

Helmut Weiß / Karl Federschmidt /
Klaus Temme (Hg.)

Handbuch Interreligiöse Seelsorge



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Helmut Weiß / Karl Federschmidt /
Klaus Temme (Hg.)

Handbuch Interreligiöse Seelsorge

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2010

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Lektorat: Søren Asmus

DTP: Karl Federschmidt, Wuppertal

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-7887-3317-9

www.neukirchener-verlage.de

Inhalt

Einleitung	9
 A ZUM VERSTÄNDNIS VON RELIGION	
Kontingenzerfahrung, Religion und die christliche Sicht anderer Religionen <i>Christian Danz</i>	17
Religion und interreligiöse Begegnung aus jüdischer Sicht <i>Jonathan Magonet</i>	29
In Sorge um die Seele Muslimische Anmerkungen zum interreligiösen Dialog in der säkularen Gesellschaft <i>Serdar Günes</i>	41
Religionen in post-traditionellen Zeiten <i>Christoph Hutter</i>	53
 B GRUNDLAGEN UND BEZUGSPUNKTE INTERRELIGIÖSER SEELSORGE	
Grundlagen interreligiöser Seelsorge <i>Helmut Weiß</i>	73
Gestalteter Kairos Interreligiöse Seelsorge in Event, Kunst und Ritual <i>Ursula Riedel-Pfäfflin</i>	97
Differenz-Sensibilität und Differenz-Blindheit Zwei Aufgaben der interkulturellen und interreligiösen Seelsorge <i>Hans-Martin Gutmann</i>	114
Überlegungen zur interreligiösen Seelsorge aus muslimischer Sicht <i>Hamideh Mohagheghi</i>	129
Zur Wahrnehmung von Ritualen Heilungsrituale als dynamische und innovative Prozesse <i>Gernot Meier</i>	136

C THEMEN INTERRELIGIÖSER SEELSORGE

Sprache: Zur Kommunikation zwischen unterschiedlichen
religiösen Welten
Eberhard Hauschildt 153

Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus
Wolfram Reiss 162

Familie und Individualität
Karl Federsmidt 179

Konfliktbearbeitung bei bireligiösen Paaren
Norbert Kunze 198

Religionswechsel als Thema interreligiöser Seelsorge
Henning Wrogemann 213

D PRAXIS INTERRELIGIÖSER SEELSORGE
IN VERSCHIEDENEN ARBEITSBEREICHEN

Interreligiöse Seelsorge in Tageseinrichtungen für Kinder
Johanna Wittmann 229

Interreligiöse Jugendarbeit
Josef Freise 237

Interreligiöse Seelsorge im Arbeitsfeld Krankenhaus
Ulrike Mummenhoff 245

Miteinander neue Wege entdecken
Beispiele interreligiöser Seelsorge in der Psychiatrie
Claus Scheven 255

Schulseelsorge im interkulturellen und interreligiösen Kontext
Praxisbericht aus einer berufsbildenden Schule
Wolfgang Bauer 263

Interreligiöse Seelsorge mit Studierenden an den Hochschulen
Kai Horstmann / Dietrich Spandick 279

Vertrauen braucht Zeit
Interreligiöse Erfahrungen in der diakonischen Stadtteilarbeit
Christel Powileit 288

Anwalt für die religiösen Bedürfnisse Interreligiöse Herausforderungen im Alltag der Gefängnisseelsorge <i>Wolfram Reiss</i>	299
Notfallbegleitung von Muslimen für Muslime Erfahrungen in der Notfallseelsorge <i>Joachim Müller-Lange</i>	309
 E PERSPEKTIVEN	
Interreligiöse Leib- und Seelsorge Eine christlich-theologische Begründung am Beispiel der Diakonie <i>Ottmar Fuchs</i>	319
Zur Bildung interreligiöser Kompetenzen in der Seelsorge <i>Helmut Weiß</i>	343
Fortbildung zu interreligiöser Kompetenz in Bildung, Seelsorge und sozialer Arbeit <i>Werner Höbsch</i>	358
Begleitung auf spirituellen Reisen Interreligiöse Seelsorge in britischen Krankenhäusern aus jüdischer Sicht <i>Melinda Michelson-Carr</i>	366
Muslimische Krankenhausseelsorge mit Frauen und Kindern Erfahrungen aus den Niederlanden <i>Mualla Kaya</i>	380
Spirituelle Begleitung im Krankenhaus Ein interreligiöses Modell in den Niederlanden <i>Ari van Buuren</i>	390
Interreligiöse Seelsorge in Norwegen Herausforderungen und Entwicklungen <i>Leif Gunnar Engedal / Iselin Jørgensen</i>	396
Interreligiöse Seelsorge in der Schweiz <i>Karin Ritter</i>	405
 ANHANG	
Autorinnen, Autoren, Herausgeber	421

Einleitung

Die Gesellschaften in Deutschland und in Europa werden immer multikultureller und multireligiöser. Kirchen und Religionen sind herausgefordert, sich mit dieser Situation zu beschäftigen und Möglichkeiten für das Zusammenleben der unterschiedlichen Menschen zu entwickeln. Dies gilt auch für die seelsorgliche Arbeit. In der christlichen Seelsorge – wie auch in der »Seelsorge« anderer Religionen – finden zunehmend Begegnungen mit Menschen statt, die nicht (wie es traditionell immer war) der eigenen Religion angehören. Welche Konsequenzen und Bedeutungen hat das für das Verständnis und die Praxis von Seelsorge? Die vielfältigen Fragen, die sich hier stellen, stehen im Mittelpunkt dieses Handbuches.

Es ist das erste Buch zur Thematik »Interreligiöse Seelsorge« im deutschsprachigen Raum und will Anregungen und Hilfen für Theorie und Praxis des seelsorglichen Umgangs mit Menschen aus anderen Religionen geben. Da interreligiöse Seelsorge etwas Neues ist, werden Grundlagen erarbeitet und Bezugspunkte aufgezeigt, die den großen thematischen Rahmen und die unterschiedlichen systematischen Zugänge deutlich machen, die damit angesprochen sind.

