

Franz Gmainer-Pranzl

„Wahrheit“ und „Heil“ im Polylog?*

Kleines religionstheologisches Propädeutikum

Der religiöse Pluralismus kann ohne Zweifel als „Zeichen der Zeit“ angesehen werden, d. h. als Kriterium für ein rechtes Verstehen der christlichen Botschaft (vgl. GS 4). „Wahrheit“ und „Heil“, also die Behauptung und Erfahrung gelingenden Lebens, gibt es in mehrfacher Form, und zwar nicht nur global, sondern in steigendem Maße auch lokal. Unterschiedliche, miteinander rivalisierende Religionen fragmentieren bisher einheitliche Lebenswelten und führen zu einem Phänomen, das in dieser Form neu ist: zum Angebot religiöser (Letzt-)Orientierung im Plural.

Zu den reifsten Früchten einer längeren und bis heute nicht abgeschlossenen Lerngeschichte der Christen mit „anderen“ Religionen gehört der interreligiöse Dialog, der spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer offiziellen Haltung der römisch-katholischen Kirche wurde¹. Nach einer Phase der Apologetik und auch Polemik sollte die Haltung des Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Vertretern verschiedener christlicher Kirchen sowie zwischen Christen und Angehörigen nichtchristli-

cher Religionen selbstverständlich sein, und das große Interesse an interreligiösen Begegnungen² scheint dieser Einschätzung recht zu geben. Doch gerade angesichts religiöser Intoleranz und der Verquickung der Religion mit Politik und Gewalt wird die Sinnhaftigkeit interreligiöser Dialoge in Frage gestellt: Ist es nicht naiv und letztlich erfolglos, mit Menschen einen Dialog zu führen, die den eigenen Heils- und Wahrheitsanspruch nicht teilen? Haben nicht bestimmte Ereignisse (vor allem der viel zitierte „11. September“) gezeigt, dass mit manchen Vertretern anderer Religionen – angeblich – kein Dialog möglich ist? Was also kann ein interreligiöser Dialog leisten, und wie können Christen, die ja selbst im Plural konfessionsverschiedener Glaubensgestalten leben, mit religiösen Nichtchristen in Beziehung treten?

Zwar steht außer Frage, dass der Dialog *der* Weg der (nach-)konziliaren Kirche ist³ und dass es hinter die von „*Nostra aetate*“ gesetzten Maßstäbe kein Zurück geben kann⁴; dennoch sind Defizite im Verständnis von (interreligiösem) „Dialog“ zuzugeben. Von den einen als höflicher

* Vortrag beim Ökumenischen Theologischen Tag am 10. Mai 2006 in Linz.

¹ Einen guten Überblick über diese Lerngeschichte bietet Roman A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath. Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–693; bes. 595–643.

² Ein Zeichen dafür ist die seit 1995 in Wien erscheinende Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich: *Religionen unterwegs*.

³ Dies hat in eindrucklicher Weise Raymund Schwager herausgearbeitet: Kirche als universales Zeichen, in: Roman Siebenrock/Willibald Sandler (Hg.), Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (BMT 19), Wien 2005, 19–62.

⁴ Roman Siebenrock (Anm. 1) bezeichnet diese Konzilerklärung als „Areopagrede der Kirche zu Beginn einer neuen Epoche“ (599).

