

Reinhold Bernhardt,
Perry Schmidt-Leukel
(Hg.)

Interreligiöse Theologie Chancen und Probleme



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 11

Interreligiöse Theologie

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkers Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?, 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.

Interreligiöse Theologie

Chancen und Probleme

herausgegeben von

Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17718-8

© 2013 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen
und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der
Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel

Einleitung	7
------------------	---

I. TEIL

SYSTEMATISCHE UND METHODOLOGISCHE ASPEKTE

Perry Schmidt-Leukel

Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft	23
--	----

Reinhold Bernhardt

Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie»	43
---	----

Sigrid Rettenbacher

Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen	67
---	----

Ulrich Dehn

Interreligiöse Theologie als religiöse Kommunikationstheorie	113
--	-----

Marianne Moyaert

Unangemessenes Verhalten? Über den rituellen Kern von Religion und die Grenzen interreligiöser Gastfreundschaft	129
--	-----

II. TEIL

KONKRETIONEN

Catherine Cornille

Interreligiöse Theologie und die Bescheidenheit des Ortes	161
---	-----

Anja Middelbeck-Varwick

Das Verständnis von Kirche vor der Herausforderung
«Interreligiöser Theologie» 181

Michael Hüttenboff

«Allein mag wandern man dem Nashorn gleich ...»? Ein Beitrag
zu einer komparativ-theologischen Ethik der Freundschaft 209

Wolfgang Gantke

Religion und Leben. Die Verflochtenheit von interkultureller
Religionswissenschaft und interreligiöser Theologie am Beispiel
einer kulturübergreifenden Lebensphilosophie. 235

Werner Ustorf

Ted Strehlows religiöse Identitäten. Ein Interpretationsversuch..... 255

Michael von Brück

Globalisierte Welterfahrung und die Rationalität der transrationalen
religiösen Praxis. Warum ich so denke, wie ich denke.
Autobiographische Skizzen..... 271

Die Autorinnen und Autoren 291

Personenregister..... 293

Einleitung

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts mehrten sich im europäischen, besonders auch im deutschsprachigen Raum Stimmen, die für den zukünftigen Kurs theologischer Arbeit eine interkulturelle wie interreligiöse Ausrichtung fordern. «Die Perspektive theologischer Lehre und Forschung muss heute eine *globale* sein» schreibt Franz Gmainer-Pranzl, Leiter des Zentrums *Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* der Universität Salzburg.¹ Nach Thomas Schreijäck, Vorsitzender von *Theologie Interkulturell* an der Universität Frankfurt a. M., ist der «interkulturelle und interreligiöse Dialog auf wissenschaftlicher wie auf lebenspraktischer Ebene [...] ein Gebot der Stunde».²

Angesichts der kulturellen Vielfalt kann sich eine Theologie mit universalem Horizont nur als interkulturelle Theologie vollziehen. Und angesichts der Tatsache, dass Religionen mit Kulturen verflochten sind, führt interkulturelle Theologie unvermeidlich zu einer interreligiösen Theologie. Wie eine solche interreligiöse Theologie aber zu konzipieren und zu praktizieren ist, darüber gehen die Auffassungen auseinander. In diesem Band sollen verschiedene Zugänge zu einer interreligiösen Theologie zur Darstellung kommen, wobei im ersten Teil grundlegende Fragen im Vordergrund stehen und im zweiten Teil Konkretionen vorgestellt werden.

Als Perry Schmidt-Leukel in seiner Münsteraner Antrittsvorlesung programmatisch von «interkultureller Theologie als interreligiöser Theologie» sprach³, griff er damit auf ein Postulat zurück, das bereits 1987 Richard Friedli, einer der Pioniere der interkulturellen Theologie, aufge-

1 F. Gmainer-Pranzl: Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 38 (2012), 408–433, 408. Hervorhebung im Original.

2 So in seinem Geleitwort zu dem angesichts des 20-Jahre-Jubiläums von «Theologie Interkulturell» von ihm herausgegebenen Sammelband: *Theologie Interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn 2009, 7.

