

Reinhold Bernhardt

Pluralistische Theologie der Religionen

»Pluralistische Theologie der Religionen« (PTR) ist die zusammenfassende Bezeichnung einer überkonfessionellen und in der Tendenz sogar überreligiösen Bewegung, deren zentrales Anliegen es ist, die Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen auf eine neue Grundlage zu stellen. Dabei soll auf jede Form von Absolutheitsansprüchen konsequent verzichtet werden. Das betrifft sowohl die Exklusivansprüche auf Alleingeltung als auch die inklusiven Ansprüche auf höhere oder höchste Geltung einer Religion. Stattdessen vertreten die »Pluralisten« die Position: »Die großen Weltreligionen mit ihren vielfältigen Lehren und Praktiken bilden authentische Wege zum höchsten Gut.«¹ Daraus ergibt sich ein Verhältnis der Ebenbürtigkeit zwischen ihnen, das zur Beziehungsform des Dialogs führen muss.

Es lassen sich drei Wege unterscheiden, auf denen die Vertreter der PTR ihren Ansatz entwickelt haben: Der Weg religionsphilosophischer Reflexion, der Weg religiöser Erfahrung und der Weg ethischer Reflexion und moralischer Praxis.² Die Unterscheidung ist nicht trennscharf, sondern zeigt nur Schwerpunktsetzungen an. Im Folgenden wird jeder der drei Wege durch den – in den Augen des Autors bedeutendsten – Vertreter vorgestellt.

-
- 1 So das sechste der neun Grundprinzipien, die auf dem sog. »Pluralist Summit« in Birmingham am 09.09.2003 verabschiedet wurden. Sie werden zusammen mit den dort gehaltenen Vorträgen in einem von Paul F. Knitter herausgegebenen zweiteiligen Sammelband unter dem Titel »The Pluralist Model for Understanding Religious Pluralism« veröffentlicht.
 - 2 In Anlehnung an die »drei Brücken« über den »theologischen Rubicon« zu neuen Ufern der Religionstheologie, wie sie in der Einleitung zum initialen Manifest der PTR – Hick/Knitter 1987 – genannt sind: der »historico-cultural bridge«, der »theologico-mystical bridge« und der »ethico-practical bridge«. Siehe auch Knitter 2002, 112-149.

Der Weg religionsphilosophischer Reflexion

Als Vordenker der PTR kann *John Hick* (geb. 1922) gelten. Er zählt zu den profiliertesten Religionsphilosophen und Theologen in der englischsprachigen Welt. Als junger Jurastudent am University College in Hull erlebte er eine Bekehrung und wurde »zu einem Christen von stark evangelikaler, ja fundamentalistischer Prägung« (Hick 2001, 16; siehe auch Hick 2000). Er beschloss, Geistlicher zu werden und begann mit dem dazu notwendigen Philosophiestudium in Edinburgh, gefolgt von theologischen und pastoralen Studien. Als Hick – nach einigen Stationen seiner Laufbahn als Pfarrer und dann als akademischer Theologe – 1967 auf einen Lehrstuhl für Theologie in Birmingham berufen wurde, begann er unter dem Eindruck der multireligiösen Atmosphäre dieser Stadt nach neuen Wegen in der Religionstheologie zu suchen. Die Erfahrung, die ihn zu dieser Suchbewegung nötigte, beschreibt er selbst folgendermaßen: »Während ich nun gelegentlich Gottesdienste in der Moschee, der Synagoge, im Tempel und im Gurdwara besuchte, wurde mir klar, dass dort im Wesentlichen das Gleiche geschieht wie in einer christlichen Kirche – nämlich dass sich hier Menschen einer höheren göttlichen Wirklichkeit öffnen, die sie als einen personalen und guten Gott kennen, der Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen gebietet.« (Hick 2001, 20) Von 1980 bis zu seiner Emeritierung lehrte er als Religionsphilosoph an der Claremont Graduate School, CA.³

