

Partitur des Unermesslichen Der Polylog der Religionen als fundamentaltheologische Herausforderung

von Franz Gmainer-Pranzl

Seit der Einladung an die Theologie, »über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können«, wie sie sich in Nr. 14 der Erklärung *Dominus Iesus* findet¹, sind sechs Jahre vergangen – Jahre, in denen ein intensives Ringen um eine christliche Theologie der Religionen stattfand, zugleich aber auch die Sensibilität und Brisanz dieser Thematik deutlich, ja schmerzlich spürbar wurde. Namen wie Tissa Balasuriya², Perry Schmidt-Leukel³, Jacques Dupuis⁴ und Roger Haight⁵ – um nur einige wenige zu nennen – signalisieren und symbolisieren eine Problemstellung, die zweifellos als eines der »heißestes Eisen« der gegenwärtigen Theologie angesehen werden kann und muss. Was vielleicht in der – teilweise sehr heftig geführten – Diskussion der letzten Jahre etwas aus dem Bewusstsein geraten ist: *Dominus Iesus* – jene Erklärung, die etwa von Eberhard Jüngel als »ein aus vielen Bibel-, Konzils- und Papstziten zusammengewobenes Kettenpanzerhemd«⁶ bezeichnet wurde und deren theologischer Ausrichtung vorgeworfen wurde, dass dadurch »der Weg auf den Zaun reduziert worden wäre«⁷, weil sie nur »von einer Krisenhermeneutik getragen«⁸ sei –, diese Erklärung bringt Anfragen an die so genannte »Pluralistische Theologie der Religionen« auf den Punkt, die bereits in der Missionszyklika *Redemptoris missio* (1990) sowie im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Asia* (1999) in aller Deutlichkeit – zum Teil wortwörtlich – zur Sprache kamen. Die Auseinandersetzung mit dem interreligiösen Konzept der »Theozentrik« bzw. der »reich-zentrierten« Christologie⁹, der Begriff des »religiösen Relativismus«¹⁰, die Verhältnisbestimmung der universalen Gegenwart des

1 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).
2 TISSA BALASURIYA OMI, Mary and Human Liberation, in: *Logos* Vol. 29 (Nos. 1 & 2) March/July 1990, 109–192; DERS., Right Relationships. De-routing and re-rooting of Christian Theology, in: *Logos* Vol. 30 (Nos. 3 & 4) Sept./Dec. 1991, 1–244.
3 PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

4 JACQUES DUPUIS SJ, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1999 (Englisches Original: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll/N.Y. 1997); vgl. auch DERS., Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: *ZMR* 88 (2004) 3–19.
5 ROGER HAIGHT SJ, *Jesus*. Symbol of God, New York 1999.
6 EBERHARD JÜNGEL, Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in: Michael J. RAINER (Hg.), »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen

(Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 59–67, 67.

7 SIEGFRIED WIEDENHOFER, Traditionshermeneutische Bemerkungen zur Erklärung der Glaubenskongregation »*Dominus Iesus*«, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 85–91, 88.

8 HERMANN HÄRING, DOMINUS IESUS. Katholisch – mit Angst vor der Vielfalt?, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 144–165, 163.

9 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Nr. 17.

10 Ebd., Nr. 36.

Geistes Gottes zum Wirken Christi in und an seiner Kirche¹¹, ja das Eingeständnis, dass der Versuch, den Glauben an Jesus »als den einzigen Retter [...] im Lichte der Glaubenswahrheiten der großen asiatischen Religionen« zu bekennen, »voller philosophischer, kultureller und theologischer Schwierigkeiten« steckt¹² – all das wurde Jahre vor dem Erscheinen von *Dominus Iesus* vom kirchlichen Lehramt als Problem aus- und angesprochen.

Diese Tatsache, dass offenbar seit geraumer Zeit angesichts zentraler Fragen des christlichen Glaubensverständnisses ein Dissens besteht, gibt zu denken. Die Forderung, die Vielfalt der Kulturen, Weltanschauungen und Religionen wertzuschätzen und andere religiöse Bekenntnisse als dem Christentum *ebenbürtige* Heilswege zu respektieren, steht auf der einen Seite; das Bemühen, das Spezifikum des christlichen Wahrheitsanspruchs sowie die bleibende Gültigkeit des missionarischen Auftrags anzuerkennen und nicht einer Mentalität des »Indifferentismus«¹³ zu verfallen, auf der anderen Seite. Gewiss ist es angesichts dieser Lage eine wichtige theologische Tugend – wie Karl Lehmann in einer Stellungnahme zu *Dominus Iesus* bemerkte –, solche »Texte in ihrer ganzen Dimension zu erschließen und auszulegen« sowie die Kunst, »solche Dokumente angemessen und sinngerecht zu lesen«¹⁴, aber dieser hermeneutischen Übung geht wohl noch etwas Grundlegenderes voraus: der Versuch einer *fundamentaltheologischen* Klärung dieser Problematik. Dieser Versuch, den ich im Folgenden unternehmen möchte, ist zum einen inspiriert von der »klassischen« Grundfigur fundamentaltheologischer Verantwortung aus 1 Petr 3,15 – jederzeit zu einer *apologia* bereit zu sein, und zwar gegenüber jedem, der eine Rechenschaft gemäß des *logos* der Hoffnung verlangt, die in uns ist¹⁵ –, zum anderen von einer aufmerksamen Wahrnehmung des »Pluralismus«, jenes Phänomens, in dem Karl Rahner schon vor über 30 Jahren einen »qualitativen Sprung«¹⁶ ausmachte, der – gegenüber der früheren Erfahrung von

11 JOHANNES PAUL II., Nach-apostolisches Synodales Schreiben *Ecclesia in Asia*. Über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10) vom 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Nr. 16.

12 Ebd., Nr. 20.

13 *Dominus Iesus* (wie Anm. 1), Nr. 22.

14 Interview: Wem gehört Jesus, Bischof Lehmann, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 46–53, 50.

15 Vgl. die Charakterisierung der Fundamentaltheologie als »Sinnrechenschaft« bei: Max SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hg. von Walter KERN / Hermann J. POTTMEYER / Max SECKLER, Band 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 2000, 331–402, 353.

16 Karl RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Band IX, Einsiedeln 1970, 11–33, 12.

17 Ebd., 15.

18 Vgl. die interessante und selbstkritische Stellungnahme »Interreligiöser Dialog in der religiösen Erziehung«. Erklärung der fünften Bildungskonferenz für Interreligiöse Fragen (FIRA V), organisiert vom OEIA (Office of Ecumenical and Interreligious Affairs) der FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences), vom 23. bis 29. Mai 2004 in Bangkok: »Überzeugt, dass die Aufgabe der Kirche in und innerhalb der Welt liegt, fragten wir uns, warum die Kirche immer noch zögert mit der Antwort auf die Notwendigkeit der Stunde, auf den Ruf der Zeit. Zu den plausiblen Gründen gehört, dass viele Kirchen in Asien weiterhin abgekoppelt sind von den örtlichen Kulturen und Religionen. Ein solcher Ansatz betrachtet andere Religionen als Konkurrenten, die man verdrängen muss, und nicht als Verbündete, mit denen man eine Partnerschaft eingeht« (zitiert nach: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 24 [2004] 118–122, 119 [Nr. 8]).

19 Zitiert nach: Nikolaus WANDINGER, »Wir vergeben und bitten um Vergebung«. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000,

in: Raymund SCHWAGER / Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!* Innsbrucker Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung« (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Münster 2003, 143–179, 145f.

20 Thomas GÖLLER, *Kulturverstehen*. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000, 278.

21 Clifford GEERTZ, *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (STW 696), Frankfurt 1995, 99.

22 Ram Adhar MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 37f.

23 Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

24 Gerd-Rüdiger HOFFMANN, *Philosophie und Interkulturalität in Afrika*, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Interculturality, Gender and Education*. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 19), Frankfurt 2004, 329–340, 336f.

»Vielfalt« – nicht mehr zuließ, dass ein »gemeinsame[r] Verständnishorizont«¹⁷ für alle Positionen vorausgesetzt werden konnte.

Um einen diskurs- und dialogfähigen Ansatz einer »Theologie der Religionen« zu erarbeiten, ist es nötig – auch wenn das unspektakulär, ja vielleicht simpel klingen mag –, angesichts einer verworrenen, missverständlichen und zum Teil auch falsch geführten Diskussion die spezifische Aufgabe *fundamentaltheologischer Verantwortung* zu klären und die *unterschiedlichen Ebenen* der Auseinandersetzung mit dem »Pluralismus der Religionen« auseinander zu halten. Eine solche *methodische* Klärung stellt den ersten Schritt dieser Überlegungen dar. Daran anschließend möchte ich zeigen, inwiefern der »interreligiöse Polylog« *inhaltlich* mit den Kernaufgaben der Fundamentaltheologie zusammenhängt. Ich schließe mit einigen Folgerungen für die weitere theologisch-systematische Klärung, von denen viel für eine kohärente und problemorientierte »Theologie der Religionen« abhängt.

1 Klärungen

Der Wunsch, der Vielfalt religiöser Orientierungen, kultureller Prägungen und weltanschaulicher Horizonte angemessen und *tolerant* zu begegnen, gehört zu den großen Anliegen unserer Zeit, ja stellt ein »Zeichen der Zeit«¹⁸ dar. Zu den Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000 gehört auch das Eingeständnis, dass sich die Christen »haben [...] leiten lassen von Stolz und Hass, vom Willen, andere zu beherrschen, von der Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen und den gesellschaftlichen Gruppen, die schwächer waren als sie [...]«. ¹⁹ Dieses Bekenntnis war und ist ein Meilenstein auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft, aber es zeigt bereits durch seine Formulierung, wie sehr verschiedene Ebenen der – kommunikativen oder auch hegemonialen – Begegnung mit »den Anderen« ineinander spielen und auch vermischt werden. Um welche Ebenen der Auseinandersetzung geht es vor allem?