3 P. Schmidt-Leukel: *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *EvTh* 71 (2011), 4–16.

stellt hatte: «Die christliche interkulturelle Theologie öffnet sich [...] auf eine wachsende *interreligiöse Theologie*». ⁴

Interkulturelle und interreligiöse Theologie lässt sich nach Auffassung ihrer Befürworter nicht auf einen thematischen Teilbereich bzw. auf eine einzelne theologischen Disziplin, wie etwa die sich im Aufwind befindende «Interkulturelle Theologie», eingrenzen. ⁵ Vielmehr geht es hierbei, so nochmals Gmainer-Pranzl, «um eine Haltung, aus der *jegliche* Theologie getrieben wird». ⁶ Sehr deutlich konstatiert dies auch Hans-Martin Barth, der im deutschsprachigen Raum als Erster den Versuch unternommen hat, christliche – oder genauer: evangelische – Dogmatik «im Kontext der Weltreligionen» zu reflektieren. ⁷ So spricht Barth davon, dass heute «[e]in anderer Stil von dogmatischem Denken [...] eingeübt werden [muss]». ⁸ Dabei gehe es um eine Dogmatik, die sich gleichermaßen «im ökumenischen Gespräch, im interreligiösen Dialog, in der Auseinandersetzung mit säkularem Denken» profiliert. ⁹ Zur weiteren Charakterisierung der globalen interreligiösen Dimension dieses neuen Stils verwendet Barth gar das «utopische» Bild von einem «Konzil der Religionen [...], zu dessen Zustandekommen interreligiös orientierte Dogmatiken einzelner Religionen einen Beitrag zu leisten in der Lage wären.» ¹⁰

Verstanden als Haltung und Stil bleibt interreligiöse theologische Arbeit rückgebunden an den konkreten Dialog. Sie wird hierdurch, so legt

4 R. Friedli: Art.: Interkulturelle Theologie, in: K. Müller / T. Sundermeier (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 181–185, 182.

5 «Interkulturelle Theologie» ist als Fach inzwischen in mehreren Rahmenordnungen zum Studium Evangelischer Theologie als verbindliche Disziplin fest verankert. 2011 erschienen dementsprechend hierzu die drei ersten als Lehrbücher konzipierten Einführungen in deutscher Sprache: K. Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; V. Küster: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011; H. Wrogemann: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012.

6 Gmainer-Pranzl: Welt-Theologie (siehe Anm.1), 423.

7 H.-M. Barth: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001.

8 Ders.: Dogmatik zwischen den Stühlen? Dogmatisches Denken zwischen Ökumene und interreligiösem Dialog, in: KuD 58 (2012), 198–212, 211.

9 A.a.O., 211.

10 A.a.O., 200.

es ja auch Barths Bild vom Konzils nahe, zu einer «kollaborativen Theologie», wie es Linda Hogan und John May ausgedrückt haben: Eine theologische Arbeitsweise, in deren Verlauf «Vertreter unterschiedlicher Religionen ihre ererbten Ressourcen *gemeinsam* nutzen und dabei zugleich die Methode einer solchen Vorgehensweise erarbeiten.» Der «Raum für eine solche Zusammenarbeit» – prophezeien Hogan und May – sei «binahe grenzenlos».¹¹

Konkrete Beispiele solch interreligiöser theologischer Zusammenarbeit finden sich vor allem dort, wo die interreligiöse Begegnung in ein fortgeschrittenes Stadium eingetreten ist. Beispielsweise veranstaltete die US-amerikanischen «Society for Buddhist-Christian Studies» auf ihrer Jahrestagung am 30 Oktober 2010 ein Panel zu der Frage: «Können/sollen Buddhisten und Christen gemeinsam Theologie/Buddhologie treiben?» Die Antworten der vier Panel-Teilnehmer (die beiden Buddhisten John Makransky und Grace Burford und die beiden Christen Amos Yong und Wendy Farley) fielen – wenn auch teilweise mit Vorbehalten – positiv aus.¹² «Meine Antwort lautet ja» – schreibt der pentekostale Theologe A. Yong – «aufgrund der Ermächtigung des göttlichen Geistes, der uns in die Lage versetzt, viele fremde und neue Stimmen (innerhalb wie außerhalb der christlichen Tradition) zu hören, viele unbekannte Zungen (aus nah und fern) zu verstehen und zu deuten und viele überraschende und unerwartete Formen einladender und heilshafter Praxis zu erleben.»¹³

Als weiteres Beispiel sei hier auf die unter dem Titel «Episteme der Theologie interreligiös» durchgeführte und vom Orient-Institut Beirut initiierte Reihe christlich-islamischer Tagungen verwiesen.¹⁴ Bei diesem

11 L. Hogan / J. D'Arcy May: Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene, in: Concilium 47 (2011), 58–69, 64.

12 «Can/Should Buddhists and Christians Do Theology/Buddhology Together?» Vgl. hierzu die Beiträge in: Buddhist-Christian Studies 31 (2011), 103–157.

13 A. Yong: On Doing Theology and Buddhology. A spectrum of Christian Proposals, in: Buddhist-Christian Studies 31 (2011), 103–118, 114f (Übers. P. Schmidt-Leukel).

