

sion, der Bewertung lange von ihrem schnellen Ende (7.Kapitel: 2.5.1869) und der Revision ihres ersten Präfekten überschattet war. Wenn selbst (evangelische) Gegner der Nordpolmission nicht jeden Erfolg absprechen und die wegbereitende Überwindung von Vorurteilen allgemein anerkannt wird, kann BRODERSEN die Leistungen der ersten Missionare nur »bewundern, wenn man die schwierigen Verhältnisse bedenkt, unter denen sie gearbeitet haben. Der erste Präfekt hat selbst nicht durchgehalten, aber ohne seine Visionen und seine Inspirationen wäre es wahrscheinlich nie zur Gründung der Nordpolmission gekommen.« (S. 101). Denn in diesem Amt der Nordpolmission wurde Djunkovsky weder unter den russischen Konvertiten in der neuen Geschichte des Christentums (Bd. 11, 1997, S. 757) noch in der einschlägigen Darstellung des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern (u. a. E. GATZ III, 1994) bisher genannt, was den Wert diese Studie noch einmal unterstreicht.

Auch wenn der Autor in diesem Rahmen nicht allen höchst verstreuten Quellen nachgehen konnte, hat er mit seiner grenzüberschreitenden/katholischen Studie einen verdienstvollen und spannend zu lesenden Baustein der nordeuropäischen Christentumsgeschichte vorgestellt. Selbst wenn sich die Vision des Präfekten Djunkovsky von der Wiederherstellung der mittelalterlichen katholischen Bistumsorganisation in Nordeuropa (u. a. Erzbistum Nidaros) nicht realisieren ließ und die Hauptresidenzfrage der Mission (u. a. Tromsø, Kopenhagen) bis zum Schluss ungelöst dastand, bleiben die Verdienste der ersten Nordpolpräfektur und ihrer Missionare für die katholischen Gemeinden in Nordwest-Europa von Bedeutung. Dank der Förderung des Ansgarius-Werkes (Vorwort Direktor Prälat Dr. ASSENMACHER) und der Choc-Stiftung kann diese hilfreiche nordeuropäische Missionsgeschichte nun mit einem Register erschlossen breiteren Kreisen der nördlichen Hemisphäre zur Lektüre empfohlen werden.

Reimund Haas / Köln

Danz, Christian / Körtner, Ulrich H. J. (Hg.)

Theologie der Religionen.
Positionen und Perspektiven evangelischer
Theologie

Neukirchen-Vluyn /
Neukirchener Verlag 2005, 227 S.

Die Problematisierung der christlichen Theologie in ihrem Verhältnis zu außerchristlichen Religionen kam durch den angloamerikanischen Vorstoß John Hicks und Paul F. Knitters in den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts zur Geltung. Wohl gab es vorausgegangene Versuche der Standortbestimmung sowohl auf protestantischer

Seite (Ernst Troeltsch 1902/1912 und Paul Althaus 1927/1928) als auch auf katholischer Seite (Karl Rahner 1964, Heinz R. Schlette 1963, Henri de Lubac 1967), jedoch wurde in diesen Arbeiten die Perspektive der christlichen Theologie mit ihrem Absolutheitsanspruch nie ernsthaft in Frage gestellt. Die neuere Diskussion entwickelt vier grundsätzlich verschiedene Theorietypen: eine pluralistische Religionstheologie, die die großen Weltreligionen als kulturell bedingte Antwort auf das gemeinsame transzendente Absolute sehen; einen Inklusivismus, der die anderen Religionen aus der Perspektive der eigenen christlichen Religion betrachtet und gleichzeitig würdigt; einen Exklusivismus, der auf dem Absolutheitsanspruch des Christentums als einzigem Heilsweg beharrt; und ein komparatives Modell, das über inklusivistische, exklusivistische oder pluralistische Perspektiven die Aufmerksamkeit auf die bestehenden Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Religionen lenkt.

Der vorliegende Sammelband gliedert sich in 4 Hauptteile. Der 1. Teil befasst sich mit den »Religionswissenschaftlichen Grundlagen einer Theologie der Religionen« (Udo TWORUSCHKA), der 2. Teil behandelt das Thema »Synkretismus, Differenzwahrnehmung und Theologie der Religionen« (Arnulf VON SCHELIHA, Ulrich H. J. KÖRTNER, Christian DANZ), der 3. Teil widmet sich dem Problem »Religionstheologische Orientierung aus der Perspektive evangelischer Theologie« (Reinhold BERNHARDT, Michael HÜTTENHOFF) und der 4. Teil untersucht das Thema »Christlicher Wahrheitsanspruch und Pluralität der Religionen« (Dirk-Martin GRUBE, Johannes FISCHER, Dietrich KORSCH).

