
Unterwegs zu einer »interreligiösen Theologie«

von Claude Geffré OP

Die Theologie der Religionen ist eines der lebendigsten Kapitel der zeitgenössischen Theologie geworden. Man könnte versucht sein zu sagen, so wie der Atheismus und die Säkularisierung zum *Horizont* werden konnten, innerhalb dessen die Theologie des 20. Jahrhunderts die großen Wahrheiten des christlichen Glaubens neu interpretierte, entwickle sich nun der religiöse Pluralismus zum *Horizont* der Theologie des 21. Jahrhunderts und fordere uns auf, die großen Kapitel der gesamten christlichen Dogmatik neu zu betrachten.¹ Die Antwort auf eine nicht zu leugnende historische Situation und die Konsequenz aus einer zentralen Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zum ersten Mal in der Geschichte des Lehramts zu einem positiven Urteil über die nichtchristlichen Religionen geführt.

In dieser knappen Untersuchung möchte ich verdeutlichen, wie die neuere Theologie sich bemüht, die Frage des religiösen Pluralismus als theologische Frage ernst zu nehmen und ein theologisches Fundament für den interreligiösen Dialog zu legen. Dies wird Gelegenheit bieten, über die Entwicklung der Theologie der Religionen nachzudenken, die von einer Theologie des Heils der Ungläubigen zu einer Theologie des religiösen Pluralismus verlaufen ist. Ich werde ferner sagen, weshalb es mir legitim scheint, von einer interreligiösen Theologie zu sprechen. Zum Schluss werde ich deshalb kurz die Anforderungen einer solchen Theologie skizzieren.

1 Auf dem Weg zu einer Theologie des religiösen Pluralismus

Angesichts der Ambivalenz der Globalisierung stellt der interreligiöse Dialog eine Chance dar, insofern er zu einer Humanisierung der Globalisierung beitragen kann, wenn er den perversen Wirkungen einer immer uniformer werdenden Kultur im Zeichen von Konsumismus, Profitgier und leichtfertigem Hedonismus zu wehren vermag. In diesem Kontext muss man die wirklich historische Bedeutung der neuen Einstellung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen sehen. In der Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) findet sich folgende feierliche Aussage: »die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (Nr. 2). Diese neue Haltung hat ihre konkrete Übersetzung in den symbolisch hoch bedeutsamen Gesten von Papst Johannes Paul II. gefunden. In jüngster Vergangenheit, anlässlich des Jubiläumsjahrs 2000, hat der Bischof von Rom eine unvergessliche Reise nach Jerusalem unternommen, und im darauf folgenden Jahr hat er die Omajjadenmoschee in Damaskus aufgesucht. Wenn man an die jahrhundertlangen

¹ Diese Differenz des Horizonts habe ich bereits in meinem Aufsatz *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in: *La responsabilité du théologien. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris 2002, 211-224, betont.

² Dies ist der Sinn des bereits zum Klassiker gewordenen Buches von Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997. Bekanntlich hat dieses Werk, das nahezu drei Jahre lang Gegenstand einer Überprüfung durch die Glaubenskongregation war,

schließlich einen Freispruch erlebt, abgesehen von einer *Notificatio* (vom 24. Januar 2001), die jedoch keine Irrtümer im eigentlichen Sinne feststellt, sondern lediglich vor »gewissen Uneindeutigkeiten und Schwierigkeiten in wichtigen Punkten« warnt.

Konflikte der Kirche mit dem Judentum und dem Islam denkt, ist es nicht übertrieben, von einem tatsächlich revolutionären Wandel zu sprechen.

Dennoch tut sich die katholische Theologie seit nunmehr vierzig Jahren schwer, die im eigentlichen Sinne theologischen Implikationen dieser neuen Haltung der Kirche wirklich ernst zu nehmen. Wenn diese ein positives Urteil über die anderen Religionen fällt, dann nicht nur deshalb, weil wir im Zeitalter der Toleranz und des Respekts vor der Gewissensfreiheit jedes Menschen jedweder religiösen Zugehörigkeit leben. Aber auch nicht nur deshalb, weil wir eine positivere Sicht von der Möglichkeit des Heils außerhalb der Kirche haben. Man musste nicht erst auf das II. Vaticanum warten, wenn man eine weniger rigorose Interpretation von Cyprians berühmtem Axiom »Außerhalb der Kirche kein Heil« haben und nicht mehr alle Menschen guten Willens in die Finsternis draußen stürzen wollte, wo sie doch ohne Schuld von Gott und Jesus Christus nichts wissen. Faktisch hat die Erklärung *Nostra aetate* eine gewisse Ethik des Dialogs mit den anderen Religionen vertreten. Doch sie lieferte keine theologische Grundlage, die den von der Kirche befürworteten Dialog eindeutig rechtfertigen würde. Der Konzilstext spricht ein positives Urteil über die nicht-christlichen Religionen, aber er äußert sich nicht ausdrücklich über das positive Verhältnis, das die verschiedenen Religionen zum Absoluten haben können. Er nimmt Bezug auf die patristische Doktrin von den »Samenkörnern des Wortes«, macht aber keine Anstalten, eine echte Theologie der Religionen vorzutragen.

Seit mehreren Jahrzehnten bemühen sich nun die katholischen Theologen, über eine Theologie der Religionen hinauszugelangen, die lediglich die Fortsetzung einer Theologie vom »Heil der Nichtglaubenden« wäre und bei den subjektiven Intentionen der Mitglieder der anderen Religionen stehenbliebe, ohne die Herausforderung ernst zu nehmen, die sich für den christlichen Glauben mit der Pluralität der religiösen Traditionen in ihrer historisch gegebenen Gestalt stellt. Sie neigt also mehr und mehr dazu, eine Theologie des *religiösen Pluralismus* zu werden, der nach der Bedeutung dieser Pluralität religiöser Traditionen im Rahmen des göttlichen Heilsplans fragt und überlegt, ob die großen Religionen der Welt nicht jenseits der subjektiven Intentionen der Menschen guten Willens in ihrer konkreten Geschichtlichkeit ein positives Verhältnis zum Absoluten haben.² Dies ist die einzige Möglichkeit, ein Fundament zu legen für den interreligiösen Dialog, zu dem die höchsten kirchlichen Instanzen immer wieder ermuntern.

