

Von der *potentia oboedientialis* zum λόγος ἀποκριτικός

Auf dem Weg zu einer responsiven Theologie der Religionen

von Franz Gmainer-Pranzl

Religionstheologie ist nur *ein*, wenn auch entscheidender Diskurs im vielfältigen Forschungsfeld »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«¹. Geht es im Rahmen von »Theologie interkulturell« um die kontextuelle Verortung *und* universale Dynamik des (christlichen) Glaubens, die – vor allem im Zusammenhang missionarischer Praxis – eine intensive Auseinandersetzung sowohl mit einzelnen kulturellen Identitäten als auch mit dem »Lernraum Interkultur«² insgesamt nach sich zieht, stellt Religionstheologie die Frage, in welcher Weise sich der christliche Glaube zu anderen religiösen Traditionen verhält. Von daher ist etwa – vereinfacht gesagt – das Verhältnis zwischen europäischen und asiatischen Christen grundsätzlich ein Thema von »Theologie interkulturell«, während das Verhältnis zwischen Christen und Hindus in Indien eine religionstheologische Angelegenheit darstellt. Im ersten Fall geht es *intra*religiös um die (inter-)kulturelle Vermittlung des Glaubens, im zweiten Fall *inter*religiös um die Herausforderung durch alternative religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche.³

Die religionstheologische Auseinandersetzung ist insofern besonders anspruchsvoll, als sie andere religiöse Glaubensformen mit den dazugehörigen Weltinterpretationen, Erlösungsbotschaften, Handlungsanweisungen und Gottesvorstellungen auf Grundlage

1 Zur Etablierung des Zentrums »Theologie interkulturell und Studium der Religionen« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg vgl. das Sonderheft der *StThZ* 6 (2002) zum Fakultätsschwerpunkt »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«; Mariano DELGADO, Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, in: *ZMR* 93 (2009) 123-124.

2 Ich beziehe mich hier auf eine Veröffentlichung aus dem Bereich entwicklungspolitischer Forschung; vgl. Margret STEIXNER, *Lernraum Interkultur*. Von interkultureller Erfahrung zu interkultureller Kompetenz. Potentiale und Relevanz des interkulturellen Coachings am Beispiel von Fachkräften der Entwicklungszusammenarbeit (ÖFSE Forum 34), Wien 2007.

3 Zu dieser komplexen Differenzierung vgl. Michael BONGARDT, Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: Klaus

MÜLLER (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard LARCHER, Regensburg 1998, 243-260; Roland FABER, Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 9 (2003) 65-94; Joachim WILLEMS, *Interkulturalität und Interreligiosität* (Interkulturelle Bibliothek 126), Nordhausen 2008.

4 Jürgen WERBICK, Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?, in: *Orientalismus* 64 (2000) 174-176; 175.

5 Vgl. die detaillierte theologiegeschichtliche Auseinandersetzung von Franz-Josef NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*. Zur Genealogie eines Traktats (ITHS 12), Innsbruck/Wien 1983, vor allem die Darstellung von Pierre Charron (1541-1601), dem Nestor der traditio-

nellen Dreiteilung fundamentaltheologischer *demonstrationes* (vgl. ebd., 156-167). – Präzise arbeitet Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 11-23, die methodische Ausrichtung und systematische Verortung der *demonstratio christiana* heraus. Schon vorher hatte derselbe Autor darauf aufmerksam gemacht, dass dieser (auch »Offenbarungstraktat« genannte) Abschnitt traditioneller Fundamentaltheologie »in einen zentralen Problembereich der aktuellen *Theologie der Religionen*« führt (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, in: Heinrich DÖRING / Armin KREINER / Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1993, 49-145, 81). – Eine konsequente Vermittlung der Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens mit dem Anspruch (und Widerspruch) anderer Religionen bietet Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005.

einer eigenen Glaubensüberzeugung wahrnimmt. Während eine religionswissenschaftliche Zugangsweise die Partizipation an einer religiösen Bekenntnistradition methodisch strikt ausklammert und »Glaube« als Befangenheit gegenüber echter Erkenntnis ansieht, verdankt sich der religionstheologische Diskurs – wie Theologie insgesamt – einem »Logos der Zustimmung«⁴, also einer reflexiven Auseinandersetzung mit eigenen und fremden religiösen Wahrheitsansprüchen auf Basis einer gelebten Entscheidung für eine bestimmte religiöse Überzeugung. »Glaube« ist – (religions-)theologisch gesehen – die Voraussetzung, um die eigene religiöse Wahrheit vertreten zu können und in ihrem Licht den Ansprüchen fremder Religionen begegnen zu können. In einem Wissenschaftsklima, das der (Religions-)Theologie generell die Fähigkeit zu kritischer Arbeit am Phänomen »Religion(en)« abspricht, ist es umso wichtiger, den spezifischen Beitrag der Religionstheologie sowie das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis theologischen Denkens insgesamt zu verdeutlichen: Religionstheologie versteht sich weder als ideologisch befangene Apologetik eines »wahren Glaubens« noch als Alternative zur religionswissenschaftlichen Forschung oder religionsphilosophischen Reflexion, sondern als Ausdruck der Frage, wie die spannungsgeladene Pluralität der Heils- und Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen aus der teilnehmenden Perspektive einer christlich-theologischen Glaubensüberzeugung zu beurteilen sei. »Beurteilen« ist hier – wohlgemerkt – in einem *diskursiven* und nicht in einem wertenden Sinn gemeint; ein religionstheologisches »Urteil« versteht sich als Aussage, die einen diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch behauptet, und nicht als Imperativ, der über die Gewährung von Anerkennung entscheidet.

Dass es so etwas wie »Religionstheologie« gibt (und zwar von Beginn des Christentums an), ist ein starkes Zeichen dafür, dass glaubende Menschen nicht in einer Totalidentifikation mit ihrer religiösen Tradition aufgehen, sondern auch als Glaubende *denken*, das *Andere* und *Außen* ihrer religiösen Identität wahrnehmen und sich dazu herausgefordert sehen, sich dazu zu verhalten, dass die religiöse Ordnung der Dinge, zu der sie sich bekennen, von anderen Religionen eben *anders* gesehen wird, und zwar *fundamental* anders. Religionstheologie treiben heißt, sich dem, was andere Religionen zu sagen haben, zu stellen, und zwar *wegen* des eigenen Glaubens. Gerade als Glaubender bewegt mich die Frage, was *mein* Glaube angesichts des *anderen* Glaubens bedeutet; gerade als Religiöser bin ich dem interreligiösen Dialog unausweichlich verpflichtet, weil es mir um *meinen* Glauben ernst ist. Wer den interreligiösen Dialog für überflüssig und die religionstheologische Auseinandersetzung für verfehlt hält, muss sich die Frage gefallen lassen, ob er seiner eigenen religiösen Tradition zutraut, sich auf dem Feld der Begegnung mit anderen religiösen Bekenntnissen zu bewähren. Ein Rückzug aus interreligiösen Begegnungen und religionstheologischen Bemühungen verfehlt das, was die traditionelle katholische Fundamentaltheologie als *demonstratio christiana* bezeichnet hat: die Fähigkeit, den Logos christlicher Hoffnung gegenüber Nichtglaubenden und Andersglaubenden zu verantworten.⁵

Dieser anspruchsvollen, spannungsreichen, mitunter aporetisch erscheinenden Aufgabe stellt sich die Religionstheologie, um deren Weiterentwicklung gegenwärtig intensiv gerungen und diskutiert wird. Die folgenden Überlegungen möchten einen Beitrag zu dieser Diskussion liefern, indem sie (1) auf ein Problem aufmerksam machen, das im Ansatz der religionstheologischen Theoriebildung liegt und eine gewisse Stagnation mitbedingt hat; (2) mit Blick auf einen möglichen Neuansatz auf einen mittlerweile klassischen Text der Theologie des 20. Jahrhunderts zurückgreifen und diesen mit religionstheologisch geschärften Augen neu lesen, sowie (3) die Methodologie und Problemwahrnehmung eines zeitgenössischen philosophischen Diskurses zur Reformulierung religionstheologischer Ansätze heranziehen.