Die zentrale religionstheologische These John Hicks lautet⁴: Wie das Christentum, so gründen auch die anderen großen, traditionsreichen Religionen der Welt auf authentischen und heilseröffnenden Erschließungen der einen göttlichen Wirklichkeit (von Hick »The Real« genannt). Die Formen, in denen sich dieses Gewahrwerden des Transzendenzhorizonts ereignet, sind und bleiben sehr unterschiedlich – von einer *Gleichheit* der Offenbarungen oder gar der Religionen kann nach Hick keine Rede sein. In ihrem Kern vermitteln sie jedoch den gleichen Erlösungsimpuls. Er bewirkt die Durchbrechung der individuellen und kollektiven Selbstbezüglichkeit, der Egozentrik, der Selbstliebe – »amor sui« (Augustin) –, des »in-sich-verkrümmten-Herzens« (wie Luther sagte) und führt zur Öffnung für die Mitmenschen, die natürliche Umwelt und letztlich für den Grund aller Wirklichkeit – die Dimension Gottes. Diese ›Umkehr‹ trägt auch ethische Früchte. Sie lässt Achtung vor dem Leben wachsen und verpflichtet auf elementare Lebensregeln, die menschliche Gemeinschaften vor ethischer Korruption bewahren. Und schließlich führt sie zu einer theologischen Anerkennung anderer religiöser

3 Sein literarisches Werk erschließt sich am besten aus Badham 1990 und aus der ›Summe‹ seiner Theologie: Hick 1989; siehe auch Hick 1995.

4 Zum Folgenden siehe Hick 1989, wo diese These dargestellt und mit religionswissenschaftlichem Material belegt ist.

Traditionen und zur dialogischen Beziehungsgestaltung gegenüber ihren Anhängern.

Das Christentum braucht seinen Anspruch auf Einzigartigkeit des in Christus vermittelten Erlösungsweges nicht aufzugeben, es soll aber anerkennen, dass es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt. So kann es zu einer Heilspartnerschaft der Religionen kommen, in der sich die Religionen im offenen Dialog in prinzipieller theologischer Gleichberechtigung begegnen. Zwischen ihnen soll ein Verhältnis der Parität herrschen.

Ordnet Hick damit – so fragen viele Kritiker – nicht das Interesse an einem Dialog der Religionen dem biblischen Fundament der Theologie über? Verdrängt das Dialogprinzip das Christusprinzip als Norm der Theologie? Einerseits versteht Hick seinen Entwurf nicht als partikular christliche Religionstheologie, sondern als eine religionsphilosophische Hypothese, die anschlussfähig für die Traditionen aller großen Weltreligionen sein soll. Und so führt er auch Material aus allen diesen Religionen zur Stützung seiner These an. Andererseits ist damit der Anspruch verbunden, dass auch die Traditionsquellen der *christlichen* Religion hier zur Geltung kommen. Immer wieder bezieht er sich auf zwei theologische Überzeugungen, die für eine biblisch begründete Auffassung des christlichen Glaubens zentral sind: zum einen auf die Überzeugung von der Universalität des in den Religionen wirksamen Erlösungsimpulses und zum anderen auf die Einsicht in die radikale Transzendenz der göttlichen Letztwirklichkeit, die allen religiösen Erfahrungen und Vorstellungen uneinholbar voraus liegt.

(1) Die Überzeugung von der religionsübergreifenden Kraft der Seinsgrundes begegnet in der christlichen Überlieferung als Glaube an den universalen Heilswillen Gottes: Gottes Wille, seine Gerechtigkeit, seine Gnade und sein Heil gelten prinzipiell der ganzen Schöpfung. Es kann nicht sein, dass die Zuwendung Gottes an eine bestimmte Glaubensform oder Religionszugehörigkeit gebunden ist, und d.h. an die Wirkungsgeschichte eines einzigen Gottesmittlers. In der traditionellen christlichen Theologie hat man die Frage, wie jene Menschen von der Christusbotschaft erfasst werden, die zeitlich vor Christi Geburt und/oder räumlich außerhalb christlicher Religionskulturen leben, verschieden beantwortet: etwa mit dem Hinweis auf die Universalität des »Christus praesens«, der »anonym« auch im Existenzvollzug von Nichtchristen zur Wirkung kommt, oder durch die Lehre von der Hadesfahrt Jesu Christi, der nach seinem Tod »hinabgestiegen in das Reich der Toten« sei, um auch ihnen den göttlichen Heilswillen zu verkünden. Das sich in diesen Deuteversuchen artikulierende Problem lässt sich zusammenfassen als Spannung zwischen dem Postulat der Universalität des göttlichen Heilswillens (Heil für alle Menschen) und dem Postulat der Partikularität des in Christus vermittelten Heilsweges (Heil allein durch Christus – »solus Christus«). Nimmt man die geschichtliche Verfasstheit der Christusbotschaft ernst, dann ist dieses Problem unausweichlich – und die Frage unumgänglich, in-

