

THEOLOGIE ANGESICHTS RELIGIÖSER VIELHEIT

Die theologische Hauptaufgabe im Umgang
mit nachchristlicher Religiosität¹

Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag

von Mariano Delgado

Es scheint mir nützlich, meinen Überlegungen ein ausführliches Zitat vorzuschicken:

[...] ich komme aus dem Staunen nicht heraus, wenn ich bedenke, was manchen Lehrmeistern der Scholastik unserer Tage, im übrigen Männern von großer Lehrautorität, eingefallen ist. Sie behaupten mit Nachdruck, daß selbst in unseren Tagen – nachdem so viel Zeit verstrichen ist, seit Christus sich geoffenbart hat – einige Menschen ohne ausdrückliche Kenntnis Christi das ewige Heil erlangen können. [...] Es handelt sich um Autoren von großer Gelehrsamkeit und christlicher Frömmigkeit. [...] Aber freimütigen und aufrichtigen Geistes ist dazu zu sagen, daß eine Lehre, die weder in der heiligen Schrift noch bei den heiligen Vätern irgendeine Unterstützung findet, eines Theologen nicht würdig ist. Diese Lehre ist lediglich erfunden worden aufgrund von manchen menschenfreundlichen Vorurteilen bezüglich der unendlichen Menschenmenge, die in dieser Neuen Welt während so langer Zeit des Lichtes des Evangeliums ermangelte.

All diesen Menschen, so scheint es, würde jedwede Möglichkeit, in das Himmelreich zu gelangen, verweigert werden, wenn zur Rettung die Kenntnis Christi notwendig ist. So wie die Menschheitsgeschichte nämlich verlaufen ist, haben sie eine solche Kenntnis unmöglich erreichen können, da sie niemanden hatten, der ihnen den Glauben verkündigte. Sehen wir mal genau hin, sagen sie: Wem könnte einfallen, daß der Weg zum Heil für sie alle unmöglich sein soll, konnten sie doch aus eigener Kraft niemals den Ozean durchqueren, um Prediger aus Europa zu holen? [...] Wäre es nicht besser, ihnen allen die Tore des Himmelreiches durch die Behauptung zu öffnen, daß die Kenntnis, die ihnen möglich war, für ihre Rettung genüge? Sollte Gott

¹ Vorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg am 27.01.93.

von ihnen etwas verlangen, was er selbst ihnen nicht gegeben hat und die Menschen aus sich heraus auch nicht leisten können? Dies wäre dann sehr hart und der Liebe Gottes sehr fremd, der ja will, ›daß alle Menschen gerettet werden‹ (1 Tim 2,4).

Solcherart argumentieren diese Autoren. Ihre eigene Logik hat manche unter ihnen zur Annahme geführt, daß diese Ungläubigen das Heil ohne ausdrücklichen Glauben erlangen können, lediglich aufgrund einer ausschließlichen natürlichen Vernunft also. Auch wenn ihre Anhänger an sich Katholiken sind, ist eine solche Lehre offenkundig häretisch, denn nichts widerspricht dem Glauben mehr als zu behaupten, daß irgendeiner ohne diesen Glauben gerettet werden kann (Heb 11,6).

Um aus diesem Dilemma herauszukommen und sich die Finger in einer so heiklen Sache nicht zu verbrennen, haben manch andere Autoren schließlich eine sichere Position eingenommen, aber auch diese mögen überlegen, ob sie wirklich mit sich selbst konsequent sind. Sie behaupten, daß ohne ausdrücklichen Glauben zwar niemand gerettet wird, aber daß heilsnotwendig eben nur jener implizite Glaube ist, zu dem man aufgrund der natürlichen Vernunft gelangen kann.

[...] Nachdem diese riesengroße Neue Welt entdeckt wurde, fingen unsere Theologen an, solche Unsinnigkeiten zu lehren und zu schreiben, obwohl in Wirklichkeit während 1400 Jahren – so viel ich weiß – weder bei den heiligen Vätern noch bei den scholastischen Doktoren irgendeine Spur dieser Meinung zu finden ist; vielmehr behaupten sie alle, daß niemand ohne den ausdrücklichen Glauben an Christus gerettet werden kann.

Um ihre These zu untermauern, haben sie bereitwillig die Chance ergriffen, die ihnen ein bestimmter Gedanke des heiligen Thomas bot: Im Augenblick, in dem der Mensch fähig wird, von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, kann und soll dieser sich zu Gott bekehren, und wenn er dies anzeigt, so empfängt er zugleich die Gnade der Rechtfertigung.² Daraus folgern sie, daß dieses Kind nichts anderes braucht, als das Gute entsprechend seinem Alter ehrlich zu kennen.

Zu gern würde ich die Apologie teilen, die diese Autoren zugunsten der Rettung der Indios anstellen, da ich mich der Sache der Indios besonders verbunden fühle. Aber mich hindert daran die Tatsache, daß niemand zum Vater kommt außer durch Christus (Joh 14,6) und daß es keinen anderen Weg und keine andere Tür gibt, um in das ewige Leben zu gelangen (Joh 6,37–40.44f). Und dazu käme noch dieser gewiß wahre Sachverhalt: Wenn ohne von Christus Kenntnis zu haben, Rettung oder Rechtfertigung erlangt werden kann, dann lohnt nicht, Christus zu predigen und Apostel in die

² THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae: De Veritate* q. 15 (De fide) art. 11 ad 1. Thomas illustriert diese Ansicht mit der Korneliusgeschichte (Apg 10). Diese berühmte Stelle wird in der Tat von den Theologen von Salamanca – Cajetan folgend – in der hier von Acosta kritisierten Weise ausgelegt.

ganze Welt auszusenden noch ihnen aufzutragen: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet« (Mk 16,16). Sie antworten darauf: Christus zu verkündigen erübrigt sich nicht, denn so erlangen die Rettung mehr Personen, und dies leichter und vollkommener. Aber ich habe immer daran geglaubt, daß die Verkündigung Christi, d.i. des Evangeliums, nicht so sehr notwendig ist, damit mehr Personen und leichter gerettet werden können, sondern damit die Menschen überhaupt gerettet werden können. [...] Du wirst sagen, daß dies streng und hart ist. [...] Aber wir diskutieren hier nicht darüber, ob dies streng und hart, gütig und liberal, sondern ob es wahr sei.

Dieses Zitat – das aus Hans Urs von Balthasars Kritik an Karl Rahners Theorie des »anonymen Christen(tums)« in *Cordula oder der Ernstfall* stammen könnte³ – entstammt tatsächlich der Feder des Jesuiten José de Acosta (1540–1600),⁴ eines theologischen Augustinisten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und des wirkungsreichsten Missionstheoretikers der lateinamerikanischen Kirche. In scharfen Tönen kritisiert er darin die Antwort(en) auf die Frage nach dem Heil der Ungläubigen (die *celeberrima quaestio*, wie Domingo de Soto meinte) in der thomistisch geprägten Gnadenlehre der frühen Schule von Salamanca.⁵ Acosta hatte aus seiner Sicht sicherlich gute Gründe

³ Die Kritik von Balthasar gipfelt in dem schwerwiegenden Vorwurf, Rahner betreibe eine Theologie »der Nivellierung, der Erleichterung und Verbilligung, schließlich der Liquidation und des Ausverkaufs; sie nähert sich, ob sie es will oder nicht, asymptotisch dem Atheismus«; die anthropologisch gewendete Theologie Rahners laufe darauf hinaus, »das ganze Christentum auf Humanismus zu reduzieren«: HANS URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1968, 103 f. Im Nachwort (ebd., 121–132) zur dritten Auflage dieses Buches hat Balthasar seine Kritik zwar eingeschränkt, aber die wesentlichen Vorwürfe aufrechterhalten. Zu den weiteren Vorwürfen an Rahners Theorie des »anonymen Christentums« – darunter befinden sich die besonders ernstzunehmenden und im obigen Text von Acosta auch geäußerten Bedenken, es handele sich um eine theologische Theorie ohne Fundament in der Schrift, die schließlich zur Lähmung des Missionseifers führe – vgl. NIKOLAUS SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«* (Freiburger Theologische Studien 123) Freiburg 1982, 23–43.

⁴ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, hier Bd. 2, 186–197 (lib. V, cap. III, 1–10).