„Austausch von Freundlichkeit“ verstanden, von den anderen als unerträglicher „Ausverkauf der Wahrheit“ angesehen, von wieder anderen als chices „Come together“ multireligiöser Zeitgenossen inszeniert, die ein Signal gegen „dogmatische Engstirnigkeit“ setzen – wurde der interreligiöse Dialog zu einer exotischen und für die Praxis ziemlich irrelevanten Angelegenheit. Der Hauptgrund für diese Entwicklung besteht wohl in der Nichtbeachtung des *kritischen* und *dramatischen* Charakters von Dialogen. Einen Dialog führen – im Sinn des griechischen *dialégein*: „etwas im Nachdenken auseinanderlegen“ –, heißt eine Kommunikationsform üben, in der sich mehrere Gesprächspartner einem Prozess der Auseinandersetzung stellen. Die vielfach eingeforderte „Offenheit“ für einen Dialog besteht nicht darin, freundlich-gleichgültig Auffassungen zur Disposition zu stellen, von denen man eigentlich selbst nicht so recht überzeugt ist. Vielmehr geht es darum, „dass im Dialog, anders als im Diskurs, der Andere in einem radikalen oder jedenfalls strukturellen Sinn anders ist und mir etwas zu sagen hat, das ich nicht letztlich auch von meinen eigenen Argumentationsvoraussetzungen aus hätte finden können“⁵. Von daher sind (inter-)religiöse Dialoge eine Erfahrung der Krisis letztgültiger Heils- und Wahrheitsansprüche; sie brechen gewohnte soteriologische und dogmatische Paradigmen auf, wie Richard Schaeffler betont: „Der religiöse Dialog ist

die konkrete Gestalt, in der die Zuwendung und der Anspruch des Heiligen sich gegenüber der Antwort der Individuen immer neu als ‚je größer‘ erweist und so den Prozess ihrer *Formatio Mentis* vorantreibt.“⁶ Angesichts mancher Verharmlosung und Abwertung dialogischer Prozesse ist also auf die Erfahrung kritischer *Ent-gegnung* hinzuweisen, die sich in jeder dialogischen *Be-gegnung* ereignet und für interreligiöse Dialoge „bedeutet, dass Christen mit einer offenen Einstellung in den Dialog mit den Anhängern anderer Religionen treten und diese im friedvollen Geist immer im Blick auf den Inhalt ihres Glaubens herausfordern sollen. Aber auch Christen müssen sich selbst befragen lassen“⁷.

1. Der interreligiöse Dialog: Voraussetzungen, Missverständnisse, Klärungen

Interreligiöse Dialoge sind Begegnungs- und Kommunikationsprozesse, die dem theologischen Diskurs *vorausgehen*. Von daher sollten Ansätze einer „Theologie der Religionen“, so wichtig sie auch im Rahmen fundamentaltheologischer Verantwortung sind, sich ihrer Grenzen und Möglichkeiten bewusst sein. Es geht nicht darum, eine „Supertheorie“ zum Phänomen des religiösen Pluralismus zu erstellen. Hilfreicher ist eher eine sorgfältige, für die „blinden Flecken“ eigener und

⁵ Heinz Kimmerle, Dialoge als Form der interkulturellen Philosophie, in: Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive. Hg. Iris Därmann/Steffi Hobuß/Ulrich Lölke (Studien zur interkulturellen Philosophie, 13), Amsterdam/New York 2004, 171–190; 190.

⁶ Richard Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre (scientia & religio. Hg. Markus Enders/Bernhard Uhde, Band 1/1), Freiburg/München 2004, 198.

⁷ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung, Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991, VApS 102), Nr. 32.

fremder Standpunkte aufmerksame Reflexion, die eine „erkenntnistheoretische Bescheidenheit“⁸ praktiziert. Die folgenden Überlegungen möchten einen solchen Beitrag leisten und in einem ersten Teil verschiedene Ebenen, Problemstellungen, Zugangsweisen und Argumentationsvoraussetzungen entflechten, die im Feld der „Theologie der Religionen“ oft vermischt sind. Es ist schon viel gewonnen, wenn es möglich wird, „selbstverständlich mitverständene Voraussetzungen des Sprachgebrauchs ausdrücklich werden zu lassen“⁹. Im zweiten Teil dieses kleinen „religions-theologischen Propädeutikums“ formuliere ich sieben Thesen, die auf der Grundlage der vorangegangenen Differenzierungen einige inhaltliche Akzente setzen.