wiefern der zufällige Geburtsort und -zeitpunkt eines Menschen seine »Heilchance« (Karl Rahner) erheblich mitbestimmt. Hicks Auflösung dieser Spannung besteht darin, dass er die Universalität des göttlichen Erlösungsimpulses in einer *Vielfalt* partikularer Heilswege realisiert sieht. Es gibt eine Mehrzahl von authentischen Offenbarungswahrnehmungen, die von ihrem kulturellen und religiösen Kontext geprägt sind. Und es gibt eine Mehrzahl von Mittlerfiguren bzw. Instanzen, die diese Wahrnehmungen vermitteln und selbst Teil ihres Inhaltes sind – ›Christusgestalten‹ neben Christus: Buddha etwa oder der Koran. Jesus Christus ist für Hick vollkommen für Gott offene, an ihn hingeebene, von seinem Geist und seiner Liebe erfüllte und in diesem Sinne ›wahre‹ Mensch, die Gestaltwerdung der Liebe Gottes. Er schöpft tief aus dem Brunnen des göttlichen Wesens, aber er erschöpft ihn nicht, denn dieser Brunnen ist unerschöpflich. Deshalb können auch andere Religionen mit anderen Gefäßen daraus das Wasser des Lebens schöpfen.

Damit ist die Brücke zum zweiten theologischen Grundsatz geschlagen, der für Hicks PTR fundamental ist: Die Betonung der radikalen Transzendenz des göttlichen Grundes aller Wirklichkeit.

(2) »The Real« liegt allen Formen, in der er/sie/es erfahren und zum Ausdruck gebracht wird, uneinholbar voraus. Keine Religion, keine Offenbarung, kein Gottesmittler kann beanspruchen, seine Fülle ganz und vollkommen in sich zu schließen und sie damit für sich allein – für ihre religiösen Überzeugungen und Vollzüge – zu reklamieren. Alle diese Überzeugungen und Vollzüge sind Repräsentationen des Seinsgrundes, dessen Wesen unerschöpflich ist.

Damit nimmt Hick eine Einsicht auf, die in der jüdisch-christlichen Tradition tief verwurzelt ist – etwa im Bilderverbot der Hebräischen Bibel – und die besonders in der auf Calvin zurückgehenden reformierten Theologie eine wichtige Rolle spielt. Sie ist aber auch in den anderen Offenbarungsreligionen anzutreffen: Die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit löst deren Mysterium nicht auf. Sie führt in es ein, lässt es aber in seiner Geheimnishaftigkeit bestehen. Es bleibt immer eine Differenz zwischen der sich offenbarenden Wirklichkeit und der kulturell konditionierten religiösen Erfahrung und Darstellung dieser Offenbarung. Und diese Differenz kann religionskritisch in Anschlag gebracht werden, wo eine Religion das Unendliche verendlicht, die Offenbarung in ihren Besitz nimmt und sich zu ihrer alleinigen Verwalterin erklärt. Wo eine Religion auf diese Weise ihre Erscheinungsformen – und dazu gehört auch ihre Zentraloffenbarung – verabsolutiert, wird sie nicht nur dialogunfähig, sie verfehlt auch ihr eigenes Wesen und verfällt dann selbst in jene Egozentrik, die der Erlösung bedürftig ist. Darin liegt denn auch der (pragmatische) Maßstab zur Beurteilung von Religionen: In welcher Weise fordert und fördert eine Religion die Transformation von Egozentrik zur Ausrichtung auf die Wirklichkeit im Ganzen und auf den Grund der Wirklichkeit – bei ihren Anhängern und durchaus auch bei sich selbst?

Weder die Überzeugung von der Universalität des in allen Religionen wirkamen Erlösungsimpulses noch die Einsicht in die uneinholbare Transzendenz des göttlichen Seinsgrundes führt mit Notwendigkeit zur Annahme einer Vielfalt von authentischen Erfahrungsformen dieser Letztwirklichkeit und der von ihr ausgehenden Erlösung. Hick gesteht das unumwunden zu, beharrt aber darauf, dass seine Hypothese erklärungskräftiger ist als die Antworten, die die einzelnen religiösen Traditionen bisher auf die Frage gegeben haben, wie die Vielfalt der Religionen (nicht historisch, sondern theologisch) zu deuten ist.

