

D'Costa, Gavin: *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknol (New York) 2000, 187 S.

Hauptgegenstand dieses Buches ist die Theologie der Religionen. In der Debatte um eine angemessene theologische Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen haben sich während der vergangenen zwei Jahrzehnte, nicht zuletzt auch unter maßgeblicher Mitwirkung D'COSTAS, drei Modelle herausgebildet: das exklusivistische, das inklusivistische und das pluralistische Modell. In dieser Debatte hat sich D'COSTA als Verfechter des inklusivistischen Modells profiliert und sich als kompetenter Kritiker exklusivistischer und pluralistischer Positionen, vornehmlich der Pluralistischen Hypothese John Hicks, einen Namen gemacht. Im nun vorliegenden Werk stellt D'COSTA diese dreifache Einteilung religionstheologischer Positionen jedoch grundsätzlich in Frage – eine Wende, die sich bereits in einem 1996 veröffentlichten Aufsatz D'COSTAS deutlich abzeichnete (vgl. »The Impossibility of a Pluralist View of Religions«, in: *Religious Studies*, 32, 1996, 223–223), der in einer überarbeiteten Fassung im 1. Kapitel Eingang gefunden hat.

D'COSTA mutiert zum Exklusivisten und mit ihm zugleich auch alle anderen Religionstheologen – sowohl Inklusivisten wie auch Pluralisten. Dass es sich hierbei nicht bloß um einen Etikettenwechsel handelt, versucht D'COSTA im ersten Teil (S. 17–95) nachzuweisen. Im 1. Kapitel (S. 17–52) legt er auf der Basis einer Kritik der pluralistischen Positionen John Hicks, Paul F. Knitters und Dan Cohn-Sherboks dar, dass diese aufgrund ihrer Verpflichtung gegenüber den ontologischen, epistemologischen und ethischen Grundsätzen einer »liberalen Moderne« (D'COSTA beruft sich hierbei auf den Modernitätsbegriff und die Modernitätskritik, wie sie von Alasdair MacIntyre und John Milbank formuliert wurde) auch in einer Art von »Religionstradition« (»hidden faith position«, S. 46) stehen, die als exklusivistisch zu gelten hat, insofern sie auf unhinterfragten Voraussetzungen beruht, exklusive Alleingeltungsansprüche erhebt und Religionen mit Hilfe des aufgeklärten »mastercode« (S. 26) der Moderne beurteilt, was der Autointerpretation der jeweiligen Religionen kaum gerecht wird. Aufgrund dieses impliziten Exklusivismus gelingt es nach D'COSTA diesen Pluralisten auch nicht, das angestrebte Ideal der Offenheit, Toleranz und Gleichheit zwischen den Religionen zu erreichen. Um dieses Fazit zu erhärten, untersucht D'COSTA in den zwei folgenden, wegen des ungewohnten Zugangs durchaus lesenswerten Kapiteln die »pluralistischen« Positionen Sarvapelli Radhakrishnans (S. 53–71) und des Dalai Lama (S. 72–95), die unter einem eher geringen Einfluss einer »liberalen Moderne« entstanden sind. Da Radhakrishnans Position der Tradition eines »neo-Advaita Vedānta« (S. 68) verpflichtet ist, trifft ihn jedoch auch D'COSTAS Verdikt eines impliziten Exklusivismus. Auch der Dalai Lama erweist sich als »rigorous exclusivist« (S. 90), da er andere Religionen implizit gemäß der Kriteriologie des Tibetischen Buddhismus beurteilt und die pragmatische Gleichheit zwischen den Religionen wegen der Untrennbarkeit von Lehre und Praxis letztlich auch nicht konsequent durchhalten kann. In diesem ersten Teil wird darüber hinaus auch deutlich, aus welchem Grund D'COSTA den Inklusivismus bloß als Spielart des Exklusivismus betrachten kann. Zwischen Exklusivismus und Inklusivismus vermag er keinen Unterschied zu erkennen, außer dass inklusivistische Positionen auch anderen Religionen Heilelemente zugestehen möchten. Diese Annahme ist für D'COSTA jedoch logisch nicht möglich, weil einzelne Elemente nicht unabhängig von der organischen Einheit einer Religionstradition beurteilt werden können und weil letztlich in diesen inklusivistischen Religionstheologien nicht diese Elemente *per se* positiv beurteilt werden, sondern deren Reinterpretation im Rahmen eines anderen Paradigmas. So betrachtet ist letztlich jede religionstheologische Position in einem gewissen Sinne exklusivistisch. Die Einteilung religionstheologischer Positionen in drei Modelle erübrigt sich damit für D'COSTA und im Grunde genommen auch die Kennzeichnung seiner und anderer Positionen als exklusivistisch, was er konsequenterweise auch vermeidet.