1.1 Als erstes ist hier die Dimension der *interkulturellen* Begegnung anzusprechen – ein Aspekt unserer Lebenswirklichkeit, der zwar besteht, seit es auf dieser Welt Menschen gibt, der aber erst in den vergangenen Jahrzehnten in seiner spezifischen Eigenart bedacht worden ist. Insofern »Kulturen« nicht naturalistisch (miss-)interpretiert werden als gleichsam »angeborene Eigenschaften« oder unveränderliche Vorgaben des Denkens und Handelns, sondern »als Sinnbestimmtheit des Menschen«²⁰, als »Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten«²¹, geht es bei der Begegnung unterschiedlicher Kulturen – wie es Ram Adhar Mall ausdrückt – um ein Phänomen, das eine besondere hermeneutische Fähigkeit erfordert: »Jenseits der totalen Kommensurabilität (Identität) und der völligen Inkommensurabilität (Differenz) – beides sind Ideologismen und Fiktionen – liegt der Grund für die Möglichkeit der interkulturellen Kommunikation.«²²

Ein wichtiger Aspekt des gegenwärtig erfahrbaren und wirksamen Pluralismus ist also die – immer auch religiös, ethnisch, sozial und politisch aufgeladene – Sinnbestimmung des menschlichen Lebens, die in vielfachen Formen und Gestalten zum Ausdruck kommt. Auf jeden Fall besagt »Interkulturalität« – so formulierte es der Wiener Philosoph Franz Wimmer – die »Exotisierung der Normalität«²³, und es ist notwendig anzuerkennen, wie es Gerd-Rüdiger Hoffmann vor zwei Jahren auf dem Fünften Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie ausdrückte, »dass Interkulturalität ein normales Phänomen und die tatsächliche Bewegungsform von Philosophie in der globalisierten Welt von heute ist«²⁴.

1.2 In besagtem »Geflecht von Bedeutungen«, das für Menschen handlungsleitend und sinnstiftend ist, zeigt sich eine weitere Prägung, ja eine unermessliche Dimension des Lebens: die religiöse Orientierung, deren Pluralisierung und Differenzierung die gegenwärtige *interreligiöse* Begegnung bedingt. »Religion« ist zwar immer auch kulturell geprägt, ja mitkonstituiert, aber sie weist etwas Spezifisches auf: Als »gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung«²⁵ bezeugt sie einen Anspruch, der kulturelle Zusammenhänge überschreitet und auch in Frage stellt. Insofern sich »Religion« grundsätzlich als »Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit«²⁶ versteht, diese – existentiell und sozial prägende sowie durch Heils- und Wahrheitsansprüche ausgewiesene – »Unverfügbarkeit« religiöser Lebensformen aber nur im Plural gegeben ist – komplementär, isoliert, aber auch konkurrenzierend und aufs schärfste rivalisierend – ist die interreligiöse Lebenssituation eine grundsätzlich *strittige* (was nicht heißt: eine *gewalttätige*), d. h. ein Begegnungsfeld, in dem Letztorientierungen, die für das »Heil« der Menschen und die »Wahrheit« der Welt stehen, in ihren fundamentalen Differenzen aufeinander treffen – ganz gleich, ob das in der überschaubaren Begegnung von einzelnen Gläubigen geschieht oder im Aufeinanderprallen großer gesellschaftlicher Gruppen.

Religiöse Differenzen – und das wird oft übersehen – sind nicht identisch mit kulturellen Grenzen; auch wenn die Identität einer Religion mit dem Sinn- und Symbolsystem einer konkreten Kultur eng verbunden sein kann, verlässt interreligiöse Verständigung immer wieder die kulturell angelegten »Pfade«. *Interreligiöse* Begegnung verläuft – global oder lokal – quer zur *interkulturellen* Begegnung, weil in ein und demselben kulturellen Kontext unterschiedliche religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche erhoben werden können bzw. umgekehrt ein und dieselbe religiöse Orientierung in unterschiedlichen Kulturen vertreten werden kann²⁷. Eine »Religion« ist eine hochkomplexe Identität von Sinn-, Wahrheits- und Heilsbestimmungen, und sie umfasst ein Bündel von Merkmalen: »Dimensionen der Ethik und des sozialen Handelns (Normen und Werte, Verhaltensmuster, Lebensformen), rituelle Dimensionen (kultische und andere symbolische Handlungen), kognitive und intellektuelle Dimensionen (Lehr- und Glaubenssysteme, Mythologien, Kosmologien etc., also das gesamte »religiöse« Wissen), sozio-politische und institutionelle Dimensionen (Organisationsformen, Recht, religiöses Expertentum usw.), symbolisch-sinnliche Dimensionen (Zeichen und Symbole, religiöse Kunst, Musik etc.) und Dimensionen der Erfahrung (Berufungs- und Offenbarungserlebnisse, Gefühle mystischer Einheit, Heilungs- und Heilserlebnisse,

25 Theo SUNDERMEIER, *Was ist Religion?* Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch (Theologische Bücherei 96), Gütersloh 1999, 27.

26 Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 92.

27 Vgl. die Schlusserklärung der fünften EATWOT-Konferenz in Neu Delhi 1981: »Es gibt viele Kulturen innerhalb einer Religion und viele Religionen in einer Kultur« (zitiert nach: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996 [TDW 26], Freiburg i. Br. 1999, 114-135, 130 [Nr. 58]).

28 Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 20.

29 Vgl. die wichtige Beobachtung von Elmar HOLENSTEIN, die er zu folgender Regel interkulturellen Philosophierens formuliert: »Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese« (*Menschliches Selbstverständnis*. Ichbewusstsein, Intersubjektive Verantwortung, Interkulturelle Verständigung [STW 534], Frankfurt 1985, 149).

30 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Nr. 6.

31 Um ein Beispiel aus der jüngeren Zeit anzuführen: In der Botschaft der 25. Vollversammlung des Nationalrates der Kirchen in Indien (10. bis 13. Februar 2004 in Tirunelveli) heißt es: »Die Kirchen in unserem Land sind dazu aufgefordert, [...] Brücken zu bauen zwischen ökumenischen Organisationen wie dem Nationalrat der Kirchen in Indien, der Katholischen Bischofskonferenz von Indien, der Evangelikalen Gemeinschaft von Indien und anderen ökumenischen Gremien und zusammenzuarbeiten im Hinblick auf Probleme, die unser gemeinsames Zeugnis und unseren gemeinsamen Pilgerweg berühren [...]« (zitiert nach: *Weltkirche* 24 [2004] 70-72, 71).

Gemeinschafts- und Verschmelzungserfahrungen [...]«²⁸. Der interreligiöse Dialog muss all diese Aspekte berücksichtigen und sie sowohl in ihrem *Bezug* als auch in ihrer *Differenz* zur Dimension der »Kultur« sehen; von diesem feinen, aber entscheidenden Unterschied hängt vieles ab.

1.3 Nun zeigt sich sowohl im interkulturellen als auch im interreligiösen Austausch, dass nicht fix abgegrenzte Einheiten aufeinander treffen, sondern offene Identitäten, deren Angehörige immer wieder entdecken, dass die *intern* gegebenen Variationen kultureller, religiöser und weltanschaulicher Art manchmal größer sind als die *externe* Invarianz²⁹. Für die Religionen heißt das: die *intrareligiösen* Differenzen können den *interreligiösen* Differenzen beträchtlich nahekommen, und manche Religionen haben Schwierigkeiten, ihren Gesprächspartnern gegenüber als einheitliche und identifizierbare Gruppe aufzutreten. Im Bereich des Christentums wird dieser Aspekt der intrareligiösen Variation und Differenziertheit unter dem Titel der »ökumenischen Frage« reflektiert und damit eine Problematik angesprochen, die aus historischen Entwicklungen, kulturellen Differenzierungen, aber auch aus menschlicher Schuld und politischen Machtstrategien resultiert.

In der Dialog- und Gesprächspraxis werden ökumenische und interreligiöse Begegnung nicht selten in einem Atemzug genannt und auch vermischt, so z. B. mit dem Stichwort »Ökumene der Religionen«. Hier gilt es sorgfältig zu beachten: Der *ökumenische* Dialog hängt insofern mit der interreligiösen Begegnung zusammen, als religiöse Identität immer durch Eigen- und Fremdwahrnehmung weiterentwickelt wird und die Klärung interner Differenzen nicht unabhängig vom Austausch mit externen, ja fremden religiösen Ansprüchen erfolgt. Und mit dem interkulturellen Dialog hängt das ökumenische Bemühen bekanntlich schon von ihrer Wortbedeutung her zusammen: die »*oikoumene*« ist die gesamte, bewohnte Welt, und ökumenisches Bemühen hat grundsätzlich mit der Sorge um das zu tun, was die Gemeinschaft *aller* Menschen in dieser Welt betrifft. Genau diese Sicht steht am Beginn der letzten Ökumene-Enzyklika: »Die Einheit der ganzen zerrissenen Menschheit ist Gottes Wille«³⁰. Für viele Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika ist der Aufbau ökumenischer Beziehungen auf viel grundsätzlichere Weise mit dem eigenen Selbstverständnis, ja manchmal sogar mit dem eigenen Überleben verknüpft³¹, als das in manchen Diskussionen der westlichen Welt der Fall ist. Damit soll nicht die Bedeutung ökumenischer Begriffsklärung, wie sie etwa in theologischen Konsensdokumenten geübt wird, gemindert werden, aber der ursprüngliche – auf den *globalen* Kontext menschlichen Zusammenlebens bezogene – Sinn von Ökumene hervorgehoben werden.

1.4 Und schließlich ist als vierte Ebene der kulturell-religiösen Begegnung mit »Anderen« bzw. »Fremden« jene Weise der Vermittlung hervorzuheben, in der sich eine Glaubensgemeinschaft aufgrund ihrer Sendung dazu berufen erfährt, ihre religiöse Überzeugung weiterzugeben und in andere Lebenswelten hinein zu übersetzen. Der geläufige Ausdruck für diesen Vorgang ist »*Mission*« – für manche Zeitgenossen der Inbegriff intoleranter Zwangsbeglückung, für andere ein Überbleibsel aus imperialen Verhältnissen, das dringend modernisiert und am besten transformiert werden sollte, für wieder andere aber eine notwendige Dimension des je eigenen Glaubens. Es kann hier nicht darum gehen, einen eigenen Ansatz der Missionstheologie zu entwerfen; nur soviel: Das, was »*Mission*« meint, hängt zuinnerst mit einem ungeheuer vielschichtigen Prozess der Glaubensweitergabe zusammen, der im Spannungsfeld interkultureller und interreligiöser Auseinandersetzung eine echte Gratwanderung darstellt. Was die christliche Sicht von »*Mission*« betrifft, so hat der österreichische Theologe und Religionswissenschaftler Andreas Bsteh SVD sehr schön herausgearbeitet, dass es nicht um eine Strategie der Unterwerfung geht, sondern um den

Begriff der »Sendung«, der zum Ausdruck bringt, »wer Jesus Christus ist und was es für die Christen bedeutet, Gemeinschaft mit ihm zu haben«³².