Auch wenn dieses Buch eine neue Thematik aufgreift, steht es doch zugleich im Zusammenhang mit den Arbeiten zur »Interkulturellen Seelsorge«, der sich die »Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung« (*Society for Intercultural Pastoral Care and Counselling – SIPCC*) besonders verpflichtet fühlt. Im Jahre 2002 ist auf Anregung von SIPCC hin das *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* erschienen.¹ Das Buch ist mittlerweile vergriffen und »Interkulturelle Seelsorge« inzwischen auch kein Fremdwort mehr. Dass Seelsorge eng mit dem jeweiligen kulturellen Kontext verflochten ist, wurde zum Allgemeinut; die Diskussion um interkulturelle Kompetenzen auch im Bereich der Seelsorge hat begonnen und hält intensiv an. Das pastoralpsychologische Modell erweitert sich dabei zunehmend um kulturelle, sozio-politische und ökonomische, aber auch um spirituelle und religiöse²

¹ Handbuch Interkulturelle Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2002, hg.v. K. Federschmidt / E. Hauschildt / Chr. Schneider-Harpprecht / K. Temme / H. Weiß.

² Nachdem über viele Jahre hinweg psychologische und psychotherapeutische Fragestellungen die Seelsorgediskussion prägten, wird in der neueren Diskussion wieder stärker betont, dass Seelsorge *religiöse* Deutung ist. Vgl. z.B. das Seelsor-

Fragestellungen. Es wird wahrgenommen, welche große Bedeutung der Lebenskontext von Menschen auf das Befinden und auf die Bedürfnisse hat, mit denen Seelsorge konfrontiert wird. Wir freuen uns, dass das *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* dabei eine Rolle gespielt hat.

Inzwischen ist die Frage der *Interreligiosität* in Gesellschaft und Kirche zunehmend in den Vordergrund getreten – und das ist der Hauptgrund, nun auch »interreligiöse Seelsorge« zu bedenken. Die Gesellschaften in Deutschland und vielen europäischen Ländern wandeln sich in hohem Maße, immer mehr Personen mit Migrationshintergrund zeigen ihre Religiosität bewusster und offener als früher. Migranten und Migrantinnen bringen nicht nur ihre Kultur, sondern auch ihre Religion mit und leben sie. Europa wird zunehmend ein multikultureller und multireligiöser Kontinent mit erheblichen demographischen Folgen. Religiöse und spirituelle Strömungen werden immer globaler, so wie viele andere Bereiche des Lebens auch. Das führt dazu, dass Menschen oftmals in sich selbst eine multikulturelle und multireligiöse Identität ausbilden. Sie übernehmen Weltsichten und Glaubensüberzeugungen aus verschiedenen Zusammenhängen und versuchen, sie bei sich selbst zu integrieren. Nicht zu vergessen ist dabei, dass »Religion« und ihre Zukunft durchaus kontrovers diskutiert werden: Manche sehen sie als überholt, weil sie von der Wissenschaft abgelöst sei und keine oder allenfalls eine negative Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben habe; andere halten daran fest, dass Religion gerade in einer säkularen Welt ihre Bedeutung behalte und eine wichtige Ressource für das individuelle und gesellschaftliche Leben sei.

In vielen Bereichen und auch in den Kirchen wird also über das Verhältnis der Religionen zueinander intensiv nachgedacht. Seit vielen Jahren engagieren sich Menschen im interreligiösen Dialog, interreligiöses Lernen für Schule und Erwachsenenbildung ist inzwischen ein selbständiges pädagogisches Konzept, und zu all diesen Themen gibt es inzwischen zahllose Literatur auf dem Markt. Doch zu den Fragen einer interreligiösen Seelsorge gibt es im deutschen Sprachraum noch kaum bekannte Veröffentlichungen. Immer wieder kommen Anfragen aus Krankenhäusern, Gefängnissen und anderen Einrichtungen, wie denn Seelsorge mit Menschen aus anderen Religionen aussehen könnte. Dort treffen christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger auf Muslime, Juden, Buddhisten, Hindus und viele Menschen mit anderen religiösen Bekenntnissen und spirituellen Bedürfnissen. Ihnen sollen und wollen sie beistehen – aber wie? Nur selten gelingt der Verweis auf Personen

ge-Lehrbuch von Michael Klessmann: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 8: »Besonderes Gewicht erhält in diesem Lehrbuch der Prozess der (religiösen) Deutung.« Vgl. dort auch § 6.6 Lebensdeutung im Horizont von Religion. Eine Auseinandersetzung mit außerchristlichen Religionen und Spiritualitäten findet in diesem Zusammenhang jedoch noch kaum statt.

aus diesen Religionen selbst, die seelischen Beistand leisten könnten. Eine Ausweitung der Kompetenzen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern stehen darum an. In Nachbarländern (z.B. in Großbritannien und den Niederlanden) wurden längst Modelle entwickelt, die auch nicht-christliche spirituelle Begleiter und Begleiterinnen in Institutionen (insbesondere in Krankenhäusern) in die seelische Betreuung einbeziehen. In Deutschland gibt es erste Versuche, Musliminnen und Muslime in islamischer Seelsorge fürs Krankenhaus oder für die Notfallseelsorge auszubilden. Aber eine breite Diskussion interreligiöser Seelsorge und der mit ihr verbundenen Fragen steht noch aus. Das »Handbuch Interreligiöse Seelsorge« will hier einen Beitrag leisten. Es will Anregungen und Hilfen geben für Theorie und Praxis der seelsorglichen Begegnung mit Menschen aus anderen Religionen. Es will die interreligiöse Sensibilität all derer unterstützen, die in Kontakt kommen mit Menschen aus fremden Kulturen und Religionen, und die interreligiöse Kompetenz im seelsorglichen Umgang fördern. So will es zugleich mithelfen, das Zusammenleben von Menschen, die religiös und spirituell verschieden sind, sinnvoll zu gestalten.