1 Religionstheologie – quo vadis?

Vor einiger Zeit erlebte »die Religionstheologie« – wenn dieser Kollektivsingular hier so verwendet werden darf – genau das, was Thomas Kuhn vor fast fünfzig Jahren einen »Paradigmenwechsel« genannt hat. In seiner mittlerweile »klassischen« wissenschaftstheoretischen Studie *The structure of scientific revolution* (1962) unterscheidet Kuhn eine soziologische und eine exemplarische Bedeutung von »Paradigma«⁶; im ersten Sinn handelt es sich um »die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden«, im zweiten Sinn um ein konkretes Problemlösungsmodell. Wenn nun, wie Kuhn zeigte, in einem wissenschaftlichen Zusammenhang Anomalien bewusst werden, also die Erwartungen der »normalen Wissenschaft« nicht erfüllt werden und diese Abweichungen immer häufiger werden, kommt es zur Spannung zwischen dem Versuch einerseits, Anomalien an das bestehende Paradigma der Erklärung anzugleichen, und der Bereitschaft andererseits, das eigene Paradigma zu verändern, es also nicht mehr ständig mit Zusatzhypothesen auszustatten, die den eigenen Erklärungsrahmen retten sollen. Die Weiterentwicklung wissenschaftlicher Theorien, so Kuhn, verdankt sich wesentlich dem Auftreten von Krisen, die damit beginnen, dass ein bestehendes Forschungsparadigma aufgeweicht wird. Wie aber enden solche Krisen? Auf eine der drei folgenden Arten, wie Thomas Kuhn ausführt:⁷ 1. Die normale Wissenschaft wird mit dem krisenerzeugenden Problem fertig. 2. Sie wird mit dem Problem nicht fertig, archiviert es aber und überantwortet es künftigen Generationen, »die besser gerüstet sein werden«; oder: 3. Das bisherige Paradigma scheitert, und es tritt ein neuer Paradigmen-Anwärter auf, der sofort einen Streit über seine Anerkennung auslöst. Offenbar durchlebte die religionstheologische Diskussion der vergangenen Jahre genau jene Phase, die Kuhn als dritte Möglichkeit positionierte. Das jahrhundertelange Paradigma theologischer »Normalität« – aus heutiger Sicht mit dem Begriff »Exklusivismus« gekennzeichnet – wurde mit dem krisenerzeugenden Problem bleibender, ja sich verschärfender religiöser Pluralität nicht mehr fertig. Archivieren oder Normalisieren im Sinn der zweiten von Kuhn angeführten Möglichkeit lässt sich dieses »Problem« nicht, weil das Leben in einer kulturell und religiös vielgestaltigen und widersprüchlichen Welt sowie in einer Gesellschaft, die nach Habermas »mit dem Fortbestehen eines Dissenses«⁸ zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Säkularen rechnen muss, Realitäten geschaffen hat, die nicht mehr rückgängig zu machen sind. Selbst das Beharren auf monokulturellen Milieus oder die nur mit struktureller Gewalt herstellbaren »Gottesstaaten« sind letztlich als Reaktion auf die nicht zu leugnende Realität eines unausweichlichen Pluralismus zu verstehen.⁹

6 Vgl. Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25), Frankfurt 1988, 186 (Postskriptum, 1969).

7 Vgl. KUHN, *Struktur* (wie Anm. 6), 97.

8 Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 271.

9 Formen solcher kulturell, politisch und religiös legitimerter Gewalt bestätigen letztlich, was Habermas treffend auf den Punkt bringt: »Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung

des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten« (ebd., 141).

10 Vgl. Hans KÜNG / David TRACY (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie*. Strukturen und Dimensionen, Zürich / Gütersloh 1986.

11 Roman SIEBENROCK bezeichnet die Konzilerklärung *Nostra aetate* mit Recht als »Areopagrede der römisch-katholischen Kirche für eine neue Epoche der Kirchengeschichte« (Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzils-

erklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY [Hg.], *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* [QD 207], Freiburg i. Br. 2004, 154-184, 163).

12 Auf diese Problematik, in der eine theologische Irritation zum Ausdruck kommt, hat der aus Sri Lanka stammende Theologe Aloysius PIERIS SJ deutlich hingewiesen; vgl. vor allem, *Feuer und Wasser*. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum (TDW 19), Freiburg i. Br. 1994, 15-33; 115-124.

13 KUHN, *Struktur* (wie Anm. 6), 116.

Was die Tradition katholischer Theologie betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil vor allem in seinen Dokumenten *Gaudium et spes*, *Lumen gentium*, *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* einen solchen Paradigmenwechsel vollzogen,¹⁰ und zwar in erster Linie wissenschaftspragmatisch und nicht wissenschaftstheoretisch. Die Art und Weise, wie das Konzil mit dem Umbruch geltender Plausibilitäten und dem Einbruch nichtchristlicher Religionen umging, ist theologisch vielsagend: es sah nämlich diese Entwicklung nicht als »Problem« an, sondern als Herausforderung, die dem eigenen Glaubensverständnis etwas Entscheidendes zu sagen hat. Ohne hier eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanums zu leisten,¹¹ ist auf jeden Fall festzuhalten: Das bisher geltende (aber keineswegs ursprüngliche!) Paradigma des *Exklusivismus* wurde als gescheitert angesehen – und dies theologisch aus einem einzigen Grund, der sowohl in NA 2 als auch in LG 16 explizit angeführt wird: aufgrund des Anspruchs des *allgemeinen Heilswillens Gottes*. Das Bekenntnis dazu, dass Gott *alle* Menschen retten will, und das Ernstnehmen des Wahren und Heiligen, das in nichtchristlichen Religionen gegenwärtig ist, führte zu jener theologischen Diskursformation, die später auf den Namen »Inklusivismus« getauft wurde und Theologie und Glauben der nachkonziliaren Kirche prägte. Mit dieser Position konnten die missions- und religionstheologischen Anomalien, die das exklusivistische Paradigma bekanntlich mit den Zusatzhypothesen der »Begierdetaufe« und des »limbus parvulorum« vergeblich zu bewältigen versuchte, als Chance und Vermittlung der eigenen religiösen Identität gesehen werden und nicht als Krise oder Bedrohung.

Dieses »inklusive Paradigma« währte nicht lange, und es zeigten sich neue Anomalien, Widersprüche und theologische Aporien. Wenn etwa das Christentum in Asien auf Dauer eine soteriologisch irrelevante und kulturell marginale Größe bleibt,¹² zugleich aber den Anspruch erhebt, selbst in Fülle jenes Heil und jene Wahrheit zu vertreten, an der andere Religionen nur ansatzweise und bruchstückhaft partizipieren, gerät die religionstheologische Plausibilität in eine schwierige Schiefelage, und es taucht die Frage auf, ob nicht die faktisch gegebenen nichtchristlichen Heilswege auch die theologisch möglichen, ja vielleicht sogar gebotenen sind. Das Auftreten der viel zitierten »Pluralistischen Religions-theologie« hat, ganz im Sinn des Kuhnschen »Paradigmenanwärters«, einen heftigen Streit um ihre Anerkennung ausgelöst – einen Streit, der in den vergangenen zwanzig Jahren zum Teil durchaus heftig geführt wurde. Die Grenzen zwischen Polemik und Diskurs, zwischen Angst und Unterscheidung der Geister waren in dieser Auseinandersetzung nicht immer sichtbar, ließen aber ahnen, dass die Infragestellung der geltenden inklusivistischen Offenbarungs- und Religionstheologie einen empfindlichen Nerv christlich-religiöser Identität trifft. Die quer durch die christlichen Konfessionen verlaufenden Gefechte zwischen – um diese Stereotype zu gebrauchen – »Inklusivisten« und »Pluralisten« schienen der These Kuhns recht zu geben, dass die neue normal-wissenschaftliche Tradition, die aus einer wissenschaftlichen Revolution hervorgeht, »mit dem Vorangegangenen nicht nur unvereinbar, sondern oft sogar inkommensurabel«¹³ sei.

Es mehrten sich die Stimmen derer, die ein neues Erklärungsmodell zur religionstheologischen Problematik forderten. Das inzwischen vielen bekannte Schema von Perry Schmidt-Leukel mit seiner mengentheoretisch generierten Konzeption von Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus wurde kritisiert und verworfen, ohne dass allerdings jemand eine Alternative anbieten konnte. Einige Autoren behaupteten, angesichts der Grundsatzfrage, ob bzw. wie in einer bestimmten Religion »Heil« und »Wahrheit« enthalten sei, zwischen der Scylla eines trügerisch-vereinnahmenden Inklusivismus und der Charybdis eines überkonfessionell-relativistischen Pluralismus hindurchsegeln zu können – offensichtlich jedoch ohne Erfolg. Die Strömung zwischen beiden »theo-

logischen Ufern« ist stark und hat schon manchen mit seinem religionstheologischen Boot zum Kentern gebracht oder zum Umkehren gezwungen. Die gegenwärtige Situation scheint von einem gewissen Dilemma gekennzeichnet zu sein: Wer sich dem Phänomen der Pluralität religiös begründeter Heils- und Wahrheitsansprüche – um mit Husserl zu sprechen – in einer »Haltung der Vorurteilslosigkeit«¹⁴ stellt, wird in der vorgegebenen Alternative zwischen »Inklusivismus« und »Pluralismus« keine befriedigende Lösung finden und sich entweder der einen oder anderen Position zuwenden mit dem Gefühl, ein wichtiges Anliegen der jeweils anderen Seite nicht berücksichtigen zu können, also zwischen der Universalität des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs im Sinn des Inklusivismus und der vorbehaltlosen Anerkennung anderer religiöser Wahrheitsansprüche im Sinn des Pluralismus wählen zu *müssen*, aber nicht zu *wollen*.