Der Weg religiöser Erfahrung

Während John Hick eher an der Ausarbeitung der religionsphilosophischen Grundlagen der PTR interessiert ist, gründet *Raimon Panikkar* (geb. 1918) religionstheologisches Denken in seiner existenziellen Pilgerschaft auf den spirituellen Wegen mehrerer Religionen. Diese ›mystische‹ Erfahrung hat ihn in der Einsicht bestärkt, dass alle diese Wege letztlich auf die eine, vom Geist Gottes durchdrungene Wirklichkeit ausgerichtet sind.

Panikkar sagte von sich selbst: »Ich bin als Christ ›gegangen‹, habe mich als Hindu ›gefunden‹ und ich bin als Buddhist ›zurückgekehrt‹, ohne doch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein.« (Panikkar 1990, 51)⁵ Das ist die Zusammenfassung seiner interreligiösen Existenz, die eine spirituelle Reise zwischen Christentum (vor allem römisch-katholischer Prägung), Hinduismus und Buddhismus war. Sohn einer katalanischen Mutter und eines indischen Vaters, lebte er Zeit seines Lebens in verschiedenen Ländern und religiösen Kontexten. Die Breite seiner akademischen Qualifikationen (er hat Dokorate in Chemie, Philosophie und Theologie, lehrte in Rom, in Lateinamerika, in Indien und in den U.S.A.), seiner Sprachkenntnisse (er spricht über zehn Sprachen) und seiner Publikationen (er hat über 45 Bücher und mehrere hundert Aufsätze veröffentlicht) weist ihn als einen Universalgelehrten aus.⁶

Das aus dieser profunden multireligiösen Erfahrung gewonnene religionstheologische Konzept Panikkars unterscheidet sich charakteristisch von dem Hicks. So sehr er einerseits die letzte Einheit der Wirklichkeit betont, so sehr hält er doch andererseits daran fest, dass dies eine Einheit in unaufhebbarer Vielfalt ist. Das hat seinen Grund darin, dass die göttliche Wirklichkeit nach Panikkar nicht eine in sich bestehende numinose Entität ist, die jenseits der kosmischen Wirklichkeit »in unzugänglichem Lichte« wohnt (1 Tim 6,16)

5 Korrektur der Übersetzung – R.B.

6 Eine Darstellung von Panikkars Leben und Werk findet sich in von Sinner 2003, 201ff.

– wie Hicks unbestimmbares »The Real«, das an das neuplatonische ›an sich‹ seiende Eine erinnert. Vielmehr durchdringen sich die drei Dimensionen des Göttlichen, des Menschlichen und des Weltlichen permanent und machen zusammen die dynamische ›trinitarische‹ Struktur der Wirklichkeit aus. Panikkar nennt dies die kosmotheandrische Realität. Sie ist Gegenstand der kosmotheandrischen Erfahrung, die darin besteht, jener lebendigen Allgegenwart des Göttlichen in Mensch und Welt innezuwerden, die in allem pulsiert.

Das Göttliche ist nicht das von Hick in »God has many names« (Hick 2001) beschriebene Eine, das von den Religionen nur mit unterschiedlichen Namen belegt wird. Nach Panikkar besteht es nicht anders als in den Weisen seiner Erfassung in seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen und d.h. in unhintergebarer Pluralität. Gott besteht in seinen ›Namen‹, die kondensierte Erfahrungen mit ihm zum Ausdruck bringen. Daraus ergibt sich, dass auch die Religionen unaufhebbar verschieden (inkommensurabel) sind. Sie stellen je eigene Erfassungen der einen, in sich vielfältigen kosmotheandrischen Wirklichkeit dar. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner zwischen ihnen, keinen Grundvorgang, in dem sie übereinstimmen (wie die von Hick beschriebene Transformation von Selbstbezüglichkeit zur Zentrierung auf die in »The Real« gründende Realität), erst recht keine Identität zwischen den von ihnen gewiesenen Wegen und auch keinen religionsphilosophischen Überbau über ihren spirituellen Lehren.