Wie manche der Beiträge zeigen, ist es sprachlich nicht einfach, die Begriffe »religiös« und »spirituell« auseinander zu halten. In englischsprachigen Publikationen – und tendenziell wohl auch im deutschen Sprachgebrauch – wird »spirituell« meist als der umfassendere und allgemeinere Begriff verwendet, so dass z.B. auch von einer »nicht-religiösen Spiritualität« gesprochen werden kann. Wenn »religiös« und »spirituell« teilweise identisch und teilweise unterschiedlich gebraucht werden, ist das aber auch ein Hinweis dafür, wie nahe sie beieinander liegen. Bemerkenswert ist jedoch, dass alle Ansätze vor allem in der englischsprachigen Literatur, die sich bisher mit Fragen einer interreligiösen Seelsorge befassen, »allgemein-spirituell« ansetzen, also von einer (typisch westlichen?) individualisierten Religiosität des Einzelnen ausgehen.³ Das ist – gerade im Kontext der Seelsorge, die ja den Einzelnen in den Mittelpunkt stellt – ein wichtiger und richtiger Aspekt, er unterschlägt in seiner Ausschließlichkeit aber, dass sich die Spiritualität von Menschen nach wie vor eben weithin in Religionen vergesellschaftet und dass die Zuordnungen und Loyalitäten zu bestimmten Religionsgemeinschaften dann auch eine erhebliche Bedeutung für den Einzelnen haben. Für die »nicht-westlich« sozialisierten Menschen gilt das allemal, aber doch auch für Menschen, die sich einer Kirche verbunden fühlen, und sicherlich auch für kirchlich beauftragte Seelsorger und Seelsorgerinnen. Darum war es eine bewusste Entscheidung in der Konzeption dieses Handbuchs, den Ansatz der »interspirituellen Seelsorge« (*interfaith spiritual care*), der in verschiedenen Beiträgen hier durchaus auch mit vertreten ist, noch einmal zu erweitern und die

³ Vgl. z.B. Daniel S. Schipani / Lah Dawn Bueckert (Hg.), *Interfaith Spiritual Care. Understandings and Practices*, Kitchener, Ontario 2009.

Religionen als die sozialen »Heimatländer« der Spiritualität der Individuen nicht auszuklammern, sondern bewusst in den Reflexionshorizont einzubeziehen. Auf diese Weise möchte das Buch auch im Blick auf die internationale Diskussion um eine »Seelsorge in religiöser Vielfalt« eine eigene Position beziehen.⁴

Mit »interreligiöser Seelsorge« wird in diesem Buch also »Seelsorge zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen« bezeichnet. Interreligiosität weist, so haben wir betont, auf Unterschiede der Religionsgemeinschaften und -familien hin, die sich zu anderen Religionen verhalten. Zugleich ist aber auch festzustellen, dass es Formen von »Interreligiosität« auch zwischen Menschen geben kann, die nominell zur gleichen Religion gehören, deren Glaubensleben und deren Glaubensinhalte aber doch gravierende Unterschiede aufweisen. Oft spielt dabei ein unterschiedlicher kultureller Hintergrund eine Rolle. Insofern ist schon hier festzuhalten, dass es keine trennscharfen Grenzen dafür gibt, was mit »interreligiös« gemeint ist; es hängt letztlich davon ab, wie »Religion« und »Religiosität« definiert werden. Wenn in diesem Handbuch die traditionellen Einteilungen der Weltreligionen übernommen werden, sind wir uns bewusst, dass damit vereinfacht wird. Religiosität hat noch viele andere Formen. Außerdem differenzieren sich alle Religionen in großer innerer Vielfalt aus. Aber um überhaupt von religiösen Identitäten sprechen und die Unterschiede zwischen Religionen bezeichnen zu können, ist es angebracht, ihre jeweiligen gemeinsamen Traditionen ernst zu nehmen. Und trotz aller Differenzierungen und unterschiedlichen Traditionen innerhalb von Religionen kann man immer wieder auch feststellen, dass es auch bei solchen weit auseinander liegenden Glaubenswelten viele charakteristische Gemeinsamkeiten gibt.

Eine weitere Frage ist, wie sich »interreligiös« und »interkulturell« unterscheiden lassen. Auch hier gibt es Überschneidungen, da sich in vieler Hinsicht Kulturen und Religionen verbinden. Und doch ist es analytisch sinnvoll, beide Begriffe auseinander zu halten, da zumindest die heutigen Weltreligionen sehr viele verschiedene Kulturen übergreifen und umgekehrt auch innerhalb derselben Kultur unterschiedliche Religionen anzutreffen sind. Der Schwerpunkt in den Beiträgen dieses

⁴ Vermutlich spiegelt sich in der englischsprachigen Diskussion an dieser Stelle auch etwas von den rechtlichen Rahmenbedingungen, unter denen Seelsorge in England, in den USA, aber z.B. auch in den Niederlanden in Krankenhäusern und staatlichen Institutionen stattfindet. Dort sind es die Institutionen selbst, die die spirituelle Begleitung der ihnen anvertrauten Personen sicherzustellen haben und dafür Seelsorgerinnen und Seelsorger (sogenannte *chaplains*) aus unterschiedlichen Religionsgemeinschaften beschäftigen. In Deutschland hingegen ist die Seelsorge in den Institutionen ein Dienst, für den die Religionsgemeinschaften (in der Regel: die Kirchen) hauptverantwortlich und Anstellungsträger sind. Es scheint, dass dadurch das Bewusstsein für die Einbindung des Einzelnen in eine bestimmte Glaubensgemeinschaft stärker ausgeprägt ist.

Buches liegt – im Unterschied zum oben erwähnten *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* – nicht bei der Kultur, sondern bei Religion als einem Phänomen, das sich auf das Verhältnis des Einzelnen zu einer »letzten Wirklichkeit« bezieht.

In unserem Buch wird besonders auf Christentum, Judentum und Islam Bezug genommen, weil wir im deutschsprachigen Raum bisher vor allem mit ihnen in Berührung kommen. Es bleibt weiterer Arbeit vorbehalten, die großen asiatischen Religionen und ihren Beitrag für eine Kultur der Seelsorge intensiver zu reflektieren.⁵ Ihre Ideen und Einflüsse gewinnen an Bedeutung für unser Leben, was man an vielen Beispielen zeigen kann.

Der Aufbau dieses Handbuchs folgt den genannten Anliegen:

Teil A widmet sich zunächst der Frage nach einem theologisch und religionswissenschaftlich verantworteten Verständnis von Religion (*Christian Danz*) und zeigt, wie interreligiöse Begegnungen heute aus der Sicht anderer Religionen – exemplarisch hier: Judentum (*Jonathan Magonet*) und Islam (*Serdar Günes*) – wahrgenommen und gedeutet werden können. Auch der Bedeutungsverlust (bzw. die Bedeutungsverschiebung) von Religion in einer modernen »post-traditionellen« Gesellschaft wird in diesem Zusammenhang bedacht (*Christoph Hutter*).