Ein neues religionstheologisches Paradigma, das mit einem sensationellen Konzept zur Überwindung der angesprochenen Aporie aufwartet, ist nicht in Sicht. Doch es gibt ernsthafte und kreative Ansätze, die sich weder von der trügerischen Sicherheit eines neuen »christlichen Absolutheitsanspruchs« noch von der »glücklichen Klarheit« eines differenzlosen Relativismus von Religionen vereinnahmen lassen, sondern das Proprium einer religiösen Überzeugung in einem Paradigma unaufhebbarer Pluralität profiliert und kommunikativ zur Geltung bringen. Hier sind vor allem die Überlegungen von Jacques Dupuis SJ (1923–2004) zu erwähnen, die von der universalen Präsenz des Geistes und des Logos in nichtchristlichen religiösen Traditionen ausgehen und der Pluralität weltreligiöser Traditionen einen konstruktiven Stellenwert im Heilsplan Gottes zuweisen, also das Bekenntnis zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi und eine positive Würdigung nichtchristlicher Religionen als zwei Seiten einer Heilswirklichkeit und nicht als einander ausschließende Optionen ansehen.¹⁵

14 »Der Radikalismus dieser philosophischen Selbstbesinnung, der in allem als seiend Vorgegebenen einen intentionalen Index sieht für ein System zu enthüllender konstitutiver Leistungen, ist danach in der Tat der äußerste Radikalismus im Streben nach Vorurteilslosigkeit« (Edmund HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in: DERS., *Formale und transzendente Logik*, hg. Paul Janssen [Hua XVII], Den Haag 1974, 5–298, 282f).

15 Vgl. Ulrich WINKLER (Hg.), Jacques Dupuis: *Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren. Ein Testament katholischer Religions-theologie*, in: *StThZ* 10 (2006), Heft 1; Ulrich WINKLER (Hg.), Jacques Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Übersetzt von Sigrid Rettenbacher (Salzburger Theologische Studien 38), Innsbruck/Wien 2010.

16 »Die Lösung, die die pluralistische Hypothese vorschlägt, lautet, dass sich zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinne unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben

göttlichen Wirklichkeit deuten lässt« (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente [Beiträge zur Fundamentalthologie und Religionsphilosophie 1], Neuried 1997, 351). –

»Die unterschiedlichen Offenbarungszeugnisse und Urkunden der Religionen lassen sich dann als menschliche Reaktionen auf eine universale Selbsterschließung der transzendenten Wirklichkeit deuten« (Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 216). »Die großen religiösen Traditionen verkörpern demnach

[d. h. entsprechend der epistemologischen Grundhaltung eines *perspektivenrelativen Realismus*; F. G.-P.] unterschiedliche Wahrnehmungen derselben transzendenten Wirklichkeit« (ebd., 224).

17 Vgl. den Hinweis von Ulrich WINKLER, dass es in der Religions-theologie nicht um einen rein akademischen »Modellwettbewerb« geht, sondern um »eine theologische Haltung, die praktisch und somit auch spirituell einzulösen ist« (Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie, in: Friedrich Erich

DOBBERAHN/Johanna IMHOF (Hg.), *Wagnis der Freiheit*. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof [Strukturen der Wirklichkeit 4], Wambach 2009, 162–198, 175).

18 Karl RAHNER, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München 1941), in: *Sämtliche Werke*, Band 4: *Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert RAFFELT, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1997, 1–280; 2.

19 Vgl. Albert RAFFELT, Editionsbericht, in: ebd., XIII–XXXVIII, bes. XVII–XVIII.

20 Vgl. Mein Konzilstheologe. Im Gespräch mit Franz Kardinal König, in: Andreas R. BATLOGG/Melvin E. MICHALSKI (Hg.), *Begegnungen mit Karl Rahner*. Weggefährten erinnern sich, Freiburg i. Br. 2006, 23–35. – Franz König erzählt: »Ich habe damals versucht, Pater Rahners Ausführungen über das Verhältnis von »Religionsphilosophie und Theologie« – daraus wurde 1941 das Buch »Hörer des Wortes« – zusammenzufassen« (ebd., 23).

Die angeführte Problemstellung, die im Kern darin besteht, dass es innerhalb eines postexklusivistischen Paradigmas zu einem Dilemma zwischen einem »vereinnahmenden Inklusivismus« und einem »vergleichsgültigenden Pluralismus« kommt, das letztlich auf ein simples *pro* und *contra*, was die »Pluralistische Religionstheologie« betrifft, hinausläuft, ist allerdings entscheidend von einem *Identitätsdenken* geprägt, das offenbar nicht in der Lage ist, den Anspruch religiöser Fremdheit ernst zu nehmen. Entweder wird die Identität der eigenen religiöse Tradition historisch und systematisch so »gesichert«, dass keine Begegnung mit fremden Religionen diesem »Selbstverständnis« etwas anhaben kann. Der interreligiöse Dialog wird dann zur netten Geste, zur interessanten Folklore, zur Inszenierung der *political correctness*, aber nicht zur echten Begegnung. Das Problem dieser Identitätslogik liegt nicht darin, einen eigenen religiösen Standpunkt zu vertreten, sondern vielmehr darin, das Fragwürdige, Irritierende und Verunsichernde des Religiöse nur *außerhalb des Eigenen* zu sehen. Man interessiert sich dann eben »auch« für die Anderen, braucht sie aber nicht wirklich. Oder – so die komplementäre religionstheologische Position – man versteht fremde religiöse Lebensformen als Ausdruck einer letzten Einheit, die das Eigene und das Fremde in eine Identität hinein aufhebt.¹⁶ Ein Streit über ethische, rituelle oder dogmatische Differenzen wird dann konsequenterweise abgetan als Auseinandersetzung engstirniger Theologen, die den interreligiösen Dialog nicht als das erkennen, was er in Wirklichkeit sei: eine »für uns« in Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Fremderfahrung befangene Auseinandersetzung mit dem, was »an sich« keine Differenzen kenne.

Ob nun eine solche Identitätslogik »inklusive« oder »pluralistische« abläuft – also entweder als Assimilierung des Fremden ans Eigene oder als Auflösung jeglicher Alterität an eine differenzlose Identität –, sie wird niemals eine Haltung ermöglichen, die in der Erfahrung eines Fremden einen Anspruch an sich selbst wahrnimmt.¹⁷ Mein eigener Versuch, den religionstheologischen Diskurs aus dieser Identitätsbefangenheit und »Fremdenangst« herauszuführen, verdankt sich vor allem einer transzendentaltheologischen und einer responsiv-phänomenologischen Theoriebildung. Diese beiden Diskurse sind im Haupttitel dieses Beitrags durch die Begriffe *potentia oboedientialis* und λόγος ἀποκριτικός gekennzeichnet und sollen jene Offenheit für das Fremde signalisieren, die für das menschliche Leben und den Anspruch des christlichen Glaubens tatsächlich entscheidend sind.

2 Der hörende Mensch.

Anregungen aus einem »theologischen Ferienkurs«

In Salzburg, dem Standort des Zentrums »Theologie interkulturell und Studium der Religionen«, wurde einer der wichtigsten theologischen Beiträge des 20. Jahrhunderts vorgestellt, der noch dazu – was bisher wenig beachtet wurde – religionstheologisch aufschlussreich ist. Autor dieses Buches ist der damals 33 Jahre alte Karl Rahner, der bei den siebenten Salzburger Hochschulwochen vom 10. bis 28. August 1937 fünfzehn Vorlesungen zur Grundlegung einer Religionsphilosophie hielt. Diese Vorlesungsreihe wurde 1941 unter dem Titel *Hörer des Wortes* veröffentlicht. Rahner bezeichnet seine Überlegungen im Vorwort seines Buches als »Niederschrift von [...] einem theologischen Ferienkurs«¹⁸, was durchaus entspannt klingt. Über diese Vorlesungen damals, im letzten Sommer vor dem so genannten »Anschluss« Österreichs – in einer politisch, sozial und kulturell absolut nicht entspannten Zeit –, ließe sich viel Interessantes sagen,¹⁹ zum Beispiel über den jungen Repetitor, der mit den Hörerinnen und Hörern die Vorlesungen Rahners nochmals durchging und Franz König hieß.²⁰ Ein Vierteljahrhundert später, nachdem Rahner am

1. Juni 1962 anlässlich des Österreichischen Katholikentags wiederum in Salzburg referiert hatte,²¹ nahm derselbe Franz König ihn als Konzilstheologen mit nach Rom. Salzburg – ein spezieller *locus theologicus* als *praeparatio concilii*, ein Vorposten des Zweiten Vatikanums?