Als Alternative zu diesen »pluralistischen« Positionen versucht D'COSTA im zweiten Teil (S. 97–171) eine trinitätstheologisch begründete Religionstheologie zu entfalten, die zwar durchaus

auch einer Tradition verpflichtet ist, nämlich der römisch-katholischen, aber die daraus entstehenden Schwierigkeiten zu vermeiden sucht, indem nicht ein apriorisches Urteil über andere Religionen vermieden und die Ziele der Gleichheit, Offenheit und Toleranz so bestimmt werden, dass sie auch einlösbar sind, ohne dabei andere Religionen in ihrer Freiheit und in ihrem Selbstverständnis einzuschränken. Im 4. Kapitel (S. 99–142) erörtert er, was das in kirchlichen Dokumenten bestätigte Wirken des Heiligen Geistes außerhalb der römisch-katholischen Kirche für diese zu bedeuten hat. Wenn Gott sich in anderen Religionen durch den Heiligen Geist offenbart, so muss die Kirche die Begegnung mit anderen Religionen suchen und diese möglichst gemäß ihrer Autointerpretation wahrnehmen, um das göttliche Heilswirken darin richtig erkennen zu können. Das durch den Heiligen Geist als Wirkung des Heiligen Geistes Erkannte hat ekklesiologische Konsequenzen: es bereichert die Kirche, wenn es sie zu einer Selbstläuterung, zu einer immer tieferen Gotteserkenntnis und zu einem besseren Selbstverständnis führt und wenn die Kirche diese Heilselemente in die kirchliche Praxis inkorporiert. Allerdings wird dadurch nicht nur die Kirche ihrer Erfüllung und Vollendung entgegengeführt; auch jene geistgewirkten Elemente in anderen Religionen werden durch die kirchliche Einverleibung ihrer vollen Bestimmung zugeführt, was allerdings auch ihre Zerstörung bedeuten kann. Daraus ergibt sich auch, wie D'COSTA Offenheit bestimmt: die Offenheit für das Wirken Gottes in der Geschichte ist zugleich eine unvoreingenommene Offenheit für das Selbstverständnis anderer Religionen, ohne dass bereits apriori feststehen kann, was es zu entdecken gibt, wie auch eine Offenheit für die praktischen und theologischen Konsequenzen, die diese Entdeckungen für die Kirche haben könnten. Gleichheit und Toleranz hingegen begründet D'COSTA nicht trinitätstheologisch. Er verweist hierbei auf die Konzilerklärung *Dignitatis humanae*: Gleichheit und Toleranz gelten demnach nicht für die Glaubensvorstellungen und Praktiken anderer Religionen, sondern beziehen sich auf die gleiche Würde aller Menschen und dem darin begründeten Recht auf religiöse Freiheit. Im 5. und letzten Kapitel (S. 143–171) beschäftigt sich D'COSTA mit der Frage nach der Möglichkeit des gemeinsamen interreligiösen Gebets, zu deren Klärung seine trinitarische Deutung anderer Religionen beitragen soll. S.E. ist ein solches gemeinsames Gebet unter bestimmten Voraussetzungen möglich, wenn auch z.T. nur auf eine fragmentarische Weise. Jedenfalls bietet es eine ausgezeichnete Möglichkeit, dem Wirken des Geistes auf die Spur zu kommen. Allerdings birgt es auch ein Risiko, weil nicht voraussehbar oder kontrollierbar ist, wie sich dieses Geistwirken auf den Beter auswirken und was für Folgen es für das Selbstverständnis kirchlicher Lehre und Praxis haben kann.