Die Fülle der Themen eines solchen Sammelbands lässt es nicht zu, alle Beiträge in gleicher Weise zu würdigen. Grundlegend ist der Einführungsartikel TWORUSCHKAS »Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen«. Er geht vom phänomenologischen Befund aus, dass viele Menschen der Ansicht sind, dass hinter allen Religionsformen der eine Gott steht. Die Klientel verteilt sich auf 5 verschiedene Gruppierungen: die Gebildeten unter ihren Verächtern, der Jugendsynkretismus, die Gottgläubigen, die New-Age-Bewegung und schließlich die interreligiös Engagierten (18-20). Er beantwortet ihre Aussagen mit der Analyse der 4 Grundbegriffe »Glauben«, »Gott«, »Ein Gott« und »derselbe Gott«. Ausgehend von Hans Waldenfelds' Definition des Glaubens (Faith) »als Haltung des Vertrauens auf Gott, das Numinose bzw. numinose Mächte« (Lexikon der Religionen, 21988: 206) vergleicht er Glaubenshaltungen im Islam, Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus/Shintoismus. Von hier aus wird deutlich, dass nicht alle an einen Gott glauben, ebenso wenig an ein und denselben Gott. Wenn es auch Analogien funktionsähnlicher Gottheiten gibt, so divergieren die Gottesvorstellungen

beträchtlich untereinander, selbst wenn man die 3 »abrahamitischen« Religionen in Betracht zieht. Die Religionswissenschaft jedenfalls kann diese Frage nicht abklären.

Der 2. Teil, der sich mit (modernen) Synkretismen befasst, geht davon aus, dass ein interreligiöser Dialog nur dann Sinn macht, wenn er sich auf die »Differenzhermeneutik« stützt: »Diese zielt weder auf eine vermeintliche Einheit der Religionen, noch auf eine Reintegration anderer Religionen in die eigene Binnenperspektive, sondern gerade auf eine Wahrnehmung der Unterschiede der Religionen« (A. VON SCHELIHA, 44). Dadurch gilt auch für die protestantische Glaubenslehre, dass sie die aktuelle Glaubensinterpretation »mit umfassenden, zeitdiagnostischen, religionswissenschaftlichen und kulturhermeneutischen Erwägungen verkündet. Die Individualisierung der religiösen Praxis und die moderne Kultur der Authentizität einschließlich ihrer synkretistischen Privatsynthesen stehen auch in dieser Perspektive nicht außerhalb der *methodischen* Perspektive protestantischer Glaubenslehre, sondern sind ihr als Radikalisierung auch reformatorischer Impulse zum kritischen Verstehen aufgegeben« (A. VON SCHELIHA, 53). Trotzdem bleibt ein pluralistisches Modell einer Theologie der Religionen höchst problematisch, da es alle Religionen in gleicher Weise als wahr darstellt und damit ein Anderssein des Anderen grundsätzlich in Frage stellt und somit vergleichungsgültig.

Im 3. Teil versucht Michael HÜTTENHOFF in seinem Artikel »Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen« einen protestantischen Ansatz für eine pluralistische Religionstheologie zu erarbeiten. Aus der protestantischen Rechtfertigungslehre versucht er – im Gegensatz zur EKD-Studie »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« (Hannover 2003), die Relativierung aller Religionen und religiösen Bewegungen als ein unaufgebbares religionskritisches Element abzuleiten. HÜTTENHOFF unterscheidet eine objektive Rechtfertigung, die in der Tradition der Reformatoren in der Genadent Jesu Christi gründet und die dem Menschen aus Gnade durch den Glauben zuteil wird, und eine subjektive Rechtfertigung, in der Christen den liebenden, gnädigen und rechtfertigenden Gott erfahren. »Ihre Teilhabe am Heil ist für sie untrennbar mit dem Christusereignis verbunden. Sie glauben »*propter Christum*« an den rechtfertigenden Gott« (HÜTTENHOFF, 136). Das Christusereignis ist für die Heilsaneignung des Christen subjektiv konstitutiv, nicht aber objektiv heilskonstitutiv für alle Menschen. Die Begründung dafür sieht er bereits in der neutestamentlichen Gemeinde gegeben, die einerseits das Heilsereignis in Christus verschieden deutet (Tod des Propheten, Tod des Märtyrers, der Sühnetod), andererseits