Im Kontext des kulturellen, konfessionellen und religiösen Pluralismus der Gegenwart meint »Mission« die bewusste Grenzüberschreitung von einer lebensweltlichen Sinn-, Wahrheits- und Heilsgestalt zu einer anderen – und zwar aus innerer Überzeugung, nicht aufgrund äußerer Veranlassung. »Der Glaube«, betont Margit Eckholt, »muss sich so immer auf ›Herbergssuche‹ machen, er kann je neu ›Heimat‹ finden, wobei diese ›Heimat‹ nicht ›festhält‹, sondern auf den Weg schickt.«³³ Was das für das Selbstverständnis des Glaubens bedeutet, hat der frühere Kardinal Joseph Ratzinger und jetzige Papst Benedikt XVI. eindrücklich aufgezeigt: »Der christliche Glaube ist kein System. Er kann nicht wie ein geschlossenes Denkgebäude dargestellt werden. Er ist ein Weg, und dem Weg ist es eigen, dass er nur durch das Eintreten in ihn, das Gehen darauf erkennbar wird.«³⁴ Von »Mission« zu reden, heißt nichts anderes, als den »Exodus«, ja den »Kulturbruch« als »Grundfigur des Christlichen«³⁵ zu behaupten, die – in Anknüpfung an die Wanderschaft Abrahams und den Weg Israels – die »Selbstüberschreitung der eigenen Kultur ins Offene und Weite der gemeinsamen Wahrheit hinein«³⁶ besagt.

Ohne die problematischen, dunklen und zutiefst beschämenden Seiten der (christlichen) Missionsgeschichte zu verleugnen³⁷ und ohne unkritisch in eine – in letzter Zeit modisch gewordene – Rede vom »missionarischen Christentum« zu verfallen³⁸, ist hier festzuhalten, dass die missionstheologische Auseinandersetzung ein eigenständiger Diskurs ist, der nicht auf interkulturelle Begegnung, interreligiösen Dialog, ökumenische Verständigung oder Entwicklungszusammenarbeit reduziert werden kann, so sehr »Mission« mit all dem zusammenhängt. Wichtig ist zu sehen, dass durch die missionarische Tätigkeit – die übrigens (religionswissenschaftlich gesehen) neben der Weitergabe religiöser Überzeugungen innerhalb der eigenen Abstammungsgemeinschaft und der religiösen Einverleibung durch politische Expansionsprozesse als eher »seltener Ausnahmefall der Weitergabe von Religion«³⁹ auftritt – ethnische und kulturelle Grenzen überschritten werden, welche Aufhebung von Grenzen allerdings die Grundüberzeugung »eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins« voraussetzt, weshalb »auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen«⁴⁰.

32 Andreas BSTEHR, Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, in: Raymund SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?* Der Streit um die pluralistische Religions-theologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 50–82, 62, Anm. 19. – Zum ekklesiologischen Begriff der *missio* vgl. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 400–410.

33 Margit ECKHOLT, *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 457.

34 Joseph Kardinal RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 118.

35 Ebd., 72.

36 Ebd., 161.

37 Vgl. die sorgfältigen Analysen bei Horst GRÜNDER, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze (Europa – Übersee. Historische Studien, Band 14), Münster 2004.

38 Vgl. die Beiträge in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Deutschland – Missionsland*. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg i. Br. 2004. Eine kritische Stellungnahme zur gesamten Thematik bietet Arnd BÜNKER, *Deutschland – ein Missionsland*, in: *Orientierung* 69 (28.02.2005) 40–44.

39 Andreas FELDTKELLER, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 85 (2001) 99–115, 100.

40 Ebd., 102.

41 Vgl. *Chakana*. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 3 mit dem Schwerpunkt: Religiöse Identität und Migration.

42 Vgl. *Chakana*. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 4 mit dem Schwerpunkt: Synkretistisch glauben? – Die 15. Gesamtösterreichische Tagung der KWR (3./4. April 2003 in Salzburg) widmete sich dem Thema »Lebendige Religion zwischen ›reiner Lehre‹ und ›Synkretismus‹«; die meisten Beiträge wurden veröffentlicht in: *Religionen unterwegs*. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich 9 (2003) und 10 (2004).

43 Vgl. den aus einer interdisziplinären Ringvorlesung hervorgegangenen Sammelband: Richard SCHRÖDER / Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Was hat uns das Christentum gebracht?* Versuch einer Bilanz nach zwei Jahr-

Die »Theologie der Religionen« hat also darauf zu achten, dass die verschiedenen Ebenen der Interkulturalität, der Interreligiosität, der Ökumene und der Mission als eigenständige Weisen der Begegnung und der daraus resultierenden Methodik der Reflexion sorgfältig differenziert werden, ohne deshalb ihre vielfache Bezogenheit aufeinander zu übersehen. Eine Reihe von Phänomenen, die aus religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer und theologischer Sicht von großer Bedeutung sind, wie vor allem die Migration⁴¹, der Synkretismus⁴², die Säkularisierung⁴³, der Kolonialismus⁴⁴, neue Formen der Religion⁴⁵ usw. machen die Komplexität und Verwobenheit der verschiedenen Diskursebenen deutlich und müssen für die gegenwärtige und künftige religionstheologische Auseinandersetzung der Anlass zu einer wissenschaftstheoretischen Achtsamkeit sein. Aus diesem Grund sollen vor den Überlegungen des Hauptteils drei klärende Thesen formuliert werden:

1 Eine christliche »Theologie der Religionen« ist und bleibt *Theologie*, d. h. als die »ihr eigentümliche Subjektivität und Wirklichkeitshabe« kommt ihr der Glaube »in wissenschaftstheoretischer Hinsicht« zu als »jenes bejahende Bei-der-Sache-Sein, welches »Glauben« heißt«⁴⁶. Kritisch und diskursfähig ist die Theologie als Glaubenswissenschaft nicht dann, wenn sie sich der Methodik und Denkform der Religionswissenschaft anpasst⁴⁷, sondern wenn sie sich offen zur Bejahung religiöser Geltungsansprüche als ihrer wissenschaftstheoretischen Vorgabe bekennt, für sich also einen »Logos der Zustimmung« reklamiert, »der sich dem Logos der Kritik nicht fundamentalistisch verweigert, aber den Alleinanspruch der Kritik auf Rationalität auch nicht einfach hinnimmt«⁴⁸.

Die Interdisziplinarität zwischen Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie, die zweifellos gefordert ist, bedeutet für die theologische Forschung nicht Enthaltung von religiösen Wahrheitsansprüchen, sondern deren Voraussetzung, denn »Religion« – im Sinn eines gelebten Bekenntnisses – gibt »den Standort der Theologie an und nicht deren Gegenstand«⁴⁹, was allerdings nicht in allen Entwürfen und Ansätzen zur »Theologie der Religionen« deutlich wird. Um es mit Ingolf Dalferth auf den Punkt zu bringen: Religions- theologie hört nicht dann auf, Theologie zu sein, wenn sie sich auf einen offenen und interdisziplinären Diskurs mit empirischer Religionswissenschaft und kritischer Religions- philosophie einlässt, sondern genau dann, »wenn sie auf die Erste-Person-Perspektive der Beteiligten verzichtet« und die religiöse Wirklichkeit nicht »im Horizont des Glaubens selbst

tausenden (Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, Band 2), Münster 2003. – Treffend bringt darin Volker GERHARDT das fortgeschrittene Stadium der Säkularisierung auf den Punkt: »Es gibt inzwischen Museumsbesucher, die benötigen zum Verständnis der christlichen Symbole ein kunstgeschichtliches Lexikon« (Die Religion der Individualität, in: ebd., 15–34, 15).

44 Vgl. die für das Verhältnis von Kolonialismus, Mission und Verkündigung sehr aufschlussreiche Studie des österreichischen Missionstheologen Franz HELM SVD, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto. El condicionamiento*

contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta SJ (Lima, 1584) y de Matteo Ricci SJ (Beijing, 1603) (Colección misión y diálogo 4), Cochabamba (Bolivia) 2002.

45 Hier ist u. a. hinzuweisen auf einige Beiträge in *Concilium* 38 (2002), Heft 3: Brasilien: Volk und Kirche(n) sowie in *Concilium* 39 (2003), Heft 3: »Bewegungen« in der Kirche.

46 Max SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: *HFT 4* (wie Anm. 15), 131–184, 144.

47 Etwas plump, aber durchaus repräsentativ für manche kulturellen und politischen Strömungen der gegenwärtigen Gesellschaft formuliert Franz BUGGLE die Frage, »warum eine dogmatisch festgelegte Theologie – im Gegensatz zu einer offen-kritischen Religionswissen-

schaft – an einer modernen, nachmittelalterlichen Universität redlicherweise einen Ort haben soll« (*Denn sie wissen nicht, was sie glauben*. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek bei Hamburg 1992, 6).

48 Jürgen WERBICK, Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?, in: *Orientierung* 64 (15./31.08.2000) 174–176, 175.

49 Ansgar MOENIKES, Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: *BZRG* 49 (1997) 193–207, 194.

zur Sprache bringt«⁵⁰. Besagte Spannung zwischen der ihr eigentümlichen »Teilnehmerperspektive« und der »Beobachterperspektive« anderer wissenschaftlicher Diskurse darf eine (christliche) *Theologie* der Religionen nicht auflösen.

2 Eine christliche »Theologie der Religionen« ist im Kern *Fundamentaltheologie*, genauer gesagt: sie vollzieht das, was traditionell *demonstratio christiana* genannt wird. Das heißt: auch wenn die Problemstellung – den Anspruch des christlichen Glaubens im pluralen Kontext anderer Religionen zu bewahren – in dieser Form relativ neu ist, so gehört doch der Aufweis des »Logos« der christlichen Wahrheit eigentlich von Anfang an zum Selbstverständnis von Kirche und Theologie. Karl Rahner hat die Frage, um die es hier geht, sehr klar benannt: »Warum bin ich heute ein Christ?«⁵¹ Darauf eine Antwort zu geben, war christlicher Theologie *immer* aufgegeben. Im Vergleich zur neuzeitlichen Form der *demonstratio christiana* haben sich allerdings die Gesprächspartner verändert. Während es seit der Aufklärung die Vertreter einer allgemeinen Vernunftreligion waren, die religiöse Wahrheiten im Allgemeinen und den christlichen Offenbarungsanspruch im Besonderen in Frage stellten, stehen die Christen heute eher Angehörigen verschiedener nichtchristlicher Religionen gegenüber, deren Anspruch das Selbstverständnis des christlichen Glaubens bis ins Innerste berührt. Konnte Dietrich Bonhoeffer vor 60 Jahren noch fragen: »Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?«⁵², so gilt es heute – bei aller bleibenden Berechtigung von Bonhoeffers Frage an eine *säkulare Welt* – vermehrt nach einem Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben in *anderen religiösen Kontexten* zu suchen, wie dies etwa Aloysius Pieris SJ tut, der nach der »Tür« fragt, die Christus in Asien »einlassen kann«⁵³.