Doch zurück zum Inhalt von *Hörer des Wortes*: dieses Buch ist zweifellos eines der herausragenden fundamentaltheologischen Werke des 20. Jahrhunderts, das die Offenbarungstheologischen Anliegen des Ersten Vatikanischen Konzils aufgreift, aber die neuscholastische Dichotomie von Glauben und Wissen hinter sich lässt, um die Verwiesenheit des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung theologisch-systematisch herauszuarbeiten.²² Es gibt gute Gründe, *Hörer des Wortes* als frühe religionstheologische Auseinandersetzung zu lesen – nicht bloß, weil sich Rahner am Schluss des Buches mit dem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen beschäftigt,²³ sondern weil diese »Grundlegung einer Religionsphilosophie« – so der Untertitel des Werks – ein religionstheologisches Problemlösungspotential aufweist, das bisher noch wenig entdeckt ist.

Rahner stellt zu Beginn die wissenschaftstheoretische Frage, wie Religionsphilosophie und Theologie zu unterscheiden seien. Seine Antwort lautet: Religionsphilosophie sei »das vom Menschen her erreichbare Wissen um das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Absoluten«²⁴. Theologie sei in ihrem ursprünglichen Sinn – noch bevor sie zu einem System von Sätzen werde – »das Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluss ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort«²⁵. Eine wissenschaftstheoretische Begründung von Theologie, so Rahner, sei nur möglich »im Sinn eines Aufweises der Möglichkeit im Menschen [...], die Botschaft Gottes zu hören«²⁶. Das Verhältnis zwischen Theologie und Religionsphilosophie nun bestimmt Rahner nicht, wie er sagt, »von oben nach unten« – von der Konstitution des durch Offenbarung bestimmten gläubigen Menschen zu einer Analyse des »natürlichen« Menschen, der gleichsam übrig bleibt, wenn man die Theologie »abzieht«, sondern in umgekehrter Weise: der Weg der Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionsphilosophie führt »von dem natürlich erkennenden Menschen nicht zwar zu seiner gläubigen Theologie in deren innerem Wesen [...], wohl aber zu einer Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu verstehen, als der Seinsmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert«²⁷. Schon dieser methodische Ansatz ist religionstheologisch bedeutsam: Rahner geht vom Menschen *als solchem* aus, um zu fragen, wie er sich jener Erfahrung öffnen könne, von der her sich ihm seine eigene Identität erschließt. Diese

21 Karl RAHNER, Löscht den Geist nicht aus!, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Band VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 77-90.

22 Zur Auseinandersetzung mit *Hörer des Wortes* vgl.: Otto MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, 197-211; Eberhard SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner*, Stuttgart 1966; Peter EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Dokimion 1)*, Freiburg/Schweiz 1970; Tuomo MANNERMAA, *Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners »Hörer des*

Wortes«?, in: *ZKTh* 92 (1970) 204-209; Bert van der HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6)*, Einsiedeln 1973, 155-245; Anton PETER, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich (FThS 137), Freiburg i. Br. 1988, 421-457; Nikolaus KNOEPFFLER, *Der Begriff »transzendental« bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (IThS 39), Innsbruck/Wien 1993, 28-57; Thomas KNEIPS, *Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners »Hörer des Wortes«* (Bonner Dogmatische Studien 19), Würzburg 1995; Franz GMAINER-PRANZL, *Glaube und*

Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie (IThS 45), Innsbruck/Wien 1996, 24-61; Karsten KREUTZER, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz* (ratio fidei 10), Regensburg 2002; Winfried WERNER, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner*. Denkwege und Paradigmen (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21), Tübingen/Basel 2003.

23 Vgl. RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 276/278.

24 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 14.

Erfahrung liegt jedenfalls nicht in ihm selbst; der Mensch muss offen sein für ein Anderes, für ein Außen, von dem her ihm erst sein Eigenes, sein Innen aufgeht. Dem »üblichen Gang der Fundamentaltheologie«²⁸ wirft Rahner unter anderem vor, dass er genau diesen Bezug nicht aufweisen kann. Theologie aber muss zeigen, betont Rahner in etwas apologetisch getönter Semantik,²⁹ »dass das Horchen auf einen möglichen Befehl Gottes, der über die Befehlinhalte hinausgeht, die Gott schon durch die Schöpfung in der ›lex naturalis‹ promulgiert hat, von vornherein zum Wesen des Menschen gehört«³⁰.

Das Hören macht also den Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Theologie, und im Hörenkönnen liegt der Schlüssel zur offenbarungs- und religionstheologischen Vermittlung. Jene Fähigkeit des Menschen aber, für einen an ihn ergehenden Anspruch empfänglich zu sein, heißt in theologisch traditioneller Sprache *potentia oboedientialis*³¹, und so nennt Rahner diesen Reflexionsgang eine »Ontologie der *potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes«³², also eine Explikation der Voraussetzungen des Menschen, die gegeben sein müssen, damit ein möglicherweise ergehendes Wort Gottes ankommen kann. Der Mensch ist hier die Gestalt der »Empfänglichkeit«, der »Offenheit« und der »Hörigkeit«³³ – letztere im autonomen und nicht im heteronomen Sinn verstanden. Rahners Konsequenz, die Offenheit des Menschen ernst zu nehmen und sie systematisch zu explizieren, ist beispiellos; es geht ihm aber nicht um einen bloßen Appell zu mehr »Offenheit«, sondern – so der damalige Sprachgebrauch – um die Grundposition einer »metaphysischen Anthropologie«, deren erster Satz nach Rahner lautet: »Das Wesen des Menschen aber ist absolute Offenheit für alles Sein, oder, um dies mit einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist.«³⁴ Diese grundlegende Offenheit, auf die der Mensch durch die »Antenne« der *potentia oboedientialis* ausgerichtet ist, verträgt es nicht, irgendeinen einzelnen Aspekt des menschlichen Lebens zu verabsolutieren. In diesem Zusammenhang findet sich übrigens der bemerkenswerte Satz: »Als das ›Göttliche‹ kann von vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen«³⁵ – eine Aussage in einer Publikation aus dem Jahr 1941, die einem möglicherweise überforderten Zensor entgangen sein dürfte.

Dieser Grundbestimmung des Menschen als eines Hörenden und für die Gesamtheit der Wirklichkeit Offenen entspricht in *Hörer des Wortes* die komplementäre Aussage, dass menschliches Denken als »hinnehmendes Erkennen«³⁶ charakterisiert sei. Der Mensch greift

25 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 16.

26 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 18.

27 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 20.

28 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 32.

29 Vgl. die Kritik von Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 347-421, der in diesem Zusammenhang von einer »sehr problematischen Intention einer rationalen Begründung der Glaubenspflicht« (ebd., 380) bei Rahner spricht.

30 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 34.

31 Vgl. die historische und theologische Analyse bei Max LIMBOURG SJ, Über die *potentia oboedientialis*, in: *ZKTh* 16 (1892) 231-272. – »Diese aus sich selbst ganz unerfüllte und unerfüllbare menschliche Naturanlage der *Bereitschaft des Horchens und Gehorchens* gegenüber dem unendlichen Gott nennt man mit einem etwas schwierigen Fachausdruck *potentia oboedientialis*« (Walter KERN, These XVI: Die menschliche Vernunftkenntnis weist über sich hinaus in das unendliche Geheimnis Gottes, das nur Gott selber uns erschließen kann. Darum sind Wissen und Glauben aufeinander verwiesen, in: Walter KERN/Günter STACHEL [Hg.], *Warum glauben?* Begründung und Verteidigung des Glaubens in 41 Thesen, Würzburg 1967, 151-159, 158).

32 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 38.

33 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 50.

34 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 60.

35 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 104.