14 Für die Beiträge der ersten Tagung (2011) vgl. S. Leder (Hg.): Schrift, Tradition und Dogma, Beirut 2012, online unter: http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute-einrichtungen/zekk/Episteme_der_Theologie_interreligioes/Episteme_desktop_2012_12_11.pdf (20.02.12).

Projekt, so Stefan Leder, gehe es darum, «auf der Grundlage der Unterschiedlichkeit eigene Denkweisen zu artikulieren und zu reflektieren, andere Denkweisen zu verstehen und die epistemologischen Grundlagen der Theologien zu diskutieren.» «Dabei», so Leder weiter, «mag es gelingen, eine Dynamik des gemeinsamen Denkens zu entfalten.»¹⁵

Besonders weit fortgeschritten ist die interreligiös angelegte theologische Arbeit in der «Komparativen Theologie».¹⁶ Die Arbeitsgruppe «Komparative Theologie» bei der American Academy of Religion (AAR) spricht denn auch explizit von Komparativer Theologie als interreligiöser Theologie: «Wie jede andere Theologie, versteht sich auch die komparative (interreligiöse) Theologie primär als *fides quaerens intellectum*, als Glaube, der zum Verstehen drängt [...] Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube und Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden.»¹⁷

So urteilt Norbert Hintersteiner mit Blick auf die Komparative Theologie: «Eine solche Theologie ist vergleichend (komparativ), interreligiös und dialogisch. Theologen sind auf diese Weise sowohl anderen religiösen Traditionen als auch ihrer eigenen verpflichtet.»¹⁸ Sie bewegen sich, so Hintersteiner, «in zunehmendem Maß innerhalb eines weiteren theo-

15 S. Leder: Vorrede zur Konferenz in Wittenberg, Stiftung Leucorea, in: a.a.O., 5–8, 6.

16 Vgl. hierzu F. X. Clooney: *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester 2010, sowie die Beiträge in: R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, und F. X. Clooney (Hg.): *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*, London 2010.

17 F. X. Clooney: Erklärung der Arbeitsgruppe «Komparative Theologie» der American Academy of Religion (AAR), in: *SaThZ* 11 (2007), 140–152, 142. Vgl. das englische *Original Statement for the Comparative Theology Group for the AAR*, Nr. II.1. unter www.aarweb.org/upfiles/PUCS2007/AARPU145/CTGroupAAR.doc.

18 N. Hintersteiner: «Found in Translation»: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis. Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft, in: *Concilium* 47 (2011), 70–79, 75.

logischen Horizonts und innerhalb einer theologischen Gemeinschaft [...], die sich über religiöse Grenzen hinweg ausdehnt».¹⁹

Genau damit ist jedoch die spannungsreiche Frage nach dem Verhältnis zwischen der konfessionellen bzw. religionspezifischen Rückbindung dessen, der Theologie treibt, und der darüber hinausgehenden Orientierung interreligiöser Theologie aufgeworfen – eine Spannung, die sich auch in den Diskussionen des hier vorgelegten Bandes widerspiegelt. Klaus von Stosch hat es gar als Schlüsselfrage «Komparativer Theologie» bezeichnet, ob es sich hierbei um «einen anderen Begriff für Welt-, globale oder interreligiöse Theologie handelt oder stattdessen um eine Strömung innerhalb konfessioneller Theologie bzw. Theologien».²⁰ Von Stosch selbst steht der ersten Alternative skeptisch gegenüber. Er versteht darunter den «unmöglichen» Versuch, «alle Sprachspiele in ein einziges Referenzsystem zu integrieren».²¹ Das ist allerdings nicht die einzige Möglichkeit, globale oder interreligiöse Theologie zu konzipieren. Die Integration anderer Perspektiven muss nicht so verstanden werden, dass dabei die wohl tatsächlich illusorische Aufhebung in einer einzigen Metaperspektive angezielt ist, sondern kann als Entfaltung und Interaktion der je eigenen religiösen Selbstverständnisse im Kontext des interreligiösen Diskurses gedacht werden. Keine Perspektive ist dabei apriori ausgeschlossen.

Wie immer das Spannungsverhältnis zwischen konfessioneller Herkunft und religionsdialogischer Orientierung im Einzelnen gelöst wird, so setzt interreligiöse Theologie in jedem Fall die Annahme voraus, dass theologisch relevante Wahrheitserkenntnis nicht auf die eigene religiöse Tradition oder Konfession begrenzt ist. Gerade die eigene konfessionelle Tradition kann diese Voraussetzung stützen.²² Nur unter der Vorausset-

19 A.a.O., 76. Vgl. hierzu auch die Beiträge in N. Hintersteiner (Hg.): *Thinking the Divine in Interreligious Encounter*, Amsterdam / New York 2012.