Schon vor dem Konzil hatten katholische Theologen wie Jean Daniélou, Henri de Lubac und Yves Congar eine *Theologie der Erfüllung* entwickelt, der zufolge die heidnischen Religionen als Vorbereitungen auf das Evangelium erscheinen, die noch weit von der wahren, offenbarten Religion, dem Christentum, entfernt sind. Diese Theologie liegt übrigens auch der Erklärung *Nostra aetate* und dem Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit zugrunde. Und zwar in Kontinuität zur Konstitution *Lumen gentium*, wo über die Nichtchristen gesagt wird, sie seien »auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet«, und »was sich [...] an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet« (Nr. 16). Somit können die Religionen für alle, die Jesus Christus noch nicht begegnet sind, die Rolle der *praeparatio evangelica* spielen. Es geht dabei nicht einfach darum, dass die Männer und Frauen guten Willens ihr Heil in den anderen Religionen erlangen können, sondern darum, dass die großen religiösen Traditionen Trägerinnen von Heilswerten sein können, die auf die Erkenntnis der im Christentum zu findenden Fülle der Wahrheit vorbereiten. Hier begegnen wir der Hegelschen Idee vom Christentum als der »absoluten Religion«, die jene historischen Gestalten umgestaltet und vollendet, welche die verschiedenen religiösen Traditionen der Menschheit sind.

In genau der Logik der Theologie der Erfüllung hatte Karl Rahner seit den 1960er Jahren die Theorie der »anonymen Christen« entwickelt. Dank dem in jedem Menschen vorhandenen übernatürlichen Existential ist die Ausrichtung auf das Absolute, das heißt auf den begnadenden Gott, gewissermaßen die Quintessenz des wahren Menschseins. Der explizite Glaube an Christus als Heilswirklichkeit kann eine Form impliziten, *anonymen*, verborgenen Vollzugs dulden, die sich allein in der richtigen Praxis des Lebens konkretisiert. Da, wo die Religionen von Männern und Frauen guten Willens aufrichtig gelebt werden, sind sie gleichsam Keime in Bezug auf jene Gnadenfülle, die die Rechtfertigung vor Gott ist. Die Religionen sind somit eine Art anonymer Option für Christus, bedingt durch die fundamentale Hinordnung jedes Menschen auf das Absolute. Letztlich besteht die Sendung der Kirche darin, dass das implizite Christentum explizit wird und so zu seiner integralen Wahrheit gelangt.

Die These von den *anonymen Christen* war Gegenstand zahlreicher Kritiken, und zwar von Seiten so unterschiedlicher Theologen wie Hans Küng und dem nachmaligen Papst Benedikt XVI.³ Man hat Rahner vorgeworfen, er gehe von einer abstrakten und allzu optimistischen Sicht der Religionen aus. Indem er sie zu Objektivationen des universalen Heilswillens Gottes mache, unterstreiche er nicht hinreichend die fundamentale Ambivalenz der Religionen, die ja auch der Ausdruck der sündigen Verblendung des Menschen seien. Andererseits betone die Theorie von den *anonymen Christen* nicht genug das Neue der christlichen Existenz gegenüber der menschlichen Natur als vorgängiger Bedingung für die Gnade. Vor allem aber könne man sich fragen, ob Rahner nicht vorschnell das einzigartige Privileg der jüdisch-christlichen Offenbarung als historischer Offenbarung in ihrer Differenz gegenüber dem opfert, was er als *transzendente Offenbarung*, nämlich die jedem Menschen von Gott zukommende Gnadenmitteilung, betrachtet.

Diese Kritiken sind durchaus gewichtig und wurden von zahlreichen Theologen aufgegriffen, die gern einen geheimen Imperialismus anprangern, der so tue, als ob alle Mitglieder der Religionen der Welt, die einen richtigen Lebenswandel nach den Imperativen ihrer eigenen religiösen Tradition führen, schon Christen wären, ohne es zu wissen. Dies ist ein Vorwurf, den insbesondere die indischen Theologen immer wieder erhoben haben. Es gilt jedoch zu beachten, dass Rahner lediglich bis zur letzten Konsequenz treibt, was in der Logik der Theologie der Erfüllung liegt, der zu folge ja alles, was es an Gerechtem und Gutem in den anderen Religionen gibt, nur eine Abschwächung oder besser eine ferne Vorbereitung dessen sein kann, was im Christentum zu seiner Fülle findet. Was nicht ernst genommen wird, ist die *Alterität* der anderen religiösen Traditionen in ihrer irreduziblen Differenz. Ausgehend von der Universalität des Mysteriums Christi, fasst man die Einzigartigkeit des Christentums als eine Einheit der Inklusion, die alle Werte an Wahrheit und Gutheit umfasst, deren Trägerinnen die anderen Religionen sein können. Daher ging es der im Katholizismus vorherrschenden Theologie darum, die Theologie der Erfüllung im Sinn einer *Theologie des religiösen Pluralismus* zu überholen, die, ohne die Einzigartigkeit des Mysteriums Christi, das heißt einen konstitutiven Christozentrismus, zu beschädigen, von einem *inklusiven Pluralismus*⁴ im Sinne einer Anerkennung der den anderen Religionen eigenen Werte spricht. Doch um dies zu tun, muss man es zuerst wagen, die theologische Frage nach dem Warum der Pluralität der Wege zu Gott zu stellen.

3 Für eine kritische Würdigung von Rahners These siehe Michel FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, 72-78; Nikolaus SCHWERDTFEGGER, *Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners*,

in: Matthias LUTZ-BACHMANN/ Mariano DELGADO (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72-94.

4 Diesen Ausdruck hat Jacques Dupuis gewählt. Man darf ihn freilich nicht mit der *pluralistischen Option* verwechseln, die der britische Theologe John Hick und seine Schüler vertreten.