36 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 178.

nicht selbstmächtig und uneingeschränkt auf die Wirklichkeit zu, sondern immer nur vermittelt durch das Andere und Widerständige, das sich ihm zeigt. Re-flexion als »Rückkunft in sich selbst [...] ist dem Menschen nur möglich durch eine Auskehr zu einem anderen, von ihm Verschiedenen«³⁷ – eine banal klingende, aber erkenntnis- und religionstheologisch folgenreiche Positionierung, die Rahner bekanntlich in seiner Studie *Geist in Welt* ausgearbeitet hatte: der Ausgriff des Geistes auf die ihm begegnende Wirklichkeit ist nur möglich als hinnehmende, nicht als schöpferische Erkenntnis. »Geist« und »Sinnlichkeit« sind »sich [...] gegenseitig empfangender Ursprung«³⁸. In der Begrifflichkeit eines transzendental interpretierten Thomismus heißt dies: »Der excessus auf Metaphysik« geschieht »in einer conversio ad phantasma«³⁹. Diese Vermittlungsfigur hinnehmender Erkenntnis spitzt Rahner in seiner Bestimmung von Materialität insofern zu, als er betont, dass menschliches Erkennen nur »durch eine Auskehr zu einem anderen Fremden«⁴⁰ möglich ist, und er setzt diese These durchgängig als Leitprinzip religiöser Erfahrung voraus, die er – zugespitzt formuliert – *rezeptiv* und nicht mystisch begreift. Die Struktur menschlicher Erkenntnis als einer »Einheit von geistiger Transzendenz und sinnlicher Erscheinung«⁴¹ wird durch eine mögliche Offenbarung nicht aufgehoben, betont Rahner durchgängig. Wenn der Mensch durch den Anspruch des Glaubens nicht »in wunderbarer Weise aus seinem natürlichen Denken und Handeln herausgerissen werden solle«⁴² – und davon geht *Hörer des Wortes* klar aus –, dann sind wir als Hörende auf die *Geschichte* als Ort einer möglichen Offenbarung verwiesen, und innerhalb der Geschichte auf jenes Phänomen, das als »Synthesis einer innerweltlichen, geschichtlichen Gegenständlichkeit und einer Verneinung«⁴³ das die Geschichte Beanspruchende anzeigen kann: das *Wort*, das menschliche Wort. Der Mensch ist nach Rahner der auf eine mögliche Offenbarung Gottes in einem menschlichen Wort Hörende – darauf läuft der Gedankengang hinaus, der in folgender These auf den Punkt gebracht wird: »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.«⁴⁴

37 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 178.

38 Karl RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck, 1939), in: *Sämtliche Werke*, Band 2: *Geist in Welt*. Philosophische Schriften. Bearbeitet von Albert RAFFELT, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1996, 3-300; 214.

39 RAHNER, *Geist in Welt* (wie Anm. 38), 51. – Rahner bringt die Dialektik von *abstractio* und *conversio ad phantasma*, die in der von ihm interpretierten Frage der thomistischen Erkenntnistheorie (S. th. I, q. 84, a. 7: »Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata«) zum Ausdruck kommt, an einer Stelle präzise auf den Punkt: »Insofern der Geist entspringenlassender Ursprung der Sinnlichkeit ist, ist das sinnlich Gewusste immer schon *abstrahiert*, weil es im Sein überhaupt erfasst ist, nach dem der Geist in der Erwirkung der Sinnlichkeit Begierde trägt.

Insofern die Sinnlichkeit empfangender Ursprung des Geistes ist, ist immer schon eine *conversio ad phantasma* vollzogen, weil das Sein im Ganzen nur gehabt ist in einer sinnlich anschauenden Welthabe« (ebd., 215).

40 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 182.

41 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 236.

42 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 240.

43 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 238.

44 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 254.

45 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 172.

46 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 248.

47 Vgl. RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 36.

48 »Dass Gott ein andres Wesen ist, das ist nur Schein, nur Einbildung. Dass er dein eignes Wesen, das sprichst du damit aus, dass Gott ein Wesen für dich ist. Was ist also der Glaube anders als die *Selbstgewissheit des Menschen, die zweifellose Gewissheit, dass sein eignes subjektives Wesen das objektive, ja absolute Wesen, das Wesen der Wesen ist?*« (Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [Reclams Universal-Bibliothek 4571], Stuttgart 1998, 206).

49 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 260.

50 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 260.

51 RAHNER, *Hörer des Wortes* (wie Anm. 18), 240.

52 »*Conversio*« ist hier – entsprechend dem Diskurs in *Geist in Welt* – *erkenntnistheoretisch* und nicht religiös gemeint.

Mit diesem Zugang hat Rahner auf zwei epochale Herausforderungen eine fundamental-theologisch bemerkenswerte Antwort gegeben: durch seine Bestimmung der menschlichen Geschichte als »Ort einer möglichen Offenbarung«⁴⁵, in die der Mensch »aus der Mitte seines Wesens heraus«⁴⁶ verwiesen ist, begegnet er der Anfrage Lessings und der daraus resultierenden Skepsis gegenüber dem Phänomen Geschichte, wie Rahner ausdrücklich anmerkt.⁴⁷ Durch seinen Ansatz beim *Wort* und der menschlichen Fähigkeit des *Hörens* positioniert sich Rahner gegenüber der Kritik Feuerbachs, Gott sei eine Extrapolation menschlichen Denkens.⁴⁸ Nicht aber die Projektion des Eigenen ins Andere, sondern die Rezeption des bleibend Anderen, ja des Fremden für das Eigene macht Rahners Vermittlungslogik aus.

Um es auf den Punkt zu bringen: Das theologische Konzept von *Hörer des Wortes* setzt nicht beim glaubenden, sondern beim *hörenden* Menschen an und vermittelt einen transzendentalen mit einem responsiven Zugang: Der Mensch ist nicht nur ein »Anwendungsfall« der Theologie, sondern deren *Ort* »in dem Sinn, dass ein [...] unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist« und deshalb »eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist«⁴⁹. Dieser – später so genannte – »transzendentaltheologische« Ansatz führt aber insofern nicht zu einer Identifizierung von Theologie und Anthropologie, weil der Mensch eben *Hörer* ist und bleibt, der eine mögliche Selbstmitteilung Gottes nicht erwirken kann. Theologie im elementaren Sinn – und darin liegt Rahners responsiver Zugang begründet – meint, »das schlichte Hören des Wortes Gottes selbst, das gläubige Annehmen der Botschaft selbst«⁵⁰. Die *potentia oboedientialis* bildet in diesem Begründungszusammenhang den Titel für jene Verfassung des Menschen, die ihn seine Identität nur durch Alterität gewinnen lässt und sein Selbstverständnis von einem Anspruch her begreifen lässt, den er sich nicht selbst sagen kann. Auch wenn dieser Anspruch – und das ist hier kritisch anzumerken – *erstens* in einem Theorierahmen reflektiert wird, der von einem metaphysischen Einheitsdenken her konzipiert wird, *zweitens* als außenstehende Wirklichkeit begriffen wird, die »punktförmig auf die menschliche Geschichte«⁵¹ auftritt, und er *drittens* überwiegend im Modus der (eintretenden oder ausbleibenden) Erfüllung und zu wenig als Spannung, als Krisis oder auch als dramatische Auseinandersetzung zur Geltung kommt, lässt sich von *Hörer des Wortes* Entscheidendes für den Entwurf eines neuen Paradigmas religionstheologischer Verantwortung lernen: Als Ansatzpunkt wird nicht eine spezielle religiöse Erfahrung oder ein allgemein »Göttliches« gewählt, sondern der Mensch als ein Hörender, als ein von Grund auf Offener – offen für den Anspruch des Neuen, des Verändernden und Herausfordernden. Als ein hinnehmend Erkennender vollzieht der Mensch eine Hinwendung zum anderen seiner Selbst, zum Fremden, um zum Eigenen zu finden. Er ist nur bei sich, wenn er *außer sich* ist – eine Erkenntnis- und Existenzfigur, die der Mensch auch als Glaubender, als ein den Anspruch Gottes Vernehmender, Bezeugender und Interpretierender nicht aufgibt oder überspringt. Für den weiteren Weg der Religionstheologie wäre – an Rahner anknüpfend – durchaus zu fragen, ob die *conversio ad phantasma* nicht auch eine *conversio ad religiones*⁵² bedingt, eine *conversio ad religiones* als Voraussetzung für eine *demonstratio christiana*? Stellt also die Hinwendung zu den nichtchristlichen Religionen nicht eine innere Voraussetzung für die Wahrnehmung des eigenen, christlichen Selbstverständnisses dar? Diese und ähnliche Fragen gibt *Hörer des Wortes* heutiger Religionstheologie auf.

