgewicht abkippen kann, sobald sich für eines von beiden Systemen ein zusätzliches Geltungsargument findet, das auf das andere nicht anwendbar ist. Da „ich“ aber alle Geltungsargumente „unserer“ Religion bereits eingesetzt und auf „eure“ Religion übertragen habe, um die Behauptung von Gleichwertigkeit begründen zu können, ist mit dem Auftauchen eines zusätzlichen Geltungsargumentes im Dialog praktisch nur zugunsten von „eurer“ Religion zu rechnen. Sobald „ich“ jedoch in meiner religionstheologischen Position das neue Argument ernst nehme, fällt sie aus dem Rahmen heraus, den Schmidt-Leukel für alle denkbaren religionstheologischen Positionen vorgibt, nämlich Höchstgeltung „unserer“ Religion hinsichtlich des maßgeblichen Kriteriums. Die Konsequenz daraus wäre, dass „ich“ zu „eurer“ Religion konvertieren und künftig einen Inklusivismus zu ihren Gunsten vertreten müsste.³

Da es aber keinen Sinn macht, dass eine religionstheologische Position ständig so haarscharf an der Grenze zur Selbstauflösung operiert, muss in einen so begründeten „Pluralismus“ eine Strategie eingebaut werden, mit der die Behauptung von Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion stabilisiert wird. Dazu gehört sinnvoller Weise eine aus „unserer“ Religion gewonnene Theorie darüber, warum „eure“ Religion zwar an Geltung „unserer“ Religion gleichkommt, aber sie nicht darin übertreffen kann. Unverzichtbar ist außerdem eine Strategie der Immunisierung gegen jedes verstehende Sich-Einlassen auf den Kommunikationszusammenhang „eurer“ Religion, denn solches Mich-Einlassen muss „mich“ fast zwangsläufig mit neuen Geltungsargumenten für „eure“ Religion konfrontieren.

Eine aus dem Sinnzusammenhang von „unserer“ Religion begründete pluralistische Position führt demnach entweder zu ihrer Selbstauflösung, oder sie ist mit der für den Dialog konstitutiven Beziehung verstehenden Sich-Einlassens zwischen „meiner“ Religiosität und „eurer“ Religion (C) nicht mehr vereinbar. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen: Christinnen und Christen, die vom jüdisch-christlichen Dialog her kommend im Zuge einer „abrahamischen Ökumene“ bereit werden, auch den Islam als „gleichwertig“ anzuerkennen, sind häufig immunisiert gegen die tatsächlichen Geltungsansprüche des Islam. Die Welt wird aufgeteilt unter Nachkommen Abrahams nach der Linie Isaaks (Judentum), nach der Linie Ismaels (Islam) und solchen, für die Abraham der Vater des Glaubens ist (Chris-

tentum), Muhammed wird als rechtmäßiger Prophet für die Muslime anerkannt, wobei jedoch das Prophetentum ganz nach den Vorgaben der hebräischen Bibel verstanden wird. So entsteht zwar formale Gleichrangigkeit zwischen Muhammad und der Position, auf die Jesus im jüdisch-christlichen Dialog zumeist zurückgenommen wird, aber es bleibt kein Raum, den tatsächlichen Geltungsanspruch des Islam für das Prophetenamt Muhammads als Siegel der letztgültigen Universalreligion zur Kenntnis zu nehmen.

(2) Das Postulat der Gleichwertigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion kann alternativ dazu synthetisch begründet werden durch die Zusammenschau der beiden oder auch mehrerer Religionen in einem Kommunikationszusammenhang, der den einzelnen Religionen übergeordnet wird. Die Mehrzahl der einflussreichen literarischen Vertreter pluralistischer Religionstheologien arbeitet mit solchen Begründungen (u.a. Wilfred Cantwell Smith, John Hick und Paul F. Knitter).

Damit ist die Schwierigkeit jedoch nur verschoben: Ein übergeordnetes Prinzip, das die Gleichwertigkeit von zwei oder mehr Religionen begründet, kann „ich“ nur dann mit Aufrichtigkeit vertreten, wenn es gleichzeitig den alles entscheidenden Stellenwert in „meiner“ persönlichen Religiosität einnimmt, d.h. wenn ich davon überzeugt bin, in diesem Prinzip den gemeinsamen Zielpunkt menschlicher Religiosität gefunden zu haben.

Gleichzeitig muss „ich“ anhand des Bewertungsmaßstabs, den ich aus dem übergeordneten Prinzip gewinne, die gemeinsame unübertroffene Höchstgeltung „unserer“ und „eurer“ Religion beschreiben können.