2 Der religiöse Pluralismus als theologische Frage

Das II. Vaticanum hat also eine neue Ära in der Theologie eingeleitet, insofern es gegenüber einem engen Ekklesiozentrismus offiziell ein positives Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefällt und anerkannt hat, dass sie Trägerinnen von Heilswerten sein können. Doch das Konzil war noch nicht so weit, sie als »Heilswege« zu betrachten, und hat sich gehütet, ein theologisches Urteil über die Bedeutung des religiösen Pluralismus abzugeben. Es ist die Aufgabe einer hermeneutisch orientierten Theologie, die von der neuen historischen Erfahrung der Kirche ausgeht, eine Reinterpretation unserer Sicht vom Heilsplan Gottes zu unternehmen. Die Kirche muss sich in der Tat einem religiösen Pluralismus stellen, der nach menschlichem Ermessen unüberwindbar ist, und dies genau in dem Augenblick, da sie zu Beginn des dritten Jahrtausends ein viel lebendigeres Bewusstsein von der geschichtlichen Partikularität der abendländischen Kultur hat, die zwanzig Jahrhunderte lang die herrschende Kultur war und den Untergrund der christlichen Theologie bildete. Mehr und mehr sieht sie sich mit anderen sehr alten Kulturen konfrontiert, die unlösbar mit den großen religiösen Traditionen verbunden sind. Es ist also nicht überraschend, dass manche katholische Theologen, zu denen ich mich selbst zähle, sich ernsthaft fragen, ob dieser Pluralismus *de facto* uns nicht auf einen prinzipiellen Pluralismus *de iure* verweist, der den geheimnisvollen Heilsplan Gottes anzeigt.

Selbst wenn ein Theologe wie Karl Barth meinte, dies sei eine theologische Scheinfrage, denn die Heilige Schrift liefere keine Antwort auf ein solches Rätsel, kann man sie doch für unausweichlich halten und der Auffassung sein, sie sei von großer Fruchtbarkeit, weil sie uns helfe, unsere Sicht von der Heilsgeschichte zu erweitern.⁵ Es ginge darum, eine lineare Vorstellung von der Heilsgeschichte mit ihrer Abfolge von Bündnissen – Abraham, Mose, Jesus – zu durchbrechen, um die Ökonomie des Mysteriums wiederzufinden, das heißt eine ontologische Geschichte, die weder mit Abraham noch selbst mit Adam beginnt, sondern mit dem Mysterium Christi, der die Fülle der Zeit ist. Nur so lassen sich im Übrigen die wichtigsten Einsichten mehrerer Konzilsdokumente richtig verstehen, nur so lässt sich ermessen, was ich die Überwindung der alten Problematik der Theologie des Heils der Ungläubigen genannt habe.

Ich weiß sehr wohl, wie herb die Erklärung *Dominus Iesus* über die Theologen geurteilt hat, die einen Pluralismus *de facto* und einen Pluralismus *de iure* unterscheiden (vgl. Nr. 4). Dieses Urteil kann uns nicht überraschen, insofern als der gesamte von Kardinal Ratzinger unterzeichnete Text vor allem auf den Relativismus reagieren will, dessen sich einige Theologen schuldig machten, die unter dem Vorwand, den interreligiösen Dialog zu fördern, am Ende den einzigartigen Charakter der Mittlerschaft Christi in Frage stellten und versucht seien, die christliche Offenbarung als vollständige und göttliche Offenbarung zu relativieren. Es wäre indes ein Leichtes zu beweisen, dass die zahlreichen Theologen, ob katholisch oder nicht, die einen religiösen Pluralismus *de facto* und einen religiösen Pluralismus *de iure* unterscheiden, keineswegs der Ideologie eines Pluralismus huldigen, der an jeder objektiven Wahrheit verzweifeln lässt. Auf jeden Fall waren sie sehr überrascht, als sie entdeckten mussten, dass diese Unterscheidung zwangsläufig dazu führt, die anschließend an die Nr. 4 aufgeführten Wahrheiten als überholt zu betrachten, insbesondere den vollständigen und

⁵ In diesem Punkt teile ich die Skepsis von Christian Duquoc hinsichtlich der augenblicklichen theologischen Bemühungen nicht. Er meint, wir sollten akzeptieren,

dass wir im Rhythmus einer zersplitterten Geschichte leben, und nicht nach einem gemeinsamen Horizont jenseits dieser Vielzahl von »Fragmenten« suchen, welche die verschiedenen Religionen der

Welt bilden. Siehe insbesondere sein Buch *L'unique Christ*, Paris 2002, vor allem 117f.

endgültigen Charakter der christlichen Offenbarung, die Inspiration der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einzigkeit und Universalität des Mysteriums Christi usw.

Diese Theologen erheben nicht den Anspruch, den Grund für die Vielfalt der Wege Gottes zu kennen; sie versuchen schlicht und einfach einen anscheinend unausweichlichen religiösen Pluralismus im Licht dessen zu interpretieren, was wir über den universalen Heilswillen Gottes wissen. Dieser Pluralismus kann nicht nur die Konsequenz der schuldhaften Verblendung der Menschen im Lauf von Jahrhunderten sein, noch weniger das Zeichen für das Scheitern der Mission der Kirche seit zwanzig Jahrhunderten. Der Ausdruck »Pluralismus *de iure*« ist sicher unglücklich gewählt, denn er scheint die religiösen Unterschiede zu sakralisieren. Dabei verweist er lediglich auf das *Mysterium* einer Vielfalt von Wegen zu Gott, das Teil jenes Geheimnisses ist, welches von jeher in Gott verborgen war und uns in Jesus Christus offenbart wurde (vgl. Eph 3,9ff).

Es stimmt, dass die christliche Bibel keine klare Antwort auf die Frage nach dem Grund für den religiösen Pluralismus gibt. Sie zeugt vielmehr von einer tiefen Zweideutigkeit der Religionsgeschichte der Menschheit. Laut Nr. 16 der Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils können die religiösen Unterschiede Manifestationen der Entwicklungen, der Abstürze des in der Geschichte vom bösen Geist versuchten menschlichen Geistes sein. Doch an anderer Stelle sagt uns das Dekret *Ad gentes* (in Nr. 11), dass diese Unterschiede auch der Ausdruck für die »Reichtümer [sein können], die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat«. Bei Paulus zum Beispiel findet man Aussagen, die anscheinend widersprüchlich lauten: Einerseits fällt er ein höchst negatives Urteil über diejenigen, die Gott in seiner Schöpfung nicht (an)erkannt haben und in Götzendienst und Aberglauben verfallen sind (Röm 1,18-32); andererseits aber legt er eine positive Einstellung zu den Heiden an den Tag, wie seine Rede vor den Athenern beweist: Er bewundert die religiöse Gesinnung der Heiden und sagt ihnen, dass sie, ohne es zu wissen, den unbekannt Gott verehren (Apg 17,22-34).