Doch es geht nicht nur darum, für den Glauben an Christus »Einlass« zu finden, sondern – im Sinn von GS 22 – theologisch zu verantworten, dass das Geheimnis Christi das Geheimnis *des* Menschen aufklärt und es eine Möglichkeit für alle Menschen gibt, dem »österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein«. Dieser Grundfigur einer *demonstratio christiana* des »*universale concretum*«⁵⁴ christlicher Offenbarung, wie sie eben in GS 22 am deutlichsten zum Ausdruck kommt, zieht sich durch viele Texte des Zweiten Vatikanums⁵⁵ und stellt die Fundamentaltheologie vor die gewiss nicht leichte Aufgabe, die These zu verantworten: »In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen.«⁵⁶ Nur die Bewältigung dieser Spannung zwischen *Uni-*

50 DALFERTH, Wirklichkeit des Möglichen (wie Anm. 26), 108.

51 Karl RAHNER, Warum bin ich heute ein Christ?, in: *Wagnis des Christen*. Geistliche Texte, Freiburg i. Br. 1974, 27–40.

52 Dietrich BONHOEFFER, Brief an Eberhard Bethge vom 30.04.1944, in: Christian GREMELS / Eberhard BETHGE / Renate BETHGE (Hg.) in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer Werke, Achter Band), Gütersloh 1998, 401–408, 404.

53 Aloysius PIERIS, Sprechen vom Sohn Gottes in Asien, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (TDW 9), Freiburg i. Br. 1986, 112–121, 113.

54 Vgl. Werner LÖSER, »Universale concretum« als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in: *HfTh* 2 (wie Anm. 15), 83–93.

55 Einige wichtige Stellen sind: NA 2 mit dem Hinweis auf den »Strahl jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet« (Hervorhebung: Verf.); AG 11, wo davon die Rede ist, dass die »Reichtümer«, die »der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat [...], durch das Licht des Evangeliums zu erhellen, zu befreien und unter die Herrschaft Gottes, des Erlösers, zu bringen« sind; AG 21, wo die Christen aufgefordert werden, die »Neuheit des Lebens« im »Bereich der heimatlichen Gesellschaft und Kultur« auszudrücken und die »Gesellschaft, in der sie leben«, mit dem Glauben an Christus »zu durchdringen und zu verwandeln«; und schließlich DH 1, wo die »Würde der menschlichen

Person« an erster Stelle genannt wird, ohne das Bekenntnis des christlichen Glaubens dadurch aufzugeben:

»Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten.«

56 Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums (Sämtliche Werke. Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von Nikolaus SCHWERTFEGGER und Albert RAFFELT), Freiburg i. Br. 1999, 1-442, 195.

versalität des Menschseins und Partikularität des Christseins, nicht aber deren Nivellierung ist Kennzeichen einer authentischen »Theologie der Religionen« als einer »demonstratio christiana«⁵⁷.

3 Eine christliche »Theologie der Religionen« hat sich im Kontext eines *Polylogs* zu bewähren. Dieser Begriff, der vor allem in der Wiener Schule der Interkulturellen Philosophie zur Charakterisierung des heutigen Pluralismus und der ihm entsprechenden Kommunikationsform entwickelt wurde, bringt die Besonderheit der gegenwärtigen Situation zum Ausdruck: Es gibt kein Zentrum (mehr), von dem aus die Vielfalt kultureller oder religiöser Phänomene in ein System eingeordnet werden könnte, aber es gibt sehr wohl die Möglichkeit, sich so aufeinander zu beziehen, dass (zumindest partielles) Verstehen, Austausch, Anfragen und auch Kritik möglich werden. Der Begriff »Polylog« meint einen solchen »dritten Weg neben einem zentristischen Universalismus (welcher Tradition auch immer) und dem Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophie«⁵⁸. Während *Monologe* die Möglichkeit voraussetzen, dass sich von einem Standpunkt aus ein zentraler Einfluss auf andere Standpunkte ausüben lässt und *Dialoge* – trotz eines teilweise gewährten gegenseitigen Einflusses zwischen verschiedenen Traditionen und Standpunkten – immer noch in einer Dialektik von »Zerteilung« und »Sammlung« von der Voraussetzung ausgehen, »dass der Logos als leitende, schlichtende und zentrierende Instanz auf die Dauer alle Differenzen überbrückt und alle Pluralitäten in sich versammelt«⁵⁹, stellen sich *Polyloge* der Tatsache, »dass es eine bleibende Vielfalt von Religionen gibt, dass andere Religionen ihrerseits universale Wahrheitsansprüche erheben und offensiv Mission betreiben«⁶⁰, sowie der je eigenen »orthaften Ortlosigkeit«⁶¹ in Bezug auf den Standort ihres Diskurses. Eine »Außenperspektive«, die »sozusagen aus der Vogelschau«⁶² über alle (anderen) Religionen urteilt, ist einem Polylogteilnehmer nicht möglich.

»Für jede Tradition ist jede andere »exotisch«⁶³: das ist die Vorgabe auch für eine christliche Fundamentaltheologie – nicht in dem Sinn, dass sich die Theologie einem Kontextualismus oder Relativismus verschreiben sollte, sondern als Hinweis auf die spezifische Verantwortungssituation der *demonstratio christiana* einer »Theologie der Religionen«. Die Versuchung, die Spannung zwischen der Identität der eigenen Glaubensüberzeugung und dem nur in einem Polylog zu bewältigenden Anspruch religiöser Vielfalt aufzuheben – entweder in einen fundamentalistischen Monolog oder in eine relativistische

57 Dies hat natürlich auch methodische Konsequenzen: »Der Behauptung einer universalen Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Ereignisses muss eine dieser These entsprechende Hermeneutik folgen« (Thomas FÖSSEL, *Gott – Begriff und Geheimnis*. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners [IThS 70], Innsbruck/Wien 2004, 938).

58 Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 66.

59 Bernhard WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden* (STW 868), Frankfurt 1991, 44. – Der Dialog erscheint dadurch, wie Waldenfels zuspitzt, sogar »als *Monolog mit verteilten Rollen*« (ebd.).

60 Hans KESSLER, *Der universale Jesus Christus und die Religionen*. Jenseits von »Dominus Iesus« und Pluralistischer Religionstheologie, in: *ThQ* 181 (2001) 212–237, 213.

61 MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (wie Anm. 22), 16.

62 KESSLER, *Jesus Christus und die Religionen* (wie Anm. 60), 217; dieser Vorwurf richtet sich hier gegen die »Pluralistische Theologie der Religionen«. Ähnlich argumentiert Edmund ARENS, *Pluralistische oder praktische Religionstheologie?*, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 174–188. Auch John D'ARCY MAY, *Catholic Fundamentalism? Some Implications of Dominus Iesus for Dialogue and Peacemaking*, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 112–133, betont: »We have no *a priori* knowledge of other religions; we rely entirely on their auto-interpretations which challenge us in dialogue« (ebd., 125).

63 WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (wie Anm. 58), 70.

Polylalie – ist zweifellos groß; ihr nachzugeben würde aber bedeuten, den spezifischen *modus procedendi* einer christlichen Theologie der Religionen zunichte zu machen.

Wenn man nun die vier gängigen religionstheologischen Modelle⁶⁴ im Licht der drei aufgewiesenen Grundspannungen (»Beobachter«/»Teilnehmer«, »Universalität«/»Partikularität«, »Identität«/»Polylog«) reflektiert, erweist sich der »inklusionistische« Ansatz als derjenige, der sich diesen Spannungen am radikalsten aussetzt. Damit ist kein Wahrheitsbeweis für den »Inklusivismus« erbracht, also für die Position, dass Gottes Heils- und Offenbarungswahrheit *grundsätzlich, aber nicht ausschließlich* in einer Religion gegeben ist, aber es ist – im Zusammenhang wichtiger Klärungen zur Aufgabe einer »Theologie der Religionen« – deutlich geworden, unter welchem Erwartungsdruck dieses (fundamental-)theologische Paradigma steht und welche Problemlösungskompetenz es aufweist – eine Kompetenz, die auch darin bestehen kann, Fragen und Spannungen offen- und auszuhalten.

2 Aufgaben

»Wenn nicht alles täuscht«, stellt Hans Waldenfels fest, »wird das 21. Jahrhundert weniger ein Jahrhundert der christlichen Ökumene als der Begegnung der Religionen sein.«⁶⁵ Diese Einschätzung teile ich und füge hinzu: diese Begegnung der Religionen wird wohl mit einer umfassenden fundamentaltheologischen Auseinandersetzung verbunden sein. Der Versuch, christliche Identität zu verantworten – präziser gesagt: den Glauben »an Jesus als den einzigen Retter zu teilen« –, steckt »voller philosophischer, kultureller und theologischer Schwierigkeiten«⁶⁶, die zweifellos Grundsatzfragen aufwerfen und für die übliche *demonstratio christiana* zu einer echten Krise führen können. Was hier theologisch-systematisch zu leisten ist, versuche ich in drei Punkten aufzuweisen.

2.1 Eine christliche »Theologie der Religionen« hat *Differenz zu verantworten*. Gegen die uralte Versuchung, die Pluralität und Differenziertheit von Wirklichkeit als »uneigentliche Auslagerung« einer »eigentlichen Einheit« anzusehen, und gegen den modernen Trend, Inkomparabilität und Alterität als Letztheiten einer neuen »Metaphysik des Pluralen« zu verstehen, macht sich die Fundamentaltheologie auf den mühsamen Weg, den Logos und das Pragma des christlichen Glaubens als einen Anspruch zu bekennen, der sich angesichts einer unaufhebbaren und fundamentalen multireligiösen Differenziertheit zu bewähren hat. »Verantwortung von Differenz« heißt im Zusammenhang des religionstheologischen

64 Eine ausführliche Darstellung und Klärung findet sich u. a. bei Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 181-204; KESSLER, Jesus Christus und die Religionen (wie Anm. 60), 214-216; Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; 295-298, wo von Stosch »Atheismus« und »Exklusivismus« als letztlich irrelevante Modelle ausscheidet, weil sie der Spannung zwischen »Festhalten am Eigenen« und »Anerkennung des Fremden« (ebd., 295) nicht entsprechen können.

65 Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Paderborn 2000, 423.

66 *Ecclesia in Asia*

(wie Anm. 11), Nr. 20.

67 Hermann Josef POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: *HfTh* 4 (wie Anm. 15), 85-108, 104.

68 JÜNGEL, Quo vadis ecclesia? (wie Anm. 6), 63.

69 Jürgen WERBICK, Der Pluralismus der pluralistischen Religions-theologie. Eine Anfrage, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 140-157, 141.

70 Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und das Problem der Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter BIEMEL (Husserliana VI), Haag 1962, 1-276, 147.

71 Ebd., 149.

72 Georg W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: Die Vernunft in der Geschichte (PhB 171a), Hamburg 1994, 187.

Diskurses, verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Religionen – verstanden als Lebensformen, Sinnsysteme und Heilshorizonte – ernst zu nehmen und sie genau so als *loci theologici*, d.h. als »ausgezeichnete Bezeugungsorte und -gestalten authentischer Heilserfahrung und authentischen Heilsverständnisses«⁶⁷, zu begreifen.