⁵ Außer FRANCISCO DE VITORIA (*Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás, Bd. I, De fide et spe* <qq. 1–22>, hg. von VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, Salamanca 1932; DERS., »De eo ad quod tenetur homo veniens ad usum rationis«, in: *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, hg. von TEÓFILO URDÁNOZ, Madrid 1960, 1302–1375) und DOMINGO DE SOTO (*De natura et gratia libri III, ad Sanctum Concilium Tridentinum*, Venedig 1547 und Salamanca 1554; DERS., *In Quartum Sententiarum commentarii*, Salamanca 1559 und 1560, auch Venedig 1584) dürfte Acosta den Franziskaner ANDRÉS VEGA (*Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus*, Venedig 1548) und den frühen MELCHOR CANO selbst (*Relectio de sacramentis in genere*, Salamanca 1550) gemeint haben. Besonders Domingo de Soto dürfte jedoch die Kritik in den letzten Absätzen des einführenden Zitats gegolten haben. Nicht unbeeinflusst von der Lascasianischen Apologie der indianischen Religionen vertrat Soto die Meinung, daß der ausdrückliche Glaube an Christus nicht heilsnotwendig, da er für viele unmöglich sei; so könnten viele durch eine entschuldbar unüberwindbare Unwissenheit (*Infideles privative vel negative*) vom Gesetz des Glaubens dispensiert werden. Nicht zuletzt unter Druck von Cano revidierte Soto dann diese Position und verteidigte später die Heilsnotwendigkeit des Glaubens, aber verstanden als jenen impliziten Glauben, der der natürlichen Vernunft folgt. Mit verschiedenen Nuancen wurde dann diese Lehre von den meisten Spätscholastikern vertreten. Vgl. die Übersicht bei TEÓFILO URDÁNOZ, »La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca«, in: *Ciencia Tomista* 59 (1940) 398–414 und 529–553, 60 (1941) 109–134, 61 (1941) 83–107. Der Humanist Juan Luis Vives soll sich

dafür: Trient hatte die ›Heilsnotwendigkeit der Taufe‹ (1547)⁶ feierlich erklärt, Florenz hundert Jahre zuvor (1442) die exklusive ›Heilsnotwendigkeit der Kirche‹ zum Dogma erhoben;⁷ Melchor Cano hatte eben in seinem Werk *De locis theologicis* (1563) die Methode katholischer Theologie als Antwort auf die Reformation neu begründet: Unter Hintanstellung der Vernunftgründe gilt es demnach besonders in Schrift und Tradition nach positiven Belegen für die vertretene Meinung zu suchen. Aber der entscheidende Grund für Acosta war bestimmt, die in Peru gemachte Erfahrung mit Lehre und Person des Francisco de La Cruz, eines Dominikanerpaters, der aus der Gnadenlehre der Theologen von Salamanca und den positiven Götzendiensttheorien von Las Casas extreme Positionen extrapolierte, wie etwa, daß der vage Monotheismus der Indios und ihre implizite Annahme der Lehre der Kirche für deren Rettung genug sei und daß es folglich nicht notwendig sei, sie durch Mission zur Annahme der vollen christlichen Glaubenswahrheiten – also der grundlegenden Mittlerrolle Jesu Christi im Erlösungswerk – einzuladen oder zu bewegen. An seine Adresse gerichtet schreibt Acosta voller Sorge um den Fortgang des Missionswerks, die ganze Arbeit und Sorge um die Evangelisierung der Indios würde wohl nun unvermeidlich in sich zusammenfallen, wenn solche Behauptungen wahr wären. Darum versucht er anschließend nachzuweisen, daß eine solche Lehre nicht nur ›gottlos‹ sei, sondern auch schlechthin ›töricht‹.⁸

1522 als erster auf die neuentdeckte Menschenmenge jenseits des Ozeans berufen haben, um die Rettung der Heiden aufgrund der bloß natürlichen Gotteserkenntnis sowie der tugendhaften Lebensführung zu postulieren: Solche Heiden sollten dann analog zu den vorchristlichen Gerechten des Alten Testaments betrachtet werden, die das mosaische Gesetz ehrlich einhielten (ebd., 402). Zu Acosta und der Schule von Salamanca vgl. DIONISIO BOROBIO GARCÍA, »Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI«, in: DERS. / FREDERICO R. AZNAR GIL / ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA (Hg.), *Evangelización en América*, Salamanca 1988, 7–165, 36–48; auch LEON LOPETEGUI, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones, especialmente americanas del siglo XVI* (Consejo superior de investigaciones científicas: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Bd. VIII) Madrid 1942, 281–295; zur Gnadenlehre der Schule von Salamanca und zur Heilsnotwendigkeit des ausdrücklichen oder impliziten Glaubens vgl. außer URDÁNOZ auch FRIEDRICH STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona 1934. Auch der Protestantismus, letztlich und vor allem in der Calvinistischen Variante streng prädestinationstheologisch denkend, kritisierte die Gnadenlehre der Spätscholastik und warf ihr Pelagianismus, Pharisäertum vor. Außerdem sei sie eine legalistische und mönchische Religion. Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit den protestantischen Vorwürfen im klassischen Werk von DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia*, Paris 1549.

⁶ DENZINGER/HÜNERMANN 1618.

⁷ Ebd., 1351.

⁸ Vgl. JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Bd. 2, 210–223, 214. Der Kern des Problems besteht wohl in der Verwechslung der ›vorchristlichen‹ mit der ›nachchristlichen‹ Zeit: Während die Spätscholastiker und Las Casas die *Fides implicita* als Rettungsmöglichkeit für die Gerechten in der vorchristlichen Zeit, also bis zu dem Zeitpunkt, wo sie mit der wahren Religion in der ihr angemessenen Weise (Las Casas wird sich hier von den Scholastikern durch die hartnäckige Betonung der radikalen Zwangsfreiheit abheben) und flankiert von den drei Glaubenshilfen (Selbstmitteilung der göttlichen Gnade, überzeugende Glaubenspredigt und *Miracula exteriora*, vgl. hierzu MARIANO DELGADO, »Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont. Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas«, in: *ZMR* 76 (1992) 287–300) konfrontiert werden, weitete Francisco de La Cruz diese Denkform auch auf die ›nachchristliche Zeit‹ aus, trat aber dafür mit einer persönlichen Lebensführung ein, die alles andere als den Lascasianischen Maßstäben für Sittlichkeit der Glaubensapostel (Herrsch- und Habsuchtsüberwindung) entsprach. Zu Francisco de la Cruz, eine der schillerndsten und bisher kaum erforschten Persönlichkeiten der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte vgl. ALVARO HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570–1630)*, Bd. 3: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605)*, Madrid

Der in Acostas einführendem Zitat enthaltene doppelte Vorwurf der Identitätspreisgabe und der Schwächung der missionarischen ›Gehet-hin-Denkform‹ des Christentums ist ernstzunehmen, auch wenn er nicht immer zutrifft und oft darin wurzelt, daß aufgrund der Beheimatung in verschiedenen theologischen – schöpfungstheologisch oder prädestinationstheologisch geprägten – Schulen inklusive Ansätze von Exklusivisten ängstlich und falsch beurteilt werden.⁹

Inzwischen ist schier zur *Opinio communis* geworden, daß das Zweite Vatikanische Konzil die in der Theologiegeschichte immer vorhandene Spannung zwischen Exklusivismus¹⁰ und Inklusivismus¹¹ zugunsten des letzteren aufgelöst hat. Walter Kern vermerkt dazu nicht ohne Ironie: »All jenen Personengruppen, denen das Konzil von Florenz 1442 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich abgesprochen hat, wurde – in verschiedenem Frage- und Antworthorizont – vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1964/65 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich zugesprochen: den Schismatikern und Häretikern – den ›getrennten Brüdern‹ –, den Juden und den Muslimen und den anderen an Gott Glaubenden oder Göttliches verehrenden Menschen, schließlich denen, die das Glaubensbekenntnis für die Jakobiten nicht kannten oder jedenfalls schon gar nicht in Erwägung zogen, denen, die Gott und das Göttliche verkennen und verneinen.«¹²

1986; auch VIDAL ABRIL CASTELLÓ, *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas-I (Anatomía y biopsia del Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América)* (Corpus hispanorum de pace 29, 30, 31) Madrid 1992.

⁹ Es ist kein Wunder, daß der Ansatz von Acosta letztlich einen prädestinationstheologischen Überschuß aufweist. Nachdem er dargelegt hat, welche ausdrückliche Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten zur Rettung notwendig ist, befaßt er sich zu guter Letzt mit dem Schicksal derjenigen, die ›Ohren haben, um zu hören, aber doch nicht hören‹ (Mt 13,10–17; Jes 6,9; Ez 12,2), um diese bequeme prädestinationstheologische Antwort zu geben: »Dem vernommenen Glaubenswort unsere Zustimmung zu geben ist das Werk der göttlichen Gnade, wie es auch nichts anderes als Gnadenwerk ist, dieses Wort im Geist (*Mente*) zu verstehen und zu denken. Wenn jemandem also das eine oder das andere verweigert worden ist, so geschieht dies kraft des gerechten göttlichen Ratschlusses, dessen Wirkungen wir zwar oft sehen, dessen Ursache wir jedoch gänzlich ignorieren.« JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Bd. 2, 220.