1.1 Um welches *Problem* geht es bei interreligiösen Dialogen?

Perry Schmidt-Leukel hat die Doppelfrage, um die es in einer christlichen Theologie der Religionen geht, auf den Punkt gebracht: „Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?“¹⁰ Mit diesen beiden Fragen sind fünf Problemstellungen verbunden¹¹, die ich hier auf drei Punkte zusammenziehe: Erstens stellt sich das *praktische* Problem, wie Christen den Menschen und Institutionen anderer Religionen begegnen sollen. Welche Formen des Dialogs, welche Praxis der Begegnung, des Kennenlernens, der

Teilnahme an Festen und Veranstaltungen anderer Religionen ist angemessen und sinnvoll? Wer sich auf solche Begegnungen einlässt, wird unweigerlich neue Erfahrungen machen, Überraschungen erleben, aber auch vor Enttäuschungen und Irritationen nicht bewahrt bleiben. In solchen Missverständnissen meldet sich das *hermeneutische* Problem: Wie lassen sich „andere“, „fremde“ Religionen verstehen? Ist es überhaupt möglich, selbst einen religiösen Standpunkt A zu vertreten und für den Anspruch einer Religion B offen zu sein? Ist ein angemessenes Verständnis anderer Religionen auf religionswissenschaftlicher Basis eher möglich als auf theologische Weise? Verbunden mit diesem hermeneutischen Problem sind die Fragen nach den rechten Kriterien, nach denen andere Religionen beurteilt werden, sowie auch die „apologetische“ Frage, ob diese Auseinandersetzung bezüglich des (begrenzten) Verstehens der Ansprüche anderer Religionen nicht auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft und somit eine atheistische oder agnostische Position zur Folge hat. Diese hermeneutischen und kriteriologischen Fragestellungen sind deswegen so dringlich, weil das Verstehen-Wollen von Religionen mit einem Geltungsanspruch zu tun hat: Vermitteln andere Religionen „Wahrheit“ und „Heil“? Das ist das *dogmatische* Problem, das sich in einem echten interreligiösen Dialog in aller Schärfe stellt und nur um den Preis der Suspension eigener und fremder Identität verdrängt werden kann. Diese Frage, die den Kern

⁸ Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 8.

⁹ Otto Muck, Zur Logik der Rede von Gott, in: Ders., Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen. Hg. Winfried Löffler, Innsbruck/Wien 1999, 14–44; 17.

¹⁰ Perry Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 34.

¹¹ Das dogmatische, praktische, kriteriologische, hermeneutische und apologetische Problem; vgl. ebd. 35–61.

der Offenbarungs- und Erlösungslehre betrifft, hat Perry Schmidt-Leukel präzise formuliert: „Können Christen den Anspruch nichtchristlicher Religionen, Heilswege zu sein, bejahen oder müssen sie diesen bestreiten?“¹²

Die drei Probleme, die reflektierend auseinander genommen wurden, treten im interreligiösen Austausch verschränkt auf und fordern den Dialogpartnern ein hohes Maß an Differenzierungs- und Vermittlungsvermögen ab, um keinen Missverständnissen zu erliegen – und da ist noch einiges aufzuholen, wie die bisherige Geschichte interreligiöser Dialoge zeigt.

1.2 Auf welcher Ebene wird ein interreligiöser Dialog geführt?

Nach wie vor werden fremde Religionen bestimmten ethnischen oder nationalen Gruppen zugeordnet (z. B. „Türken sind muslimisch“, „Japaner sind buddhistisch“, „Nordamerikaner sind christlich“ usw.), was aufgrund der steigenden internen Pluralisierung vieler Gesellschaften in vielen Fällen zu einer Verwechslung der Gesprächsebenen führt¹³. So sind in interreligiösen Dialogen vor allem vier Ebenen zu unterscheiden: Probleme aus dem Be-