D'COSTA'S Kritik religionstheologischer Positionen, die bisher die Diskussion geprägt haben, und sein trinitätstheologischer Entwurf wirken zunächst wie ein Befreiungsschlag, der eine Überwindung chronischer Probleme religionstheologischer Positionen in Aussicht stellt und aus einer scheinbar festgefahrenen Debatte hinausführt. Allerdings erweist sich der von ihm eingeschlagene Weg als ein Weg zurück zu den Anfängen der religionstheologischen Fragestellung, womit letztlich nicht viel gewonnen wäre. Die bisher geführte Diskussion holt D'COSTA spätestens dann wieder ein, wenn das hermeneutische Problem virulent wird. Dem Einwand, dass die pluralistischen Positionen andere Religionen nicht gemäß deren Autointerpretation deuten, kann D'COSTA sich nur dadurch entziehen, indem er nicht apriorisch festlegt, wo und wie der Heilige Geist in anderen Religionen wirkt. Es handelt sich hierbei jedoch nur um eine scheinbare Urteilsfreiheit: apriori schließt er nämlich unter Rekurs auf lehramtliche Dokumente die Möglichkeit aus, dass der Geist in anderen Religionen gleichermaßen wirkt wie in der römisch-katholischen Kirche. Aposteriori, d.h. nach einer »offenen« Begegnung mit den Religionen, werden nach D'COSTA in Zukunft durchaus Urteile fällig werden, wenn es darum geht, Heilselemente anderer Religionen als geistgewirkt zu klassifizieren oder nicht. Dem Vorwurf einer möglichen Missdeutung diesbezüglich weicht D'COSTA aus, indem er diese aposteriorischen Urteile als Heterointerpretationen kennzeichnet, die nicht mit der Autointerpretation der jeweiligen Religionen koinzidieren können (S. 117). Den Preis, den D'COSTA für diese Form der Urteilsenthaltung bezahlen muss, besteht in der Annahme einer Inkommensurabilität der Religionen, die ein richtiges gegenseitiges Verstehen ausschließt. Diese

Option wurde bereits 1984 von George Lindbeck gewählt, der diesbezüglich die Sprachspieltheorie Wittgensteins bemüht. Wie dieser könnte D'COSTA damit jedoch einer relativistischen Tendenz oder eines Dezisionismus überführt werden, wodurch die eigenen Grundlagen in Frage gestellt werden. Auf diesem Hintergrund erstaunt es dann auch nicht, dass die religionstheologische Wahrheitsfrage von D'COSTA ausgespart wurde – eine entscheidende und in religionskritischer Hinsicht brisante Frage, die religionstheologische Positionen seit Beginn der Debatte einer Lösung zuzuführen versuchen. Die diesbezügliche Unentschiedenheit D'COSTAS kann nicht als befriedigender Ausweg betrachtet werden.

Indem D'COSTA für sich beansprucht, kein apriorisches Urteil über andere Religionen zu fällen und auch nicht voraussehen kann, inwiefern der Heilige Geist in anderen Religionen wirkt, nimmt er im Grunde genommen auch noch keine Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und anderen Religionen vor. Somit ist er z.Z. auch nicht einem der drei religionstheologischen Modellen zuzuordnen. Dass die theologisch adäquate und logisch umfassende Klassifizierung religions-theologischer Positionen jedoch unhaltbar ist und ihre Verwerfung sich fruchtbar auf die Debatte auswirken wird, wie D'COSTA behauptet (S. 92), ist jedoch zu bezweifeln. Überflüssig wird die Klassifizierung erst, wenn keine unterscheidbaren Verhältnisbestimmungen mehr vorgenommen werden. D'COSTAS Feststellung, dass alle religionstheologischen Positionen bezüglich des traditions-spezifischen Ausgangspunkts implizit exklusivistisch sind, schließt jedoch nicht aus, dass sich diese Positionen bezüglich der jeweils vorgenommenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und anderen Religionen weiterhin deutlich voneinander unterscheiden, und dies zunächst auch unabhängig davon, ob diese Verhältnisbestimmungen schlüssig erscheinen oder nicht – was letztlich eine andere Frage ist. So betrachtet erübrigt sich die Klassifizierung religions-theologischer Positionen für die Debatte nicht. Im Gegenteil: sie hat eine klärende Funktion in der Debatte erwiesen, auf die nicht verzichtet werden sollte.