Weil es aber eben diese *eine* (in sich plurale) kosmotheandrische Wirklichkeit ist, nach deren Inspiration sich die Religionen ausstrecken, kann man durchaus »homöomorphe« Entsprechungen zwischen ihnen aufdecken und auf dieser Grundlage Beziehungen zwischen ihnen herstellen. Der Beziehungsreichtum innerhalb der kosmotheandrischen Wirklichkeit spiegelt sich in den Beziehungen zwischen den Religionen wider. So kann Panikkar die Christologie im Bezugsrahmen hinduistischer Traditionen entfalten und gibt damit ein Beispiel für die in seinen Augen mögliche und nötige gegenseitige Befruchtung zwischen den Religionen. Die interreligiöse Kommunikation führt unmittelbar zur intrareligiösen Weiterentwicklung: die daran beteiligten Anhänger der verschiedenen Religionen schreiten auf ihrem spirituellen Weg weiter voran und vertiefen ihn.

Die Bedingung der Möglichkeit solcher bereichernden Beziehungsbildungen besteht aber darin, dass es nicht zu Aufhebungen der Differenzen durch Identifizierungen oder Vermischungen kommt. Nur so – in bleibender Verschiedenheit – kann (und muss) nach Panikkar ein echter Dialog zwischen den Religionen stattfinden. Er führt nicht zur Überwindung der Verschiedenheiten, sondern zum intensiveren und umfassenderen Erfahren und Deuten der kosmotheandrischen Wirklichkeit auf den von der je eigenen religiösen Tradition gewiesenen Wegen. Es ist ein Dialog der Erfahrungen, die sich dabei gegenseitig erweitern und transformieren, sodass jede sich ihres eigenen Erfahrungsgegenstandes tiefer bewusst wird.

Der Weg ethischer Reflexion und moralischer Praxis

Während die religionsphilosophische Reflexion John Hicks den Blick auf den transzendenten Grund aller Religionen und das von ihm bewirkte Erlösungsgeschehen richtete und sich der Weg religiöser Erfahrung, wie ihn Raimon Panikkar beschritt, auf die mystische Wahrnehmung der göttlichen Tiefendimension in aller Wirklichkeit konzentrierte, blicken diejenigen, die den Weg ethischer Reflexion und moralischer Praxis einschlagen, auf die aktuelle politische, soziale, wirtschaftliche und ökologische Situation der Welt und sie fragen nach der aktiven Verantwortung der Religionen für eine humanisierende Mitgestaltung dieser Verhältnisse.

Ein wichtiger Anstoß dazu ist das Eingeständnis der Schuldgeschichte des Christentums, wie sie sich etwa in aktiver Beteiligung an – und/oder passiver Legitimation von – Kreuzzügen, Kolonialisierung und Antijudaismus niedergeschlagen hat. Liegt eine der Wurzeln der darin zum Ausdruck kommenden Herrschaftsansprüche nicht in der Überzeugung, dass allein der Christusweg das Nadelöhr sei, auf dem der Mensch zum Heil Gottes und Gottes Heil zum Menschen gelangen könne? Musste es von daher nicht geradezu als ein Werk christlicher Nächstenliebe erscheinen, Nichtchristen auf diesen Weg zu bringen – und sei es durch Zwangstaufen, wie in der mittelalterlichen Judenmission?

Andererseits: Liegt in den Religionen nicht ein beachtliches ethisches Potenzial, das genutzt werden kann, nicht nur um religiös motivierter Gewaltanwendung entgegenzutreten, sondern um sich den globalen Herausforderungen der Weltgesellschaft zu stellen? Doch dazu müssen die Religionen kooperieren, die z.T. geschichtlich gewachsenen Feindschaften zwischen ihnen aufarbeiten und überwinden, ihre ethischen Grundüberzeugungen in einen interreligiösen Dialog einbringen und ihre Stimme dann mit Nachdruck in den politischen Diskursen erheben.

Nicht um Orthodoxie geht es auf dem Weg moralischer Praxis, sondern um Orthopraxie. Die Lehren der Religionen mögen verschieden sein und bleiben. Entscheidend ist der Einsatz für Frieden (gegen alle Formen von Gewalt), Gerechtigkeit (gegen Ausbeutung und Unterdrückung), Bewahrung der Schöpfung (gegen die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen), der Kampf gegen Armut, die Forderung, die Menschenwürde zu achten und die Menschenrechte einzuhalten usw.