20 «The key question [...] is whether comparative theology is another term for world, global or interreligious theology, or instead a movement within confessional theology / theologies?» K. von Stosch: *Confessional Theology as Liberal and Confessional Theology*, in: *Religions* 3 (2012), 983–992.

21 «The problem with this idea of a globalized theology or philosophy [...] is that it ignores the impossibility of translating all language games into one system of reference.» A.a.O., 985f.

22 So zutreffend Rose Drew: «If one studies another tradition with a theological interest in truth, then it is presumably because one's confessional per-

zung, dass theologisch relevante Wahrheitserkenntnis nicht auf die eigene Konfession oder Religion begrenzt ist, so Reinhold Bernhardt, ist das Projekt «Komparativer Theologie» überhaupt möglich.²³ Und: «Interreligiöse Begegnungen sind das Mittel, diese Wahrheit zu entdecken.»²⁴

Auf dem Hintergrund solcher theologischen Entwicklungen luden die Herausgeber dieses Bandes TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen, die sich eine Expertise auf dem Gebiet der interreligiösen Theologie erworben haben, zu einer Fachtagung im November 2012 nach Augst bei Basel ein. Es wurden keine Themen vorgegeben, sondern die folgenden sechs Thesen vorgelegt, die im Sinne einer Diskussionsgrundlage das Konzept interreligiöser Theologie zu umschreiben versuchen:

«1. *Interreligiöse Theologie* bezeichnet jene Form theologischer Arbeit, bei der theologische Fragen nicht nur auf der Basis der christlichen Tradition, sondern in Bezugnahme auf andere religiöse Traditionen gestellt und diskutiert werden. Der Begriff lässt sich auch anwenden auf analoge Formen bzw. Entwicklungen der theologischen Reflexion innerhalb anderer religiöser Traditionen.

2. *Interreligiöse Theologie* bündelt wesentliche Entwicklungen religionsbezogener Arbeit innerhalb der christlichen Theologie. In den letzten 50 Jahren haben sich verschiedene Bereiche von Theologie entwickelt, die sich mit nichtchristlichen Religionen auseinandersetzen, wie z.B. Interkulturelle/Kontextuelle Theologie, Reflexion des interreligiösen Dialogs, Theologie der Religionen, Systematische Theologie im Horizont der Religionen, Komparative Theologie, Interreligiöse Feministische Theologie. *Interreligiöse Theologie* führt die Entwicklungen innerhalb dieser Teilbereiche integrierend zusammen.

3. *Interreligiöse Theologie* ist gekennzeichnet durch die doppelte Bewegung eines «give and take»: Sie durchforstet – von wissenschaftlich-theologischer und existentieller Neugier getrieben – andere religiöse Traditio-

spective gives one reason to see that tradition as a potential source of truth and value.» R. Drew: Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology, in: Religions 3 (2012), 1041–1053, 1043.

²³ «Only on this epistemological premise the project of CTh is possible». R. Bernhardt: Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies, Religions 3 (2012), 964–972, 967.

²⁴ «Interreligious encounters are means of discovering that truth.» A.a.O., 967.

nen daraufhin, inwieweit sich aus deren theologisch-philosophisch-spirituellen Reservoir neues Licht auf zentrale Fragestellungen der eigenen theologischen Tradition ergibt («take»). Sie durchforstet aber auch die eigene religiöse Tradition daraufhin, welchen Beitrag diese eventuell zu Grundfragen anderer religiöser Traditionen zu leisten vermag («give»).

4. *Interreligiöse Theologie* steht somit für einen Bewusstseinswandel im Verständnis der Modalität theologischer Arbeit: Sie reflektiert auf mehrere religiöse Traditionen als Quelle theologischer Arbeit und betreibt die Reflexion der eigenen religiösen Tradition unter dem Aspekt ihres möglichen Beitrags zu einem globalen, interreligiösen Kolloquium, aus dem sich dann wiederum Klärungen und Vertiefungen im Verstehen der je eigenen Tradition ergeben.

5. *Interreligiöse Theologie* könnte sich zu einer Grundform zukünftiger Theologie (neben anderen) entwickeln. In ihr materialisiert sich, was Wilfred Cantwell Smith, Leonard Swidler und andere einst «World Theology», «Global Theology» oder «Universal Theology» nannten oder was jüngst die Ecumenical Association of Third World Theologians (ETWOT) als «Planetary Theology» (2010) bezeichnete.