aber nicht verständlich machen kann, »*warum* das menschliche Heil an den Tod und die Auferweckung Jesu Christi gebunden ist« (135). Wenn das »Warum« nicht erklärbar ist, kann auch das »Dass es so ist« nicht als allgemein verbindliche Lehre gefordert werden. »Aber selbst wenn die Wurzeln dieser Vorstellung [der frühchristlichen Überzeugung, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist] in der vorösterlichen Zeit liegen und Jesus am Ende seines Lebens (vgl. Mk 14,24; 10,45) davon überzeugt gewesen sein sollte, dass sein bevorstehender gewaltsamer Tod von konstitutiver Bedeutung für das Heil aller sein werde, handelt es sich um eine geschichtlich gewordene Vorstellung, die einer historisch und sachlich kritischen Prüfung nicht entzogen werden kann. [...] Im Folgenden setze ich hypothetisch voraus, [...] dass die Auffassung, dass der Tod und die Auferstehung Jesu für die Verwirklichung des menschlichen Heils nicht von konstitutiver Bedeutung sind, theologisch legitim ist« (135-136). Damit löst HÜTTENHOFF die geschichtliche Person Jesu aus der hypostatischen Union mit dem Logos und nivelliert sie ontologisch auf die Perspektive der jüdisch-christlichen Kontextualität. Vollzieht man theologisch diesen Schritt, dann ist der Weg frei für eine Rechtfertigungslehre auf rein subjektiver Ebene als Erfahrung und Anerkennung eines mir gnädigen Gottes gleich welcher Couleur oder Andersartigkeit. Dann bedeutet Rechtfertigung nur noch das subjektive Erfahren von Gnade, ohne dass in irgendeiner Weise das historische Christusereignis im Spiel wäre oder in Betracht gezogen werden müsste. Martin Luther müsste sich im Grab geradezu wälzen, hörte er diese neuprotestantische Rechtfertigungslehre. Es scheint mir, dass hier die Quadratur des Kreises wirklich gelungen ist. Denn eine Rechtfertigungslehre ohne Einbeziehung des historischen Heilsereignisses in Christus als allgemein konstitutives Element ist weder protestantisch, geschweige denn christlich.

Dirk-Martin GRUBES Beitrag im 4. Teil »Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit« scheint dagegen erheller zu sein. GRUBE unterscheidet zwischen Wahrheit (religiösen Überzeugungen) und Rechtfertigung (subjektiver Berechtigung, seiner eigenen religiösen Tradition zu vertrauen). Daher geht es bei Lessing nicht um die Frage, welche Religion die richtige sei und damit den Anspruch auf die volle Wahrheit habe, sondern dass jeder Mensch gerechtfertigt ist, seiner Religion anzuhängen, ungeachtet der Frage nach der Wahrheit dieser Religion. Daraus ergibt sich als Konsequenz die berechnete Pluralität der Religionen. Zwar gibt es die eine Wahrheit, sie liegt aber im Dunkel der Geschichte und ist für den Menschen nicht erkennbar. Daher ist die Pluralität der Religionen gerechtfertigt, weil die

Wahrheitsfrage noch offen ist (GRUBE, 175). So plädiert GRUBE dafür, das Pluralismusproblem mit der Rechtfertigungsfrage anstatt mit der Wahrheitsfrage zu verbinden: man sollte danach fragen, welche Religion innerhalb der etablierten Religionen rechtfertigbar ist und welche nicht. Damit wird jeder Anspruch auf Wahrheitsfindung von vornherein aufgegeben.

Johannes FISCHER in seinem Beitrag »Christlicher Wahrheitsanspruch und die Religionen« vervollständigt erkenntnistheoretisch diese Aussage, wenn er die christlichen Glaubensaussagen in den Bereich des subjektiven Erlebens verlagert und ihnen damit jede Verifizierbarkeit als Wahrheit des Wissens abspricht. Die Wahrheit christlicher Glaubensaussagen sind nicht als Wahrheit von Tatsachenfeststellungen zu verstehen, »sondern als ein Zutreffen der Artikulation erlebter Wirklichkeit« (Fischer, 194). So kann auch die Theologie nicht Wahrheit feststellen und keinen Wahrheitsanspruch für die christlichen Glaubensaussagen erheben. »Es ist daher ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, dass sie sich jeden Urteils über die Wahrheit des christlichen Glaubens enthält« (199). Wenn aber die Wahrheitskriterien allein im Erlebnischarakter des Glaubens zu finden sind, dann gibt es keine objektive Wahrheitsfindung in Sachen Religion und Religionen. Alle diesbezüglichen Wahrheitsansprüche sind als Hybris zu bezeichnen.