3 Der antwortende Mensch. Der Beitrag eines »Störenfrieds«

Rahners Konzeption einer Offenbarungstheologie verfügt über religionstheologische Ressourcen, die – wie bereits angemerkt – erst noch freigelegt werden müssen und wohl auch etwas zu allgemein und grundsätzlich gehalten sind, um in ihrer Relevanz für die Religionstheologie und den interreligiösen Dialog wahrgenommen zu werden. Aus diesem Grund wird im Folgenden der von Rahner aufgezeigte Ansatz, Religionstheologie als Reflexion des auf einen kommenden Anspruch hörenden Menschen zu entwickeln, durch einen Rekurs auf Elemente der Phänomenologie, wie sie Bernhard Waldenfels in den letzten Jahrzehnten ausgearbeitet hat, zugespitzt und vor allem auf die Erfahrung des Fremden fokussiert. Das Werk von Bernhard Waldenfels⁵³ lässt sich als Weg vom Dialog zur Responson begreifen, als Auseinandersetzung, die bei der Normalität des Gesprächs beginnt⁵⁴ und über die Irritation des Fremden⁵⁵ zur Paradoxie des Antwortens⁵⁶ führt. Insofern Waldenfels die Gefahr wahrnahm, »dass der *Logos* dem *Dia-*, dem Zwischen den Rang abläuft«⁵⁷, weil er auf eine im Dialog gegenwärtige Asymmetrie aufmerksam wurde, die zumeist übersehen oder überwältigt wird, konnte er das Verhältnis von Eigenem und Fremden, von Wort und Antwort, von Identität und Responsivität in einer Weise artikulieren, die auch dem theologischen Denken wichtige, teils verloren gegangene Potentiale erschloss.⁵⁸ Für die interkulturelle Philosophie ist Bernhard Waldenfels ein kritisch-innovativer Impulsgeber, der dem Optimismus und Idealismus kommunikativer und polylogischer Verfahren immer wieder den Stachel des Fremden einsetzt – oder besser gesagt: im *Logos* interkultureller und interreligiöser Begegnungen den je schon wirksamen *A-logos*⁵⁹ des nicht zu »Vereinnahmenden« ausmacht. Die folgenden Ausführungen beschränken sich darauf, jene Momente einer Phänomenologie des Fremden⁶⁰ anzusprechen, die eine Profilierung des in *Hörer des Wortes* eröffneten Zugangs bewirken und zugleich Impulse für ein mögliches neues Paradigma der Religionstheologie geben können.

Rahners Argumentationsduktus, das war der *erste* Kritikpunkt, ist stark in eine ontologische Einheitsvorstellung eingebunden. Eine solche Kritik von einem nachmetaphysischen Zeitalter her an eine spätneuscholastische Konzeption zu richten, ist weder besonders originell noch informativ. Bedenkt man aber, dass hinter manchen jüngeren religionstheologischen Modellen eine sehr stark an einer letzten Einheit, ja an

53 Vgl. Matthias FISCHER / Hans-Dieter GONDEK / Burkhard LIEBSCH (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels (stw 1492), Frankfurt 2001; Kathrin BUSCH / Iris DÄRMANN / Antje KAPUST (Hg.), *Philosophie der Responsivität*. Festschrift für Bernhard Waldenfels, München 2007; Martin HUTH, *Responsive Phänomenologie*. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie 716), Frankfurt 2008.

54 Bernhard WALDENFELS, *Das sokratische Fragen*. Aporie, Elenchos, Anamnesis (Monographien zur philosophischen Forschung 26), Meisenheim am Glan 1961; DERS., *Das Zwischenreich des Dialogs*.

Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl (Phaenomenologica 41), Den Haag 1971; DERS., *Der Spielraum des Verhaltens* (stw 311), Frankfurt 1980.

55 Bernhard WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt* (stw 545), Frankfurt 1985; DERS., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt 1987; DERS., *Der Stachel des Fremden* (stw 868), Frankfurt 1990.

56 Bernhard WALDENFELS, *Antwortregister*, Frankfurt 1994; DERS., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt 1995.

57 WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 46.

58 Vgl. Ulrike GREINER, *Der Spur des Anderen folgen?* Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Beiträge zur mimetischen Theorie 11), Münster 2000; Peter DABROCK, *Antwortender Glaube und Vernunft*. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie 5), Stuttgart 2000.

59 »Zum Paradox der menschlichen Fremderfahrung gehört es, dass der Ausübung des *logos* und der Teilnahme an einer *polis*, die dem menschlichen Lebewesen von philosophischen Urzeiten her als distinktive Merkmale zugesprochen werden, selbst ein Moment des *alogon* und des *apolis*, das heißt, ein Moment der Sprachlosigkeit und Gemeinschafts-

einem Monismus orientierte Begründungslogik steht, die die Pluralität und Heterogenität religiöser Traditionen in eine letzte Einheit aufhebt,⁶¹ gewinnt eine qualifizierte Form von Monismuskritik neue Plausibilität und Aktualität. Waldenfels' phänomenologischer Ansatz geht weder von einer letzten Identität dessen, was sich zeigt, noch von einem völlig disparaten Relativismus der uns begegnenden Wirklichkeit aus. Die Welt – das sind »Ordnungen, die durch Selektion und Exklusion entstehen«⁶². Das, was uns angeht, was uns möglicherweise *unbedingt* angeht, begegnet uns innerhalb und außerhalb einer Ordnung, die so, wie sie ist, ein- und ausgrenzt, aber auch anders sein könnte. »Das Zwielfichtige einer jeden Ordnung besteht darin, dass Ordnung Erfahrungen gleichzeitig ermöglicht und verunmöglicht, dass sie aufbaut und abbaut, dass sie ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt, kurz: dass Licht und Schatten ineinanderspielen.«⁶³ Der Mensch: ein Hörer des Wortes – in welcher Ordnung? Der Mensch: ein Interpret dieses Wortes – nach welcher Ordnung? Der Mensch: als Glaubender jedenfalls ein Kritiker von Ordnungen, einer, der nach dem Ausgeschlossenen fragt und »Universalität« nicht mit *einer* Ordnung identifiziert. Müsste Religionstheologie nicht so etwas wie eine Phänomenologie der Ordnungen betreiben,⁶⁴ eine Selbstvergewisserung der Perspektiven und Grenzen dessen, was Rahner unter dem Titel »Ontologie der *potentia oboedientialis* für eine mögliche Offenbarung Gottes« verhandelte?

Zweitens: Eine verantwortbare Auseinandersetzung mit dem Phänomen des »Fremden« kann nicht selbstberuhigt von einer Identität ausgehen, die sich mit dem beschäftigt, was sich »da draußen« zeigt. »Das Fremde«, so Waldenfels, »ist dagegen jenes, *wovon* wir bereits ausgehen, wenn wir fragen, was es ist. Wir gehen vom Fremden aus, bevor wir darauf zugehen«⁶⁵. Und weiter: »Es ist das Beunruhigende, *wovon wir ausgehen*, selbst wenn die Beunruhigung immer wieder in Gewohnheit, Routine und Reglements erlischt.«⁶⁶

In jenem Unverfügbaren und Ungewohnten, das uns im Eigenen angeht, »liegen Momente eines *Außer-ordentlichen*, eines Anderswo, das die Kehrseite der hier und jetzt wirksamen Ordnungen bildet«⁶⁷. Jene eigentümliche Dynamik also, die Rahner als »Verwiesenheit an das Andere« bzw. an das »Fremde« – und das ist nicht dasselbe! – bezeichnete, lässt sich in der phänomenologischen Interpretation von Bernhard Waldenfels schärfer markieren als Anspruch, der zum Antworten nötigt und zugleich verhindert, den »Hiatus«⁶⁸ zwischen Anspruch und Antwort zu überholen. Das, *was* geantwortet wird, holt das, *worauf* geantwortet wird, nie ein. Das geläufige Wort von der »Fremdheit in uns selbst« erfährt bei

losigkeit innewohnt« (Bernhard WALDENFELS, *Vielstimmigkeit der Rede* [Studien zur Phänomenologie des Fremden 4 = stw 1442], Frankfurt 1999, 116).

⁶⁰ Vgl. die vier Bände der »Studien zur Phänomenologie des Fremden«: Bernhard WALDENFELS, *Topographie des Fremden* (stw 1320), Frankfurt 1997; DERS., *Grenzen der Normalisierung* (stw 1351), Frankfurt 2008 (Erweiterte Ausgabe von 1998); DERS., *Sinnesschwellen* (stw 1397), Frankfurt 1999; DERS., *Vielstimmigkeit* (wie Anm. 59), sowie die konzise Zusammenfassung in: Bernhard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt 2006.