Wie es auch immer um das pessimistische Urteil der Bibel über die heidnischen Religionen stehen mag, die häufig zum Götzendienst führen – man muss die Vielfalt der religiösen Phänomene im Licht der fundamentalen Aussage des Neuen Testaments über den universalen Heilswillen Gottes interpretieren, einen Willen, der sich von Anbeginn an auf alle Menschen erstreckt: »Er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Und Petrus erklärt in seiner Rede vor den Heiden: »Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist« (Apg 10,34f). Somit lässt sich der religiöse Pluralismus als eine geheimnisvolle Absicht Gottes betrachten, dessen letzte Bedeutung uns entgeht. Genau dies legt ein schöner Text des Konzils nahe, der zunächst sagt, der Heilige Geist biete allen Menschen die Möglichkeit an, am österlichen Geheimnis Christi teilzuhaben, und dann hinzusetzt: »in einer Gott bekannten Weise« (*Gaudium et spes*, Nr. 22).

Außer dem ambivalenten biblischen Zeugnis zieht man häufig gegen die Idee eines religiösen Pluralismus das höchst strenge Urteil der Kirchenväter über die heidnischen Religionen ihrer Zeit heran. Für sie sind Religionen Götzendienste, die in Magie und Aberglauben abgleiten, und sie tragen keine Bedenken, sie als vom Teufel inspiriert zu betrachten. Aber man muss diese Texte wieder in ihren historischen Kontext stellen. *Per definitionem* konnten sie gar nicht Stellung beziehen zu einer Religion wie dem Islam, der ja erst Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden ist, und von den großen Religionen des Orients hatten sie nur mangelhafte Kenntnisse, auch wenn manche Texte, zumal bei Origenes,

belegen, dass der Brahmanismus in eine Stadt wie Alexandrien bereits Eingang gefunden hatte. Es ist jedenfalls bemerkenswert, dass sie extrem pessimistisch sind in Bezug auf die großen heidnischen Religionen ihrer Zeit, aber zugleich ein sehr positives Urteil über das fällen, was sie gern »die Weisheit der Völker«, das heißt faktisch das Erbe der griechischen Philosophie, nennen. Sie sind bereit, in der Weisheit der Philosophen die *semina Verbi* oder den Widerschein vom Licht des Logos, des Wortes Gottes selbst, zu erkennen. Diesen Gedanken findet man bei den großen Theologen der Ostkirche: Justinus, Klemens von Alexandrien, Origenes ... Für sie sind diese Samenkörner des Wortes, dieser Widerschein der ewigen Wahrheit eine Art Vorbereitung, ein Vorausbild der Fülle der Offenbarung, die mit der Ankunft Jesu Christi zusammenfallen wird.

Ich habe bereits angemerkt, dass der Konzilstext von *Nostra aetate* direkt auf die patristische Lehre von den *Samenkörnern des Wortes* anspielt. Aus dem zeitlichen Abstand von vierzig Jahren glaube ich sagen zu dürfen, dass die katholische Theologie der Religionen besser verstanden hat, dass das II. Vatikanum in seinen Aussagen über die nichtchristlichen Religionen in erster Linie die Schätze der griechischen Philosophie im Auge hatte. Es geht also nicht nur um Samenkörner an Wahrheit, Gutheit oder gar Heiligkeit, die in den Seelen und Herzen der Männer und Frauen guten Willens liegen können, sondern um positive Werte, die sich in den konstitutiven Elementen der nichtchristlichen Religionen finden, ob es nun Lehren, Riten oder moralische Haltungen sind. Die Nummer 2 von *Nostra aetate* ist in dieser Hinsicht besonders vielsagend: »Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« Auch im Missionsdekret *Ad gentes* findet sich eine interessante Formulierung: »Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes ...« (Nr. 9). Und in dem Dokument *Dialog und Verkündigung*, das 1991 nach der Enzyklika *Redemptoris missio* veröffentlicht wurde, heißt es unter Nr. 29: »Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Das gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.«

3 Die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs

Letztlich besteht die theologische Grundlage des religiösen Pluralismus, der den von der Kirche empfohlenen interreligiösen Dialog legitimiert, in der Idee, dass die Ökonomie des Mensch gewordenen Wortes das Sakrament einer umfassender Ökonomie ist, die mit der religiösen Geschichte der Menschheit zusammenfällt. Wenn man den interreligiösen Dialog theologisch zu rechtfertigen sucht, kommt man stets auf das Mysterium der Inkarnation zurück. Es genügt nicht zu sagen, die Geschichte der Menschen sei von jeher das Objekt für die Samenkörner des ewigen Wortes Gottes und die Eingebungen des Gottesgeistes. Seit das Wort in Jesus von Nazaret Fleisch angenommen hat, hat nämlich das Mysterium Christi, der durch Tod und Auferstehung gegangen ist, eine universale Reichweite für die ganze menschliche Geschichte. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Menschen war niemals sich selbst überlassen. Seit dem Auftreten jener Schwelle, die der menschliche Geist

ist, ist die Geschichte der Freiheit eine Geschichte von Sünde und Gnade, und es ist unmöglich zu unterscheiden, was der Anteil des religiösen Genies des Menschen und was der Anteil der Gabe Gottes ist. Die Universalgeschichte ist zugleich die Geschichte der Suche des Menschen nach dem Absoluten, das wir Gott nennen, und die Suche Gottes nach dem Menschen. Von Anbeginn an ist die ganze menschliche Geschichte besamt durch das Wort und befruchtet durch den Hauch des Geistes. Mit Karl Rahners Intuition kann man die Religionen als Manifestationen des allgemeinen Heilswillens Gottes betrachten. Das heißt, dass sie trotz ihrer Begrenztheit im Bereich der Erkenntnis und ungeachtet ihrer Mängel auf moralischem Gebiet ungeschickte und stammelnde Versuche auf der Suche nach dem wahren Gott sein können. Der geschaffene Geist definiert sich als relativ zu Gott, nicht nur zum Schöpfergott, sondern zu dem Gott, der Gnade schenkt und sich in größtmöglichem Maß mitteilen will. So ist die geschichtliche Offenbarung, die mit der Geschichte des Volkes Israel koinzidiert und mit der Geschichte der Kirche ihre Vollendung findet, das Sakrament dieser transzendentalen Offenbarung, die der menschlichen Geschichte koextensiv ist.