6. *Interreligiöse Theologie* vermag auf diesem Weg eventuell neuartige theologische Einsichten hervorzubringen, erhebt dabei aber den Anspruch, traditionelle religionsspezifische Theologie in erkennbarer Kontinuität fortzuführen.»

Bei der Auswahl der ReferentInnen zur o.g. Tagung, deren Beiträge in diesem Band veröffentlicht sind, haben die Herausgeber Wert auf Multidisziplinarität gelegt, so dass systematisch-theologisch, komparativ-theologisch, missionswissenschaftlich und religionswissenschaftlich angelegte Fragestellungen in die Diskussion eingebracht wurden. Der interreligiöse Horizont umfasste hierbei hinduistische, buddhistische und muslimische Traditionen ebenso wie die indigener Religionen. Zudem erschien es wichtig, verschiedenen programmatischen Positionen Raum zu geben, um so das Diskussionsfeld in seinem inneren Spannungsreichtum zu präsentieren. Thematisch führt der hier vorgelegte Band die Reihe der religionstheologischen Überlegungen der früheren Symposien zu den «Kri-

terien interreligiöser Urteilsbildung»²⁵, zur «Multiplen religiösen Identität»²⁶ und zur «Komparativen Theologie»²⁷ weiter.

Die folgenden Beiträge lassen sich zwei unterschiedlichen Schwerpunkten zuordnen: Im ersten Teil finden sich Arbeiten, die sich primär mit den systematischen und methodologischen Aspekten interreligiös arbeitender Theologie befassen, während die Beiträge des zweiten Teils eher an konkreten Beispielen orientiert sind: sei es an Beispielen bereits bestehender theologischer Arbeitsformen im interreligiösen Feld und den sich hierbei ergebenden Problemstellungen, sei es an thematischen Schwerpunkten, an denen exemplarisch systematische und methodologische Fragen verdeutlicht werden. Einen besonderen Schwerpunkt bildet dabei immer wieder die komparativ-theologische Methodik als eine Form interreligiöser Arbeitsweise, die es, nach dem Urteil einiger Autoren, deutlicher von anderen Formen und Ansätzen interreligiöser Theologie abzugrenzen gilt.

Im ersten Beitrag begründet *Perry Schmidt-Leukel*, warum er interreligiöse Theologie als die Theologie der Zukunft ansieht. Seines Erachtens hängt dies maßgeblich damit zusammen, wie Theologie – nicht nur christliche – auf den Glaubwürdigkeitsverlust von Religion insgesamt bzw. auf die dafür verantwortlichen Gründe eingeht. Einen dieser Gründe erblickt er in der Spannung zwischen dem jeglicher Theologie innewohnenden Streben nach universal gültiger Wahrheit und einer zunehmenden Zersplitterung der Theologie im Kontext ihres konfessionalistischen Verständnisses. Dem, so Schmidt-Leukel, kann interreligiöse Theologie entgegenwirken, wenn sie sich als letztlich *eine* Theologie versteht, die aus unterschiedlichen religiösen bzw. konfessionellen Perspektiven heraus betrieben wird, sich dabei aber als kollaboratives Projekt vollzieht, so dass der Adressat dieser Theologie nicht mehr nur die eigene Glaubengemeinschaft ist.

Diesem Ansatz stellt *Reinhold Bernhardt* ein alternatives Verständnis von Interreligiöser Theologie gegenüber, das nicht auf *eine* universale

25 R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

26 R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008.

27 R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009.

bzw. globale Theologie abzielt, sondern christliche Theologie unter Bezugsrahme auf nichtchristlicher Religionstraditionen entfalten will. Er zieht daher den Begriff «transreligiöse Theologie» dem der «interreligiösen Theologie» vor. Sein Anliegen ist es dabei, die grundlegende Verschiedenheit der religiösen Traditionen stärker in Rechnung stellen, als es beim Konzept einer «global theology» der Fall ist. «Trans-religiös» bedeutet dabei nicht «meta-religiös». Christliche Theologie bleibt an die biblische Überlieferung als *noma normans*, an die theologische Tradition als deren Auslegungsgeschichte, an den christlichen Glauben und die Kirche gebunden. Sie reflektiert aber diese Bindungen im Kontext anderer Religionstraditionen – so wie die «interkulturelle Theologie» andere Kulturen in ihr Blickfeld miteinbezieht. Bernhardt versteht diesen Ansatz als Praktizieren des «Inklusivismus als Gegenseitigkeit», für den er religionstheologisch plädiert.