Teil B stellt konzeptionelle Grundlagen und Bezugspunkte interreligiöser Seelsorge dar. Wie schon in Teil A, haben auch diese Darlegungen weitgehend exemplarischen Charakter. Sie sind aber insofern repräsentativ, als die unterschiedlichen Perspektiven und Zugänge der hier versammelten Beiträge das Spektrum verdeutlichen, in dem interreligiöse Seelsorge konzeptionell zu denken ist. Die eröffnenden Darlegungen zu den Grundlagen Interreligiöser Seelsorge (*Helmut Weiß*) werden insofern ergänzt und z.T. auch gebrochen durch die Spurensuche nach einer globalisierten Religiosität, die in Event, Kunst und säkularen Ritualen Gestalt findet (*Ursula Riedel-Pfäfflin*); durch die politisch und ökonomisch ansetzenden Überlegungen zu Differenzsensibilität und Differenz-Blindheit (*Hans-Martin Gutmann*); durch die einem stärker traditionellen Religionsverständnis verpflichtete muslimische Perspektive (*Hamideh Mohagheghi*) und durch den kulturwissenschaftlich-konstruktivistischen Blick auf religiöse Rituale (*Gernot Meier*).

In *Teil C* werden ausgewählte Themen bearbeitet, die in der praktischen interreligiösen Seelsorgearbeit eine besondere Rolle spielen. Es geht um die Bedeutung von Sprache in der interreligiösen Kommunika-

⁵ Material dazu bietet: Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, hg.v. Helmut Weiß / Karl Federschmidt / Klaus Temme, Neukirchen-Vluyn 2005. Diese Publikation ist ebenfalls aus der Arbeit der »Gesellschaft für Interkulturelle Seelsorge und Beratung« (SIPCC) erwachsen.

tion (*Eberhard Hauschildt*), um das Verständnis von Schuld und Versöhnung in verschiedenen Religionen (*Wolfram Reiss*), um die Rolle von Individualität und Familienbindung (*Karl Federschmidt*), um Konfliktarbeit in bireligiösen Paarbeziehungen (*Norbert Kunze*) und um die Frage des Religionswechsels (*Henning Wrogemann*).

Im Teil D folgen konkrete Beispiele interreligiöser Seelsorgepraxis aus unterschiedlichen kirchlichen Arbeitsfeldern: Tageseinrichtungen für Kinder (*Johanna Wittmann*), Jugendarbeit (*Josef Freise*), Krankenhaus (*Ulrike Mummenhoff*), Psychiatrie (*Claus Scheven*), Schulseelsorge (*Wolfgang Bauer*), Seelsorge mit Studierenden (*Kai Horstmann / Dietrich Spandick*), diakonischer Stadtteilarbeit (*Christel Powileit*), Gefängnisseelsorge (*Wolfram Reiss*) und Notfallseelsorge (*Joachim Müller-Lange*). Diese Beispiele zeigen nicht nur, dass die Begegnungen mit Menschen anderer Religionen längst zum Alltag seelsorglicher Praxis gehören, sondern wie diese Praxis auch theologisch reflektiert wird. Diese unterschiedlichen Praxis-Erfahrungen und Begründungen zusammen zu tragen und miteinander ins Gespräch zu bringen, bleibt – über dieses Handbuch hinaus – eine Aufgabe für die Zukunft.

Teil E schließt daher mit Perspektiven. Hier geht es um die weitere Arbeit an der theologischen Begründung interreligiöser Seelsorgepraxis (*Ottmar Fuchs*), um eine konzeptionelle Beschreibung »interreligiöser Kompetenz« für die Seelsorge (*Helmut Weiß*) und um die Erarbeitung entsprechender Fortbildungsmodelle (*Werner Höbsch*). Da dies sinnvollerweise nur im ökumenischen und im interreligiösen Dialog erfolgen kann, schließt ein Blick auf die interreligiöse Seelsorge in Nachbarländern dieses Handbuch ab. Zur Sprache kommen – wiederum exemplarisch – christliche, jüdische und muslimische Seelsorgerinnen und Seelsorger aus Großbritannien (*Melinda Michelson-Carr*), den Niederlanden (*Mualla Kaya* und *Ari van Buuren*), Norwegen (*Leif Gunnar Engedal / Iselin Jørgensen*) und der Schweiz (*Karin Ritter*). Interreligiöse Seelsorge – das sollte deutlich sein – ist auf Zukunft ausgerichtet.

Wir danken sehr herzlich den Autorinnen und Autoren. Sie kommen aus unterschiedlichen Religionen, aus unterschiedlichen christlichen Konfessionen und aus unterschiedlichen Ländern. Darüber freuen wir uns. Wir haben dankbar erfahren, dass sie alle gerne mitgearbeitet und die Herausgabe dieses Buches unterstützt haben. Wir sehen das als ein Zeichen, dass ihnen die Thematik am Herzen liegt.

Der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) und einem Mitglied von SIPCC danken wir für Druckkostenzuschüsse, die die Publikation dieses Buches ermöglicht haben; dem Neukirchener Verlag für die sorgfältige Begleitung und Unterstützung dieses Projektes.

Die Herausgeber

Teil A

Zum Verständnis von Religion

Kontingenzerfahrung, Religion und die christliche Sicht anderer Religionen

Christian Danz

Von Religion ist gegenwärtig wieder viel die Rede. Sei es in den Medien, der politischen Debatte oder in den akademischen Diskursen. Seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts ist das Religionsthema wieder auf die Tagesordnung zurückgekehrt. Die Präsenz der Religion in den gegenwärtigen Debatten hat freilich unterschiedliche Ursachen. Sie liegen nicht zuletzt auch darin, dass im Zuge des Modernisierungs- und Globalisierungsprozesses die europäischen Gesellschaften zu Einwanderungsgesellschaften geworden sind. Dadurch haben sich die europäischen Religionskulturen selbst in einem hohen Maße verändert. Sie mussten sich auf ein Zusammenleben mit sehr unterschiedlichen Religionskulturen einstellen. Sowohl dieser Lernprozess als auch die Erkundung der religiösen Lage der Gegenwart setzen ein methodisch reflektiertes Verständnis von Religion sowie eine differenzsensible Sicht anderer Religionen und Kulturen voraus. Dies gilt nicht zuletzt für die Seelsorge in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen. Die religiöse und kulturelle Pluralisierung erfordert von den in der Seelsorge Tätigen eine hohe interreligiöse und religionstheoretische Kompetenz.