reich der *Gesellschaft*: soziale, ethnische und politische Fragen, wie sie besonders im Zusammenhang der Minderheiten-, Asyl- und Migrationspolitik auftreten. Damit verbunden, aber nicht identisch sind Anliegen der *Kultur*, bei denen es um „die Sinnbestimmtheit des Menschen“¹⁴ geht; jenes „Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“¹⁵, ist in gesellschaftlichen, sozialen und religiösen Zusammenhängen präsent, ohne dass es sich eindeutig „dingfest“ machen ließe – aber genau diese Dimension der Sinn- und Bedeutungsbestimmtheit menschlichen Lebens bereichert die Begegnung mit Menschen aus anderen „Kulturen“ und erschwert sie zugleich. Zutiefst von diesen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren geprägt ist schließlich jene Gesamtheit von ethischen, rituellen, kognitiven, institutionellen, symbolischen und erfahrungsbezogenen Elementen, die „*Religion*“ genannt wird¹⁶. Auf dieser Ebene geht es nicht nur um eine Form der Sinnbestimmung, sondern um eine „*gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit*“¹⁷, also um jenen mehrdimensionalen Ausdruck eines letztgültigen Heils- und Wahrheitsanspruchs,

¹² Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen (Anm. 10), 37.

¹³ Hier ist auf den Hinweis des Kulturphilosophen Elmar Holenstein zu achten, der auch auf die (inter-)religiöse Prägung der Gesellschaft(en) Anwendung findet: „Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese“, in: *Ders.*, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung (stw 534), Frankfurt 1985, 149.

¹⁴ Thomas Göller, Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000, 273. – Göllers Hinweis auf die Sinndimension von „Kultur(en)“ ist zu beachten: „Kulturen sind allgemeine Spezifikationsstrukturen von menschlichem bzw. menschenmöglichem Sinn wie auch eine jede einzelne Kultur eine jeweils allgemeine Spezifikationsstruktur von menschlichem bzw. menschen-möglichem Sinn ist“ (ebd. 285).

¹⁵ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (stw 696), Frankfurt 1995, 99.

¹⁶ Vgl. Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 20.

¹⁷ Ingolf U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 92.

der für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft typisch und verbindlich ist. Und innerhalb einer konkreten Religionsgemeinschaft ist wiederum eine interne Variation von Traditionen, Bekenntnisformen und Sozialgestalten zu finden, die in Bezug auf das Christentum als Vielfalt von „Konfessionen“ bezeichnet wird. Die Verschiedenheit konfessioneller Identitäten kommt auf der Ebene ökumenischer Dialoge zur Sprache und eröffnet einen „Spielraum“ für verschiedene Deutungsansätze und Akzente, mit anderen Worten: für theologisch-kirchliche Stile¹⁸, die einander teils komplementär, teils alternativ oder auch exklusiv gegenüberstehen.

Ohne dass diese vier Ebenen haarscharf voneinander getrennt werden können, ist doch darauf zu achten, auf welcher Ebene ein Dialog stattfindet; Ausdrucksweisen wie „Ökumene der Religionen“ oder „multikulturelle Gesellschaft“ haben hier manche Unklarheit bewirkt.

1.3 Welcher Zugang wird gewählt?

Die reflektierende Auseinandersetzung mit der uns begegnenden Wirklichkeit ist bekanntlich keine bloße „Wiedergabe“ oder „Abbildung“, sondern sprachlich vermittelte Interpretation unter einer bestimmten (d. h. begrenzten) Rücksicht. Diese wissenschaftstheoretische Grundthese¹⁹ findet vor allem bei der Reflexion derje-

nigen Realität Anwendung, die wohl zu den komplexesten Phänomenen des menschlichen Lebens gehört: der Religion. Unterschiedliche Zugänge zur Religion beziehen sich also nicht auf unterschiedliche „Teilmengen“ eines „Gegenstandes Religion“, sondern verstehen sich als spezifische Methoden und Erkenntnisinteressen in Bezug auf *ein und dieselbe* Realität. Drei wissenschaftliche Zugänge sind hier in ihrer Einheit und Differenz zu beachten: Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und (Religions-)Theologie.