Die Spannung zwischen einem Verständnis von Theologie als Artikulation eines bestimmten, konfessionell verorteten Glaubensverständnisses und ihrer Ausweitung zu einem interreligiösen Geschehen reflektiert *Sigrid Rettenbacher* aus der Perspektive postkolonialer Identitätskonzepte, bei denen gerade der «Zwischenraum» kollektiver Interaktionsprozesse in seiner Bedeutung für die Konstruktion und Modifikation von Identitäten thematisiert wird. Aus dieser Perspektive heraus erscheint «interreligiöse Theologie» letztlich nicht als etwas neues, da Theologie aufgrund ihrer Kontextgebundenheit, bewusst oder unbewusst, immer schon in interreligiöse Relationen eingebunden ist. Interreligiöse Theologie ließe sich so, zumindest teilweise, als die systematische Reflexion dieser grundsätzlichen Situation verstehen. Gerade eine sich konfessionell verstehende Theologie muss sich daher der Bedeutung jener kontinuierlichen Interaktionen bewusst sein, in der die Frage nach ihrer eigenen Identität beständig neu verhandelt wird, was notwendigerweise immer auch in Differenzbestimmungen gegenüber den religiös Anderen geschieht – ein Prozess, der auf mannigfache Weise auch von Machtverhältnissen durchsetzt ist, die sich in Identitätszuschreibungen und Ausgrenzungsmechanismen dokumentieren. «Theologie interreligiös» steht somit nach Rettenbacher für eine Haltung, die Theologie aus dieser erkenntniskritischen Haltung heraus betreibt.

Die diskursive Aushandlung von Identitäten kann sich primär sowohl innerhalb religiöser Kollektive vollziehen als auch im Rahmen der Kommunikation zwischen ihnen. Auf letzteren Aspekt legt *Ulrich Dehn* den

Schwerpunkt. Ähnlich wie Rettenbacher versteht auch Dehn interreligiöse Theologie als den bewussten und reflektierten Vollzug einer ohnehin vorhandenen Dimension von Theologie. Sie kann dabei jedoch zu einer religiösen Kommunikationstheorie weiterentwickelt werden, in der die Wahrheitsthematik nicht mehr in Form auszufechtender Geltungsansprüche zum Tragen kommt, sondern in einem Prozess, der im vollen Bewusstsein religiöser Differenz und unterschiedlicher Wahrnehmungen von Wirklichkeit auf die Erarbeitung «*viabler Wahrheiten*» abzielt, wie Dehn unter Rückgriff auf konstruktivistische Ansätze formuliert.

Kommunikation – auch im interreligiösen Feld – ist keineswegs auf den verbalen Austausch oder das Studium von Texten beschränkt, auch wenn letzteres vielfach im Vordergrund steht. Mit der schwierigen und bislang eher selten thematisierten Frage nach Möglichkeit, hermeneutischem Wert und Grenzen einer interreligiösen Kommunikation, die sich als rituelle Partizipation vollzieht, befasst sich *Marianne Moyaert*. Die Spannung zwischen eigener religiöser Identität und Offenheit für den religiös Anderen wird hierbei häufig in besonderer Dichte erlebt. Zum einen verheißt die rituelle Partizipation einen Zugang zur affektiven Dimension fremden Glaubens, womit sie ganz wesentlich einen rein kognitiven Zugang ergänzt. Zum anderen ist es gerade die im Ritual erlebbare symbolische Verkörperung und Verdichtung von religiösem Sinn, die der rituellen Partizipation Grenzen setzt. Differenz und Identität werden hier zu einer besonders intensiven Erfahrung, die sich nicht selten als Loyalitätskonflikt darstellt, da sich die faktische, leibhaftige rituelle Partizipation nicht leicht von der inneren Glaubenseinstellung trennen lässt. Dies wiederum wirft die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit einer interreligiösen Kommunikabilität von Symbolen auf.

Den zweiten Teil eröffnet der Beitrag von *Catherine Cornille*, der Initiatorin und Herausgeberin der Serie «Christliche Kommentare zu nicht-christlichen heiligen Texten»²⁸. Im sechsten Kapitel erörtert Cornille die Berechtigung des theologischen Anliegens und die Probleme, die mit dem Projekt einer christlichen Kommentierung normativer bzw. «heiligen» Schriften anderer Religionen verknüpft sind. Sie versteht dieses Projekt als einen einseitig rezeptiven Akt, bei dem Einsichten aus ande-

²⁸ *Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts*. Erscheint seit 2006 bei Peeters (Leuven) und W. B. Eerdmans (Grand Rapids). Bisher sechs Bände, weitere Bände in Vorbereitung.

ren Religionen für den eigenen Glauben fruchtbar gemacht werden. Entschieden plädiert sie in diesem Zusammenhang für ein Verständnis von Komparativer Theologie als partikularer, konfessioneller Aktivität, die sie scharf von einer globalen, auf Wechselseitigkeit beruhenden Theologie abgrenzt.