Von Anfang an ist der Schöpfungsentwurf Gottes ein Heilsentwurf in Jesus Christus. Man denke nur an das Kapitel 1 des Kolosserbriefs. Trotz ihrer Irrtümer und Unvollkommenheiten wirken die vielfältigen Ausdrucksgestalten des religiösen Phänomens auf ihre Weise zu einer besseren Manifestation der unausschöpfbaren Fülle des Gottesgeheimnisses zusammen. Wie Edward Schillebeeckx gern sagte, wird Gott unablässig in der Geschichte erzählt.⁶ Statt des Axioms »Außerhalb der Kirche kein Heil« sollte man eher sagen: »Außerhalb der Welt kein Heil«. In seiner Ansprache an die Kardinäle nach dem Treffen von Assisi im Oktober 1986 erklärte Johannes Paul II., das Engagement für den vom Konzil empfohlenen interreligiösen Dialog lasse sich nur rechtfertigen, wenn die religiösen Unterschiede nicht zu einer Reduzierung von Gottes Plan führten. Und er setzte hinzu: »Sie sind weniger wichtig als die Einheit dieses Plans.«⁷

Die schwierige Aufgabe einer Theologie der Religionen ist es also, die Vielfalt der Wege zu Gott zu denken, ohne die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi zu beschädigen und ohne das einzigartige Privileg des Christentums zu verschleiern, das nur im Bezug zu Jesus Christus Sinn hat, welcher mehr ist als ein Religionsstifter, da er Gott selbst ist, der kommt, um unter den Menschen zu wohnen. Man hat die Erklärung *Dominus Iesus* schon als einen Stopp der vielversprechendsten Versuche der katholischen Theologie der Religionen gedeutet. Das ist sie mitnichten. Man muss sie als eine sehr ernste Warnung an manche Theologen auffassen, die versucht sind, um der Förderung des interreligiösen Dialogs willen die Heilsuniversalität Christi in Frage zu stellen. Dagegen ist es doch viel eher die Vertiefung des *Paradoxes der Menschwerdung*, die es uns erlaubt, den irreduziblen Wert der anderen Religionen zu respektieren, ohne die Einzigkeit des Mysteriums Christi und des Christentums irgendwie zu opfern.

In dem Verlangen, einen Dialog auf gleicher Höhe mit den anderen Religionen der Welt zu etablieren, sind manche amerikanische Theologen wie Paul Knitter⁸ und Roger Haight⁹ und auch manche ihrer indischen Kollegen verständlicherweise versucht, eine so genannte

6 Das lässt schon der Titel seines Buches anklingen: *Mensen als verhaal van God*, dessen Gehalt wir auf Französisch so wiederzugeben versuchten: *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris 1991. Deutsch: *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990.

7 Übers. nach *Documentation catholique*, 1987, Nr. 1933, 133–136.

8 Siehe insbesondere Paul KNITTER, *No other Name? A Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, Maryknoll/New York 1981 (dt.: *Ein Gott - viele Religionen*. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988).

9 Vgl. R. HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll/New York 1999 (©2005).

10 Ich erlaube mir den Hinweis auf meine Studie: *The Christological Paradox as a Hermeneutic Key to Interreligious Dialogue*, in: J. C. CAVADINI/L. HOLT (Hg.), *Who do you say that I am?* University of Notre Dame, Indiana, 2004, 155–172.

pluralistische Position zu beziehen, die einen inklusiven Christozentrismus einem radikalen Theozentrismus opfert, dem zufolge alle Religionen einschließlich des Christentums um jene Sonne kreisen, die das Geheimnis Gottes oder der letzten Wirklichkeit des Universums ist. Sie übertreten also die durch die Erklärung des römischen Lehramts gezogene rote Linie. Unter dem Vorwand, dass »Gott allein rettet«, sind sie versucht, das Heil in Jesus Christus zu relativieren. Christus sei zwar ein *normativer* Weg für die Christen, aber er sei nicht der einzige Heilsweg für alle Menschen.

Nach der eindeutigen Lehre des Neuen Testaments ist es gewiss, dass Gott vom Augenblick der Schöpfung an seinen ewigen Heilsplan an Christus, das Alpha und Omega, hat binden wollen. Das hat jedoch niemals bedeutet, dass die Mittlerschaft Christi andere Heilswege ausschließt, vorausgesetzt man fügt sogleich hinzu, dass diese anderen Heilswege, insbesondere die Weltreligionen, nur *abgeleitete* Vermittlungen sind (die Erklärung *Dominus Iesus* spricht von »teilhabender Mittlerschaft«), die Heilswirksamkeit nur besitzen aufgrund ihrer verborgenen Verbindung mit dem Mysterium Christi. Genau das hat auch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die Mission gelehrt: »Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden« (Enzyklika *Redemptoris missio* [1990], Nr. 5).

Es ist also möglich, einen *konstitutiven* und nicht nur *normativen* Christozentrismus mit dem zu vereinbaren, was man einen inklusiven Pluralismus nennen kann, der in Übereinstimmung mit der Lehre des Konzils die positiven Werte oder auch die Samenkörner der Wahrheit und des Guten in den anderen religiösen Traditionen ernst nimmt. Um in den Dialog mit den anderen Religionen einzutreten, muss man nicht zwangsläufig den Christozentrismus einem unbestimmten Theozentrismus opfern. Gewiss wird man immer einwenden können, der Universalitätsanspruch des Christentums berge einen gewissen Imperialismus gegenüber den Mitgliedern der anderen Religionen. Doch ich glaube, dass sich die Theologie der Religionen aufgefordert sieht, die Universalität der christlichen Religion nicht mit der Universalität des Mysteriums Christi zu verwechseln. Und nur eine Vertiefung des Paradoxes der Inkarnation kann uns helfen, diesen Unterschied zu respektieren. Wenn das Christentum mit den anderen Religionen einen Dialog führen kann, dann deshalb, weil es die Prinzipien seiner eigenen Begrenzung selbst in sich trägt. Um das zu verstehen, hat die Theologie der Religionen immer wieder über das Mysterium des Fleisch gewordenen Wortes meditiert.¹⁰

Vom apostolischen Zeitalter an bekennt die Kirche Jesus als Sohn Gottes. Eine aufgeklärte Theologie muss sich jedoch hüten, das historisch-kontingente Element Jesu und sein christisch-göttliches Element zu identifizieren. Die Offenbarung der Absolutheit Gottes in der historischen Partikularität des Jesus von Nazaret hilft uns zu verstehen, dass die Einzigkeit Christi andere Manifestationen Gottes in der Geschichte nicht ausschließt. Es gibt sehr wohl eine Identifikation Gottes in Jesus (im Sinne der realistischen Aussage in Kol 2,9: »Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes«). Doch diese Identifikation verweist uns auf das unzugängliche Geheimnis Gottes, das sich jeder Identifikation entzieht. Das Christentum ist also nicht exklusiv gegenüber anderen religiösen Traditionen, die die letzte Wirklichkeit des Universums anders identifizieren.