„Religionswissenschaft ist die *empirische, historische und systematische Erforschung von Religion und Religionen*“²⁰, definiert Klaus Hock und ergänzt, dass sie entsprechend ihrem Selbstverständnis ihrem Forschungsgegenstand „notwendigerweise ‚kritisch‘“²¹ gegenübertritt. Als Religionsgeschichte, -soziologie, -ethnologie, -psychologie und -philologie hat die *Religionswissenschaft* maßgeblich zum Verständnis der religiösen Überlieferungen der Menschheit beigetragen. Die *Religionsphilosophie* teilt mit der Religionswissenschaft die Emanzipation von einem rein religiös-theologischen Erklärungsmonopol: „Die Religion wurde vor die Schranken der Vernunft zitiert. Das war die Geburtsstunde der Religionsphilosophie“²², so Jürgen Habermas. Allerdings geht die Religionsphilosophie nicht empirisch, sondern diskursiv an das Phänomen „Religion“ heran;

¹⁸ Gregor Maria Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentalthologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* (STS 25), Innsbruck–Wien 2005, 260.

¹⁹ „Klassisch“ formuliert von Karl Popper, *Logik der Forschung* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Band 4), Tübingen 1989, 31: „Die Theorie ist das Netz, das wir auswerfen, um ‚die Welt‘ einzufangen – sie zu rationalisieren, zu erklären und zu beherrschen.“

²⁰ Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Anm. 16), 7.

²¹ Ebd. 9.

²² Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 216.

sie setzt sich also mit den Vorgaben religiöser Orientierung kritisch, methodisch und rechenschaftsfähig auseinander²³ und bezieht sich nicht nur „auf die *quaestio facti*, sondern auch auf die *quaestio iuris* und die *quaestio possibilitatis*“²⁴. Ihr Zugang ist „die Beurteilungsperspektive der dritten Person“²⁵, die eine religiöse Überzeugung nicht als Begründungsmoment ihres eigenen Diskurses anerkennt. Diese „Erste-Person-Perspektive der Beteiligten“²⁶ ist grundlegend für den Zugang der (Religions-)Theologie, die das existenzielle Involviertsein in eine konkrete Religion und den dadurch begründeten Anspruch auf „Wahrheit“ und „Heil“ als innere (wenngleich nicht einzige) Voraussetzung ihrer Reflexion begreift. Das Moment des „Glaubens“ besteht nicht in einer kirchlichen „Vereinnahmung“ des theologischen Diskurses, in einer rein formalen „Verpflichtung“ auf Offenbarungsvorgaben oder in einer subjektiven „Befindlichkeit“ eines gläubigen Theologen, sondern – wie Max Seckler hervorhebt – „in wissenschaftstheoretischer Hinsicht, insofern jenes bejahende Bei-der-Sache-Sein, welches ‚Glauben‘ heißt (*fides qua creditur*), für die Glaubenswissenschaft konstitutiv ist, da sich ihr nur darin hermeneutisch und axiomatisch ihr Zugang zur Sache des Glaubens (*fides quae creditur*), d. h. dem Wort Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens, eröffnet“²⁷. Der Hinweis auf den Glaubensstandpunkt als wissenschaftstheoretisch fundamentales Moment theologischer Re-

flexion bedeutet keine Aufhebung des kritisch-argumentativen Diskurses, sondern einfach die Wahrnehmung eines – diesem spezifischen Phänomen („Religion“) entsprechenden – Zugangs, der gegenüber der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Reflexionsform den personalen Vollzug freier Entscheidung als Voraussetzung eines Begründungsverfahrens anerkennt: „Die Erkenntnis freier personaler Mitteilung ist also nur möglich, wenn sie zugleich freie Anerkenntnis ist. Sie kann nicht in neutraler Distanz erfasst werden.“²⁸

Natürlich bedeutet die Differenzierung zwischen religionswissenschaftlichem, religionsphilosophischem und (religions-)theologischem Zugang zur Wirklichkeit einer Religion keine glasklare Trennung; sie weist aber auf unterschiedliche Rücksichten hin, unter denen eine konkrete Religion bzw. Religion überhaupt reflektiert wird. An einer Reihe von Beispielen ließe sich zeigen, wie etwa die Vertauschung bzw. Vermischung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive im interreligiösen Dialog immer wieder zu Missverständnissen führt.