Im Folgenden soll auf der Grundlage eines kulturhermeneutisch vertieften Verständnisses von Religion die christliche Sicht nichtchristlicher Religionen erörtert werden. Dazu ist zunächst der Begriff der Religion auf dem Hintergrund der Kontroversen um ein angemessenes Verständnis von Religion zu erörtern. Im Anschluss daran soll auf der Grundlage dieses Religionsverständnisses in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte eine differenzhermeneutische Sicht der nichtchristlichen Religionen durch das Christentum skizziert werden.

1. Der Begriff der Religion

Während das Phänomen Religion wahrscheinlich so alt ist wie die Menschheit selbst, ist der Begriff ›Religion‹ erst jüngerer Datums. Im Sinne eines universalen anthropologischen Begriffs, der höchst unterschiedliche Praktiken, Vorstellungsgehalte, Institutionen sowie die Dimension der individuellen Frömmigkeit in einem Allgemeinbegriff zusammenfasst, wurde der Begriff ›Religion‹ erst in der europäischen

Aufklärung geprägt.¹ Zwar begegnet der Begriff *religio* bereits in der Antike, aber dieser Begriff bezieht sich ausschließlich auf spezifische religiöse Handlungen. *Religio* kann nämlich einmal die kultische Verehrung der Götter meinen (*relegere*) oder die Verpflichtung gegenüber einem Gott (*religare*). Erst in der Aufklärung wird der Begriff Religion als Allgemeinbegriff geschaffen, der sowohl subjektive als auch objektive Dimensionen umfasst. Die Gründe für die Prägung des Begriffs Religion sind vielschichtig. Sie liegen einmal in der mit der Reformation verbundenen Kirchenspaltung, die im konfessionellen Zeitalter zu katastrophalen Konfessionskriegen führte. Dies warf die Frage nach einem dem Streit der Konfessionen enthobenen übergeordneten Gesichtspunkt auf. Weiterhin ist auf die mit den großen Entdeckungsreisen in der frühen Neuzeit verbundene Kenntnis anderer Völker und Kulturen zu verweisen.²

Die Prägung des Begriffs Religion in der Aufklärung macht schon deutlich, dass der Begriff Religion alles andere als neutral ist oder sich einer bloßen Deskription verdankt. In den Begriff der Religion sind die Geschichte und die Selbstverständigungsdebatten einer spezifischen Religionskultur eingegangen, nämlich die des abendländischen Christentums. Die Komplexität dieser Geschichte schlägt sich in dem Begriff der Religion derart nieder, dass dieser auf höchst unterschiedliche Weise bestimmt wird. Nicht nur in der Geschichte des neuzeitlichen Christentums wurden die unterschiedlichsten Begriffe der Religion vorgeschlagen, sondern auch in der Gegenwart streiten Religionswissenschaftler, Soziologen, Anthropologen, Psychologen und Theologen um ein angemessenes Verständnis von Religion und deren begriffliche Bestimmung. Dieser Umstand sowie die Besonderheit seiner Herkunft haben in der religionstheoretischen Debatte der letzten Jahre zu starken Bedenken gegenüber dem Begriff der Religion geführt. Es wurde geltend gemacht, ob der Begriff Religion überhaupt auf andere Kulturen angewendet werden könne. Als Selbstverständigungsbegriff des neuzeitlichen Christentums in seinen unterschiedlichen Konfessionen kann der Begriff der Religion nur als Fremdzuschreibung auf andere Kulturen angewendet werden. Andere Kulturen kennen jedoch weder den Begriff der Religion noch die Differenzierungen, die auf Grund

¹ Zur Begriffsgeschichte siehe F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1991; E. Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; ders., Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, Göttingen 1997; ders., Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001; D. Korsch, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005; U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

² Vgl. dazu J.Z. Smith, Religion, Religions, Religious, in: ders., Relating Religion. Essays in the Study of Religion, Chicago/London 2004, S. 179-196.

der neuzeitlichen Christentumsgeschichte in ihn eingegangen sind. Insofern werde mit der Anwendung des Religionsbegriffs auf andere Kulturen nur ein imperialistischer Eurozentrismus mit anderen Mitteln weitergeführt.³ Aber nicht nur die Anwendung des Religionsbegriffs auf fremde Kulturen und deren Praktiken wurde in den letzten Jahren problematisiert, sondern auch der Begriff der Religion selbst. Angesichts der Vielfalt der als religiös erachteten Phänomene, die sich nicht in einen umfassenden Begriff der Religion aufnehmen lassen, wurde vorgeschlagen, den Begriff der Religion als analytisches Konzept fallen zu lassen.⁴

Von einer Religionstheorie sind die mit dem Begriff der Religion verbundenen Schwierigkeiten und Probleme methodisch zu bearbeiten und aufzunehmen. Zur Erkundung des vielfältig gebrochenen und äußerst komplexen religiösen Feldes ist ein methodisch reflektierter und analytisch distinkter Begriff der Religion meines Erachtens alternativlos. Ohne einen Begriff der Religion lassen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen im religiösen Feld weder erfassen noch beschreiben. In der neueren Geschichte des Religionsbegriffs wurden sehr unterschiedliche Religionstheorien entwickelt. Religionswissenschaftler und Theologen haben im 19. und 20. Jahrhundert erbitterte Deutungskämpfe um ein angemessenes Verständnis der Religion geführt.⁵ Vorgeschlagen wurden evolutionistische, apriorische, psychologische, soziologische Religionstheorien. In der bisherigen Debatte lassen sich zwei Grundtypen von Religionstheorien unterscheiden: solche, die Religion durch inhaltliche Merkmale zu erfassen versuchen und solche, die Religion durch ihre Funktion zu bestimmen versuchen. Den ersten Typus nenne ich substantielle und den zweiten funktionale Religionstheorien. Mit beiden Theorien sind spezifische Vorteile, aber auch Schwierigkeiten verbunden. Substantielle Religionstheorien versuchen, Religion durch inhaltliche Merkmale wie bestimmte Gegenstände oder Institutionen zu bestimmen. So kann dort von Religion gesprochen werden, wo sich religiöse Institutionen wie Kirchen oder

³ So der Einwand der poststrukturalistischen Kritik. Siehe T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993. Zu den Problemen der poststrukturalistischen Kritik am Religionsbegriff siehe M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion*, München 2007, S. 25-36.