¹⁰ Unter ›Exklusivismus‹ werden hier jene theologischen Ansätze verstanden, die – mit verschiedenen Nuancen – außerhalb der ausdrücklichen Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe keine Heilsmöglichkeit gelten lassen. Vgl. dazu DENZINGER/HÜNERMANN 802. Eine Übersicht über die exklusiven Ansätze in der Theologiegeschichte bietet REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 58–70.

¹¹ Unter ›Inklusivismus‹ werden hier jene theologischen Ansätze verstanden, die – mit verschiedenen Nuancen – zwar die Heilsnotwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit betonen, aber den Kirchenbegriff (*Ecclesia* ab Abel) so weit fassen, daß darin alle Menschen guten Willens eingeschlossen sind, womit nicht die Taufe selbst, sondern allein die sogenannte *Fides implicita* heilsnotwendig ist. Vgl. dazu DENZINGER/HÜNERMANN 3821, 3869–3872, 2305, 2429, 3014, 4140. Eine Übersicht über die inklusiven Ansätze in der Theologiegeschichte bietet wiederum REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 94–123.

¹² WALTER KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg 1979, 57. Das Konzil hat dies am deutlichsten etwa in *Lumen gentium*, 16 (DENZINGER/HÜNERMANN 4140) betont – man beachte die Nähe dieses Textes zu der von Acosta kritisierten thomistischen Gnadentheologie sowie die am Ende erfolgte Bekräftigung des Missionsauftrages: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet. In erster Linie freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4f), das seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: ohne Reue nämlich sind die Gaben und die Berufung Gottes (vgl. Röm 11,28f). Die Heilsabsicht umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum

Wir können nur begrüßen, daß mit dieser beachtenswerten Lehrentwicklung ein endgültiger Schlußstrich unter die *Ecclesia militans* gezogen wurde, deren Theologie der Versuchung zur Intoleranz, »zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt«,¹³ nicht immer zu widerstehen vermochte. Aber das Verhältnis zwischen den Christen und den Anderen bleibt auch nach der Überwindung der innerweltlichen Absolutheit ein gespanntes. Für den theologischen Umgang mit diesem Sachverhalt sollte eines jedoch selbstverständlich sein: Nicht die Wiederholung von alten Antworten ohne Rücksicht auf die veränderten Raum- und Zeiterfahrungen ist gefragt, sondern ihre schöpferische und doch glaubens-treue Weiterentwicklung, wie dies etwa die eingangs erwähnte Gnadentheologie der frühen Schule von Salamanca – die übrigens nicht ohne Einfluß des Bartolomé de Las Casas entstanden ist – angesichts der unerhörten Geschichtsumbrüche des 16. Jahrhunderts zu tun versuchte.¹⁴

Festhalten am Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott selbst nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegebenen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe. Vom Bösen getäuscht, wurden aber die Menschen oft eitel in ihren Gedanken und verwandelten die Wahrheit Gottes in Lüge, indem sie der Schöpfung mehr dienten als dem Schöpfer (vgl. Röm 1,21.25), oder sie sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweiflung ausgesetzt. Deswegen ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Förderung der Ehre Gottes und des Heils all dieser Menschen die Missionen zu unterstützen, eingedenk des Auftrags des Herrn, der gesagt hat: »Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung« (Mk 16,16).«

¹³ JOSEPH RATZINGER, »Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges«, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 362–375, 372.

¹⁴ Aufgrund der engen Wechselbeziehungen zwischen Christen und den Anderen in der modernen planetarischen Gesellschaft scheint jedoch nicht mehr zu genügen, die »Heils-, Wahrheits- und Missionsfrage« in Gnadentheorie, Soteriologie oder Fundamentaltheologie zu diskutieren; vielmehr werden zunehmend Stimmen laut, die eine Auseinandersetzung damit in allen Fächern der Theologie für dringend notwendig erachten und zuweilen sogar die Ausbildung einer neuen theologischen Disziplin – Theologie der Religionen bzw. Theologie der Religionsgeschichte, je nach dem zugrundeliegenden Selbstverständnis des Christentums und der anderen Religionen – postulieren. Besonders Max Seckler hält die Errichtung einer neuen Disziplin für die ausschließliche theologische Auseinandersetzung mit diesen Fragen für sinnvoll. Als Fachbezeichnung scheint inzwischen »Theologie der Religionen« vor »Theologie der Religionsgeschichte« im katholischen wie evangelischen Raum den Vorzug zu genießen, da letzterer Ausdruck religionswissenschaftlich wie hegelianisch vorbelastet sei. Vgl. MAX SECKLER, »Theologie der Religionen mit Fragezeichen«, in: *ThQ* 166 (1986) 165–184, 165f, A.1, 171f, A.6; vgl. auch HEINZ ROBERT SCHLETTE, »Zur Theologie der Religionen«, in: *Orientierung* 51 (1987) 151–156, 153 f. Einigkeit besteht darüber, daß die Auseinandersetzung mit dem modernen globalen Religionenpluralismus eine »Funktion der systematischen Theologie darstellt«. Seckler bezeichnet sie konkret als eine »Teilfunktion der *Demonstratio religiosa*«, die von daher dem Traktat Religion der Fundamentaltheologie zuzuordnen wäre, »verbunden mit der Maßgabe, daß die spezifische Zielsetzung dieser Disziplin auch und zumal hier eine Weiterentwicklung ihrer Methodik verlangt. Alles in allem genommen dürfte es sich bei der neuen Disziplin um den klassischen Fall einer »fundamentaltheologischen Aufgabenstellung in einem neuen Kontext« handeln.

1. Die Zeichen der Zeit erkennen

Werfen wir nun einen Blick auf die zwei unübersehbaren Zeichen unserer Zeit, die aus der Einstellung des Christentums zu den anderen Religionen das »Kardinalproblem der christlichen systematischen Theologie«¹⁵ der Gegenwart gemacht haben:

1. Da sind zum einen die Spätfolgen der zunehmenden missionarischen Erschließung der außereuropäischen Welt im Schatten der kolonialen Expansion, deren Anfang wir paradigmatisch mit der Tat des Kolumbus¹⁶ verbinden: Dem Eifer der ersten Stunde, wo man glaubte, die neuentdeckten Völker rasch bekehren zu können, um das eschatologische Einheitsideal (ein Hirte und eine Herde) zu verwirklichen und somit das ersehnte Ende der Welt einzuleiten, folgte alsdann eine bis heute andauernde Phase, die eher durch eine Stilllegung der Eschatologie gekennzeichnet ist. Nicht das Ende der Welt trat ein, sondern vielmehr die Erfahrung, daß die Menschen binnenchristlich in viele Kirchen und außerchristlich in viele Religionen geteilt sind, ohne daß der Zeitpunkt abzusehen sei, ob, wann und wie das zersplittete Christentum zur Einheit und zur Beerbung der anderen Religionen gelangen könne. Vielmehr breitet sich die Einsicht aus, daß binnenchristlich wie auch interreligiös nur eine Einheit in Vielheit möglich sein wird, also daß die Pluralität als religionsgeschichtliche Strukturkonstante bestehen bleiben wird. Zur Religionenvielfalt hat außerdem in der Neuzeit wie schon vorher in seiner Wirkungsgeschichte – der Islam ist das klassische Beispiel einer »nachchristlichen« Religion – paradoxerweise das Christentum selbst beigetragen, das durch seine missionarische Dynamik nicht nur Religionen zum Erlöschen gebracht, sondern auch viele nachchristliche synkretistische Religionsformen hervorgebracht hat, in denen das apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung – mythisch repristi-

¹⁵ CARSTEN COLPE, »Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie«, in: DERS., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, 40–52, 46.