1.4 Im Rahmen welcher *Universalisierungslogik* wird der interreligiöse Dialog geführt?

Mit dem Begriff „Universalisierungslogik“ ist eine Dynamik angesprochen, deren Auswirkungen innerhalb der westli-

²³ Vgl. Dalfferth, Die Wirklichkeit des Möglichen (Anm. 17), 59.

²⁴ Ebd. 104.

²⁵ Ebd. 109.

²⁶ Ebd. 108.

²⁷ Max Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel ²2000, 131–184; 144.

²⁸ Erhard Kunz, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4 (Anm. 27), 301–330; 324.

chen Gesellschaft kaum thematisiert werden, weil Religion und religiöse Bekenntnisse zumeist als „Privatsache“ gelten: (inter-)religiöse Dialoge sind kein Glasperlenspiel, sondern stehen im Kontext eines bedeutungsgebenden „Zentrismus“, d. h. einer Dynamik, die Zentrum und Peripherie, „Ordnung“ und „Unordnung“, Superiorität und Inferiorität schafft. Alles, was im sozialen Leben der Menschen von Bedeutung ist, steht unausweichlich im Sog universalisierender bzw. partikularisierender Kräfte.

In Fortführung einer Überlegung des Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer, der in bestimmten Formen eines „Zentrismus“ den Anlass für die Entwicklung eines interkulturellen Problembewusstseins sieht²⁹, werden hier vier Formen einer Universalisierungslogik benannt, deren Denkform und Plausibilität auch die Strukturierung interreligiöser Dialoge beeinflusst. Eine erste Form besteht darin, die Überzeugungen der eigenen Tradition zum alleinigen Maßstab zu erklären und ihr mit Hilfe von Ausbreitungsstrategien Geltung zu verschaffen. Dieser Ansatz eines „*expansiven* Zentrismus“ kam vor allem im Kolonialismus zum Tragen und versteht sich als einseitiger Einfluss: als Monolog. Dieselbe Überzeugung von der Überlegenheit des eigenen Paradigmas kann allerdings auch als „*integrativer* Zentrismus“ zum Ausdruck gebracht werden. Zwar werden hier andere Orientierungsmuster nicht aktiv beeinflusst oder bekämpft, aber als (vorläufig noch bestehende) Relikte einer untergeordneten

Weltdeutung angesehen, die „von selbst“ verschwinden bzw. in die Geltungslogik der „eigentlichen“ Lebensform integriert werden. Im Kontext integrativer Zentrismen werden durchaus „Dialoge“ geführt, aber oft nur im Rahmen einer bedingten oder selektiven Anerkennung, insofern der andere nämlich bereit ist, sich in meine Identität zu integrieren. Eine dritte Form des Umgangs mit der Dynamik universalisierender Bedeutungsgebungen besteht in der konsequenten Partikularisierung von Geltungsansprüchen. Durch einen solchen „*separativen* Zentrismus“ soll verhindert werden, dass sich *eine* Tradition zum „Zentrum“ aufspielt und andere an den Rand drängt. So sehr diese Option für Toleranz zu begrüßen ist, so wenig tragfähig ist sie in diesem Modell, weil sie den jeweils eigenen Kontext als „letzte Instanz möglicher Rechtfertigung“³⁰ ansieht, damit auch den Ethnozentrismus³¹ zulässt und letztlich inkonsequent verfährt: „Der Toleranz nach außen entspricht aber keineswegs Toleranz nach innen, und das ist eine Crux dieser Option.“³² Gegenüber dieser Form, die als Relativismus bezeichnet werden muss und letztlich auf „Autologe“ beschränkt bleibt, zeigt Franz Wimmer die Möglichkeit eines „*tentativen* Zentrismus“ auf, der von der Möglichkeit universaler Geltungsansprüche ausgeht, ohne diese mit der eigenen Auffassung zu identifizieren. „Universalität“ wird hier weder als vorhandene und verfügbare vorausgesetzt noch als Bedrohung partikulärer Identität verneint, sondern als je neu anzustrebende und immer wieder auch konkretisierbare Möglich-

²⁹ Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 15–17.