Dies ist zumindest theoretisch in der Form möglich, dass „ich“ das übergeordnete Prinzip in beiden Religionen ihrem Wesen nach *voll und ganz* realisiert finde. Damit aber würden die beiden Religionen für „mich“ ihrem Kern nach eigentlich zu einer gemeinsamen Religion, was nur in ihrem Kommunikationszusammenhang und in ihrer Anhängerschaft nicht erkannt und vollzogen ist. Ich müsste also zumindest in dem Punkt eine überlegene Erkenntnis „meiner“ Religiosität gegenüber „unserer“ Religion beanspruchen, dass „unsere“ Religion im Gegensatz zu „mir“ nicht erkennt, mit „eurer“ Religion ihrem Wesen nach identisch zu sein. Wo z.B. eine pluralistische Position mit der Auffassung begründet wird, dass allen großen Religionsstiftern ein Impuls zur Befreiung aus menschlicher Unterdrückung gemeinsam sei und dass darin das eigentliche Zentrum von Religion liege, wird der gemeinsame Kern im Stiftungsimpuls aller einbezogenen Religionen voll und ganz verwirklicht gesehen. Dies legt die Annahme

nahe, dass sich Buddha, Jesus, Muhammad usw. schnell auf eine gemeinsame Religion hätten einigen können und dass die trennenden Unterschiede zwischen den Religionen erst durch nachträgliche Deformationen entstanden sind. Wer so argumentiert, beansprucht für die eigene Interpretation einer gemeinsamen Intention der Religionsstifter Überlegenheit gegenüber den trennenden Interpretationen, die sich jeweils in den Religionsgemeinschaften durchgesetzt haben.

Sehr viel häufiger wird jedoch der Weg gewählt, „unsere“ und „eure“ Religion gleichermaßen als *unvollständige* Realisierungen des übergeordneten Prinzips aufzufassen. Dies bedeutet erst recht, für „meine“ persönliche Religiosität eine Erkenntnis beanspruchen zu müssen, die der in „unserer“ Religion verwirklichten Erkenntnis überlegen ist: „ich“ muss einen Erkenntnisstandpunkt einnehmen, der den beiden Gemeinschaftsreligionen (noch) nicht zugänglich ist und der es „mir“ erlaubt, das ihnen gemeinsam zugrundeliegende Prinzip zu durchschauen.

Ein häufig vorkommender Ausdruck für einen solchen Anspruch ist das unter pluralistischen Religionstheologen sehr beliebte Elefantengleichnis des Buddha: die einzelnen Religionen werden mit Blinden verglichen, die einen Elefanten an verschiedenen Körperteilen betasten und dabei zu unterschiedlichen, einander widersprechenden Aussagen kommen. Bei Buddha besteht die Pointe dieses Gleichnisses darin, dass der Erleuchtete und seine Religion des Buddhismus natürlich die wahre Gestalt des Elefanten sehen.⁴ Als Ausdruck einer „pluralistischen“ Position kann das Gleichnis nur so uminterpretiert werden, dass auch „unsere“ Religion unter die Blinden gezählt wird, bei denen von einer umfassenden Erkenntnis des entscheidenden Grundprinzips nicht die Rede sein kann. Dennoch muss „ich“ für „meine“ Religiosität beanspruchen, den ganzen Elefanten zu sehen, sonst hätte „ich“ ja keine Legitimation, das Gleichnis als Bild religionstheologischer Wahrheit vorzutragen.

Ein zusätzliches Problem entsteht dann dadurch, dass pluralistische Religionstheologien diesen ihren Überlegenheitsanspruch gegenüber „unserer“ Religion verstecken müssen. Würden sie ihn offen ausweisen, dann könnten sie ja nicht mehr für „unsere“ und „eure“ Religion gemeinsam ein unübertroffenes Höchstmaß an Geltung beanspruchen, sondern müssten zugeben, dass sie für ihren eigenen neu geschaffenen Kommunikationszusammenhang einen „Inklusivismus“ vertreten.

Ein nicht ausgesprochener Überlegenheitsanspruch aber führt im interreligiösen Dialog zu einem Doppelspiel: „ich“ gebe an, für „unsere“ Religion

zu sprechen, die aber nicht der eigentliche Bezugspunkt „meiner“ religiösen Überzeugung ist, sondern die „ich“ nur als *eine mögliche* und unvollkommene Spielart dessen betrachte, wovon „ich“ selbst überzeugt bin.

Dieses Doppelspiel hilft „mir“, den unausgesprochenen Überlegenheitsanspruch zu kaschieren, den ich nicht nur gegenüber „unserer“, sondern auch gegenüber „eurer“ Religion erhebe: wenn „ich“ mich als Angehöriger „unserer“ Religion präsentiere, die „ich“ für genauso unvollkommen halte wie „eure“ Religion, scheint damit die Gleichwertigkeit von „eurer“ Religion anerkannt zu sein. Dies gilt aber nur im Verhältnis zu „unserer“ Religion, nicht zu „meiner“ Religiosität.