Wenn man an dem Paradox der Inkarnation, mit einem Ausdruck von Paul Tillich »die Einheit des absolut Universalen und des absolut Konkreten«, festhält, ist man imstande, das Christentum als historische Religion zu entabsolutieren und seinen dialogalen Charakter zu bewahren. Seit zwanzig Jahrhunderten kann keines der historischen Christentümer den

Anspruch erheben, das Wesen des Christentums als Religion der abschließenden Offenbarung über das Geheimnis Gottes zu verkörpern. Man darf also nicht die Universalität Christi als des Fleisch gewordenen Wortes und die Universalität des Christentums als historischer Religion verwechseln. Das Gottesgeheimnis ist koextensiv mit der gesamten Geschichte. Das Christentum wiederum teilt die Relativität all dessen, was historisch ist. Gegen bestimmte aktuelle Abweichungen erinnert das Lehramt zu Recht an den umfassenden und endgültigen Charakter der christlichen Offenbarung. Die Offenbarung aber, von der das Neue Testament zeugt, erschöpft nicht die reiche Fülle des Mysteriums Christi, und Jesus selbst besteht nachdrücklich auf der eschatologischen Dimension seiner Botschaft, wenn er ankündigt, der Geist werde die Jünger zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit führen (Joh 16,13). Es ist also berechtigt zu sagen, dass die christliche Wahrheit weder exklusiv noch auch inklusiv gegenüber jeder anderen Wahrheit aus dem religiösen Bereich ist. Sie ist *singulär* und relativ gegenüber dem Teil an Wahrheit, dessen Trägerinnen die anderen Religionen sind.

Das heißt, dass die in den anderen religiösen Traditionen ausgestreuten Samenkörner der Wahrheit und des Guten der Ausdruck des Geistes Christi sein können, der zu jeder Zeit in der Geschichte und im Herzen der Menschen wirkt. Es scheint mir unpassend, in einer simplen Logik von Vorbereitung und Erfüllung von *implizit christlichen* Werten zu sprechen. Man spricht besser von *christischen* Werten. Darunter verstehe ich die Keime an Wahrheit, Gutheit und Heiligkeit, die in verborgener Verbindung mit der *Christianität* oder dem *potentiellen christischen Sein* jedes Menschenwesens stehen, das nicht nur nach dem Bild Gottes geschaffen ist, sondern nach dem Bilde Christi, des neuen Adam. Gerade in ihrer Differenz werden sie ihre letzte Erfüllung in Jesus Christus finden, selbst wenn sie historisch ihre Explikation nicht im Christentum erleben. Die Theologen werden das Rätsel einer Pluralität religiöser Traditionen in ihrer irreduziblen Differenz intellektuell aushalten müssen. Diese Traditionen lassen sich nicht so ohne weiteres mit dem Christentum harmonisieren, und es hieße den einzigartigen Wert der christlichen Offenbarung verkennen, wollte man diese von der unvollständigen Wahrheit der anderen Religionen aus vervollständigen. Doch je mehr wir die je eigenen Reichtümer der Lehren und Praktiken der anderen Religionen anerkennen, um so eher sind wir imstande, zu einer schöpferischen Reinterpretation der Wahrheiten zu kommen, die aus der Singularität des Christentums hervorgehen.¹¹ Nach Gottes eigener Pädagogik in der Heilsgeschichte kann *das Fremde* eine prophetische Funktion für ein besseres Verständnis der je eigenen Identität übernehmen. Das gilt für die Erkenntnis Gottes, der immer größer ist als die Namen, die wir ihm geben, und es gilt für die religiöse Beziehung zu Gott, die sich ausspannen muss auf die Vollkommenheit der »Anbetung im Geist und in der Wahrheit« hin.

4 Der Sinn einer interreligiösen Theologie

Seit vierzig Jahren hat sich die Theologie der Religion tief greifend entwickelt. Sie wird immer mehr zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, der sich die Frage nach der Bedeutung der Vielfalt der religiösen Traditionen im Rahmen des einzigen göttlichen Heilsplans stellt. Doch das ist noch recht wenig. In der Fortsetzung einer solchen theologischen Ortsverlagerung scheint uns das neue Paradigma des religiösen Pluralismus aufzufordern, darüber nachzudenken, was eine echte *interreligiöse Theologie* oder auch eine *dialogische Theologie* sein könnte. Hier betreten wir ein noch offenes Arbeitsfeld. Doch damit es nicht ein rein theoretisches Programm bleibt, möchte ich, in wissenschaftstheoretischer Absicht,

ein paar Regeln in Erinnerung rufen.¹² Als Erstes ist der Unterschied zwischen einer interreligiösen Theologie und einer vergleichenden Theologie der Religionen hervorzuheben. Sodann muss man sich nach dem einem solchen theologischen Projekt zugrunde liegenden Begriff von Wahrheit fragen. Und man muss die Folgen eines solchen theologischen Modells für die Darstellung der zentralen Kapitel christlicher Dogmatik abschätzen.