³⁰ Ebd. 16.

³¹ „Ethnozentrismus – die Auffassung, dass die eigene Gruppe das Zentrum aller Dinge ist und den Maßstab für die Bewertung aller anderen liefert – ist eine kulturelle Universalie, ebenso wie die damit einhergehende Fremdenfurcht (*Xenophobie*)“ (Hans-Ulrich Sanner, „Are you Hitler’s son?“ Bilder der Fremden im Spiegel der Hopi-Ritualclowns, in: *Konversionen* (Anm. 5), 35–78; 71.

³² Wimmer, *Interkulturelle Philosophie* (Anm. 29), 16.

keit kontexttranszendenter Kommunikation und Argumentation angesehen³³. Das unseilige „Dilemma des Universalismus-Kulturrelativismus-Streits“³⁴ wird somit, wie dies Raúl Fornet-Betancourt herausgearbeitet hat, durch „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms“³⁵ gelöst. Die Kommunikationsform, die dieser tendenziell universalen und dennoch nicht-zentristischen Beziehung zwischen unterschiedlichen Bedeutungs- und Sinnkontexten entspricht, heißt „Polylog“³⁶. Nicht nur einseitig (Monolog) oder beschränkt zweiseitig (Dialog), sondern allseitig und vorbehaltlos (Polylog) soll kommuniziert werden – in konsequenter „Exotisierung der Normalität“³⁷.

Ein kurzer Blick auf diese vier Formen einer Universalisierungslogik macht deut-

lich, von welchen Zentrismen, erkenntnistheoretischen und -praktischen Konzepten die Kommunikation im Allgemeinen und das Mühen um interreligiöse Begegnung im Besonderen geprägt ist. Die wichtigste Lehre, die daraus zu ziehen ist, lautet: Interreligiöse Dialoge³⁸ kommen ohne eine Klärung ihres Verständnisses von „Universalität“ nicht aus.

1.5 Welche *religionstheologische Position* wird vorausgesetzt?

Als letzte Differenzierung werden vier religionstheologische Positionen angeführt, die von Perry Schmidt-Leukel in einer logisch-umfassenden, nicht in einer bloß deskriptiven Klassifikation expliziert

³³ Dass die Einforderung von *Menschenrechten* mit der Möglichkeit kontextüberschreitender Argumentation steht und fällt, sei hier nur erwähnt; vgl. dazu polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 14 (2005): Menschenrechte zwischen Wirtschaft, Recht und Ethik.

³⁴ Hakan Gürses, Ein Globus von Nationalstaaten. Aporien des Globalisierungsdiskurses angesichts der Migration, in: Hermann-Hosef Scheidgen/Norbert Hintersteiner/Yoshiro Nakamura (Hg.), Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung, in: (Studien zur interkulturellen Philosophie, 15), Amsterdam–New York 2005, 85–103; 95. – Gürses bringt dieses Dilemma auf den Punkt: „Die Aporie des Partikularismus liegt in der Unmöglichkeit jedweder Kommunikation, wenn alle die eigene Kultur für sich sprechen lassen. Die Relativität zum universalen Gesetz zu erklären, ist außerdem eine krypto-universalistische Position. [...] Die Aporie des Universalismus liegt wiederum in der Annahme der Möglichkeit eines kulturtranszendenten Raumes. Denn bereits die Idee der Weltgesellschaft ist eine kulturell geformte Vorstellung. Eine kulturfreie Zone zu postulieren, ist eine krypto-partikularistische Position“ (ebd.).

³⁵ Raúl Fornet-Betancourt, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 1), Frankfurt 1997, 105.

³⁶ Zum Konzept des Polylogs vgl. Franz Martin Wimmer, Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie, in: Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Hg. Ram Adhar Mall/Notker Schneider (Studien zur interkulturellen Philosophie, 5). Amsterdam–Atlanta 1996, 39–54; ders., Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen (Studiengang Philosophie der Universität Bremen), Bremen 1997, 149–182; ders., Interkulturelle Philosophie (Anm. 29), 66–73.