⁴ So H.G. Kippenberg / K. v. Stuckrad, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektiven*, in: H. Lehmann (Hg.), *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003, S. 145-162.

⁵ Einen Überblick bieten R.A. Segal, *Theories of Religion*, in: J.R. Hinnells (Hg.), *The Routledge Companion to the Studies of Religion*, London/New York 2005, S. 49-60; Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (siehe Anm. 3), S. 75-107; D. Pollack, *Was ist Religion? Versuch einer Definition*, in: ders., *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 28-55.

die Umma ausgebildet haben oder wo eine Beziehung zu einem Gott oder zu Göttern vorliegt. Der Vorteil eines solchen substantiellen Religionsbegriffs darf in seiner distinkten inhaltlichen Bestimmung gesehen werden. Wo die in dem Begriff der Religion enthaltenen Merkmale an einem empirischen Phänomen wahrgenommen und angetroffen werden, handelt es sich um Religion bzw. um religiöse Praktiken.⁶ Der große Vorteil eines solchen inhaltlich bestimmten Begriffs von Religion ist aber auch sein Nachteil. Die Breite der religiösen Phänomene können mit einem solchen Begriff der Religion nicht erfasst werden. Sie fallen aus dem Beurteilungsraster. Dem vermögen funktionelle Religionstheorien gerecht zu werden. Sie verzichten auf eine inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs und erschließen Religion durch ihre Funktion, die sie für die Gesellschaft oder das Individuum oder für beide erfüllt. So kann die Thematisierung von lebensweltlicher Kontingenz⁷ oder die Integration des Einzelnen in die Gesellschaft⁸ als religiöse Funktion verstanden werden. Auf diese Weise vermag man Religion auch dort in der Gesellschaft zu erschließen, wo sie ihre überlieferte Gestalt verändert hat und gleichsam als ›unsichtbare Religion‹ überwintert.⁹ Allerdings ist der Vorteil dieser Religionstheorie auch ihr Nachteil. Religion wird aus der Außenperspektive des Religionstheoretikers identifiziert. Ihr Vorkommen ist von dem Selbstverständnis der Handelnden unabhängig. Weiterhin wird der Religionsbegriff in funktionalen Religionstheorien tendenziell inflationär. Wo nur immer eine bestimmte Funktion erfüllt wird, da liegt Religion vor. Wenn aber alles Religion ist, dann wird der Begriff der Religion nicht nur unbestimmt, sondern auch unbrauchbar.

Substantielle Religionstheorien sind also zu eng und funktionale zu weit. Um einen angemessenen Begriff der Religion auszuarbeiten, ist es deshalb erforderlich, die beiden Religionstheorien so zu verknüpfen,

⁶ In diesem Sinne hat M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen* (siehe Anm. 3), S. 108ff., für einen inhaltlich bestimmten Begriff der Religion plädiert und diesen als Kontakt zu übermenschlichen Wesen definiert.

⁷ H. Lübke bestimmt die Funktion der Religion in der Bewältigung von Handlungskontingenz: »Die Religion hat ihren lebensweltlichen Ort da, wo es ganz sinnlos wäre, im Bemühen, Kontingenz in Sinn zu transformieren, auf unsere mannigfachen Vermögen, Wirklichkeit handelnd zu verändern, zu rekurrieren. Kurz: In religiöser Lebenspraxis verhalten wir uns zu derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt.« H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln ²1990, S. 154.

⁸ Thomas Luckmann etwa versteht die Funktion der Religion als Sozialisierung des Individuums. T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. ³1996, S. 87-107. Zur gesellschaftlichen Funktion von Religion siehe auch N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.

⁹ Zur Kritik an solchen Konzeptionen siehe D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003; ders., *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2*, Tübingen 2009.

dass dieser sowohl eine hinreichende analytische Prägnanz als auch eine gewisse Elastizität hat. Ich schlage deshalb vor, den Begriff der Religion an das Selbstverständnis der religiösen Akteure anzubinden und Religion als eine situationsbezogene Deutung der Wirklichkeit zu verstehen.

2. Religion als situationsbezogene Deutung der Wirklichkeit

Ein gehaltvoller Begriff der Religion lässt sich nur gewinnen, wenn man ihn an die Vollzüge religiöser Praktikanten zurückbindet. Andernfalls wäre es der Religionstheoretiker, der über das Vorkommen von Religion in der Gesellschaft entscheidet. Um diesem Dilemma zu entgehen und die Beteiligtenperspektive in die Bestimmung des Religionsbegriffs aufzunehmen, verstehe ich Religion als eine vollzugsgebundene, situationsbezogene Deutung der Wirklichkeit. Religion ist dieser Bestimmung zufolge nichts Vorgefundenes, sondern sie entsteht erst im Vollzug des religiösen Kultus.¹⁰ Die Vollzugsgebundenheit der Religion erklärt zunächst, dass es eine Teilnehmer- und eine Außenperspektive auf Religion gibt, die nicht deckungsgleich sind.

Religion ist eine spezifische Weise der Deutung der Wirklichkeit. Worin liegt nun das Spezifische religiöser Deutungen? Es darf darin gesehen werden, dass in der Religion unser alltägliches Wirklichkeitsverständnis selbst zum Thema wird. Religion ist also eine gestufte Weise der Erfahrung. Der kulturelle Deutungsvorgang wird in der Religion selbst zum Thema und Gegenstand des Deutens. In der jüdisch-christlichen Tradition geschieht dies so, dass die Welt als Schöpfung Gottes verstanden wird. Dadurch wird die Lebenswirklichkeit in einen übergreifenden Sinnzusammenhang eingerückt und in ihrer Sinnhaftigkeit vergewissert. Die Notwendigkeit, dass wir unser Alltagsbewusstsein und unsere alltägliche Weltsicht deuten müssen, ist darin begründet, dass bereits diese eine hochstufige Deutungsleistung darstellt.¹¹ Kommt unsere alltägliche Weltsicht ins Stocken, versagen eingespielte Praktiken, Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster, dann muss diese Struktur des Deutens selbst zum Thema des Deutens werden. Die lebensweltliche Notwendigkeit für die Vergewisserung unserer Deutungsleistungen liegt in Differenzerfahrungen wie Krankheit, Leid, Tod, moralischen Übeln und Widersprüchen sowie Fremdheit und Andersheit beschlossen, die mit jedem menschlichen Leben

¹⁰ Siehe hierzu C. Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 110-123.