4.1 Für eine analoge Imagination

Es gibt keine Theologie der Religionen ohne eine gewisse Komparatistik, die das Christentum und die anderen Religionen vergleicht. Doch die komparative Methode, die im Fach Religionsgeschichte schon etwas in Misskredit geraten ist (aufgrund welchen Kriteriums ist diese oder jene Definition von Religion zu bevorzugen?), ist in der Theologie der Religionen noch heikler in der Anwendung. Wie lässt sich die je eigene Differenz jeder Religion respektieren, wenn das einzige Vergleichskriterium das als Archetyp aller Religion geltende Christentum ist? Es gibt allerdings auch eine legitime Anwendung des komparativen Verfahrens, die es vermeidet, schon in Apologetik zu verfallen, wenn man sich nicht damit zufrieden gibt, Stück für Stück die strukturierenden Elemente jeder Religion – Lehrinhalte, Riten und Praktiken – zu vergleichen und dabei die Unterschiede und Ähnlichkeiten zum Christentum hervorzuheben. Man ist ja sehr schnell versucht, das, was anders ist, als Verschlechterung oder aber als ferne Vorbereitung dessen zu beurteilen, was in der christlichen Religion vollkommen realisiert ist. Ich denke, eine interreligiöse Theologie muss der christlichen Einzigartigkeit treu und dabei zugleich bestrebt bleiben, die Originalität jeder Religion zu respektieren.

Dazu ist es wünschenswert, die simple Logik von Verheißung und Erfüllung und die allzu bequeme Unterscheidung von »implizit« und »explizit« hinter sich zu lassen. Wie Raymon Panikkar vorschlägt, besteht der *intrareligiöse* Dialog darin, den Blickpunkt des anderen sich zu eigen zu machen, ohne darüber seine eigene Identität aufzugeben. Das heißt, es gilt weniger, auf einem phänomenologischen Standpunkt zu verharren, der eine Verwandtschaft zwischen den konstitutiven Elementen jeder Religion sucht, um deren jeweiligen Verdienste zu evaluieren, vielmehr geht es darum, jedes Element innerhalb des religiösen Gesamtsystems, dem es angehört, zu erfassen und zu prüfen, worin es die Gemeinschaft mit jenem Absoluten fördert, das der christliche Glaube als den in Jesus Christus offenbarten Gott bezeichnet. Mit anderen Worten: Man wäre gut beraten, würde man sich auf das stützen, was David Tracy analoge Imagination nennt, das heißt die Fähigkeit, die Ähnlichkeit im Unterschied auszumachen. Dieses im eigentlichen Sinne hermeneutische Verständnis ist besonders kostbar, wenn es darum geht, die religiösen Vorstellungswelten zu vergleichen und dabei sowohl vorschnelle Konvergenz als auch unversöhnliche Diskontinuität zu meiden. Sobald ich eine gewisse religiöse Positivität erkenne, die mir fremd ist, entdecke ich auch, worin sie mir hilft, neue Sinnmöglichkeiten innerhalb meiner eigenen christlichen Identität zu erforschen.

11 Ich habe einen Vorbehalt gegenüber Jacques Dupuis zum Ausdruck gebracht, wenn er glaubt, von einer gewissen *Komplementarität* zwischen der Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung und den partiellen Wahrheiten der anderen religiösen Traditionen sprechen zu können. In seinem letzte Buch, *La rencontre du Christianisme et des religions*,

Paris 2002, präzisiert er, er meine eine reziproke, aber *asymmetrische* Komplementarität zwischen der christlichen Tradition und den anderen Traditionen. Ich spreche lieber von einer möglichen Reinterpretation der christlichen Wahrheit von den anderen religiösen Wahrheiten aus.

12 Die Idee der »interreligiösen Theologie« habe ich entwickelt in meinem Aufsatz zu Ehren von Jacques Dupuis: *From the Theology of Religious Pluralism to an Inter-religious Theology*, in: D. KENDALL / G. O'COLLINS (Hg.), *In Many and Diverse Ways*. In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll / New York 2003, 45-59.

4.2 Ein anderer Status der Wahrheit in der Theologie¹³

Wenn der interreligiöse Dialog allmählich zum Horizont der Theologie des 21. Jahrhunderts wird, ist klar, dass wir dazu aufgefordert sind, den Begriff der Wahrheit, der unserer gebräuchlichen Theologie zugrunde liegt, einer Revision zu unterziehen. Die besagte Theologie hat sich auf eine derart absolutistische Konzeption von Wahrheit im Sinne der Logik der kontradiktorischen Aussagen berufen, dass sie nicht zu denken vermochte, man könne verschiedene Wahrheiten anerkennen, ohne sofort den eigenen Wahrheitsanspruch zu beschädigen. Sie konnte sie höchstens als abgeschwächte Wahrheiten oder als ferne Vorbereitungen auf die Wahrheit betrachten, deren Monopol sie innehatte und die sie mit einer überragenden und allintegrierenden Wahrheit identifizierte. Die Erklärung *Dominus Iesus* hat das Verdienst, die fundamentalen Wahrheiten des christlichen Glaubens über die Einzigkeit und Universalität des Heils in Jesus Christus in Erinnerung zu rufen, aber sie steht noch zu sehr unter dem Zeichen eines unüberwindlichen Dilemmas zwischen Absolutismus und Relativismus. Die Theologie der Zukunft wird jedoch beweisen müssen, dass die Wahrheit, die sie bezeugt, weder exklusiv noch inklusiv gegenüber den Wahrheiten ist, welche die anderen Religionen bergen können. Weil wir das Relative immer als Gegensatz zum Absoluten verstehen, fehlen uns die Worte, um eine christliche Wahrheit zu bezeichnen, die *relativ* ist im Sinne von *relational* zu dem Teil an Wahrheit, der anderen Religionen inhärent ist.

Eine interreligiöse Theologie müsste die Schwingungen einer Wahrheit entfalten, die näher am biblischen Wahrheitsbegriff ist. Es ist nicht zu leugnen, dass die klassische Theologie den *Korrespondenzbegriff* von Wahrheit im aristotelischen Sinne bevorzugt hat, dem zufolge sich im Urteil die Adäquation von Verstand und Wirklichkeit ausspricht. Folglich war das Gegenteil von Wahrheit natürlich das Falsche. Es wäre wünschenswert, sich auf eine ursprünglichere Wahrheit zu berufen, die Wahrheit als *Manifestation*; dieser Begriff verweist uns auf eine Fülle von Wahrheit, die noch verborgen ist. Auch wenn Heidegger eine seltsame Unkenntnis der Wahrheit im hebräischen Sinn beweist, ist es nicht tollkühn, die *aletheia* und die Wahrheit im biblischen Sinn einander anzunähern. Das ursprüngliche Wesen der Wahrheit ist die Eigentümlichkeit dessen, was nicht verborgen bleibt. Statt also die verschiedenen Wahrheiten der religiösen Traditionen als Kontradiktionen einander gegenüberzustellen, sollte man jedes Mal ihre historische und textliche Kontingenz in Anschlag bringen. Im Zeitalter des religiösen Pluralismus ist es die historische Berufung der christlichen Theologie, den eschatologischen Tenor ihrer eigenen Sprache als Wahrheits-sprache zu betonen. Dann könnte der interreligiöse Dialog, trotz schwer überwindbarer Divergenzen, jeden Partner vom Dialog zur gemeinsamen Feier einer höheren Wahrheit jenseits der partiellen Annäherung einer jeden partikulären Wahrheit führen.