³⁷ Franz Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

³⁸ Auch wenn hier der „Polylog“ als optimale Kommunikationsform vorgestellt wird, kann weiterhin unbefangen von interreligiösen „Dialogen“ die Rede sein – wenn dadurch nicht die Einsicht verloren geht, dass es keinen „eigentlichen“ Standort als Fundament „des“ Dialogs gibt. Ein „Dialog“ wird dann „polylog“ geführt, wenn er voraussetzt: „Für jede Tradition ist jede andere ‚exotisch‘“ (Wimmer, Interkulturelle Philosophie [Anm. 29], 70).

wurden³⁹. Aus der Frage, ob und wie Religionen die Eigenschaft „P“ (d. h. die „Vermittlung/Bezeugung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“⁴⁰) aufweisen, ergeben sich vier (und *nur* vier!) mögliche Positionen: Erstens der *Atheismus*, der „P“ in keiner Religion als gegeben ansieht; zweitens der *Exklusivismus*, der „P“ in nur einer Religion anerkennt; drittens der *Inklusivismus*, der „P“ in prinzipiell einer Religion, aber fragmentarisch und ansatzweise auch in anderen Religionen sieht, und viertens der *Pluralismus*, der „P“ in mehr als einer Religion präsent sieht und die Möglichkeit der Überbietung einer Religion durch eine andere ablehnt bzw. als nicht erkennbar ausklammert.

Der heiße Kern der gegenwärtigen religionstheologischen Auseinandersetzung liegt zweifellos in der Frage, ob das christliche Selbstverständnis im Rahmen der pluralistischen religionstheologischen Position vertreten werden kann; die Erklärung Dominus Iesus⁴¹ hat dies klar in Abrede gestellt, damit aber die kontroverse Diskussion erst recht angefacht⁴².

Was bedeuten nun diese fünf Schritte der Differenzierung für die Voraussetzung, den Verlauf und das Ziel des interreligi-

ösen Dialogs? Es lässt sich – bei aller Vorsicht und im Bewusstsein der ständigen Weiterentwicklung der religionstheologischen Hermeneutik – sagen, dass es bei interreligiösen Dialogen (1) grundsätzlich um das *dogmatische* Problem geht, ob die jeweils andere Religion „Wahrheit“ und „Heil“ vermittelt, (2) dieses Problem auf der Ebene der *Religion* ausgetragen wird und (3) von einer *theologischen* Perspektive her reflektiert wird. Die ungeheure Spannung zwischen der Vielfalt religiöser Traditionen und dem Anspruch auf universal gültige „Wahrheit“, den eine partikuläre Religion erhebt, lässt sich – diese These wird hier vertreten – am ehesten (4) im Rahmen eines *tentativen Zentrismus* sowie (5) durch die religionstheologische Position des *Inklusivismus* bewältigen.

Der Autor: Dr. theol. Dr. phil. Franz Gmainer-Pranzl, geb. 1966 in Steyr, ist Habilitand im Fach Fundamentaltheologie, zur Zeit Lehrbeauftragter an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg. Neueste Veröffentlichung: *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien 2007.

(Fortsetzung im nächsten Heft)

³⁹ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 1), München 1997, 65–97; ders., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 184–187; ders., *Gott ohne Grenzen* (Anm. 10), 62–87.

⁴⁰ Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 10), 66.

⁴¹ *Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung Dominus Iesus*. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000, VApS 148): „Um einerseits die Universalität des christlichen Heils und andererseits die Tatsache des religiösen Pluralismus zu rechtfertigen, wird [...] unterschieden zwischen einer Heilsordnung des ewigen Wortes, die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte, und einer Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes. Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf die Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherm Maß gegenwärtig sei. Diese Ansichten sind dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt [...]“ (Nr. 9–10).

⁴² Vgl. Michael J. Rainer (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks, Band 9), Münster 2001.