Einer der (auch im deutschen Sprachraum) bekanntesten Vertreter dieser Richtung der PTR ist *Paul F. Knitter* (geb. 1939). In seinem Ansatz einer »Befreiungstheologie der Religionen« fließen befreiungstheologische und religionstheologische Anliegen zusammen. Im Rückblick schreibt er, dass es vor allem zwei »andere« gegeben habe, die sein Leben und seine Theologie beeinflussten: das *religiös andere* und das *leidende andere* (Knitter 1997, 13).

Ähnlich wie bei John Hick führt auch Knitters theologische Entwicklung über mehrere Stationen von einer exklusivistischen Grundhaltung über den religionstheologischen Inklusivismus Karl Rahners und des Zweiten Vatikanischen Konzils hin zur PTR, wie er sie bei John Hick, Raimon Panikkar und anderen kennen gelernt hatte.⁷

Ursprünglich wollte er Missionar werden. Nach dem Noviziat trat er 1958 der »Societas Verbi Divini« (SVD), den Steyler Missionaren bei, erkannte aber schon dort, dass die ihm vermittelten missionstheologischen Deutungsansätze der Vielfalt und dem Reichtum der real existierenden nicht christlichen Religion nicht gerecht wurden. An der Päpstlichen Universität in Rom wurde er von der Aufbruchstimmung im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils erfasst und nahm die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht christlichen Religionen (Nostra aetate)« und die Theologie Karl Rahners mit Begeisterung auf. In einer Freundschaft zu einem Muslim empfand er jedoch das Ungenügen der Rahnerschen Lehre vom »anonymen« Christentum. Er suchte den Dialog mit den östlichen Religionen und wendete sich einem pluralistischen Ansatz der Religionstheologie zu (Knitter 1985). Begegnungen mit Flüchtlingen aus El Salvador und Nicaragua und Besuche in diesen Ländern führten zur Aufnahme befreiungstheologischer Anliegen (Hick/Knitter 1987, 178ff.). Mit der Erkenntnis, dass es sich bei dem leidenden »anderen« nicht nur um Menschen, sondern um die ganze Schöpfung handelt, und durch die Begegnung mit der Naturspiritualität amerikanischer Ureinwohner kam die Verantwortung der Theologie für die Bewahrung der Schöpfung in den Blick (Knitter 1995; 1996).

Nach Knitter liegt das Gemeinsame der Religionen nicht primär in ihnen selbst, sondern in der Herausforderung durch das Leiden der Menschen und der natürlichen Umwelt. Interreligiöser Dialog hat nicht nur der Verbesserung der Beziehungen zwischen den Religionen zu dienen, sondern der Bewältigung dieser Herausforderung. Durch diese »themenzentrierte Interaktion« kommt es dann allerdings auch zur vertieften Verständigung zwischen den Religionen.

Die Parteinahme für die Armen wird geradezu zu einem Wahrheitskriterium – zum Maßstab für die »Evaluation« religiösen Engagements. Dabei zeigt sich, dass die PTR keineswegs alles und jedes, was im Gewand der Religion daherkommt, für gleich gültig (und damit letztlich für gleichgültig) erklärt. Sie enthält ein stark religionskritisches Motiv, dem sie alle religiösen Erscheinungen unterwirft. Nicht das »anything goes« eines grenzenlosen Beliebigkeits-Pluralismus ist ihr Maß und Ziel, sondern die pluralismuskritischen Prinzipien der Befreiung der Unterdrückten, der Schaffung gerechter Lebensverhältnisse und der Bewahrung der Schöpfung.

⁷ Das Folgende nach Knitter 1997, 15-26.

Konsequenzen für Theorie und Praxis interreligiösen Lernens

Nicht wenige Befürworter eines überkonfessionellen, bekenntnisneutralen, religionskundlichen Religionsunterrichts sehen in der PTR eine Rahmen-theorie für dieses Programm. In der Forderung, religiöse Alleingeltungs- oder Überlegenheitsansprüche zu überwinden und die interreligiösen Beziehungen auf eine paritätisch-dialogische Grundlage zu stellen, sehen sie eine grundlegende Voraussetzung für die Umsetzung ihres Anliegens.