¹⁶ Bekanntlich war Heinrich, »der Seefahrer« (1394–1460), von Portugal der wahre Initiator des Entdeckungszeitalters; dieses gewann allerdings seine epochale weltgeschichtliche Bedeutung erst durch die Kolumbus zu verdankende Entdeckung einer »Neuen Welt«. GÜNTER LANCZKOWSKI – *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf-Köln 1971, 10 – hat hinsichtlich der religiösen Situation auf den grundlegenden Unterschied zum Mittelalter, den die neuen Entdeckungen zunehmend hervorriefen, hingewiesen: »Gewiß, auch das Mittelalter war keine religiös uniforme Periode. Kontroversen mit fremden Religionen waren ihm nicht fremd, und diese führten zu solchen geistigen Höhepunkten wie den »Summen« des Thomas von Aquin, die beide intentionell zur religiösen Auseinandersetzungsliteratur gehören. Jedoch unterschied sich die mittelalterliche Begegnung mit den Fremdenreligionen eindeutig sowohl in der Breite als auch in der Tiefe von der heutigen. Sie blieb beschränkt auf einen Sektor der Erde, den Raum, den das abendländische Weltbild mit seiner Orientierung nach Jerusalem kannte, und dies bedeutete, daß die Auseinandersetzungen, abgesehen von häretischen Strömungen, nur die durch gleichermaßen monotheistisches Bekenntnis und durch dieselbe historische Grundlage der israelitischen Religion dem Christentum verwandten Glaubensformen des Judentums und des Islam betraf. Sie stellte auch keine das theologische Bemühen schlechthin beherrschende Aufgabe dar. Die räumliche Universalität des religionsgeschichtlichen Geschehens fehlte ihr ebenso wie die durch Mission und Gegenmission gekennzeichnete krisenhafte Tiefe der gegenwärtigen Begegnungen der Religionen, wie sie durch das Zeitalter der Entdeckungen ermöglicht und eingeleitet wurde. Diese Faktoren aber sind mit dem Begriff des *religiösen Pluralismus* angesprochen.« Dieser gegenwärtige Pluralismus der Religionen läßt unsere Zeit für Lanczkowski »in religionsgeschichtlicher Hinsicht derjenigen Augustins vergleichbar erscheinen«, aber auch »jener Situation, der Paulus bei seiner Verkündigung in Athen gegenüberstand« (ebd., 11).

niert – zum Ferment nativistisch-chiliasmischer, nationalistischer Bewegungen verwandelt worden ist.¹⁷ Da das Christentum so gut wie mit allen Religionen der Welt in missionarischen Kontakt getreten ist, stellt diese nachchristliche Situation eine mindestens so ernstzunehmende Herausforderung wie die sogenannten Weltreligionen selbst dar, von denen in der heutigen Theologie immer wieder die Rede ist.

Hinzu kommt noch die Tatsache, daß der von Europa vor etwa fünfhundert Jahren eingeleitete Prozeß zur Einswerdung der Welt bei aller entstandenen binnenchristlichen und interreligiösen Vielheit doch in Gang gekommen ist, wenn auch anders als die damaligen Europäer gedacht haben: Wollten sie die ganze Welt erobern, okzidentalisisieren und verchristlichen, um eine europagene Gesellschaft im Weltmaßstab zu schaffen, und beriefen sich die Gemäßigten von ihnen bei der vernunftgemäßen Begründung dieses messianischen Sendungsbewußtseins auf unveräußerliche Migrations- und Missionsrechte, die sie freilich zum eigenen Vorteil auslegten, so merken wir jetzt, daß die Nachfahren der von den Europäern damals aufgesuchten Menschen eben diese Rechte auch in Anspruch nehmen, um in unseren europäisch-abendländischen Gesellschaften legitimerweise seßhaft zu werden. Nun ist eben die Stunde gekommen, wo wir zeigen müssen, ob wir diese Rechte einst ehrlich meinten. Dieser Einswerdungsprozeß hat dazu geführt, daß, theologisch gesehen, die modernen Gesellschaften – die einen mehr, die anderen weniger – den Charakter von multireligiösen bzw. »pluralistischen« Gemeinwesen haben.

2. Ein zweiter Faktor ist die zunehmende Verdrängung der (christlichen) Religion aus der öffentlichen Relevanz in den abendländischen Gesellschaften, also der sogenannte Säkularisierungsprozeß: Besonders die leidvolle Erfahrung, daß die religiösen Bekenntnisse in der europäischen Neuzeit vordergründiger Anlaß zu grausamen Kriegen gewesen sind, führte schließlich zu ihrer gesellschaftlichen Neutralisierung. Dabei sind neuzeitliche Errungenschaften der abendländischen Welt wie Religionsfreiheit und Säkularität theologisch zutiefst ambivalent: Sie sind Ausdruck von nicht zuletzt durch das Christentum selbst freigesetzter Autonomie und Anthropozentrik, aber sie laufen – jedenfalls in den kontinentaleuropäischen Varianten, die eher von latentem Antiklerikalismus als von einer zivilen Bürgerreligion geprägt sind – auch immer Gefahr, die grundlegende Theonomie und Theozentrik christlichen Glaubensvollzugs, weil vermeintlich überholt, außer acht zu lassen. So hat die neuzeitliche Verdrängung der Religion

¹⁷ Vgl. CARSTEN COLPE, »Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus«, in: *NZsThRPh* 9 (1967) 42–87, 68–72. Colpe stellt auch einen umfassenden Katalog der innerweltlichen Metamorphosen dar, die das oben erwähnte apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung in der Religionsgeschichte hervorgerufen hat: »die Verzeitlichungen und Materialisierungen dieser Hoffnung in den Ketzerbewegungen der Alten Kirche und des Mittelalters; die Gnostisierung dieser Hoffnung und ihre Ausrichtung auf Verklärung dieser Welt im russischen Christentum; die Überbietung dieser Hoffnung im Islam und die Ausziehung ihrer messianischen Linie in seinen chiliastischen Mahdi-Erwartungen; die Ökonomisierung dieser Hoffnung und ihr endgültiger Übertritt über die Schwelle zur revolutionären Praxis im Marxismus; endlich und schließlich die prophetisch-nativistischen Bewegungen in den Stammesreligionen der Jetztzeit«(48). Das darin enthaltene anaklitische Denken aufzuheben bzw. diese Verzeitlichungen und Materialisierungen »in jenen eschatologischen Schwebestand zurückzuschalten oder zu revertieren, welcher einerseits den Blick in die Zukunft offenhält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor menschlicher Illusionierung und damit auch vor Desillusionierung bewahrt«, hält Colpe nicht zu Unrecht für eine der kardinalen Aufgaben heutiger christlicher Theologie (77).

im Abendland ein geistiges Klima hervorgerufen, das zur Entstehung einer Vielzahl von säkularen Ersatzreligionen und esoterischen Religionsurrogaten geführt hat. Auch wenn der abendländische Säkularisierungsprozeß inzwischen eine eigene missionarische Dynamik entfaltet hat, so ist er weit davon entfernt, ein weltweites Phänomen zu sein. Vielmehr haben wir es in der heutigen Welt mit einer parallelen Ungleichzeitigkeit zu tun: Eher anthropozentrisch geprägte christliche oder säkular-nachchristliche Kulturen koexistieren – oft in ein und derselben Gesellschaft – mit eher theozentrisch (Islam), kosmozentrisch (asiatischen Religionen) oder magisch-mythisch (indianischen, afroamerikanischen, afrikanischen und polynesischen nachchristlichen Synkretismen) verfaßten.

Wir haben es also mit einer Welt zu tun, in der das Christentum vermutlich auf Dauer mit dem Ärgernis nachchristlicher Säkularität und Religiosität konfrontiert sein wird.¹⁸ Dieses doppelte Ärgernis – Warum eigentlich wird in manchen Entwürfen die Frage des Verhältnisses des Christentums zu den sogenannten Weltreligionen von der hier umrissenen Gesamtherausforderung getrennt? Kommt theologisch gesprochen den Weltreligionen eine qualitativ andere Relevanz zu als den nachchristlichen Religionen und ihren säkularen Surrogaten? – gilt es unter den Bedingungen einer pluralen Welt zu meistern, ohne die eigene Identität preiszugeben oder die der anderen zu vereinnahmen. Wie dies gemacht werden könnte, möchte ich nun mit folgenden unpräzisen Überlegungen skizzieren.

2. Der Minimalrahmen des Konzils

Eine christliche Theologie der anderen Religionen scheint mir – jedenfalls katholisch verstanden – nur auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils¹⁹ möglich zu sein. Gleichwohl ist dieser inklusive Ansatz als ein Minimalrahmen zu betrachten, der darauf wartet, daß die theologische Einbildungskraft darin ein passendes Bild einrahmt, das uns schöpferisch zu denken und zu tun gibt. Ansätze, die diesen Minimalrahmen jedoch sprengen wollen, um dann an dessen Stelle einen kleinmütig engeren oder maßlos weiteren zu zimmern, werden daraufhin zu prüfen sein, ob sie nicht Gefahr laufen, in die alten Aporien des Exklusivismus oder in die neuen des Pluralismus zu führen. Als Minimalrahmen einer christlichen Theologie der anderen Religionen könnten wir mit *Nostra aetate* folgende Punkte festhalten:

¹⁸ Vgl. ebd., 85 ff.