Im Hinblick auf die katholische Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und islamische Ansätze zum Verständnis von «Umma» stellt *Anja Middelbeck-Varwick* die Frage nach dem Erkenntnisgewinn einer interreligiös perspektivierten Ekklesiologie. Im Ergebnis bleibt ihre Antwort letztlich skeptisch. Obwohl sie nicht ausschließt, dass sich durch das interreligiöse Gespräch fruchtbare Anstöße und neue Aufschlüsse für das jeweilige Verständnis von religiöser Gemeinschaft ergeben können, erscheint ihr gerade dieser Bereich theologischen Nachdenkens zu sehr als konfessionelle Selbstreflexion bestimmt zu sein, um sich als Beitrag zu einer konfessions- und religionsübergreifenden Theologie verstehen zu lassen. Konzeptionen wie die der Interkulturellen Theologie oder der Komparativen Theologie sind für sie daher besser geeignet, die von interreligiöser Begegnung geprägte Dynamik theologischer Entwicklung zu charakterisieren als die Vorstellung einer universal orientierten interreligiösen Theologie.

Nicht nur das Phänomen «Gemeinschaft», sondern auch das der «Freundschaft» stellt unbestritten eine interkulturelle Universalie dar. Inwieweit könnte sich dieses Phänomen als fruchtbares Thema interreligiöser Theologie erweisen? Diese Frage greift *Michael Hüttenhoff* im achten Beitrag auf. Anhand eines detaillierten Vergleichs des zur ältesten Phase des Buddhismus gehörenden «Nashorn-Sutta» (*Khaggavisāṇa-Sutta*) mit der Schrift «Über die geistliche Freundschaft» (*De spiritali amicitia*) des Aelred von Rieval (1110–1167) illustriert Hüttenhoff, wie die systematische Theologie ihre Methodik durch den Einbezug religionswissenschaftlich geprägter Vergleiche erweitern, dadurch aber zugleich ihre thematische Arbeit vertiefen kann, indem sie den Vergleich bewusst in das Licht theologischer Fragen stellt. In dem konkreten Beispiel tritt dabei sowohl im buddhistischen als auch im christlichen Text der Bezug einer geistlich verstandenen Freundschaft zum jeweiligen Heils- bzw. Erlösungsverständnis zutage. Daraus erwachsen weitere Fragestellungen wie etwa die für eine Ethik der Freundschaft relevante Verhältnisbestimmung von «geistlicher» und «weltlicher» Freundschaft sowie die für die Grundlagen interreligiöser Theologie kardinale Frage nach der

Möglichkeit interreligiöser Freundschaft, die einerseits als geistliche Freundschaft zu konzipieren, andererseits aber von unterschiedlichen und eventuell interferierenden Heilsverständnissen geprägt wäre.

Während Hüttenhoff bereits am Thema der Freundschaft die Querverbindungen zwischen der geistlichen und weltlichen Dimension des Lebens thematisiert, rücken diese in dem Beitrag von *Wolfgang Gantke* in den Mittelpunkt der Betrachtung. Gantke gehört im deutschsprachigen Raum zu den namhaftesten Vertretern einer Interkulturellen Religionswissenschaft²⁹, die er von einem primär empirisch-kulturwissenschaftlichen Verständnis von Religionswissenschaft abhebt. In seinem Beitrag thematisiert er die Verflochtenheit Interkultureller Religionswissenschaft mit dem Anliegen interreligiöser Theologie und zwar anhand von Impulsen aus den lebensphilosophischen Entwürfen von Georg Misch (1878–1965) und Sri Aurobindo Ghose (1872–1950). Interkulturelle Religionswissenschaft, so Gantke, fragt nach einer Dimension der Wirklichkeit, die alle Religionen verbindet, und findet diese in der «Unergründlichkeit des Lebens», die zugleich dessen Transzendenzoffenheit beinhaltet. Gegenüber einem einseitigen Logozentrismus abendländischer Kultur kann gerade die Begegnung mit ganzheitlichen, non-dualen Orientierungen anderer, insbesondere östlicher Kulturen als Korrektiv wirken. Non-duale Orientierungen lassen das Partikulare immer als Teil eines unumgreifbaren und damit unergründlichen Ganzen erscheinen, das in jedem Partikularen als das dieses Transzendierende zugleich immanent gegenwärtig ist. Die konkreten und vielfältigen Ausformungen, die dieses Bewusstseins von der Gegenwart des Unendlichen im Endlichen in den Kulturen und Religionen erfahren hat, bilden den gemeinsamen Forschungsgegenstand von interkultureller Religionswissenschaft und interreligiöser Theologie – seine Förderung ihr gemeinsames Interesse.