¹¹ Siehe dazu C. Geertz, Common sense als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987, S. 261-288; C. Danz, Die Deutung der Religion in der Kultur (siehe Anm. 10), S. 129-135.

unausweichlich verbunden sind. Solche sinnverwirrenden Kontingenzen bilden, auch wenn sie den Einzelnen kontingent treffen, einen notwendigen Bestandteil menschlichen Lebens. In solchen Erfahrungen wird uns die Verstehbarkeit und Bestimmbarkeit der Welt sowie unseres Lebens in ihr fraglich.¹² Kein Mensch kann solche kontingenten Erfahrungen ungedeutet lassen. Sie müssen thematisiert, gedeutet und mit unserem Alltagsbewusstsein in Einklang gebracht werden.

Religionen und religiöse Traditionen bieten Umgangsformen und Deutungsschemata für solche Differenzerfahrungen an. Die Eigentümlichkeit der religiösen Selbst- und Weltdeutung liegt nun nicht darin, dass sie solche Differenzerfahrungen zum Verschwinden bringt, sondern darin, dass sie diese benennt, in einen übergreifenden Sinnzusammenhang einrückt und dadurch einer Neubewertung unterzieht.¹³ Die religiösen Traditionen bieten die unterschiedlichsten Deutungsschemata für derartige Neubewertungen endlichen Lebens an. Im christlichen Schöpfungs- und Vorsehungsglauben etwa wird die Nichtselbstverständlichkeit des eigenen Lebens in einer Welt, die man nie ganz beherrscht, so aufgenommen, dass sie in einen umfassenderen Horizont eingerückt wird. Dadurch, dass die Welt aus Gott hervorgeht und in diesen zurückkehrt, wird dem endlichen und fragmentarischen Leben Sinnhaftigkeit zugesprochen. Auf diese Weise vermag der Einzelne kontingente Schicksalsschläge seines Lebens, wie Krankheit oder Tod, nicht nur als unausweichliche und mithin notwendige Bestandteile endlichen Lebens anzuerkennen, sondern sie auch in sein eigenes Selbstverständnis zu integrieren. Die religiöse Kontingenztthematisierung dient also der Bestimmbarkeit des Deutens der Welt und sie leistet einen Beitrag zur Aufklärung endlichen Lebens. Selbstverständlich müssen nicht alle lebensweltlich auftretenden Kontingenzen religiös gedeutet werden. Religion ist kein notwendiger Bestandteil menschlichen Lebens. Religiöse Deutungen können sich an Differenzerfahrungen entzünden, müssen es aber nicht.

Religion entsteht erst in ihrem Vollzug und sie ist zugleich der Ausdruck dieses Vollzugs. Der Ort der Religion sind damit der religiöse Kultus und Ritus sowie das Gebet. Religiöse Deutungen von kontingenten Differenzerfahrungen stehen nun bereits in einem kulturellen Rahmen, der die konkreten Deutungen bestimmt. Die religiösen Selbst- und Weltdeutungen sind deshalb keinesfalls beliebig, sondern machen Gebrauch von kulturell vorgegebenen Mustern der Deutung, die sich jeder Mensch im Sozialisationsprozess als Weltsicht aneignet und die unsere Weltsicht tiefgreifend prägen. Die Inhalte einer Religion sind

¹² Dazu C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung (siehe Anm. 11), S. 44-95, bes. S. 58-72.

¹³ Siehe dazu U. Barth, Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 3-27, bes. S. 16f.

nicht nur immer konkrete, sondern sie beschreiben das Sich-Verständlich-Werden des Menschen als einem endlichen, kontingenten Wesen. Die religiösen Formen und Symbole haben den Status von Selbstbeschreibungen des sich in seiner Endlichkeit verständlich gewordenen Menschen. Als derartige Selbstbeschreibungsformen liegen die religiösen Inhalte nicht vor, sondern entstehen zugleich mit der Religion oder dem religiösen Glauben. Deshalb haben die Inhalte einer Religion immer eine Funktion. Aber diese Funktion bezieht sich ausschließlich auf die Religion selbst. So zielt das religiöse Selbstverständnis des Menschen als eines Geschöpfes Gottes auf die Aufklärung des Menschen über seine eigene Endlichkeit und die bleibende Unverfügbarkeit der Sinnbedingungen allen menschlichen Handelns.

3. Die gegenwärtigen theologischen Deutungen interreligiöser Begegnungen

Religion, so wurde gesagt, entzündet sich an Kontingenzerfahrungen, die mit jedem menschlichen Leben unausweichlich verbunden sind. Zu solchen Kontingenzerfahrungen gehört auch die Erfahrung von Fremdheit und Andersheit, wie sie mit der Begegnung mit anderen Religionskulturen verbunden ist. Die Begegnung unterschiedlicher Religionen und religiöser Traditionen ist ein spezifisch modernes Phänomen.¹⁴ Erst die Modernisierungsschübe der letzten 200 Jahre haben dazu geführt, dass die unterschiedlichsten Religionen und Kulturen so koexistieren, dass die Frage nach dem Geltungsanspruch von Religionen auftritt. Mit Religion ist nun nicht nur die Erfahrung unbedingter Gewissheit verbunden, sondern Religionen bieten immer auch eine Gesamtdeutung der Weltwirklichkeit an. Ja, es darf geradezu als eine spezifische Leistung der Religion gelten, dass sie lebensweltlich auftretende Kontingenzen und Differenzerfahrungen benennbar macht. Dies geschieht in den Religionen und religiösen Traditionen so, dass andere Religionen durch Beschreibungen repräsentiert werden, die aus der jeweils eigenen Religion stammen. So wird die aus dem Christentum stammende Unterscheidung von Glaube und Unglaube, Glaube und Heidentum als Beschreibung von anderen religiösen Traditionen angewandt. Religiöse Fremdheit gegenüber der eigenen Religion erscheint dann als Heidentum oder Unglaube. Auch die Anwendung des Religionsbegriffs auf nichtchristliche Traditionen stellt eine Fremdzuschreibung aus der Perspektive der eigenen christlichen Reli-

¹⁴ So bereits E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912), mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (= Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5), hg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin/New York 1998.

gionskultur dar. Nur so kann sinnverwirrende Fremdheit in vertraute Fremdheit transformiert werden.