¹⁹ Mit dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen befaßte sich das Konzil ausdrücklich in *Nostra aetate*, ging hier allerdings kaum über eine verlegene Absichtserklärung hinaus. Daß dieses Dokument in der deutschen Ausgabe des *Lexikons für Theologie und Kirche* zwar mit einer langen Textgeschichte versehen wurde aber als einziges Konzilsdokument ohne Kommentar geblieben ist, spricht Bände über die Verlegenheit der damaligen katholischen Theologie im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen. Vgl. HANS WALDENFELS, »Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus ›Nostra aetate‹«, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, herausgegeben von ELMAR KLINGER und KLAUS WITTSTADT, Freiburg 1984, 757–775, 758. Für den Konzilsansatz sind weiter *Dei verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* und *Ad gentes* von Bedeutung.

– Einen schöpfungstheologischen Ansatz, der am gemeinsamen Ursprung und Ziel der Menschheitsfamilie festhält und von dem universalen Heilswillen Gottes ausgeht.

– Eine differenzierende Einstellung gegenüber den anderen Religionen: Sie werden zwar prinzipiell als Weltanschauungen anerkannt, die Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins zu geben versuchen, bzw. als Wege, die Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten enthalten und nicht selten Samenkörner jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet und das Christentum selbst in vollem Umfang zu tradieren meint. Aber sie werden nicht pauschal und undifferenziert als ›legitime Heilswege‹ betrachtet, da in den Religionen oft Menschlich-allzu-Menschliches enthalten ist.

– Eine evolutionistische Typologie der Religionen, die von den animistischen Naturreligionen über den Polytheismus bis hin zum Monotheismus hinschreitet und so in aufsteigender Tendenz als dem Christentum nahestehend bewertet werden.²⁰

– Besonders gegenüber dem Islam und dem Judentum wird die Überwindung der *Ecclesia militans* deutlich signalisiert und die indirekte Ökumene betont: zur gemeinsamen Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.

– Gleichzeitig aber hebt das Konzil – was ihm zusteht, da es sich primär um eine Beurteilung der anderen Religionen aus christlicher Sicht handelt – mit einem christozentrischen Ansatz die Einzigartigkeit des Christentums hervor, die die Kirche zur Mission verpflichtet, damit alle das Heil erlangen: »Unablässig aber verkündigt sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.« Und: »Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.«²¹

– Neben der ausdrücklichen Verkündigung werden als Methoden zur Wahrnehmung des christlichen Missionsauftrags gegenüber den einzelnen wie auch den Religionen und Kulturen folgende genannt: das Gespräch, die Zusammenarbeit, aber auch das Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens, also die bewährte *Via empirica* der Vätertheologie.

Trotz der Würdigung, die dieser inklusive Ansatz vor dem Hintergrund des verhängnisvollen Übergewichts des Exklusivismus in der Theologiegeschichte – man denke etwa an die Leidensgeschichte, die christliche Mission unter dem Zeichen der von Joseph Ratzinger beklagten »heillosen innerweltlichen Absolutheit« direkt oder indirekt zu verantworten hat – verdient, kann man nicht umhin, folgende Grunddefizite festzustellen:

²⁰ Auch wenn der darin enthaltene ›Evolutionismus‹ religionsgeschichtlich als überholt gilt, so ist die Einordnung je nach dem Grad der Verwandtschaft mit dem Christentum theologisch richtig.

²¹ *Nostra aetate*, 2 und 4.

1. Die Einrahmung der christozentrischen Denkform in den grundlegenden schöpfungstheologischen Ansatz schützt sie vor Mißbrauch im Sinne der alten exklusiven Ansätze. Aber gilt diese schöpfungstheologisch abgeschwächte Christozentrik auch für die ›nachchristliche‹ Zeit oder nur für die ›vorchristliche‹, also bis zu dem Zeitpunkt, wo die verschiedenen Menschen und Religionen mit dem Christentum in Kontakt treten? Wäre nicht ratsam, der streng evangelischen Missionsmethodik von Las Casas zu folgen, und die ›nachchristliche‹ Zeit für die Nichtchristen erst dann für gekommen zu erklären, wenn die drei Glaubensvoraussetzungen – Selbstmitteilung der göttlichen Gnade, herrsch- und habsuchtsfreie Glaubenspredigt sowie letztlich die *Miracula exteriora* verstanden als die sittliche Lebensführung der Christen – im Leben eines jeden gegeben sind? Und kann man diesen Zeitpunkt menschlich ermessen, wenn die ausdrückliche Glaubenszustimmung nicht gegeben ist? Wäre also nicht zu überlegen, ob – bis ein solcher Zeitpunkt eintritt – nicht eine pneumatologische und eschatologische Vertiefung des schöpfungstheologischen Ansatzes, wie Karl Rahner übrigens postuliert hat, zu einem besseren Verständnis unserer selbst und der Anderen führen könnte? Könnte uns eine solche Weiterentwicklung nicht helfen, die theologische Sprachlosigkeit angesichts des Ärgernisses zu überwinden, »daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht«?²²

2. Die Anderen werden primär im Lichte eines einseitigen missionarischen Utilitarismus betrachtet. Das Wissen über die anderen Religionen und die Anerkennung der dort entdeckten sittlichen Werte und Wahrheitssamen sollen zwar zum gemeinsamen Aufbau einer friedlicheren und gerechteren Welt führen, vor allem aber dem Zweck dienen, diese Religionen dann besser evangelisieren zu können. Das wäre an sich ein legitimes Erkenntnisinteresse, wird aber den empirischen Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen nicht gerecht. Daß die Auseinandersetzung mit diesen Religionen im Grunde immer auch einen zweigleisigen Lernprozeß darstellt, der Christen nicht zuletzt zur Explizitmachung und Klärung der eigenen Offenbarungstraditionen verhelfen könnte, wird nicht bedacht. Ausgeblendet wird somit das ganze Problem der ›Metamorphosen‹, des Wandels als Folge der Begegnung verschiedener Religionen, die einander immer in Frage stellen: Die Auseinandersetzungen mit den vor-, nicht- oder nachchristlichen Religionen²³ – etwa mit dem biblischen Judentum,

²² ERNST BENZ, »Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 5/1960*, Wiesbaden 1961, 421–496, 473.

²³ Als ›vorchristliche‹ Religionen sind solche zu verstehen, die in den Entstehungsprozeß des antiken Christentums eingegangen sind; als ›nichtchristlich‹ solche, die zwar chronologisch betrachtet älter als das Christentum sein können, dennoch aber nur mit dem ›fertigen‹ – also mit dem dogmatisch verfaßten – Christentum zu tun hatten. Als ›nachchristlich‹ gelten schließlich diejenigen, die als Antwort auf das missionierende Christentum selbst entstanden sind. Vgl. CARSTEN COLPE, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, 47–49. Die Religionen, mit denen das heutige Christentum zu tun hat, gehören zu den letzten zwei Gruppen. Mit Colpe darf angefragt werden, ob nicht viele Fehler in der Begegnung des Christentums mit den heute noch lebenden Religionen vermieden werden könnten, wenn man endlich aufhörte, diejenigen historischen Verhältnisse und Beziehungen, »welche bei der Entstehung des Christentums eine Rolle gespielt haben«, auch für ein immer noch absolut gültiges Modell in der Gegenwart zu halten. DERS., *Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie*, 45. Es sei nochmals betont: Nicht die phantasielose Übertragung, sondern die schöpferische Fortschreibung der Denkformen ist gefragt, wie sie etwa ein Bartolomé de Las Casas in seiner Zeit geleistet hat!

der griechischen Philosophie, der Gnosis, dem Manichäismus, dem Pelagianismus, dem Donatismus, dem Islam, den germanischen und slawischen Religionen, den asiatischen, indianischen und afrikanischen Religionen – haben zu zahlreichen Metamorphosen im Christentum und in der Religionsgeschichte geführt. Die Religionstypologie, die das Konzil in den verschiedenen Dokumenten nennt, trägt in keiner Weise diesem empirischen Phänomen Rechnung. Auch hier wäre zu überlegen, ob der inklusive Konzilsansatz mit Hilfe religionsgeschichtlichen Materials nicht weiterentwickelt werden könnte, um den mannigfaltigen Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Strom der Religionsgeschichte besser als bisher gerecht zu werden.