Ohne dem Pluralismus als Weltanschauung zu verfallen – einem Pluralismus, der »Blüten von betäubendem Duft«⁶⁸ hervorbringt und als »(post-)moderne Basisplausibilität [...] so suggestiv« ist, »dass man sich ihr auch theologisch kaum entziehen kann«⁶⁹ –, hat die Fundamentaltheologie eine andere Religion als ein »anderes Gegebensein von Welt« zu sehen, um hier an eine phänomenologische Präzisierung von Edmund Husserl anzuschließen. Es geht religionstheologisch nicht einfach darum, »etwas anderes« von einem – stillschweigend oder explizit vorausgesetzten – »gemeinsamen Horizont« her verstehend anzueignen oder auszuschließen, sondern ein »Interesse für das Wie der Gegebenheitsweisen«⁷⁰ eines Phänomens auszubilden. Das Phänomen einer »Religion« ist nicht bloß ein anderes »Objekt«, sondern ein Anspruch, der ein anderes »Wie der Vorgegebenheit der Welt«⁷¹ besagt. Eine Religionstheologie, die Differenzen verantwortet, kann also in anderen Sinn-, Heils- und Wahrheitssystemen nicht nur »eine Reihe äußerlicher Gestaltungen« einer »Idee«⁷² sehen, wie sich das Hegel dachte, sondern eben eine von Grund auf andere Art und Weise, sich in der Welt zu orientieren, das Leben zu ordnen, ja auch Letztbegründungsansprüche zu erheben. Und eine Theologie der Religionen, welche durch die Form ihres Diskurses die Differenz von Heils- und Wahrheitsalternativen assimilierend auflöst oder »transzendentalisierend«⁷³ entwertet, muss sich unweigerlich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, eine »Vogelperspektive« einzunehmen, die ihr nicht wirklich zukommt. Genau das aber ist das Problem der Pluralistischen Theologie der Religionen, deren Vertreter zwar betonen, »den anderen auch und gerade in seiner Andersheit verstehen und akzeptieren zu können«⁷⁴, aber durch die Behauptung, »dass die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (the Real) oder Unbedingte (the Ultimate) verkörpern«⁷⁵, einen tendenziell differenzeliminierenden Erkenntnisakt vollziehen. Zwar ist die Wertschätzung der Vielfalt und Differenzen der Religionen erklärtes Ziel der Pluralistischen Ansätze – aber werden sie der Unermesslichkeit der Religionen, die nicht bloß komplementäre Teile oder Aspekte »eines Ganzen« sind⁷⁶, sondern alternative, teils konkurrierende und auch (nicht nur!) kontradiktorische *Gegebenheitsweisen der gesamten Welt* sind, wirklich gerecht?

73 Mit diesem Begriff sollen nicht transzendentalphilosophische Methoden getroffen werden, sondern (religions-)philosophische Ansätze, welche die konkrete Ausprägung von Religionen auf ein vorgängiges »Allgemeines« von Religion reduzieren.

74 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 11-49, 48.

75 John HICK, Religious Pluralism, in: *Encyclopedia of Religion* 12 (1987) 331, zitiert nach: SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie* (wie Anm. 64), 195.

76 Sehr deutlich arbeitet BSTEHL, *Kirche der Begegnung* (wie Anm. 32), 61, diese Sicht heraus: »Die großen religiösen Überlieferungen der Menschheit sind nicht als Wirklichkeiten zu betrachten, die gleichsam aus physisch getrennten oder trennbaren Teilen zusammengesetzt sind. Es geht vielmehr jeweils in erster Linie um ein *Ensemble* von religiösen Wahrheiten und Lebensvollzügen, das als ganzes den Menschen, die in ihnen leben, heilig ist und wahr, und darum jeder Sezierung und Atomisierung, jeder Trennung in einzelne Teile grundsätzlich abhold ist und ihr widerstrebt.«

Mir erscheint die »inklusive« These, dass »der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein« (GS 22), den religiös-kulturellen Differenzen gegenüber vorsichtiger und theologisch angemessener zu sein. Das Konzil »erklärt« nicht, was (angeblich) »hinter« den Anschauungen Anders- oder Nichtglaubender steht, sondern begreift das »mysterium hominis« im Licht des »mysterium paschale« und übereignet das Heil des Menschen einem »modo Deo cognito«. Ohne hier vereinfachte Gegenüberstellungen zu konstruieren oder gar Polemik zu betreiben, muss doch festgehalten werden: Das Bekenntnis zum Heilsgeschehen Christi, das unaufgebbar zum Selbstverständnis einer christlichen Theologie der Religionen gehört, bedeutet keine Entwertung der unermesslichen Vielfalt, Andersheit, ja Fremdheit der Religionen der Welt, sondern Verantwortung dieser theologischen Differenz vom eigenen Glaubensstandpunkt aus. Nicht die Auflösung, sondern das Festhalten »an der irreduziblen Eigenart unterschiedlicher Perspektiven«⁷⁷ stellt die Herausforderung einer Offenbarungstheologie im Kontext des religiösen Pluralismus dar. Ich schließe mich der Auffassung von Ingolf Dalferth an, der die Aufgabe interreligiöser Dialoge nicht in der »Entdifferenzierung religiöser Differenzen«⁷⁸ sieht, sondern »im Vollzug von einem Dissens, der den Dialog provoziert und in Gang hält«⁷⁹. Nicht selten erweist sich eine vermeintliche »Toleranz«, die »alles gelten lässt«, letztlich als Depotenzierung religiöser Ansprüche, deren konkrete Gestalt in ihrer Differenz zu anderen Gestalten des Glaubens als »Nebensache« abgetan wird.

Um es nochmals auf den Punkt zu bringen: Eine Theologie der Religionen hat keine »universale Vogelperspektive« zu entwickeln⁸⁰, sondern eine Verantwortung christlicher Hoffnung im Kontext tiefgreifender Differenzen religiöser Traditionen, Sinnentwürfe, Heilsansprüche und Traditionen gelebter Wahrheit. Nicht eine pseudotolerante Rhetorik unverbindlicher Offenheit, sondern ein fundamentaltheologischer Diskurs, der sich vom »externum«, »alienum« und »insolitum«⁸¹ anderer Religionen im Innersten betreffen lässt, wird den Anforderungen des angebrochenen dritten Jahrtausends gerecht, wie dies etwa Oswald Schwemmer in seiner Prognose für ein »drittes Christentum« fordert: Dieses wird sich »nur dann formieren können, wenn es den Gedanken der Andersheit in den Kern seiner Ideen aufnimmt«⁸².

2.2 Allerdings dient die »Verantwortung von Differenz« nicht der Etablierung eines »Pluralismus an sich«, sondern der Wahrnehmung dessen, was allen Menschen gemeinsam ist. Eine christliche Theologie der Religionen muss *das allen Menschen Gemein-*

77 Raymund SCHWAGER, Offenbarung als dramatische Konfrontation, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 95–106, 99.

78 DALFERTH, *Wirklichkeit des Möglichen* (wie Anm. 26), 249.

79 Ebd., 252.

80 Eine solche (pluralistische) Position setzt – wie gesagt – voraus, »man könne alle Religionen zunächst von einem Standpunkt außerhalb einer dieser Religionen formal gleichordnen« (Doris ZIEBRITZKI, »Legitime Heilswege«. Relecture der Religions-theologie Karl Rahners [IThS 61], Innsbruck/Wien 2002, 214). – An dieser Stelle ist auf einen missverständlichen Abschnitt in *Dominus*

Jesus zu verweisen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen dem »theologischen Glauben« (im Christentum) und der »inneren Überzeugung in den anderen Religionen« (Nr. 7). Hier ist unklar, ob diese Unterscheidung von einem christlichen Standpunkt her getroffen wird oder von einer Art »Überstandpunkt«. Im ersten Fall wäre eine solche Differenzierung legitim, könnte aber genauso (mit umgekehrten Vorzeichen) von anderen Religionen vorgenommen werden; im zweiten Fall wäre der spezifisch christlich-theologische Standpunkt ununterscheidbar mit einer allgemein-religionswissenschaftlichen Perspektive vermischt.

81 Vgl. die Differenzierungen im Rahmen einer Phänomenologie des Fremden bei Bernhard WALDENFELS, *Topographie des Fremden* (Studien zur Phänomenologie des Fremden 1 [STW 1320]), Frankfurt 1997, 20–23 und 142.

82 Oswald SCHWEMMER, Ethos und Lebensform. Der blinde Fleck im zweiten Christentum, in: SCHRÖDER / ZACHUBER, *Was hat uns das Christentum gebracht?* (wie Anm. 43), 51–71, 70.

same wahrnehmen, so lautet meine zweite These. Diese Gemeinsamkeit besteht nicht in dem – hinter allen konkreten Formen von Religion existierenden – »Einen« oder »Realen« bzw. in einer allgemeinen (Kunst-)Religion, sondern – wie es das Zweite Vatikanische Konzil sehr deutlich benannt hat – in den ungelösten Fragen des menschlichen Daseins, die seit jeher die Menschen im tiefsten bewegen: »Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? [...] Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen« (NA 1)? Dass all das, was die Menschen von Grund auf beschäftigt, dass all diese Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch das ist, was die an Christus Glaubenden im Innersten bewegt, hat die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in ihrem ersten Kapitel als fundamentales Prinzip ihrer theologischen Hermeneutik formuliert, und genau dem hat sich eine christliche Theologie der Religionen zu stellen, wenn sie für die Hoffnungen, Erwartungen und Erfahrungen grundsätzlich *aller* Menschen etwas zu sagen hat.

Der nach dem Konzil erfolgte Aufbruch der Befreiungstheologie sowie zahlreiche Strömungen kontextueller Theologie in aller Welt waren und sind von dieser Vision inspiriert: die alle Menschen betreffenden Fragen wahrzunehmen und die »Zeichen der Zeit [...] im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). So stellte etwa die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin (Kolumbien) 1968 ihre Bemühung unter das Vorzeichen, in der Realität der historischen, sozialen und politischen Entwicklung die »Zeichen der Zeit« zu lesen und »zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen«⁸³. In der asiatischen Theologie etablierte sich zusehends das Motiv des »Eintauchens« als der spezifisch asiatischen Art und Weise, den allen Menschen gemeinsamen Fragen und Hoffnungen zu begegnen: »Eintauchen in Asiens Kulturen der Armut«⁸⁴ ist nach einem bedeutenden Dokument der Kirche Asiens die Form von Spiritualität, die von den Jüngern Jesu gefordert ist. Auch für die Afrikanische Kirche ist das Lesen der »Zeichen der Zeit«⁸⁵ zum pastoralen und theologischen Schlüssel geworden, weshalb sich das Evangelium »in das Lebensmilieu seiner Hörer hineinlassen«⁸⁶ und sich in die Kulturen Afrikas verleblichen muss, um wirklich gehört werden zu können. Und schließlich hat der Aufbruch des Konzils auch zur – bis dato revolutionären – Einsicht geführt, dass nichtchristliche Religionen »eine positive Herausforderung für die Kirche«⁸⁷ darstellen.