Damit wird das Prinzip der Stellvertretung zwischen „meiner“ Religiosität und „unserer“ Religion (B) zwar vorgeblich noch eingehalten, aber es ist so ausgehöhlt, dass ein interreligiöser Dialog nicht mehr sinnvoll geführt werden kann. „Ich“ spreche nur noch der Form nach für „unsere“ Religion, habe aber jederzeit die Möglichkeit, mich auf „meine“ überlegene Erkenntnisposition zurückzuziehen, mit der „ich“ „unsere“ und „eure“ Religion von oben betrachte.

Wo das beschriebene Doppelspiel gespielt wird, kann es zusätzlich zu Verletzungen des Prinzips der Gegenseitigkeit in der Beziehung zwischen „mir“ und „dir“ (A) kommen: eine wirkliche Gegenseitigkeit in der zwischenmenschlichen Beziehung lassen so arbeitende pluralistische Religions-theologen zum Teil nur dann gelten, wenn auch „du“ in der gleichen Weise „pluralistisch“ denkst, also die Unvollkommenheit von „eurer“ Religion eingestehst. Wer dazu nicht bereit ist, gilt als zurückgeblieben in einer Entwicklung, die alle religiösen Gemeinschaften und menschlichen Individuen zu durchlaufen haben.⁵ Der für den Dialog notwendige Respekt vor dem menschlichen Gegenüber wird durch ein solches Modell in Frage gestellt.

Mit Dialogpartnern aber, die sich in der Inanspruchnahme einer Überblicksperspektive über die verschiedenen Gemeinschaftsreligionen einig sind, kann ebenfalls kein sinnvoller interreligiöser Dialog mehr geführt werden, sondern nur noch ein freundschaftliches Schulterklopfen zwischen Individuen, die sich *gegen* ihre beiden Religionsgemeinschaften bereits in allen für sie wesentlichen Fragen einig geworden sind.

Ende gut, alles gut

Die pluralistische Position erweist sich in beiden diskutierten Begründungsvarianten als hoch problematisch für konstitutive Beziehungen des

interreligiösen Dialogs. Sie kann deshalb nicht als die optimal auf die Anforderungen des Dialogs abgestimmte Form von Religionstheologie betrachtet werden.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Suche nach einer mit dem interreligiösen Dialog vereinbaren Religionstheologie aufgegeben werden müsste. Abschließend sei nur kurz auf *ein* religionstheologisches Verfahren hingewiesen, das die gewünschten Bedingungen erfüllt:

Ein einfaches Prinzip der Gegenseitigkeit zwischen „unserer“ und „eurer“ Religion ohne den Anspruch, Gleichwertigkeit anhand eines einheitlichen Bewertungsmaßstabs aussagen zu können, ist problemlos mit den konstitutiven Beziehungen des interreligiösen Dialogs vereinbar. Dazu können Bewertungsmaßstäbe aus „unserer“ und „eurer“ Religion nebeneinander zugelassen werden. Ein solches Verfahren führt mit hoher Wahrscheinlichkeit zu der Einschätzung, dass „unsere“ Religion die Kriterien des von ihr selbst formulierten Bewertungsmaßstabs besser erfüllt als „eure“ Religion, aber auch umgekehrt „eure“ Religion ihrem eigenen Bewertungsmaßstab umfassender gerecht wird als „unsere“ Religion. Wenn dies wechselseitig anerkannt werden kann, ist Gegenseitigkeit auf einem hohen Verständigungsniveau gewahrt.⁶

Die so entstehende religionstheologische Position verlässt den von Schmidt-Leukel für Religionstheologien insgesamt vorgesehenen Rahmen, indem sie *auch* ein Kriterium zulässt, dem zufolge „unsere“ Religion keine unübertroffene Höchstgeltung für sich beansprucht.

Auch damit ist sicher noch nicht das für alle Zeiten gültige Traumpaar von Religionstheologie und Dialog konstituiert, aber es wird erkennbar, dass die Brautschau Erfolg verspricht.

ANMERKUNGEN

- ¹ Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, S. 69–71 und 82. Das Kriterium der heilshaften Gotteserkenntnis/Offenbarung ist dabei ausdrücklich aus christlicher Perspektive formuliert und bedarf für andere Religionen eventuell der Umformulierung (so S. 71).
- ² So bereits Perry Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, in: *Catholica* 47 (1993), S. 163–183.
- ³ Vgl. dazu Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* S. 79 Anm. 42.
- ⁴ Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, S. 202–205.
- ⁵ Vgl. John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, S. 17.
- ⁶ Vgl. die Formel eines „reziproken Inklusivismus“ bei Michael v. Brück, *Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis*, in: ders./Jürgen Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg 1993, S. 88.