⁶¹ Vgl. WINKLER, *Kniende Theologie* (wie Anm. 17), 190, der an die pluralistische Religionstheologie die kritische Rückfrage stellt, »ob sie die Differenzen der Religionen nicht viel zu schwach denkt und ihre Einträge in die Gotteslehre zu wenig als Stärke der Religionstheologie erkannt hat«.

⁶² WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 87.

⁶³ WALDENFELS, *Ordnung* (wie Anm. 55), 173.

⁶⁴ Vgl. WALDENFELS, *Grenzen* (wie Anm. 60), 48f: »Phänomenologie, die sich in besonderem Maße mit dem Wechsel von Perspektiven, Auffassungen und Einstellungen befasst, lässt sich gewissermaßen als Lehre von den Gesichtspunkten bestimmen. Man kann sagen, dass die Phänomenologie eine bestimmte

Tendenz des westlichen Denkens fortsetzt, indem sie den Bezug zu den Sachen selbst und zu den zu erstrebenden Zielen von der Zugangsweise unterscheidet und gleichzeitig beides aufeinander bezieht. Diese allgemeine Denkbewegung findet ihr Resümee in der Formel »etwas als etwas«, von der ich behaupten würde, dass sie gewissermaßen das methodische Nadelöhr der Phänomenologie darstellt.«

⁶⁵ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 77.

⁶⁶ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 164.

⁶⁷ WALDENFELS, *Topographie* (wie Anm. 60), 164.

⁶⁸ WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 194.

Waldenfels eine systematische Verortung: »Indem ich mich angesprochen und angeblickt weiß, kommt mir die fremde Stimme und der fremde Blick zuvor.«⁶⁹ Der Mensch: nicht nur ein auf eine Mitteilung Hörender, sondern ein zum Antworten Herausgeforderter; nicht nur ein für das »Außen« Offener, sondern ein von einem im »Innen« virulent werdenden Anspruch Beunruhigter. Ein Glaubender mit einem »Riss im Selbst« – so ließe sich Bernhard Waldenfels' responsive Erkenntnistheorie theologisch weiterführen: »Dieser Riss im Selbst, der zugleich einen Riss im Sein darstellt, da er nicht auf bloße Unzulänglichkeiten einer endlichen Sichtweise zurückgeführt werden kann, lässt sich weder durch die alte kosmo-theologische noch durch die neuere konsensuelle Vernunft beheben.«⁷⁰ Eine Religionstheologie, die sich diesem Grundanliegen responsiver Vernunft stellt, kann keine selbstmächtigen Grenzen zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« ziehen, um diese beiden dann im Nachhinein einander zuzuordnen; vielmehr ist das so genannte »Eigene« ein schon vom Anspruch des »Fremden« Angegangenes. Eine Religionstheologie, die das, *was* die eigene Religion antwortet, mit dem identifiziert, *worauf* die eigene Religion antwortet, hat – in der Begrifflichkeit der Phänomenologie des Fremden – die »responsive Differenz« aufgehoben, eine Differenz, die *Nostra aetate* 2 mit der Rede vom »Strahl der Wahrheit Christi« und von der »Erleuchtung aller Menschen« sehr wohl zu wahren wusste.⁷¹ Vielleicht sollte von daher eine künftige Religionstheologie weniger danach fragen, welcher »Heils- und Wahrheitsanspruch« in einer bestimmten Religion gegeben sei, sondern eher, auf welchen Anspruch eine bestimmte Religion in welcher Perspektive soteriologisch und dogmatisch *antwortet*.

Der Begriff »Anspruch«, der schon mehrere Male gefallen ist, führt zum *dritten* Punkt: *Hörer des Wortes* ist, wie erwähnt, zu stark an Erfüllung und Konvenienz und zu wenig an Krisis und Divergenz orientiert. In diesem Zusammenhang soll von Waldenfels her deutlich werden, was »Anspruch« – und damit auch ein religiöser Anspruch – bedeutet. »Anspruch nennen wir genau das in der Frage, *worauf* die Antwort antwortet.«⁷² Die Rede vom »Anspruch«, die theologisch gerne bemüht wird, muss also bedenken, worauf sie sich einlässt: »Anspruch bedeutet [...] eine Macht, die mich in Frage stellt«⁷³; er »bedeutet nicht eine Form von Fremdheit, sondern die Fremdheit *par excellence*« und bewirkt eine »*Enteignung*«⁷⁴. Nehme ich ernst, was in diesem Sinn ein »religiöser Anspruch« meint, ist es mit einer selbstmächtigen theologischen Beurteilung von »eigenen« und »fremden« religiösen Ansprüchen vorbei – und zwar nicht aufgrund einer Haltung relativistischer Depotenzierung von Religionen, sondern aufgrund des Ernstnehmens der responsiven Differenz, die ein Grundmerkmal menschlichen Erkennens im Allgemeinen und des jüdisch-christlichen Glaubens im Besonderen darstellt. Eine responsive Theologie der Religionen nimmt Religionen als solche Ansprüche ernst; kein *cultural turn* kann die Differenz zwischen Anspruch und Antwort auflösen. Diese Differenz hält die Phänomenologie des Fremden offen, und die Religionstheologie ist gut beraten, es ihr gleichzutun. Vielleicht wird an dieser Stelle auch deutlich, dass die immer wieder anzutreffende Verunglimpfung phänomenologischer Methodik als »Essentialismus« bzw. »Wesenswissenschaft« genau

69 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 315.

70 Bernhard WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*. Phänomenologische Grenzgänge (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10), Göttingen 2001, 76.

71 Vgl. die wichtige Folgerung für den interreligiösen Dialog, »Denn nicht die Kirche ist die Norm des Dialogs, sondern Christus. Deshalb

kann der Kirche in der Form des Dialogs mit allen Menschen guten Willens eine neue Erfahrung der Fülle Christi geschenkt werden. Damit ist eine Handlungsorientierung angezielt, die darauf beruht, dass ein Strahl jener Wahrheit, die im Bekenntnis zu Christus in Fülle da ist, überall zu finden ist« (Roman SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche

zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: *HThK Vat. II*, Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591-693; 657).

72 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 241.

73 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 571.

74 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 572.

an dem vorbeigeht, was Bernhard Waldenfels methodisch und erkenntnistheoretisch leistet: es geht um eine Entplausibilisierung von Erkenntnisordnungen und eine Problematisierung von Traditionen – »Sedimentierungen« würde Husserl sagen⁷⁵ – die philosophisch etwa auf einen Eurozentrismus und theologisch auf einen Exklusivismus oder Separatismus hinauslaufen. In diesem Sinn kommt der Phänomenologie (des Fremden), wie Waldenfels anmerkt, die »Rolle eines Störenfrieds« zu. »Als Störenfried ist der Phänomenologe kein Kritiker, der die Spielregeln verbessert, sondern einer, der quer ins Regelwerk eingreift [...]«⁷⁶ – und dies, weil er sich *dem* Queren als solchen stellt: dem Fremden. Jene Form der Vernunft, die sich dieser Irritation stellt und von daher auch selbst als »Störenfried« wahrgenommen wird, ist nach Waldenfels der *λόγος ἀποκριτικός*⁷⁷, die antwortende Vernunft – jener Logos, der den Menschen nicht nur als »Hörer des Wortes« begreift, sondern auch als Antwortenden, als ein dem Fremden Begegnenden und *so* das Eigene Wahrnehmenden. Eine Religionstheologie, die das »Eigene« nicht ängstlich gegen das »Fremde« abschirmt oder die Differenz zwischen beiden »normalisiert«, kann sich auf den Weg zu einem responsiven Paradigma der Glaubensverantwortung machen und – im echten Sinn des Wortes – *anspruchsvoller* werden, d. h. die Wahrheit des Glaubens mehr in der Selbstentmächtigung als in der Selbstbestätigung, mehr im »Worauf« als im »Was«, mehr im befremdenden Anspruch als in der wohlklingenden Synthese finden.