83 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. Medellin 24. 8. - 6. 9. 1968 (*Stimmen der Weltkirche*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 8), 11-133, 15.

84 *Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Dienst am Leben*. Schlussklärung der sechsten Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) vom 10.-19. Januar 1995 in Metro-Manila (Philippinen), zitiert nach: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 15 (1995) 14-22, 19.

85 JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa*. Über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 vom 14. September 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Nr. 21.

86 Ebd., Nr. 60.

87 *Redemptoris missio* (wie Anm. 9), Nr. 56.

Diese Entwicklung in Theologie und Kirche, die »Zeichen der Zeit« wahrzunehmen, von den *Fragen der Menschen* (nicht nur der Gläubigen) auszugehen und die Dimension des gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und auch (nichtchristlichen) religiösen Lebens als »locus theologicus« anzuerkennen, ist keine »Liberalisierung« des christlichen Glaubensanspruchs, sondern eine klare Konzentration auf die Lebensgrundlagen, an denen die Verkündigung des Evangeliums anknüpft. Margit Eckholt bringt dies auf den Punkt: »Die Kirche lernt mit dem Konzil, sich auch vom ›Anderen‹, von Welt und Kultur her zu bestimmen.«⁸⁸ Im religionstheologischen Diskurs muss der Bezug auf die allen Menschen gemeinsamen Fragen konstitutiv sein, und zwar nicht im Sinn einer pastoralen »Strategie«, sondern als systematisch-theologische Voraussetzung, soll der Dialog mit Andersgläubigen nicht nur ein »Akt der Höflichkeit« sein, sondern sich wirklich auf das »vere humanum« (GS 1) des Lebens der Menschen beziehen.

In diesem Zusammenhang zeigt sich die Bedeutsamkeit, ja die Brisanz der Aussage in Karl Rahners frühem Werk *Hörer des Wortes*, dass »eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist [...] in dem Sinn, dass ein [...] unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist«⁸⁹. Das heißt: Das, was den Menschen als Menschen ausmacht, ist keine bloße »Unterlage« für die »eigentliche Botschaft«, sondern gehört schon zu dieser Botschaft. Religionstheologisch expliziert: Die Fragen, die die Menschen bewegen, ihre soziale, kulturelle und religiöse Lebensinterpretation, ihre Heilserwartungen und Wahrheitsansprüche sind schon »ein Stück des *Inhalts* der Theologie«, und jede Theologie der Religionen ist – kraft des inneren Bezugs der christlichen Botschaft auf ihre Adressaten – aufgefordert, dieses *proprium humanum* wahrzunehmen, in welcher theologischen Denkform und Methodik auch immer.

2.3 Ein Ansatz zur Theologie der Religionen, der weder die Pluralität und Alterität nichtchristlicher Religionen exklusivistisch abwertet und gleichsam hegemonial mit einem christlichen Absolutheitsanspruch überzieht noch die Identität des christlichen Glaubens zum Moment an einer als letztgültig angesehenen Vielheit religiöser Wahrheitsansprüche macht und diese in einen Indifferentismus auflöst, eine solche Theologie der Religionen hat eine *demonstratio christiana* in der Weise zu leisten, dass sie den Logos christlicher Hoffnung als *universal übersetzbar und wahrheitsfähig* aufweist.

2.3.1 Spätestens seit der unauffälligen Notiz in Apg 11,20, dass »auch den Griechen das Evangelium von Jesus, dem Herrn« verkündet wurde, ist etwas deutlich geworden, was dieses Evangelium von Anfang an auszeichnet: die Fähigkeit, einen ursprünglichen kleinen Kreis zu überschreiten und in neue und fremde Kontexte hinein übersetzt und verkündet zu

88 ECKHOLT, *Poetik der Kulturen* (wie Anm. 33), 383f.

89 KARL RAHNER, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (Sämtliche Werke. Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert RAFFELT), Freiburg i. Br. 1997, 1-278, 260.

90 RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThKNT, Supplementband IV), Freiburg i. Br. 1993, 25.

91 Gerade das Bekenntnis der Kirche zu dieser Vielgestaltigkeit des biblischen Kanons ist Identitätsmerkmal des christlichen Glaubens: »Die Pluralität der Evangelien bleibt auch um den Preis abweichender Darstellungen erhalten« (Gregor Maria HOFF, *Die prekäre Identität des Christlichen*. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001, 253). In der Auseinandersetzung mit der biblischen Vielfalt und »Fremd-

heit« lag ein Schlüsselproblem frühchristlicher Apologetik: »Hatten pagane Kritiker oft scharfsinnig eine Fülle von Spannungen und Diskrepanzen in den biblischen Schriften aufgespürt, so konnten die Apologeten deren Glaubwürdigkeit nicht mit der generellen These von der Einheit in der Vielfalt verteidigen« (Michael FIEDROWICZ, *Apologetik im frühen Christentum*. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2001, 280).

92 WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (wie Anm. 65), 491.

werden. Es ist nicht nur eine historische Zufälligkeit, dass die Texte des Neuen Testaments einige Jahrzehnte nach dem Tod Jesu in einer – gegenüber dem jüdisch-hebräischen Kontext – *fremden* Sprache entstanden und in ihrem Zentrum ein »viergestaltiges Evangelium« aufweisen, in denen das Zeugnis von Jesus, dem Christus, »in je anderer Weise widergespiegelt«⁹⁰ wird. In der Fremdsprachigkeit, Vielgestaltigkeit und Übersetzbarkeit des biblischen Zeugnisses kommt das Selbstverständnis des christlichen »Logos« zum Ausdruck, der von Grund auf – und nicht nur wegen äußerer Erfordernisse – ein Logos der Entäußerung, der Menschwerdung, des Aufbruchs, der Hingabe, der Auslieferung, des Übergangs, des Durchgangs und genau so ein Logos der Weitergabe, Überlieferung und Übersetzung ist, aber eben auch ein Logos der Bewegung und Begegnung, des Anstoßes und der Krisis. Das Evangelium Jesu Christi ist im Ansatz »polylog«, »konvertibel« und »fremd«⁹¹.

Auch wenn in der Geschichte der christlichen Verkündigung und Mission diese fundamentale Übersetzungsfähigkeit des Glaubens sowie die entsprechende »Kommunikabilität und Konvertibilität in andere theologische Sprachen«⁹² nicht immer (ausreichend) bewusst war, gehört die Überzeugung, dass das Evangelium in alle aktuellen Verstehenshorizonte sowie kulturell und religiös geprägten Lebenswelten der Menschen vermittlungsfähig ist, ins Zentrum der Fundamentaltheologie im Allgemeinen sowie einer Theologie der Religionen im Besonderen. Der Sinn der *demonstratio christiana* besteht nicht darin, das Bekenntnis zu Jesus Christus vor seiner Übersetzung und Verkündigung in fremde Kontexte hinein zu »schützen«, sondern – um nochmals die Apostelgeschichte zu zitieren – auf den Ruf zu hören: »Komm *herüber* [...] und hilf uns!« (Apg 16,9) Die Fundamentaltheologie muss zeigen können, dass all das, was durch den Diskurs interkultureller Philosophie angestoßen wurde, nämlich »das eine Omnipräsente der *philosophia perennis* in vielen Rassen, Kulturen und Sprachen hörbar«⁹³ zu machen, im Übersetzungsvorgang der Verkündigung des Evangeliums je schon erfolgt. Die Mühe der »*antwortend-verantwortenden Vermittlung des christlichen Logos ›nach draußen‹* und in der *Auseinandersetzung mit den Infragestellungen, die von der Welt ›draußen‹ dem Christentum entgegengebracht werden*«⁹⁴, gehört nicht in den Spezialbereich missionswissenschaftlicher Forschung, sondern – zusammen mit der Aufgabe der »Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens (›nach innen‹)«⁹⁵ – zu den beiden Grundbewegungen der Fundamentaltheologie als solcher.

In welcher Form theologischen Denkens diese Übersetzungspotenz des christlichen Logos zum Ausdruck gebracht wird – ob in einer *hermeneutischen* Reflexion auf das »Auslegungsgeschehen«⁹⁶ bzw. »Unterscheidungsgeschehen«⁹⁷ des Wortes, das sich je neu in die gegenwärtige Wirklichkeit hinein vermittelt⁹⁸; ob in einer *transzendentaltheologischen* Rück-

93 Ram Adhar MALL, Versuch einer interkulturellen Xenologie, in: Christian BREMSHEY / Hilde HOFFMANN / Yomb MAY / Marco ORTU (Hg.), *Den Fremden gibt es nicht*. Xenologie und Erkenntnis (Kulturwissenschaft 2), Münster 2004, 41–54, 49.

94 SECKLER, Fundamentaltheologie (wie Anm. 15), 385.

95 Ebd., 375.

96 Gerhard EBELING, Historische und dogmatische Theologie, in: DERS., *Theologie und Verkündigung*. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1963, 10–18, 15.

97 Gerhard EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: DERS., *Theologie in den Gegensätzen des Lebens* (*Wort und Glaube*. Vierter Band), Tübingen 1995, 377–419, 412.

98 »Diese immer neu wahrzunehmende Verantwortung von Wort Gottes ist also nicht etwas Zusätzliches zu dem, was durch das Wort auszurichten ist, nicht eine ergänzende Operation zwecks Anpassung und Modernisierung. Selbst der hier sich nahelegende Begriff der Übersetzung in andere Zeit, andere Sprache, andere Situation darf nicht die Vorstellung eines selbständigen, zweiten Momentes neben dem, was

zu sagen ist, suggerieren. Nur durch Inanspruchnahme und Erhellung gegenwärtiger Wirklichkeit vollzieht sich diejenige Verantwortung, durch die das Wort Gottes in die Situation seiner Bewahrheitung überliefert wird« (Gerhard EBELING, *Hermeneutische Theologie?*, in: *Wort und Glaube*. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 99–120, 108).

frage auf den »Ort«, an dem eine mögliche Selbstmitteilung Gottes »ankommen« kann⁹⁹, bzw. auf »Zusammenhänge der Entsprechung«¹⁰⁰ zwischen dem, was dem Menschen gnadenhaft zukommt, und dem, wie er sich selbst erfährt; ob in einer *kultursemiotischen* Analyse des Verhältnisses von »Zeichen« (Trägern einer Botschaft), »Codes« (Regeln für die Ausübung von Zeichenfunktionen) und »Botschaften« (Gesamtheit der Bedeutungen und Werte einer Kultur)¹⁰¹ oder in einem *erstphilosophischen* Begründungsgang, der den »Weg in die unterschiedlichsten Sprach- und Denkräume«¹⁰², der bei der Verkündigung der Botschaft zurückgelegt wird, von der grundsätzlichen Aufgabenstellung her reflektiert, »philosophisch die Möglichkeitsbedingungen dafür zu klären, dass uns ein letztgültiges Wort Gottes treffen kann«¹⁰³ – es gehört auf jeden Fall zum Kerngeschäft der Fundamentalthologie, die »universale Bezüglichkeit« dessen, was in der christlichen Botschaft zur Sprache kommt, aufzuzeigen. Soll also der Anspruch des Christlichen nicht als kulturelle Partikularität oder exotische Randerscheinung gelten – was sicher nicht dem biblischen Zeugnis entspricht –, ist jegliche *demonstratio christiana* unabdingbar mit dem Aufweis der *prinzipiell universalen Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft* verbunden, denn die »traditio« des Evangeliums vollzieht sich als »kenosis«¹⁰⁴.