3. Wichtige Ansätze neuerer Theologie

Auch die wichtigsten Ansätze neuerer Theologie lassen das empirische Problem der religionsgeschichtlichen Metamorphosen so gut wie unberücksichtigt, obwohl es manchen ihrer Vertreter – etwa Wolfhart Pannenberg – durchaus bewußt ist. Drei solcher Ansätze seien hier exemplarisch vorgestellt: katholischerseits der inklusive heilsgeschichtliche von Karl Rahner, evangelischerseits der universalgeschichtliche von Pannenberg und schließlich der inzwischen in beiden Konfessionen weit verbreitete Ansatz der Pluralistischen Religionstheologie. Die zwei letzten Ansätze entspringen allemal – idealistisch der eine, nachidealistisch der andere – dem Wahrheitsbegriff der westlichen Aufklärungstraditionen.

– Der ›transzendente Ansatz‹ von Karl Rahner²⁴ ist anfänglich über eine aufseherregende sprachliche Aktualisierung und Weiterentwicklung der spätscholastischen Gnadentheologie – etwa mit der Einführung von umstrittenen, weil zuerst nicht genau präzierten Begriffen wie die des äußerlich nicht eindeutig feststellbaren ›anonymen Christen(tums)‹ und der ›legitimen Religionen‹²⁵ – kaum hinausgegangen. Trotz des schöpfungstheologischen Ansatzes führt ihn die radikale Christozentrik, ähnlich wie der Konzilsansatz, zu einer bloßen ›Funktionalisierung‹ der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte.²⁶ Denn die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus wird so verstanden, daß sich die Christen auf dem geradesten Weg

²⁴ Der Ansatz von KARL RAHNER ist besonders in folgenden Schriften enthalten: »Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen«, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Zürich 1962, 136–158; »Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil«, in: Ebd., Bd. VIII, Zürich 1967, 13–42; »Kirche, Kirchen, Religionen«, in: Ebd., 355–377; »Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche«, in: Ebd., Bd. IX, Zürich 1970, 498–515; »Der eine Jesus und die Universalität des Heils«, in: Ebd., Bd. XII, Zürich 1975, 251–282; »Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen«, in: Ebd., Bd. XIII, Zürich 1978, 341–350; »Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen«, in: Ebd., 370–383; »Aspekte europäischer Theologie«, in: Ebd., Bd. XV, Zürich 1983, 84–103; »Eine Theologie, mit der wir leben können«, in: Ebd., 104–116; »Über den Absolutheitsanspruch des Christentums«, in: Ebd., 171–184; »Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs«, in: Ebd., 185–194.

²⁵ Vgl. dazu NIKOLAUS SCHWERDTFEGGER, *Gnade und Welt*.

²⁶ Vgl. HANS WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen*, 765.

zum Ziel befinden, während die anderen erst – durch Gottes geheimen Ratschluß – über die mühsamen Umwege ihrer Religionen unterwegs sind. In späteren Schriften hat er – wenn auch nur postulatorisch – die diesbezügliche Riesenaufgabe künftiger Theologie umrissen: die Theologie könne nicht länger die Offenbarungsgeschichte »auf die Offenbarung im ›Paradies‹ und die Offenbarungsgeschichte von Moses zu Christus im Alten Testament begrenzen«, sie müsse »die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus besser als früher interpretieren und verständlich machen«. ²⁷

Konkret scheint Rahner seine Hoffnung auf eine stärkere Berücksichtigung der pneumatologischen Denkform der östlichen Kirchen zu richten: »Die europäische Theologie dachte selbstverständlich personalistisch und darum auch geschichtlich. Daß das universale Heil aller Menschen von einem raumzeitlich punktförmigen Ereignis abhängen könne, war für sie letztlich doch kein besonderes Problem, sondern fast eine Selbstverständlichkeit. Ebenso die Überzeugung, daß die Offenbarung als solche eine eigentliche Geschichte haben könne. So war die Vorordnung der Christologie vor einer Pneumatologie, vor der Gnadenlehre auch mehr oder weniger eine Selbstverständlichkeit, wenn auch selbstverständlich in der traditionellen Theologie immer schon auch Überzeugungen und Lehren gegeben waren, die die zu schlichte Selbstverständlichkeit einer solchen theologischen Perspektive in Frage stellen konnten. Vielleicht wird einmal eine östliche Theologie diese Perspektive umkehren. Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer gesamten Theologie machen und von da aus – vielleicht gar nicht ohne erhebliche Anstrengungen – ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen suchen. Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch.« ²⁸

Aber abgesehen von diesem Plädoyer erfahren wir bei ihm allerdings nicht, wie dies zu machen sei. Ansonsten umreißt er den zu gehenden Weg vorwiegend negativ: »Man darf da nicht zu schnell mit dem letzten Konzil sagen, um sich theologische Mühe zu ersparen, all das sei möglich auf Wegen, die Gott allein kennt.« ²⁹ Der Rahnersche Ansatz hat Schule gemacht und ist von einigen katholischen Theologen weiterentwickelt worden, wobei manche – vor allem im Hinblick auf die Rolle der Mission, die so gut wie obsolet wird – Schlüsse extrapolieren, die dem pluralistischen Ansatz sehr nahe

²⁷ KARL RAHNER, *Aspekte europäischer Theologie*, 103.

²⁸ Ebd., 102 f. Mit der Betonung von Weish 8,1 als Ausgangspunkt seiner Missionstheologie hat Las Casas eigentlich einen solchen Ansatz im Kern vorgelegt. Vgl. hierzu MARIANO DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont*.

²⁹ KARL RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, 115.

kommen, mit der Konzilstheologie kaum vereinbar sein dürften, und die nicht zuletzt Rahner selbst so nicht ziehen würde.³⁰

– Wolfhart Pannenberg schwebt eine Theologie der Religionsgeschichte vor, »die ihre christliche Perspektive nicht verleugnet, aber ihre christlichen Voraussetzungen auch nicht als Argumente verwendet, sondern sich auf phänomenale Sachverhalte be ruft«. ³¹ Er geht darum ausdrücklich auf Distanz »zu einer *dogmatischen Theologie* der Religionen, wie sie in jüngster Zeit besonders von katholischen Theologen [gemeint ist vor allem Rahner] entwickelt worden sind«. ³² Vielmehr soll die Wirklichkeit der Götter – und Gottes – im Prozeß der Religionsgeschichte, in welchem Götter stürzen und neu entstehen, selbst auf dem Spiel stehen. Offenbarung soll als Geschichte verstanden werden, in der sich der Wahrheitsgehalt ihres Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses historisch erweist. Doch in der praktischen Durchführung dient der phänomenale Umweg durch die Religions- und Menschheitsgeschichte nur der historischen Bestätigung des schon Gewußten: daß im Geschick Jesu Christi die in der Geschichte der Religionen – auch des Christentums selbst – immer wieder strittige Wirklichkeit der göttlichen Macht in ihrer Unendlichkeit »definitiv erschienen, offenbar geworden ist«, ³³ denn die christliche Gottes-, Welt- und Menscheninterpretation habe sich in der bisherigen Universalgeschichte als die wirkmächtigste erwiesen. Zwar sei die Religionsgeschichte noch nicht abgeschlossen, und man könne für die Weiterentwicklung angesichts ihres offenen Endes nur begründete Erwartungen hegen: Aber was heißt denn das schon in einem Ansatz, der die Religionsgeschichte durch die methodische Brille der Hegelschen Teleologie betrachtet?

Entgegen seiner Absichtserklärung funktionalisiert Pannenberg die anderen Religionen als Zeuginnen eines »historisch-teleologischen Gottesbeweises«, der dann absolut verpflichten würde. Als ob die christliche Offenbarung historisch »evident« und das Wagnis des Glaubens nur von der Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht in den Verlauf der Geschichte abhängig wäre! Sein Hauptinterpretationskriterium scheint außerdem der faktische Erfolg der Durchgekommenen zu sein. Ein unverkennbarer Hauch von hegelianisch weiterentwickelter augustinischer Geschichtstheologie haftet der Denkform Pannenberg an: angesichts des historischen »Erfolgs« der christlichen Religion wäre derjenige, welcher immer noch nicht glaube, »eine gar wunderliche Erscheinung«. ³⁴ Ausgeblendet wird die verhängnisvolle Leidensgeschichte, die der historische Weg des Christentums in der Begegnung mit den Anderen spätestens seit dem Donatistenstreit hervorgerufen hat. Nietzsche und seine Epigonen hätten ein leichtes Spiel, mit einer

³⁰ Vgl. MAX SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, 178. Zur Genese und Evolution des Ansatzes von Rahner im Zusammenhang seines Werkes vgl. NIKOLAUS SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt*; zum Ansatz von Rahner im Kontext anderer religions theologischer Ansätze der Gegenwart vgl. REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 174–198.