4 Ausblick

Kann eine *responsive* Theologie der Religionen tatsächlich die identifizierende Logik sowohl inklusivistischer als auch pluralistischer Modelle aufbrechen? Elemente und Ansätze einer solchen von der Offenheit einer *potentia oboedientialis* geprägten und vom Anspruch eines *λόγος ἀποκριτικός* geschärften Religionstheologie zeigen sich jedenfalls bei mehreren zeitgenössischen Versuchen, ein neues, der inspirierenden Innovation des Zweiten Vatikanums folgenden Paradigma der *theologischen Verantwortung fremder religiöser Ansprüche* zu finden. Sei es etwa der interioristische Ansatz Gerhard Gädes, der die paradoxe Wahrheit verdeutlicht, dass das Christentum jene Religion ist, die nur durch den Bezug auf eine andere Religion sie selbst sein kann; als »Religion [...] in zweiter Potenz« ist sie bereits bezogen auf die »voll konstituierte Religion«⁷⁸ des Judentums; sei es die transzendental-philosophische Hermeneutik menschlicher Erfahrungen als »Dialog mit der Wirklichkeit« bei Richard Schaeffler, die dazu anleitet, »auf Zeugnisse fremder Überlieferungen so zu hören, dass jene Antwort, die der Zeuge auf den Anspruch des Wirklichen gegeben hat, auch in ihrer für den Hörer oft befremdlichen Gestalt als die Weise verstanden wird, wie er diesen Anspruch an seinen Hörer weitergibt, damit dieser darauf seine eigene Antwort geben kann«⁷⁹; sei es der kenotisch-befreiungschristologische Ansatz von Jon Sobrino SJ und Ignacio Ellacuría SJ, der die Präsenz Christi, des Heilbringer und Befreiers, in der »Welt

75 Unter »Sedimentierungen« versteht Husserl die »mannigfaltigen Erwerbe des früheren aktiven Lebens«, die als »der stets mitbewusste, aber momentan irrelevante, völlig unbeachtet bleibende Hintergrund (z. B. des Wahrnehmungsfeldes)« Erkenntnis und Urteil mitbestimmen (Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzen-*

dentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Phänomenologie, in: DERS., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. Walter BIEMEL [Hua VI], Haag 1969, 1-276; 152).

76 WALDENFELS, *Grenzen* (wie Anm. 60), 44.

77 WALDENFELS, *Antwortregister* (wie Anm. 56), 333.

78 Gerhard GÄDE, *Christus in den Religionen*. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn 2003, 165.

79 Richard SCHAEFFLER, *Philosophische Grundlagen des Gesprächs der Religionen*, in: *Religionen unterwegs* 15 (2009), Heft 3, 18-24, 20.

der Armen«⁸⁰, »im gekreuzigten Volk«⁸¹ – also in der Realität radikaler Entfremdung – ausmacht; sei es die – dem eingespielten westlichen Begriffsrahmen von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« entgegengesetzte – These eines kontemplativen Pluralismus und einer apophatischen Christologie des indischen Theologen Felix Wilfred, die unterschiedliche Glaubensformen nicht gewaltsam auf einen Nenner bringen, sondern »Spielräume für die Erfahrungen unserer Mitmenschen anderen Glaubens, für ihren christologischen Diskurs und ihre Interpretationen« eröffnen, um »das nicht in Worte zu fassende Geheimnis«⁸² nicht vorschnell mit einem Erklärungsversuch zu identifizieren; sei es der responsiv-dialektische Inkulturationsdiskurs des kongolesischen Theologen Simon Matondo-Tuzizila, der das Zusammentreffen von christlicher Verkündigung und traditioneller afrikanischer Religion in der Weise versteht, »dass der Ermöglichungsgrund unserer Glaubenserfahrung nur mit dieser unserer Erfahrung real gegeben ist und trotzdem eine ihr radikal *äußere* und völlig *fremde* Größe darstellt«⁸³, was ihn zur These führt: »Der christliche Glaube der Afrikaner ist in erster Linie Glaube an den ›Fremden‹ Jesus Christus«⁸⁴; sei es der Versuch einer transversalen Religionstheologie von Hans-Joachim Höhn, die es als »Logik von Gottes Offenbarung« ausmacht, »dass man sie erst dann ›ganz‹ wahrnimmt, wenn man auf das Moment des Überstiegs und der Überschreitung des Eigenen ins Unbekannte und Fremde achtet«⁸⁵.

Wie auch immer ein religionstheologischer Ansatz konfiguriert sein mag; wenn in ihm jene vorbehaltlose Offenheit des Hörens und jene Zumutung des Antwortens auf einen fremden Anspruch zum Tragen kommt, auf welche die Stichworte *potentia oboedientialis* und λόγος ἀποκριτικός verweisen, löst er sich vom Bann identifizierenden Denkens. Der Weg zu einer responsiven Orientierung der Religionstheologie ist im Kontext christlicher Glaubensüberzeugung letztlich dadurch eröffnet, dass Identität nicht festgehalten wurde »wie ein Raub«, sondern sich ins Fremde hinein entäußerte (vgl. Phil 2,6-7); durch diese radikale κένωσις ist ein Anspruch von Freiheit eröffnet, der Menschen dazu ermächtigt, ihre eigene Existenz hörend, antwortend und verantwortend wahrzunehmen und von daher auch das religiös Fremde als λόγος ἀποκριτικός, als Antwort auf *jenen* λόγος zu begreifen, der die Fremde dieser Welt als sein Eigenes annahm (vgl. Joh 1,14). Einen solchen religionstheologischen Diskurs vom Ansatz einer *responsiven* (und nicht *identifizierenden*) Vernunft her zu führen, ist eine ungeheuer herausfordernde, aber zukunftssträchtige Aufgabe christlicher Glaubensverantwortung.

80 Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Band 1, Mainz 1998, 50. »Der ekklesiale Ort ist der reale Ort der Christologie innerhalb einer viel umfassenderen Realität, der Welt der Armen. Sie ist ihr sozial-theologischer Ort« (ebd., 54).

81 Ignacio ELLACURÍA, Das gekreuzigte Volk, in: Ignacio ELLACURÍA / Jon SOBRINO (Hg.), *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 2, Luzern 1996, 823-850, 849.

82 Felix WILFRED, Christologischer Pluralismus. Einige Überlegungen, in: *Conc* 44 (2008) 331-341, 340. – Nicht übersehen werden darf die oftmals vorgebrachte Warnung Wilfreds, »dass die Charakterisierung der verschiedenen Positionen mit Begriffen wie Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus nicht der indischen Erfahrung entspricht (Felix WILFRED, *An den Ufern des Ganges*. Theologie im indischen Kontext [Theologie interkulturell 11], Frankfurt/London 2001, 193).

83 Simon MATONDO-TUZIZILA, *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Hamburg 2008, 395.

84 Ebd., 458.

85 Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 189.

Zusammenfassung

Die religionstheologische Auseinandersetzung ist insofern besonders anspruchsvoll, als sie andere religiöse Glaubensformen mit den dazugehörigen Weltinterpretationen, Erlösungsbotschaften, Handlungsanweisungen und Gottesvorstellungen auf Grundlage einer eigenen Glaubensüberzeugung wahrnimmt. Der Autor leistet einen Beitrag zur Diskussion um die wissenschaftliche Bestimmung der Religionstheologie, indem er (1) auf ein Problem aufmerksam macht, das im Ansatz der religionstheologischen Theoriebildung liegt und eine gewisse Stagnation mitbedingt hat; (2) mit Blick auf einen möglichen Neuanatz auf einen mittlerweile klassischen Text der Theologie des 20. Jahrhunderts zurückgreift und diesen mit religionstheologisch geschärften Augen neu liest, sowie (3) die Methodologie und Problemwahrnehmung eines zeitgenössischen philosophischen Diskurses zur Reformulierung religionstheologischer Ansätze heranzieht.

Summary

The debate in the theology of religions is particularly demanding to the degree that it perceives other religious forms of faith with their interpretations of the world, messages of redemption, instructions for action, and notions of God on the basis of one's own faith. The author makes a contribution to the discussion about the scholarly definition of the theology of religion (1) by drawing attention to a problem which lies in the approach of the religio-theological construction of theory and which has contributed to a certain degree of stagnation; (2) by resorting to a now classical text from the theology of the 20th century, reading this text with the sharpened eyes of the theology of religion and with a view toward a possible new approach, as well as (3) by consulting the methodology and problem awareness of a contemporary philosophical discourse to reformulate approaches in the theology of religion.

Sumario

La discusión sobre la teología de las religiones es especialmente importante, en cuanto que percibe a otras formas religiosas de fe con sus interpretaciones del mundo, sus mensajes de redención, sus mandamientos de actuación y sus ideas de Dios partiendo de las convicciones de la propia fe. El autor contribuye a la discusión de la determinación científica de la teología de las religiones: por una parte llama la atención sobre un problema (1), que se encuentra a la base de la formación de una teoría sobre la teología de las religiones y ha causado una cierta estagnación; por otra parte, pensando en un nuevo esbozo, recuye a un texto clásico de la teología del siglo XX (2) y lo lee con unos ojos especialmente sensibles para la teología de las religiones; y finalmente se basa en la metodología y la percepción del problema de un discurso filosófico contemporáneo (3) para reformular los esbozos de teología de las religiones.