2.3.2 Inhaltlich hat eine christliche Theologie der Religionen zu zeigen, dass die »Wahrheit des christlichen Glaubens« dem Selbstverständnis, der Suche und der Offenheit menschlichen Lebens entspricht; ja mehr noch: dass sie *Anspruch und Erfüllung* bedeutet. Dies gehört – auch wenn es bisher nicht viel Beachtung fand – zu den zentralen theologischen Überzeugungen des Zweiten Vatikanums: Im Geheimnis Christi, »des fleischgewordenen Wortes«, klärt sich das Geheimnis des Menschen auf, heißt es in GS 22; noch deutlicher formuliert es AG 8: »Ebendadurch nämlich, dass sie Christus verkündet, offenbart die Kirche zugleich dem Menschen die ursprüngliche Wahrheit dessen, was es um ihn ist und worin seine volle Berufung liegt.« Zusammen mit den bedeutsamen religionstheologischen Äußerungen in LG 16, NA 2, AG 4 und 11 sowie mit dem grundlegenden Bekenntnis zur Religionsfreiheit (DH) hat hier das Konzil eine »Theologie der Begegnung mit Christus« entworfen, deren religionstheologische Relevanz noch kaum berücksichtigt wurde. Ohne andere Religionen zu diskriminieren und ohne das eigene Bekenntnis aufzugeben, überzeugt sowohl von Formen der heilshaften Gegenwart Gottes in anderen Religionen als auch vom universalen Heilswillen Gottes in Christus, knüpft die (Religions-)Theologie des

99 Dieser »Ort« (nicht der Inhalt!) ist nach Karl RAHNER das menschliche Wort, insofern es geschichtlich ergeht: »Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet« (*Hörer des Wortes* [wie Anm. 89], 254).

100 Karl RAHNER, Theologie und Anthropologie, in: *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 43–65, 60.

101 Vgl. Robert SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 68–121. – Die Grundsatfrage Schreiters lautet: »Wie kann die gleiche Botschaft bei Verwendung einer Mischung von Zeichen aus zwei unterschiedlichen Kulturen über

verschiedene Codes kommuniziert werden?« (*Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie [Theologie interkulturell 9], Frankfurt 1997, 55).

102 Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentalthologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 36.

103 Ebd., 153. – Verweyen betont: »Solange es nicht gelingt, dem unausweichlich in geschichtliche Bedingungen verflochtenen Denken und Sprechen durch die Ermittlung solcher Letztgültigkeitskriterien Halt zu geben, ist rational verantwortliches Reden von einem ein-für-allemal ergangenen Wort Gottes nicht möglich« (ebd., 49).

104 Vgl. den wichtigen Hinweis auf die »kenotische Demutskristologie«,

die als theologische Leitidee wichtiger religionstheologischer Texte des Zweiten Vatikanums anzusehen ist (Roman SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilsklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY [Hg.], *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* [QD 207], Freiburg i. Br. 2004, 154–184, 176).

105 KESSLER, Jesus Christus und die Religionen (wie Anm. 60), 227.

106 Vgl. vor allem *Dignitatis humanae*, Nr. 9–12.

107 Clement VALLUVASSERY, *Christus im Kontext und Kontext in Christus*. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan (Ökumenische Studien 19), Münster 2001, 242.

Konzils an die Suchbewegung der menschlichen Existenz an, um die Person und Botschaft Jesu Christi als Antwort auf die Sehnsucht des Menschen aufzuzeigen. »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch« (GS 41) – könnte man in dieser Aussage eine Kurzformel des gesamten Zweiten Vatikanums und seiner (impliziten) Religionstheologie sehen?

Dies zu betonen ist deshalb so wichtig, weil gerade der Bezug auf den unverwechselbaren »Inhalt« der christlichen Offenbarung im interreligiösen Diskurs zählt, wie Hans Kessler eingefordert hat: Man muss – so fordert er mit kritischem Blick auf die zu formale und kaum inhaltlich ausgeführte Christologie in *Dominus Iesus* – »sagen, wofür Jesus inhaltlich steht, was ihn inhaltlich konkret bestimmt und auszeichnet. Er vertritt ja nicht irgendetwas, und es soll wahr sein, weil er der Sohn Gottes ist, sondern er vertritt inhaltlich etwas ganz Bestimmtes: Gott als unbedingt für jede/n entschiedene Liebe«¹⁰⁵. Durch die Begegnung mit Christus »Mensch zu werden« bzw. durch das Geheimnis Christi in entscheidender Weise zur »Wahrheit des eigenen Lebens« zu finden, kann ja nicht bloß eine formale Forderung sein, sondern muss sich konkret anthropologisch »durchbuchstabieren« lassen.

Sicher ist auch darauf hinzuweisen, dass dieser Aufweis der »Erfüllung der Wahrheit des Menschen durch das Geheimnis Christi« im Konkreten mit der schwierigen Dialektik von »Bruch« und »Kontinuität« verbunden ist, also mit der Frage, ob und inwieweit die »Bekehrung« zum Evangelium eine Absage an bestimmte kulturelle Selbstverständnisse fordert bzw. ob und wie eine Grenze zwischen kultureller und – damit zusammenhängend – religiöser Dimension zu ziehen ist. Auf viele konkrete Probleme, wie sie sich einer kontextuell sensibilisierten Missions- und Fundamentaltheologie stellen, kann nicht einfach eine pauschale Antwort gegeben werden, aber es darf die Überzeugung des christlichen Glaubens vorausgesetzt werden, dass die biblische Reich-Gottes-Botschaft mit ihren christologischen Implikationen als *Chance und Krisis aller Menschen* gemeint ist, dass also durch die Botschaft des Evangeliums eine Verheißung ausgesprochen ist, die tatsächlich die »Wahrheit« des Menschseins berührt und verändert. Eine vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus entwickelte Theologie der Religionen zeigt auf, dass diese Botschaft zum einen universal übersetzbar ist und zum anderen das, »was es um den Menschen ist«, lichtet. In *Ecclesia in Asia* Nr. 10 etwa ist dieser Zusammenhang prägnant zusammengefasst: »Jesus ist die Frohbotschaft, die zu jeder Zeit und überall an jene Menschen gerichtet ist, die nach der Bedeutung ihrer Existenz und der Wahrheit ihres Menschseins suchen.«

Dass eine solche religionstheologische Einschätzung nur in Anerkennung der Gewissensfreiheit des Menschen und der spezifischen Qualität des Glaubensaktes¹⁰⁶ möglich ist, sollte nach dem Zweiten Vatikanum selbstverständlich sein. Und dass eine solche inklusivistische Religionstheologie im Letzten nicht von einem Diskurs, sondern von Dialog und Zeugnis getragen ist, lernen wir hier im Westen zusehends von denen, die als christliche Minderheit ihren Glauben zu verantworten haben. »Der einzigartige Retter kann nur durch ein einzigartiges Zeugnis, das in der Tat verkörpert ist, offenkundig werden«¹⁰⁷, betont der junge indische Theologe Clement Valluvasery am Schluss seiner Untersuchung über die Möglichkeit einer indischen Christologie zu Recht.

Die kommende religionstheologische Diskussion wird eine Reihe von Vorschlägen, Neansätzen und sicher auch Konflikten bringen; sie wird im Rahmen unterschiedlicher (fundamental-)theologischer Paradigmen weiterentwickelt werden und hermeneutisch-»polylog« verfahren (müssen). Eines aber wird aus christlicher Perspektive entscheidend sein: den – prinzipiell »grenzenlos« übersetzbaren und de facto vielgestaltigen – *Logos*

des Christlichen als Weg des Heils und der Wahrheit aufzuweisen, der andere Wege weder exkludiert noch einfach sich selbst überlässt, aber sich selbst grundsätzlich als Weg für alle Menschen versteht und – wie es Karl Rahner in seiner »futurologischen Kurzformel des Glaubens« sehr treffend ausdrückte – der »Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft«¹⁰⁸ dient.

3 Folgerungen

Auf dem Hintergrund der hier versuchten Skizze können einige Folgerungen abgeleitet werden, »Hausaufgaben« sozusagen, die eine »Theologie der Religionen« im Rahmen der Fundamentaltheologie erledigen muss.

3.1 Die Problemstellung der »Theologie der Religionen« ist kein Modethema, das in einigen Jahren wieder erschöpft sein wird, sondern ein bleibendes Kerngeschäft der Fundamentaltheologie. Diese Frage ist mit Hansjürgen Verweyen nochmals deutlich zu positionieren: »Wie lässt sich eine Behauptung rational verantworten, dass im Bereich geschichtlicher Kontingenz sich ein *letztgültiges* (und darin von allen anderen Tatsachen verschiedenes) Geschehen zugetragen hat?«¹⁰⁹

3.2 Die programmatische Perspektive, von der her eine »Theologie der Religionen« weiterzuentwickeln ist, besteht nicht in der Suche nach allgemein religiöser »Einheit« – in dem Sinn, dass die einzelnen Weltreligionen als komplementäre »Puzzleteile« eines allgemeinen religiösen »Bildes« zu verstehen wären, sondern in einem »Heils- und Wahrheitswettbewerb«, also durchaus in Konkurrenz und argumentativer Auseinandersetzung mit anderen – um es in ökonomischer Semantik auszudrücken – »Mitbewerbern«. Es geht dabei um nichts weniger als um die Verantwortung des Bekenntnisses: »Der Gott, dem der Christ glaubt, hat uns in Jesus Christus sein Gesicht und sein Herz gezeigt; er hat sich ausgesagt.«¹¹⁰

3.3 Diese Verantwortung des christlichen Offenbarungsanspruchs hat in den Kategorien einer »Hermeneutik des Fremden« zu erfolgen, d. h. sie entwirft nicht eine idealistische »Totaltheorie« der Religionen, sondern unterstellt sich – nicht moralisch-appellativ, sondern hermeneutisch und erkenntnistheoretisch – jenem möglichen »Bruch der natürlichen Ein-

108 RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (wie Anm. 56), 431.

109 VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* (wie Anm. 102), 295f.

110 Joseph RATZINGER, »Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.« – Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 29–45, 35.