4.3 Eine andere Praxis des Lehrbetriebs in Dogmatik

In der Sicht einer interreligiösen Theologie bliebe der Einfluss des interreligiösen Dialogs auf alle großen Traktate einer dogmatischen Theologie zu zeigen. Man kann sich nämlich nicht damit begnügen, in den theologischen Lehrbetrieb einen neuen, der Theologie der Religionen gewidmeten Kurs einzuführen. Es geht um eine Dimension, die der ganzen Theologie koextensiv ist und zu einer Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf die Strahlen der Wahrheit führt, von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen. Ich habe bereits das Paradox der Inkarnation angesprochen, das in gewisser Weise den dialogalen Charakter der christlichen Religion begründet. Hier nun beschränke

ich mich darauf anzudeuten, wie wir uns dem Geheimnis Gottes und dem zentralen Begriff von Heil oder Befreiung annähern könnten.

Wie kann man überhaupt über das Geheimnis Gottes, des Einen und Dreifaltigen, sprechen, ohne den strengen Monotheismus von Juden und Muslimen im Auge zu behalten? Der christliche Monotheismus als trinitarischer Monotheismus darf hinsichtlich der göttlichen Einzigkeit nicht nachlässig werden, und dabei muss er sich vor den beiden symmetrischen Versuchungen des Modalismus und des Tritheismus hüten. Zugleich aber ist es der Nutzen einer interreligiösen Theologie, dass sie deutlicher macht, wie der dreieinige Gott uns einlädt, über einen monolithischen Begriff von der Einzigkeit eines als absolutes Sein gedachten Gottes hinauszugehen und eine Einheit zu denken, die die Unterschiede umgreift. Die Transzendenz eines Gottes, der in seiner Selbstmitteilung so weit geht, dass er ein Menschsein annimmt, ist eine Transzendenz der Liebe und nicht nur des Seins. Im Übrigen kann uns der Dialog mit den großen Religionen des Fernen Ostens, die es ablehnen, das Absolute als personales Transzendentes zu bezeichnen, helfen, die immer noch anthropomorphe Vorstellung eines *geschaffenen Ich* und eines *göttlichen Du* zu überwinden. Im Bereich der personalen Erfahrung bestehen reale Konvergenzen zwischen dem *advaita* als Gedanken der Nichtunterscheidung und den tiefsten Intuitionen der christlichen Weisheit im Zeichen der negativen Theologie.

Das Heil als Befreiung des Menschen ist das gemeinsame Ziel aller Weltreligionen. Es wäre das Proprium einer interreligiösen Theologie, eine Analogie aufzuzeigen in der Art und Weise, wie sich die konstitutiven Elemente jeder Religion zu jenem Ziel, nämlich Heil und Erlösung des Menschen, in Beziehung setzen. Man muss die Originalität der christlichen Erlösung in Jesus Christus als Befreiung von Sünde und Tod und als Geschenk des begonnenen ewigen Lebens hervorheben. Aber zugleich kann uns eine größere Vertrautheit mit den anderen religiösen Traditionen, vor allem des Fernen Ostens, vorsichtig machen gegenüber einer zu sehr auf das Heil als Befreiung von der Sünde fokussierten Konzeption. Angesichts der undeutlichen Erwartungen unserer Zeitgenossen kommt es darauf an, alle Schwingungen im christlichen Heil besser vernehmbar zu machen – nicht nur insofern dieses Versöhnung mit Gott ist, sondern auch Heilung des Unheils der *conditio humana* und Lebensweisheit, das aber heißt als Versöhnung mit dem eigenen Selbst und mit der ganzen Schöpfung.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

13 Vgl. Claude GEFFRÉ,
La vérité du christianisme à l'âge
du pluralisme religieux,
in: *Angelicum* 74 (1998) 171-192.

Zusammenfassung

Der religiöse Pluralismus ist zum Horizont der zeitgenössischen Theologie geworden. Einer Mitte des vergangenen Jahrhunderts etablierten (Religions-)Theologie der Erfüllung, die aus patristischen Quellen schöpfte und sich an die Hegelianische Idee des Christentums als »absoluter Religion« anlehnte, stehen neue Herausforderungen der Pluralität und Alterität gegenüber. Diese müssen über vertiefte Einsichten in das Mysterium und Paradox der Inkarnation angegangen werden, um die Blickpunkte des Anderen einnehmen zu können, ohne die eigene Identität aufzugeben, sowie den Begriff der Wahrheit neu zu denken als auch die theologischen Linien anderer Religionen in das je eigene Lehrsystem zu integrieren.

Summary

Religious pluralism has become the horizon of contemporary theology. New challenges of plurality and alterity confront a theology (of religions) which was firmly established in the middle of the last century, drew from patristic sources, and followed the Hegelian idea of Christianity as »absolute Religion«. These challenges have to be dealt with by means of deepened insights into the mystery and paradox of the incarnation in order to be able to adopt the points of view of the other without relinquishing one's own identity as well as to re-think the concept of truth and to integrate the theological lines of other religions into each one's own doctrinal system.

Sumario

El pluralismo religioso ha devenido el horizonte de la teología contemporánea. Frente a la teología de la religión que se estableció a mediados del siglo pasado, se inspiraba en los padres de la Iglesia, partía de las categorías de culminación y cumplimiento y se orientaba a la visión hegeliana del Cristianismo como la »religión absoluta«, hoy se presentan la pluralidad y la alteridad como nuevos desafíos. Estos sólo pueden ser asumidos partiendo de visiones más profundas del misterio y de la paradoja de la encarnación para poder así aceptar el punto de vista de los otros, sin perder la propia identidad. También debe ser repensado el concepto de verdad, integrando las líneas teológicas de las demás religiones en el propio sistema doctrinal.