D'COSTAS Feststellung, dass letztlich alle Positionen in einem gewissen Sinne implizit exklusivistisch sind, versteht sich im Grunde genommen von selbst. Die Frage ist vielmehr, ob dieser Standpunkt dem zu beurteilenden Sachverhalt gerecht wird, was D'COSTA im Hinblick auf die pluralistischen Positionen verneint, weil sie aufgrund ihrer von der »liberalen Moderne« geprägten ontologischen (Agnostizismus), epistemologischen (Mythologisierung) und ethischen (sozio-ökonomische Gerechtigkeit und ökologisches Gleichgewicht) Voraussetzungen ein Religionsverständnis vertreten, mit dem sie die Religionen nicht gemäß ihrer Autointerpretation zu beurteilen vermögen und Ziele verfolgen, die sie somit auch nicht gemeinsam mit anderen Religionen einlösen können. D'COSTAS Beitrag zur Frage nach dem angemessenen Standpunkt ist vor allem deshalb nicht durchwegs überzeugend, weil er in seiner Kritik am Standpunkt pluralistischer Positionen Aspekte ausblendet, die einer Einordnung dieser Positionen in die Tradition einer »liberalen Moderne« entgegenstünden. So wird z.B. Hick unfreiwillig zum a-religiösen Non-Kognitivist, der eine Beziehung zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der Welt für unmöglich hält. Dabei übersieht D'COSTA, dass Hick mit seiner Pluralistischen Hypothese eine Möglichkeit erwägt, wie religiöse Aussagen, die er als Niederschlag von Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit versteht, trotz der z.T. widersprüchlichen Vielfalt noch als kognitiv erachtet werden können. Ebenso übersieht D'COSTA, dass mit der Pluralistischen Hypothese Hicks nicht unumstößliche apriorische Vorstellungen einhergehen, die dem Selbstverständnis der Religionen widersprechen. Hick hat seine Hypothese gerade angesichts der Kritik seitens der Religionen korrigiert und sie immer wieder nicht nur spekulativ, sondern auch unter Rekurs auf religionsgeschichtliches Material entfaltet. Dass diese Deutung der religiösen Vielfalt u.U. dem Sachverhalt nicht gerecht werden könnte, ist insofern berücksichtigt, als dass es sich eben um eine Hypothese und nicht um ein apodiktisches Vorurteil über andere Religionen handelt.

Trotz dieser Anfragen ist das Buch D'COSTAS einer eingehenden Auseinandersetzung wert. Dies nicht nur, weil D'COSTA zum ersten Mal eine umfassende und systematische Darstellung seiner (neuen) Position bietet, sondern auch, weil er das in der religionstheologischen Diskussion bisher

Erreichte kritisch reflektiert, neue Wege auslotet und immer wieder auf pointierte und prägnante Weise Problembereiche zur Sprache bringt, die zu einer kritischen Relektüre der eigenen Position zwingen. Im Grunde genommen führt D'COSTA die religionstheologische Diskussion zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Sein Buch endet dort, wo inklusivistische und pluralistische Religionstheologien ihren Ansatz haben, nämlich in der Begegnung mit den Religionen. Man darf auf die Erfahrungen gespannt sein, die D'COSTA in dieser Begegnung machen wird, und wenn er – wie einige pluralistische Religionstheologen vor ihm – mehr entdecken sollte als erwartet, so liegt in einigen Jahren vielleicht eine trinitarisch begründete pluralistische Religionstheologie D'COSTAS vor.