Man darf dabei jedoch nicht übersehen, dass die Vertreter der PTR gerade nicht anstreben, Informationen über verschiedene Religionen in außenperspektivischer, religionswissenschaftlicher Neutralität unverbindlich und präferenzfrei darzustellen. Vielmehr wenden sie sich an Menschen, die in religiösen Bindungen und Loyalitäten leben, gerade als solche aber vor der Frage stehen, wie die Vielfalt der religiösen Orientierungen mit ihren je eigenen Verpflichtungsansprüchen zu deuten ist. Relativieren sie sich nicht gegenseitig? Unter Vermeidung von Verabsolutierung und Relativierung suchen die Vertreter der PTR ein Deutemuster anzubieten, das es ihnen erlaubt, ihrer Überzeugung treu zu bleiben, ohne den Wahrheitsgehalt anderer Überzeugungen von vorne herein leugnen zu müssen und so eine dialogische Beziehung zu blockieren. Damit ist die Auseinandersetzung um die konkurrierenden Wahrheitsauffassungen nicht vermieden, sondern gerade umgekehrt ermöglicht und gefordert. Die religiösen Bindungen bleiben bestehen, werden aber in ihrer letztlich unaufhebbaren Verschiedenheit in ein dialogisch-kommunikatives Verhältnis zueinander gesetzt. Mehr noch: Indem die PTR die Anhänger der Religionen von der Tendenz zur Selbstverabsolutierung der eigenen Religion befreit, eröffnet sie ihnen die Möglichkeit, sich unbefangen auf die Erfahrung interreligiöser Begegnungen einzulassen. Solche Exkursionen – im Sinne eines nicht nur kognitiven, sondern existenziellen Lernens – weiten und vertiefen die eigene religiöse Identität. Darin liegt eine der praktischen Zielsetzungen der PTR.

Menschen ohne ausgeprägte religiöse Bindung fassen die PTR demgegenüber leicht als Bestätigung ihrer Gleichgültigkeitshaltung auf und missdeuten sie als theoretischen Unterbau eines religiösen Relativismus.

Die PTR kann und will zum interreligiösen Lernen in dialogischen Begegnungen mit Angehörigen anderer Religionen motivieren, indem sie religiöse Monopolansprüche kritisiert – und das weniger unter Berufung auf ein aufklärerisches Toleranzpostulat, sondern aus der Mitte der jeweiligen Religionen heraus, die in ihrem Wesenskern über sich hinausweisen auf den göttlichen Grund der Wirklichkeit. Dazu gehört die Dialektik des Bei-sich-Seins in der eigenen Tradition, des Aus-sich-Herausgehens in andere Traditionen und der bereicherten, horizonterweiterten Rückkehr in die eigene Tradition.

Dass dieser fortwährende Prozess des interreligiösen Lernens die Kritik an religiösen Erscheinungen und Überzeugungen einschließen kann und aus Treue zur eigenen Identität auch einschließen muss, dass in der dialogischen Begegnung also durchaus auch normative Wertungen im Spiel sind, widerspricht nicht der PTR, sondern liegt in der Konsequenz ihres Ansatzes.

Zum Weiterlesen

- Bernhardt, Reinhold (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.
- Hick, John (Hg.), *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989; dt.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1)*, Neuwied 1997.
- Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a.M. 1998.

Literatur

- Badham, Paul (Hg.), *A John Hick Reader*, Houndmills u.a. 1990.
- Hick, John (Hg.), *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a.M. 2001 (engl. Erstauflage 1980).
- Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N.Y. 1987.
- Hick, John (Hg.), *The rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995.
- Hick, John, *An Autobiography*, Oxford 2002.
- Knitter, Paul F. (Hg.), *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, London 1985; dt.: *Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988.
- Knitter, Paul F. (Hg.), *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y. 1996.
- Knitter, Paul F. (Hg.), *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt a.M. u.a. 1997.
- Knitter, Paul F. (Hg.), *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y. 1995; dt.: *Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen*, München 1998.
- Knitter, Paul F. (Hg.), *Introducing Theology of Religions*, Maryknoll, N.Y. 2002.

Panikkar, Raimon (Hg.), *Der neue religiöse Weg: Im Dialog der Religionen leben*, München 1990 (engl. 1978).

von Sinner, Rudolf, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 43)*, Tübingen 2003.