³¹ WOLFHART PANNENBERG, »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. I, Göttingen 1971, 252–295, 256.

³² DERS., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 368.

³³ DERS., *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, 294.

³⁴ Vgl. AGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap 8: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«.

›Kriminalgeschichte‹ des Christentums die so angelegte Beweisführung historisch zu entkräften. So hat Pannenberg zwar einen imposanten Entwurf vorgelegt,³⁵ um die Frage zu beantworten, die Rahner nur postulierte, nämlich wie die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus besser als bisher verständlich gemacht werden könnte, aber der dogmatische, heilsgeschichtliche Ansatz von Rahner, der als Fortschreibung der thomistisch geprägten Gnadenlehre der Schule von Salamanca zu verstehen ist, ist allemal ehrlicher.

– Die vor allem in Amerika entworfenen ›Pluralistischen Religionstheologien‹ – besonders wichtig sind hier die Beiträge des ursprünglich evangelikalen Presbyterianers John H. Hick sowie des Katholiken Paul F. Knitter – lassen sich über alle Unterschiede hinweg auf diesen gemeinsamen Nenner bringen: Sie wollen eine grundlegende Neuorientierung, eine Kopernikanische Wende bzw. einen Paradigmenwechsel in der gesamten theologischen Theoriebildung herbeiführen: »Darin werden alle für das Christentum erhobenen exklusiven Alleingeltungs- oder inklusiven Überlegenheitsansprüche abgewiesen, um eine eigenständige vollwertige Gültigkeit anderer Glaubensweisen als Wege zu wahren Menschsein anzuerkennen.«³⁶ Gleichwohl postulieren die Pluralisten bei aller gleichberechtigten Anerkennung der religiösen Vielfalt die grundlegende Einheit – *E pluribus unum* – der Menschheitsgeschichte – gemeinsames eschatologisches Heilsziel – und der in den Religionen artikulierten Transzendenzerfahrung, hinter den verschiedenen Namen oder Gesichtern der Götter werde immer das eine und das gleiche gemeint. Es gehe folglich darum, die Offenbarungsautorität, besonders die Christozentrik des unterschiedlich Christlichen, zurückzustellen und den empirisch-vergleichenden Weg der religiösen – mystisch-unmittelbaren oder durch das Leben vermittelten – Erfahrung unter Rückgriff auf die globalen spirituellen Ressourcen der Religionen zu beschreiten. Nur theozentrisch – inzwischen auch soteriozentrisch – soll der Religionsdialog angelegt sein. Zur Überprüfung der Wahrheitsansprüche der verschiedenen und miteinander konkurrierenden Religionen führen sie – in der philosophischen Tradition des anglo-amerikanischen Pragmatismus – ein praxeologisches Kriterium ins Spiel: »Wahrheit erweist sich an ihrer gemeinschaftsdienlichen, lebensfördernden Kraft. Humanisierung, Eröffnung wahren, ganzheitlichen, erfüllten Menschseins durch Aufbrechung individueller und kollektiver Selbstgenügsamkeiten, Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, kurz: Förderung der *Soteria* ist ihr Inhalt und ihr Kriterium. Von daher versteht

³⁵ Zum Ansatz von Pannenberg im Kontext anderer religionstheologischer Ansätze der Gegenwart vgl. REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 89–94.

³⁶ Vgl. die Einleitung von REINHOLD BERNHARDT in: DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 9–29, 10. Bei der Darstellung des gemeinsamen Nenners in den pluralistischen Ansätzen stütze ich mich auf diesen Beitrag; vgl. dazu auch DERS., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 199–225.

sich die enge Geistesverwandtschaft der Pluralistischen Religionstheologie zur feministischen und zur Befreiungstheologie.«³⁷

Man wird den pluralistischen Ansatz als einen Versuch würdigen müssen, die Aporien der anderen zwei Ansätze zu überwinden: die Rahnersche Vereinnahmung der anderen Religionen im Horizont der christlichen Heilsgeschichte einerseits sowie die Pannenberg'sche Beantwortung der Wahrheitsfrage anhand von einer rein idealistisch verstandenen Feststellung des historischen Erfolges des christlichen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses andererseits. Doch man wird zugleich zu fragen haben, ob die ›Pluralistischen Religionstheologien‹ nicht zu neuen Aporien führen. Entspringen etwa die postulierte Ausschaltung der dogmatischen Vorgaben und die vorurteilslose – ortlose? – Beschäftigung mit allen Religionen nicht dem naiven Wunschdenken, man könne der hermeneutischen Verschränkung von Erkenntnis und Interesse, Frage und Antwort entgehen? Erliegen die Pluralisten – aber auch Pannenberg – nicht der Illusion, man könne schließlich eine Theologie der Religionsgeschichte mit einer bloß religionswissenschaftlichen Einstellung betreiben? Das wäre wohl weder Religionsgeschichte noch Theologie. Und läuft eine Theologie, die ihre eigene Sicht verleugnet, nicht Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten? Vereinnahmen wir die Anderen nicht doch wieder, wenn wir davon ausgehen, daß sie den Religionsdialog vor dem Hintergrund unseres methodischen Agnostizismus mit uns zu führen haben? So wichtig die Betonung der theozentrisch und soteriozentrisch gedeuteten religiösen Erfahrung ist – schon Las Casas hielt die Sehnsucht nach dem wahren Gott und das Streben nach Glück/Heil für die gemeinsame Basis aller Religionen: Kann christliche Theologie letztlich darauf verzichten, die Christozentrik als ein spezifisch christliches Unterscheidungskriterium für diese Bezugspunkte ins Spiel zu bringen? Und nicht zuletzt: Stellt das pragmatische Wahrheitsverständnis am Ende nicht doch eine nachidealistische Weiterführung des Erfolgskriteriums des Pannenberg'schen Ansatzes dar? So wichtig die Betonung der politisch-gesellschaftlichen Dimension der *Soteria* ist, so wenig werden Christen als Anhänger eines mit allen Anzeichen des Scheiterns Gestorbenen einem Wahrheitsbegriff ganz zustimmen können, der den theologischen Wahrheitsanspruch ihrer Gottesrede primär aus ihrer historischen ›Relevanz‹ abzuleiten versucht.³⁸

³⁷ REINHOLD BERNHARDT, Einleitung zu: DERS., *Horizontüberschreitung*, 14 f. Inzwischen wird von manchen Autoren auch eine Zwischenposition vertreten, die als ›konditionierter Wahrheitspluralismus‹ bezeichnet werden könnte; dieser Ansatz geht davon aus, »daß es mehrere wahre Religionen *geben kann*«, ohne deswegen zu behaupten, »daß es tatsächlich auch solche *gibt*«. Erweist sich nämlich der christliche Wahrheitsanspruch als gültig, »dann gibt es zumindest eine wahre Religion, und weil dies wahr ist, kann es mehrere wahre Religionen geben.« SCHUBERT M. OGDEN, »Gibt es eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *ZThK* 88 (1991) 82–100, 99 f.

³⁸ Zur Kritik des pluralistischen Ansatzes vgl. MAX SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*; WALTER KERN, Rezension zu: Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zu der Pluralistischen Religionstheologie*, in: *ZKTh* 114 (1992) 194–199.

4. Eine Alternative?

Gegenüber diesen Aporien bietet sich als Ausweg eine Theologie für den Umgang mit den anderen Religionen an, die ähnlich wie das Konzil oder Rahner von ihren dogmatischen Voraussetzungen ausgeht, jedoch dem Dogmatismus nicht verfällt – also jede innerweltliche vor- oder nachhegelianische Absolutheit in der Heils- und Wahrheitsfrage vermeidet, da nur Gott, nicht aber die Kirchen und Staaten, Herr der Geschichte ist³⁹ – und gleichzeitig bereit ist, sich von der Religionsgeschichte belehren zu lassen, diese und die Theologie jedoch nicht miteinander verwechselt. Bei einer methodischen Zurückhaltung bezüglich der Wahrheitsfrage käme dann der Religionsgeschichte, wie Carsten Colpe vorgeschlagen hat, die Aufgabe zu, eine »Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen« zu leisten.⁴⁰ Mit Hilfe des derart empirisch erschlossenen religionsgeschichtlichen Materials könnte die Theologie dann die nichtchristlichen Religionen und »nachchristlichen Metamorphosen« genau prüfen: einerseits zwar, um diese Religionsformen mit dem prophetischen Kritikpotential der christlichen Botschaft zu konfrontieren,⁴¹ aber andererseits auch, um auf die in diesen Religionsformen enthaltene »Fremdprophetie« (Johann Baptist Metz) hinzuhören, um gegebenenfalls auch selbst Metamorphosen vorzunehmen.