München

André A. Gerth

Hämmerle, Johannes Maria: *Nias – eine eigene Welt. Sagen, Mythen, Überlieferungen* (Collectanea Instituti Anthropos 43), Academia Verlag, Sankt Augustin 1999, 407 S.

Mit einer Größe von 100 x 40 Kilometer und einer Einwohnerzahl von etwa 650 000 ist die Insel Nias eine mittelgroße Insel im westlichen Indonesien. Bis etwa 1900 war die Insel ein Freiplatz traditioneller Kultur und Religion in der Nähe der stark islamisierten Küsten Sumatras und darum ein gesuchtes Gebiet für Anthropologen und Missionare. Mit einem stark ausgebildeten Kastensystem, von Sklaven bis zu strengen Kriegsherren, mit einer reichen materiellen Kultur, die sich in Megalythen und Palästen, großen und spektakulären Festen zeigte, wo die jungen Männer über riesigen Steinhäufen sprangen, mit einer reichen priesterlichen Sprache war Nias für die traditionelle Religion so etwas, wie Bali für den Hinduismus war: ein Laboratorium und Konservatorium alter Traditionen. Anders als auf Bali, hat auf Nias das Christentum große Fortschritte gemacht. Nominal sind etwa 95 % der Niasser Mitglied einer der Christlichen Kirchen.

Seit der Missionar H. Sunderman 1886 einige Niassische Erzählungen publiziert hat, hat eine kleine Reihe von Missionaren, Anthropologen und Ärzten eine interessante Serie von Texten veröffentlicht, meistens in der sog. Priestersprache, in der Doppelverse im Stil der jüdischen Psalmen in stark rhythmischer Wiederholung feierlich erschallen. Der Kapuzinerpriester Johannes HÄMMERLE, der seit 1971 auf Nias arbeitet, hat in 1986 schon ein umfangreiches Buch über Mythen und Rituale von Süd-Nias publiziert, in einer Mischung von niassischer und moderner indonesischer Sprache. Noch drei große indonesisch-niassische Publikationen folgten und inzwischen hat der Autor 1993 auch in der Hauptstadt von Nias, Gunung Sitoli, ein Museum für niassische Kultur gestiftet. Nach zwei kürzeren Aufsätzen in *Anthropos* wollte HÄMMERLE in diesem Buch eigentlich eine Übersicht »über den Stand der Nias-Wissenschaft« veröffentlichen (38). Er hat jedoch nur einige ältere Texte neu herausgegeben (aber dabei viele neue Beobachtungen und Korrekturen eingebracht: über Sundermann 41–47, über Thomsen 236–249). Der größte Teil des Buches bietet Sagen und Mythen von Nord- und Mittel-Nias, die mündlich überliefert wurden und die hier zum ersten Mal auf Deutsch übersetzt und kommentiert werden (48–236). Es besteht ein großer Unterschied zwischen HÄMMERLE und seinen Vorgängern. Von Sundermann bis Thomsen hatten jeweils die Forscher die Initiative ergriffen, aber die wichtigsten der 45 Informanten, mit denen HÄMMERLE arbeitete, kamen aus eigener Bewegung zu ihm. Ein erfahrener Katechist kam sogar mit einem schon »sorgfältig getippten« Text eines Schöpfungsmythos, den er sich von seinem Großvater hatte diktieren lassen (S. 92). Ein anderer Informant war schon seit 25 Jahren Lehrer, hatte das Gesangbuch der Kirche bearbeitet (teilweise auch in der alten rituellen Sprache) und hatte selbst schon ein Buch über die alten Mythen auf Nias publiziert. HÄMMERLE nennt letzteres »eine synkretistische Kostprobe« (48), da dieser Mann versucht hat, das moderne Nias-Volk mit seiner christlichen und politischen Existenz in der alten Nias-Tradition zu verankern. HÄMMERLE hat