Was bedeutet dies nun für die christliche Sicht anderer Religionen und religiöser Traditionen? Konstitutiv für Religionen und religiöse Überzeugungen ist eine Unbedingtheitsdimension. Die Artikulation dieser religiösen Unbedingtheitsdimension ist immer konkret und inhaltlich bestimmt. Die eigene religiöse Überzeugung und deren inhaltliche Beschreibung kann sich mit einer Ablehnung anderer Religionen und religiöser Traditionen verbinden. Während die eben genannte Haltung dazu führen kann, dass in anderen Religionen nichts als Aberglauben erblickt wird, ist eine andere Sichtweise anderer Religionen religionsgeschichtlich weitaus verbreiteter. Sie besteht darin, in den nichtchristlichen Religionen die eigene zu entdecken. Diese Sichtweise fremder Religionen und Kulturen begegnet bereits in den komplexen religiösen Lebenswelten der Antike. So fanden die Griechen in dem Götterkosmos der Ägypter ihre eigenen Götter wieder.¹⁵ Auch in den indischen Religionen ist diese Sichtweise anderer Religionen weit verbreitet.¹⁶

Die theologische Reflexion hat diese religiösen Sichtweisen nichtchristlicher Religionen in Form von Religionstheologien aufgenommen und die interreligiösen Beziehungen in einem religionstheologischen Dreierschema zusammengefasst.¹⁷ Diesem religionstheologischen Dreierschema zufolge sind drei Hauptmodelle der Sicht nichtchristlicher Religionen durch das Christentum zu unterscheiden: eine exklusivistische, eine inklusivistische und eine pluralistische Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Während der Exklusivismus nur die eigene Religion als wahre Religion anerkennt und die nichtchristlichen Religionen als Heidentum und Aberglaube einstuft, geht der religionstheologische Inklusivismus davon aus, dass auch die nichtchristlichen Religionen wahre Religionen seien, aber doch der eigenen Religion untergeordnet bleiben. Der religionstheologische Pluralismus schließlich versteht die großen Weltreligionen als gleich wahre Religion, so dass von einer Überlegenheit des Christentums nicht mehr die

¹⁵ Siehe dazu M. Wallraff, *Viele Metaphern – viele Götter. Beobachtungen zum Monotheismus in der Spätantike*, in: J. Frey / J. Rohls / R. Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/New York 2003, S. 151-166.

¹⁶ Siehe dazu K. Hacker, *Inklusivismus*, in: G. Oberhammer (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983, S. 11-28.

¹⁷ Zu dem sog. religionstheologischen Dreierschema siehe A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999; M. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001; P. Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, in: *Catholica* 47 (1993), S. 163-183; ders., *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997. Einen Überblick über die jüngeren Publikationen zur Theologie der Religionen bietet R. Bernhardt, *Literaturbericht »Theologie der Religionen« (I) und (II)*, in: *ThR* 72 (2007), S. 1-35. 127-149.

Rede sein kann. Allen diesen Modellen geht es um eine theologische Begründung des Verhältnisses des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. In den gegenwärtigen Debatten wird oft betont, dass das pluralistische Modell der Religionstheologie am besten geeignet sei, die Vielfalt der Religionen theologisch zu erfassen.¹⁸ Und in der Tat ist ein interreligiöser Dialog nur unter der Voraussetzung sinnvoll, dass auch die nichtchristlichen Religionen kein bloßer Aberglaube sind. Andernfalls wäre nicht nur ein Dialog sinnlos, es wäre auch nichts von den nichtchristlichen Religionen in einem Dialog zu lernen.

Gleichwohl sind die drei religionstheologischen Modelle, denen in der gegenwärtigen Debatte ein hoher Stellenwert beigemessen wird, nicht ohne Probleme.¹⁹ Diese betreffen vor allem die theologischen Begründungen für das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Was zunächst den Exklusivismus betrifft, so ist zu sagen, dass er die mit dem religiösen Bewusstsein verbundene Unbedingtheitsdimension unmittelbar absolut setzt. Der Inklusivismus kommt nicht über eine Vereinnahmung und Re-Integration nichtchristlicher Religionen hinaus, die wie im Exklusivismus als defizitär gegenüber der eigenen religiösen Überzeugung eingestuft werden. Das pluralistische Modell der Religionstheologie versucht zwar, die Vielheit der Religionen als gleich-gültig mit der eigenen Religion anzuerkennen. Aber dies gelingt in den pluralistischen Modellen nur so, dass eine alle Religionen übergreifende Metaperspektive konstruiert wird, die es erlauben soll, alle Religionen als Antworten und Reaktionen auf ein allen Religionen übergeordnetes, transzendentes Absolutes zu verstehen.²⁰ Die geschichtliche Konkretheit der Religionen und die mit ihnen verbundene Unbedingtheitsdimension werden in diesen Modellen kaum ernst genommen. Es verwundert daher auch nicht, dass in der gegenwärtigen Debatte andere Wege eingeschlagen wurden, eine theologische Sicht nichtchristlicher Religionen auszuarbeiten. So werden vor allem Modelle eines neuen, wechselseitigen Inklusivismus und die sogenannte komparative Theologie diskutiert. Die gegenwärtigen Formen eines neuen Inklusivismus möchten an die Intention der pluralistischen Religionstheologie anknüpfen, um zu einer positiven Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen zu gelangen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie soll dies jedoch so geschehen, dass der Standortrelativität der Religionstheologie mehr

¹⁸ So P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

¹⁹ Zur Kritik an dem religionstheologischen Dreierschema siehe Chr. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, S. 79-117.

²⁰ So bei J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989; P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (siehe Anm. 18); P.F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, Maryknoll N.Y. 1985; ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt a.M. 1997.