Vom interkulturellen Kontrast und der korrektiven Funktion, die die Begegnung mit fremder Kultur und Religion haben kann, handelt auch *Werner Ustorfs* Beitrag. Er schildert darin, wie Ted Strehlow (1908–1978), der in Australien geborene Sohn eines Hermannsburger Missionars, sich aboriginales Lebens- und Transzendenzverständnis so sehr aneignete, dass er sich schließlich selbst als aboriginalen «Zeremonialchef» verstand,

29 Vgl. auch H. Yousefi / K. Fischer / I. Braun / W. Gantke (Hg.): *Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven*, Nordhausen 2007.

ohne jedoch seinem christlichen bzw. lutherischen Glauben den Rücken zu kehren. Nach Ustorf lässt sich Strehlows religiöse Identität im Sinne einer Doppelzugehörigkeit verstehen, die aber letztlich nur von der aboriginalen Grundlage her, nicht aus seiner lutherischen Prägung heraus möglich ist. Gerade die als Kontrast zu seiner Herkunft empfundene Ganzheitlichkeit aboriginaler Weltsicht und ihr nichttheistisches Verständnis des Heiligen waren es, die Strehlow bis hin zur Identifikation anzogen, ohne dass ihm dabei eine kohärente Vermittlung mit seinem christlichen Glauben gelang oder auch nur als nötig erschien. Er verband, was er als lebensdienlich erachtete. So zeigt sich an diesem persönlichen Weg beides, dass interkulturelle Theologie die interreligiöse Dimension nicht ausblenden kann sowie die Herausforderung, die sich einer interkulturellen Theologie genau damit stellt.

Zu jenen Theologen, die im deutschsprachigen Raum seit Jahrzehnten in ihrer theologischen Arbeit auf mehrere religiöse Traditionen zurückgreifen, gehört *Michael von Brück*. In seinem autobiographisch strukturierten Beitrag legt er dar, wie seine persönliche Erfahrung mit kultureller und religiöser Pluralität eine pluralistische Denkweise hervorgebracht hat, in der sich nicht nur christliche, hinduistische und buddhistische Motive verbinden, sondern die zudem dezidiert um eine Kohärenz von theologischer Konstruktion und naturwissenschaftlicher Einsicht bemüht ist. Er verdeutlicht und begründet, warum er die Redeweise von einem «inklusiven Pluralismus und einer pluralistischen Inklusivität» bevorzugt: In ihr drückt sich seine Überzeugung aus, dass Pluralität nur in «wechselseitigen Relationen» gedacht und artikuliert werden kann. Doch ist für von Brück diese Form der Inklusivität alles andere als selbstgenügsam. Vielmehr unterliegt die inkludierende Identität gerade durch den Prozess der Inklusion selbst gravierender Veränderung, ja die Veränderung wird geradezu zum Test ihrer Ernsthaftigkeit. Dies – so zeigt von Brück in seinem Beitrag – betrifft zentrale Bereiche theologischen Denkens: das Verständnis der Welt im Horizont letzter Wirklichkeit sowie die diesem korrespondierende Verortung menschlichen Lebens und Handelns.

In den folgenden Beiträgen wechselt die Schreibweise der Begriffe «Interreligiöse/interreligiöse Theologie» und «Komparative/komparative Theologie» zwischen Groß- und Kleinschreibung, je nachdem ob damit

eine Titulatur gemeint ist oder ob «interreligiös» und «komparativ» adjektivisch zu verstehen sind.

Das diesem Band zugrunde liegende Symposium wurde mit Mitteln des «Schweizerischen Nationalfonds» (SNF) und der «Freiwilligen Akademischen Gesellschaft» (FAG), Basel unterstützt. Einen Beitrag zu den Publikationskosten leistete die FAG und das Exzellenzcluster «Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne» der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Den genannten Institutionen sei für ihre Hilfe herzlich gedankt.

Unser ganz besonderer Dank gilt Dr. Christian Mack für die routinierte Erstellung der Druckvorlage und Frau Marianne Stauffacher für die editorische Betreuung des Bandes.