Zieht man ein Fazit dieses Sammelbands aus katholischer Perspektive, kann der Rezensent das Bemühen um eine Würdigung der Pluralität der Religionen auf protestantischer Seite mit gewisser Bewunderung anerkennen, andererseits aber muss er mit Verwunderung darauf hinweisen, dass eine solche protestantische Theologie daran geht, sich selbst den letzten Ast abzusägen, auf dem sie als Wissenschaft (noch) Platz hat.

Joachim G. Piepke / St. Augustin

Delgado, Mariano / Gutiérrez, Lucio

Die Konzilien auf den Philippinen
(Konziliengeschichte, hg. v. Walter Brandmüller,
Reihe A: Darstellungen)

Ferdinand Schöningh /

Paderborn 2008, XXII u. 304 S., 6 Karten

Die von Walter Brandmüller zusammen mit einer einschlägigen Zeitschrift begründete und herausgegebene »Konziliengeschichte« hat inzwischen 39 Bände erreicht. In diesem Rahmen wirkt ein Band über drei oder vier lokale Konzilien auf den Philippinen beinahe marginal. Aber den Schein trägt, denn die Philippinen sind mit 81 % Katholiken in 86 Bistümern und anderen Jurisdiktionsbezirken das einzige katholische Land Asiens (neben Ost-Timor). 30 % der Christen und 50 % der Katholiken Asiens leben auf den Philippinen,

von denen außerdem infolge der Betreuung der 9 % Auslandfilipinas und -filipinos inzwischen eigene missionarische Aktivität ausgeht. Vor allem aber demonstrieren die wenigen philippinischen Konzilien paradigmatisch den unauf löslichen Zusammenhang der Konziliengeschichte nicht nur mit der Kirchen-, sondern auch mit der Profangeschichte. Insofern stellt der vorliegende Band sogar eine philippinische Kirchengeschichte in nuce dar.

Der in Fribourg tätige spanische Kirchen- und Missionshistoriker Mariano DELGADO bietet eine allgemeine Einführung sowie eine gründliche Untersuchung der so genannten »Synode« von Manila 1582 und des »Konzils« von 1771, die beide weder in Madrid noch in Rom anerkannt wurden und wenig Erfolg hatten, aber die kirchlichen Probleme deutlich fokussierten. Der an der University of Santo Tomás in Manila wirkende spanische Dominikaner Lucio GUTIÉRREZ behandelt anschließend das Provinzialkonzil von 1907 und die Plenarkonzilien von 1953 und 1991, das letztere aus der engagierten Perspektive eines frustrierten Teilnehmers (S. 276).

Als spanische Kolonie bis 1898 unterstanden die Philippinen während des Ancien Régime dem rigorosen Kirchenpatronat der Krone. 1576 wurde das Bistum Manila als Suffragan Mexicos errichtet, dessen Subkolonie die Philippinen lange blieben. 1595 wurde Manila Erzbistum, denn zugleich entstanden drei weitere Bistümer; ein viertes folgte 1865. Dabei blieb es bis 1902. Für die Bekehrung der Bevölkerung und größtenteils auch für die anschließende Pfarreseelsorge waren spanische Ordensleute zuständig, in erster Linie die Augustinereremiten und -rekollekten, danach die Franziskaner, die Dominikaner und die Jesuiten. Im Gegensatz zu Lateinamerika sollten die Eingeborenen nach ausdrücklicher königlicher Weisung friedlich unterworfen und gut behandelt werden. Obwohl sich das nicht konsequent verwirklichen ließ, fiel das spanische Vorgehen hier doch weniger brutal aus als dort.

Der erste Bischof stieß aber auf konfliktträchtige Verunsicherung, weil die Eroberer sich im Recht fühlten, ihnen aber von den Ordensleuten nach der damals von der Krone akzeptierten strengen Doktrin des Bartolomé de Las Casas die Absolution verweigert wurde. Zur Lösung des Problemkomplexes berief der Bischof 1581-1591 fünfmal eine *junta* ein, wobei derjenigen von 1582 quasi-synodaler Charakter zugeschrieben wird; von einem Konzil kann aber nicht die Rede sein. Der führende Las-Casas-Kenner DELGADO ist in seinem Element, wenn er dessen strenge Lehre und ihre anschließende Entschärfung in Peru und auf den Philippinen analysiert. Protagonist des »kolonialistischen« Alternativprogramms war der für seinen Orden in dieser Hinsicht untypische Jesuit Alonso Sánchez, dessen damals entwickeltes, aberwitziges Programm zur Eroberung Chinas die Christenverfolgungen der