Dazu bräuchte die Theologie, die ja nicht Religionsgeschichte ist, ihre eigenen Voraussetzungen weder zu verleugnen noch methodisch auszuschalten, sondern im Sinne Rahners die Christozentrik stärker als bisher in eine pneumatologisch und eschatologisch vertiefte Schöpfungstheologie einzubetten. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus könnte dann so verstanden werden, daß auch und gerade die Anhänger des »um des Menschen willen« fleischgewordenen Gottes weiterhin auf den Umweg über die Menschheits- und Religionsgeschichte verwiesen sind, um unter den gewandelten Raum- und Zeiterfahrungen und in der Kraft des Geistes den Inhalt der Offenbarung expliziter zu machen.

Die Mission wäre hier *nicht nur* mit dem Argument zu begründen, daß wir verpflichtet wären, »das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden« bzw. von der »Fülle des religiösen Lebens« in Jesus Christus Zeugnis zu geben, *sondern auch* mit dem Hinweis darauf, daß diese unsere Hoff-

³⁹ Zur Frage des methodischen Umgangs mit den anderen Religionen und deren Angehörigen würde es genügen, sich an die »herrschaftsfreie Theorie interkultureller Begegnung« zu halten, die Bartolomé de Las Casas im 16. Jahrhundert begründete und die viele Elemente der modernen Theorien kommunikativen Handelns vorweggenommen hat. Vgl. MARIANO DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont*.

⁴⁰ Vgl. CARSTEN COLPE, »Nicht »Theologie der Religionsgeschichte«, sondern »Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen«, in: DERS., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*, 278–288, 287.

⁴¹ JOSEPH RATZINGER, »Der christliche Glaube und die Weltreligionen«, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II. Herausgegeben von JOHANN BAPTIST METZ, WALTER KERN, ADOLF DARLAP und HERBERT VORGRIMLER, Freiburg 1964, 287–305, bes. 292–301; vgl. auch *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102) Bonn 1991, 40 f (Nr. 79).

nung uns nur im Angesicht der Anfechtungen und Hoffnungen der anderen richtig bewußt werden kann. Der noch nicht theologisch ausgeschöpfte Ansatz einer ›Evangelisierung der Kulturen‹ bringt im Grunde diese Zweigleisigkeit der Missionsarbeit zum Ausdruck, wenn betont wird, es gehe darum, »mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen«.⁴² Sind denn die religiösen Traditionen und Systeme nicht ein wesentlicher Bestandteil der jeweiligen Kulturformen? Dann wäre hier endlich die Denkform von Las Casas eingeholt worden, der in den Religionen Altamerikas nicht nur einen Missionsgegenstand sah, sondern auch eine Möglichkeit zur Bereicherung des abendländischen Christentums.

Dabei wird jedoch für die Christen von heute – genauso wie für die Urchristen – das Verhältnis zu den Anderen ein gespanntes bleiben. Unsere Glaubensvorfahren waren zwar jederzeit gern bereit, ihre Hoffnung zu begründen und in Frage stellen zu lassen (1 Petr 3,15); zugleich blieben sie aber in diesem dialogalen Prozeß *exklusiv* »gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst«.⁴³ Im übrigen täte es uns Christen gut, uns nicht vorzumachen, unsere Religion würde Antwort auf alle Rätsel des menschlichen Daseins geben, und unsere Hoffnung durch die letzte Frage des todkranken Romano Guardini in schöpferische Unruhe bringen zu lassen: »Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«⁴⁴ Und warum standen Christen dabei den Anderen auf ihrem Heilsweg so oft im Wege?

Dieser Ansatz scheint mir am ehesten imstande zu sein, die Hauptaufgabe im Umgang der Christen mit den Anderen zu lösen: zum einem die eigene Identität durch die notwendigen historischen Metamorphosen hindurch zu halten, ohne die Anderen zu vereinnahmen – sie mögen selbst überprüfen, ob die durch den Kontakt mit uns bei

⁴² *Gaudium et spes*, 58; Vgl. auch *Evangelii nuntiandi* (1975), *Catechesi tradendae* (1979); *Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68) Bonn 1985; *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche Europa 32) Bonn 1991; Bischofssynode/Sonderversammlung für Europa: *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit. Erklärung*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103) Bonn 1991; *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Arbeitsdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8) Bonn 1979; *Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 34) Bonn 1993.

⁴³ ADOLF VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 528. In diesem Sinne des monotheistischen Exklusivismus »gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst« ist wohl die Empfehlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zu verstehen, den Dialog mit den afroamerikanischen Religionen und den Religionen der indigenen Völker zu suchen, aufmerksam darin die ›Samenkörner des Wortes‹ zu entdecken und den Angehörigen dieser Religionen die integrale Verkündigung des Evangeliums anzubieten, jedoch »unter Vermeidung jeglicher Form von religiösem Synkretismus«. Vgl. *Neue Evangelisierung* (s. Anm. 42) 138. Leider wird im selben Atemzug nicht ausgedrückt, daß unser abendländisches Christentum von diesem Dialog auch bereichert werden könnte.

⁴⁴ EUGEN BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, 133; vgl. auch JOHANN BAPTIST METZ, »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311–320.

ihnen entstandenen Metamorphosen ihre jeweilige Identität verändert haben oder nicht; und zum anderen durch unser Zeugnis des einzig wahren Gottes dazu beizutragen, daß die Menschheit auf dem Weg zum gemeinsamen eschatologischen Ziel vergeistigt werde.

Ein Christentum, daß die Religions- und Menschheitsgeschichte – theologisch gesprochen: die ›fremde Welt‹ überhaupt – als den Ort der Explizitmachung seiner eigenen Offenbarungstradition durch das Wahrnehmen der in den anderen Religionen enthaltenen ›Fremdprophetie‹ begreift, wird stets Wandlungen unterworfen sein. An der Schwelle zum dritten Millennium steht ein solches Christentum – welches das magisch-mythische In-der-Welt-Sein indianischer, afrikanischer oder polynesischer Religiosität, die asiatische Kosmozentrik, die radikale islamische Theozentrik und die nüchterne kontrafaktische anamnetische Vernunft des Judentums als Herausforderung wahrnimmt – vor großen Metamorphosen, die zwar seine Identität gefährden, aber es auch zu neuen Ufern führen könnten. Genau zu prüfen, ob diese Metamorphosen auch gelingen – man nennt sie dann in der Sprache heutiger Theologie ›Inkulturationen‹ – sollte eine der vorrangigen Aufgaben christlicher Theologie sein. Denn – um es abschließend mit Carsten Colpe nochmals zu sagen – die Aufgabe, angesichts des Ärgernisses eines dauerhaften Fortbestands nachchristlicher Religionsgeschichte dem Christentum als der Religion des ›um des Menschen willen‹ fleischgewordenen Gottes seine einzigartige religionsgeschichtliche Identität im Wandel zu erhalten, diese Aufgabe ... »liegt vor uns«. ⁴⁵

⁴⁵ CARSTEN COLPE, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, 87. Der Bewahrung der religionsgeschichtlichen Identität des Christentums und seiner missionarischen Dynamik gilt auch die Hauptsorge in den letzten einschlägigen Stellungnahmen des Lehramtes: *Redemptoris missio*; *Dialog und Verkündigung*. ›Identität im Wandel zu erhalten‹ ist zwar eine ›konservative‹ Haltung, stellt jedoch keinen ›ungeschichtlichen‹ Konservatismus dar. Lanczkowski vermerkt dazu: »Der Meister sprach: Wer mit dem Altertum vertraut ist und die Gegenwart kennt, der wäre wohl der richtige Lehrer.« Man kann in diesem Wort des Konfuzius eine klassische Definition dessen sehen, was konservativ ist. Denn recht töricht wäre die Meinung, dem religiösen Konservatismus fehle der Blick auf die Gegenwart, er erstrebe eine starre Bewahrung des Überkommenen. Doch das ist nicht konservativ. Eher könnte man es als die Einstellung eines Revolutionärs bezeichnen, der denkt, seine Doktrin habe für ewige Zeiten Gültigkeit. Konservativ ist demgegenüber die lebendige Hineinnahme des religiösen Erbes in eine Gegenwart, deren nicht nur zeitlicher, sondern qualitativer Abstand von den Ursprüngen einer Religion erkannt und als stets neu gestellte Aufgabe empfunden wird, als die Aufgabe, im Wandel das Wesentliche zu bewahren, die ursprüngliche Tradition einer Religion.« GÜNTER LANCZKOWSKI, *Begegnung und Wandel der Religionen*, 157.