111 WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden* (wie Anm. 59), 249.

112 Johann REIKERSTORFER, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 102–111, 108.

113 *Redemptoris missio* (wie Anm. 9), Nr. 55. – Diese Zusammengehörigkeit von »Dialog« und »Mission« wird in nahezu demonstrativer Form in *Ecclesia in Asia* Nr. 31 und *Dominus Iesus* Nr. 2 wiederholt und betont. Nach SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils (wie Anm. 104) kommt der »Habitus« der Kirche gegenüber nichtchristlichen Religionen gerade dadurch zum Ausdruck, »dass Christusbekenntnis und Begegnungsformen, Mission und Dialog sich wechselseitig bedingen« (ebd., 172).

114 Arnd BÜNKER, Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft, in: Andreas LEINHÄUPL-WILKE / Magnus STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen. Theologie 1), Münster 2000, 398–416, 399.

115 Gerhard EBELING, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 393–406, 399. – Mit »Streit« ist hier keine Gewaltanwendung gemeint, sondern ein hermeneutisches Ringen: »Der Glaube hat da seinen Ort, wo es um das Verstehen der Wirklichkeit geht. Und zwar um das Verstehen der Wirklichkeit im ganzen« (ebd., 404).

116 Gerhard EBELING, *Studium der Theologie*. Eine enzyklopädische Orientierung (UTB 446), Tübingen 1975, 170.

117 Ganz bewusst gab EBELING dem vierten Band seiner Aufsatzsammlung den Untertitel »Theologie in den Widersprüchen des Lebens« (wie Anm. 97).

118 Vgl. EBELING, *Studium der Theologie* (wie Anm. 116), 171–185.

stellung« und jener »Verfremdung, die nicht mehr in einer höheren Form der Aneignung aufzufangen ist«¹¹¹. Gemeint ist damit: Christliche Theologie öffnet sich als ganze der Wirklichkeit, die sie reflektiert; sie betreibt nicht »enteignende Angleichung« oder gar »imperiale Vereinnahmung« der Anderen, sondern weiß sich – auch in ihrem Logos – angegangen von einer Wirklichkeit, die als »verändernde Wahrheit«¹¹² zur Geltung kommt. Religions-theologie als »Hermeneutik des Fremden« zu betreiben heißt nicht, das eigene Bekenntnis zur Disposition zu stellen, sondern es als unverfügbaren Anspruch zu begreifen, der sich – erkenntnistheoretisch, nicht psychologisch! – eher als »Krisis« denn als »Gnosis« manifestiert.

3.4 »Theologie der Religionen« – und das mag überraschend klingen – ist im Kern »Missionstheologie«. Wenn »Mission« nicht strategische Belehrung oder gar Unterwerfung meint, sondern das Gesendetsein der Kirche als ganzer (wie es der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums durchgängig entspricht), ist jede theologische »Verantwortung christlicher Hoffnung« Ausdruck der »Sendung« christlicher Existenz, d. h. einer Lern- und Wegerfahrung. Und der interreligiöse Dialog ist nicht – wie oft unterstellt wird – die »tolerantere Variante« einer Begegnung mit fremden Religionen im angeblichen Gegensatz zur »Mission«, sondern folgerichtig »Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums«¹¹³. Die »Mission« der Kirche und ihr missionstheologischer Diskurs sind also nicht ein Hindernis für die interreligiöse Begegnung und die religionstheologische Reflexion, sondern deren Motivation, ja geradezu die Voraussetzung dafür, dass es nicht zu einer exklusivistischen Abwertung anderer Religionen kommt; das Gegenteil eines »missionarischen« Christentums wäre schließlich nicht »Toleranz«, sondern die Auflösung der Differenz zwischen »Reich Gottes« und »Kirche«. Gerade der missionarische Anspruch – verstanden als Ruf zur *Sendung* – verhindert das Selbstmissverständnis der Kirche als »societas perfecta«, die sich dann mit dem Heil – für das sie (missionarisches) *Zeichen* sein soll – identifiziert. »Mission« ist die »Praxis der Universalisierung des Evangeliums«, und als solche Grenzüberschreitung ist sie »so alt wie das Evangelium selbst«¹¹⁴.

Am Beginn dieser Überlegungen stand die Einladung aus *Dominus Iesus* Nr. 14, darüber nachzudenken, »ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können«. Es ist wohl deutlich geworden, dass diese Herausforderung – die Glaubwürdigkeit der eigenen, partikulären Botschaft gegenüber der Unermesslichkeit religiöser Vielheit und Andersheit zu verantworten – die Fundamentaltheologie ins Zentrum und gleichsam zum Ursprung ihrer Daseinsberechtigung führt: das Spezifikum einer Glaubens- und Lebenshoffnung mit den Grundkoordinaten menschlicher Rationalität in Bezug zu bringen und gegenüber alternativen Heils- und Wahrheitsansprüchen zur Geltung zu bringen, und zwar durchaus als »Streit um die Inanspruchnahme und Besitznahme von Wirklichkeit«, als »Streit um das richtige Erkennen von Wirklichkeit« und als »Streit um das wahre Verstehen von Wirklichkeit, um Sinnerfassung und Sinngebung«¹¹⁵.

Gerhard Ebeling hat vor dreißig Jahren die Aufgabe der Fundamentaltheologie mit einer »Partitur«¹¹⁶ verglichen, und ich finde dieses Bild auch heute noch zutreffend. Eine Partitur gibt Einblick in einen komplexen Zusammenhang verschiedener Stimmen und vermittelt Orientierung in einer manchmal unermesslichen, kaum »nachzuvollziehenden« Fülle von Klängen, Rhythmen und Akkorden. Nach Ebeling geht die Fundamentaltheologie – angesichts einer Vielzahl theologischer Methoden und Disziplinen sowie inmitten einer vielstimmigen und widersprüchlichen Wirklichkeit¹¹⁷ – einem Verifikationsprozess nach, der seinen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit der »Sache«, der »Sprache« und der »Wahrheit« der Theologie hat¹¹⁸. Als Rechenschaft des Glaubens hat (Fundamental-)Theo-

logie »Unermessliches«¹¹⁹ zu verantworten: das unverfügbare, aber letztgültig ergangene »Wort Gottes«, das dem Menschen in einer bleibenden Dialektik von »Gewissheit« und »Anfechtung« zukommt, auf verschiedenen Feldern der Infragestellung und ganz entscheidend im Kontext eines religiös-weltanschaulichen Polylogs. Vielleicht wird gerade heute erst der ganze Umfang und der ungeheure Anspruch dieser Aufgabe bewusst, der nach wie vor mit dem Terminus *demonstratio christiana* bezeichnet wird. Weil es aber um die tiefste Hoffnung und Erwartung geht, die den Menschen auszeichnet, ist wohl keine Anstrengung – auch keine Anstrengung des Begriffs – zuviel.

119 Die Metapher des »Unermesslichen« meint nicht bloße Unaus-sprechlichkeit, sondern – wie es im alten Hymnos Akathistos zum Ausdruck kommt (»... sei gegrüßt, du Fass des Unfassbaren ...«) – die für christliche Theologie grundlegende Spannung zwischen Gottes Allmacht und seiner »kenosis«, also »die Lokalisierung jener unbegrenzten Allgegenwart innerhalb der Enge des menschlichen Daseins« (Serguei AVERINTSEV, »Fass des Unfassbaren« – Poetik und Dialektik des *Hymnos Akathistos*, in: Ysabel de ANDIA / Peter Leander HOFRICHTER [Hg.], *Christus bei den Vätern*. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. PRO-ORIENTE-Studentagung »Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend« Wien, 7.-9. Juni 2001 [Pro Oriente. Band XXVII. Wiener Patristische Tagungen 1], Innsbruck/Wien 2004, 99-109, 104).

Zusammenfassung

Ein diskurs- und dialogfähiger Ansatz einer »Theologie der Religionen«, der sowohl die religiösen Erfahrungen anderer Religionen ernst nimmt als auch über den »Logos christlicher Hoffnung« (1 Petr 3,15) Rechenschaft ablegt, hat zum einen die verschiedenen Fragestellungen und Diskussionsebenen (in interkultureller, interreligiöser, ökumenischer und missionstheologischer Hinsicht) zu beachten und zum anderen drei entscheidende Aufgaben zu bewältigen: die fundamentale Differenz zwischen unterschiedlichen religiösen Weltdeutungen zu bedenken, die gemeinsame Heilserwartung aller Menschen (Vgl. NA 1 und GS 1) zu verdeutlichen und – in diesem Spannungsfeld – die »Übersetzbarkeit« des christlichen Logos (im Sinn von GS 22 und AG 8) aufzuweisen. So verstanden bleibt die »Theologie der Religionen« eine Kernaufgabe christlicher Fundamentaltheologie.

Summary

An approach to a »theology of religions« which is capable of discourse and dialogue and which takes the religious experiences of other religions seriously while accounting for the »Logos of Christian hope« (1 Pet 3:15) must, on the one hand, pay attention to the different orientations of the questions and different levels of the discussions (intercultural, interreligious, ecumenical and missiological) and, on the other hand, manage three crucial tasks: taking into consideration the fundamental difference between different religious interpretations of the world, making clear the hope for salvation shared by all human beings (cf. *Nostra aetate* 1 and *Gaudium et spes* 1) and – in this area of tension – demonstrating the »translatability« of the Christian *Logos* (in the sense expressed in *Gaudium et spes* 22 and *Ad gentes* 8). Understood in this way, the »theology of religions« remains a central task of Christian fundamental theology.

Sumario

Un concepto discursivo y dialogante de la »Teología de las religiones«, que tome en serio las experiencias religiosas de las otras religiones y dé cuenta al mismo tiempo de »la razón de la esperanza cristiana« (1 Petr 3,15), debe tener en cuenta las diferentes cuestiones y los diferentes niveles de discusión (en el aspecto intercultural, interreligioso, ecuménico y misiológico) así como las siguientes tres tareas: considerar la diferencia fundamental entre las diversas cosmovisiones religiosas, clarificar el anhelo de salvación común a todos los hombres (cf. NA 1 y GS 1) y – en medio de todo esto – demostrar la »posibilidad de traducción« del logos cristiano (cf. GS 22 y AG 8). Entendida así, la »Teología de la religión« sigue siendo una tarea esencial de la teología fundamental cristiana.