

Moderne Dogmatik und religiöse Vielfalt : Überlegungen zu einer Theologie der Religionen

Autor(en): **Danz, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **58 (2002)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877937>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Moderne Dogmatik und religiöse Vielfalt

Überlegungen zu einer Theologie der Religionen

Die Forderung nach einer «*religionsgeschichtlichen Theologie*»¹ stammt bekanntlich von Ernst Troeltsch. Sie findet sich in dem geradezu klassisch zu nennenden Aufsatz *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*. Für Troeltsch ergab sich diese Forderung aus dem Umstand, dass durch das historische Denken der Neuzeit die selbstverständliche Geltung des Christentums grundlegend erschüttert wurde. Sie ist also Ausdruck eines methodologischen Problems.

Versuchte Troeltsch mit diesem theologischen Programm die Orientierungskraft der christlichen Religion unter den veränderten Bedingungen der Moderne zur Geltung zu bringen, so vollzieht sich eine gegenwärtige theologische Reflexion der Geltung des Christentums im Horizont der Religionen unter erheblich schwierigeren Bedingungen. Nicht nur die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft ist inzwischen weiter vorangeschritten, sondern auch die in Folge von Industrialisierung und Modernisierung verstärkten weltweiten Migrationsbewegungen haben zu einer zunehmenden Konzentration der grossen Weltreligionen auf engstem Raum geführt. Schon dieses Nebeneinander nicht nur der grossen Weltreligionen, sondern auch der verschiedensten religiösen Subkulturen bringt eine Brechung der Selbstverständlichkeit des unmittelbaren Geltungsanspruchs der jeweiligen Religionen mit sich. Zwar behauptet jede Religion von sich, sie sei die einzigartige – aber eben dies behaupten alle Religionen. Konnte Troeltsch sich noch der viel zitierten Hoffnung hingeben, dass wir «die Religion nicht entbehren» können, «aber die einzige, die wir vertragen können, ist das Christentum, weil es mit uns gewachsen ist und ein Teil unserer selbst ist»², so steht diese Hoffnung inzwischen unter einem erheblich höheren Legitimationsdruck.

Eine gegenwärtige Form des Umgangs mit der genannten Infragestellung des unmittelbaren Geltungsanspruchs der Religionen ist das Programm einer Pluralistischen Theologie der Religionen, wie es in den letzten dreissig Jahren zunehmend diskutiert wurde. Inzwischen hat sich auch im deutschsprachigen Raum eine intensive Diskussion auf der Grundlage methodischer Standards

¹ E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*. Bemerkungen zu dem Aufsätze «Über die Absolutheit des Christentums» von Niebergall [1898], in: ders., *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913, 729-753 (738).

² E. Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: ders., *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924 (Neudruck Aalen 1979), 62-83 (77).

etabliert.³ Dieses Programm steht für einen konstruktiven Umgang mit der Pluralität religiöser Geltungsansprüche sowie den Konsequenzen, welche sich aus dem faktisch vorliegenden religiösen Pluralismus für die christliche Religion und deren wissenschaftliche Verwalterin, die Theologie, ergeben. Nach dem Selbstverständnis der Vertreter der – in sich selbst keineswegs homogenen – Pluralistischen Theologie der Religionen handelt es sich bei diesem Programm um nichts weniger als um einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, ja, um eine kopernikanische Wende.⁴ Inwieweit diese Selbstdeutung berechtigt ist, mag man angesichts der eingangs von Troeltsch zitierten Forderung bezweifeln. Von den Kritikern einer Pluralistischen Theologie der Religionen ist denn auch wiederholt angemerkt worden, dass sie selbst lediglich eine Fortsetzung liberaltheologischer Traditionen des 19. Jahrhunderts darstelle.⁵

Im Folgenden möchte ich eine knappe Skizze einer Theologie der Religionen entwickeln, die sich über ein Zuordnungsmodell von Religionsphilosophie und Dogmatik aufbaut. Dies soll in zwei Argumentationsgängen geschehen. In einem ersten Schritt werde ich das religionstheologische Modell von John Hick kurz vorstellen. Hierbei werde ich zunächst in einem ersten Punkt die religionstheologische Grundthese Hicks darstellen und dann in einem zweiten Punkt grundlegende Probleme, die mit dieser verbunden sind, diskutieren. Im Ausgang von den Problemen dieses religionstheologischen Modells werde ich in einem weiteren Argumentationsgang eine eigene Konzeption unter dem Stichwort *«Dogmatik und plurale Religionskultur»* vorstellen. Dies wird in drei Schritten geschehen. Gegenüber der insbesondere bei John Hick zu beobachtenden Tendenz einer Entdifferenzierung von Religionsphilosophie und Theologie werde ich für eine Ausdifferenzierung beider Disziplinen plädieren. In einem ersten Punkt werde ich deshalb eine Religionsphi-

³ Siehe hierzu u.a. R. Kirste/P. Schwarzenau/U. Tworuschka (Hg.), *Religionen im Gespräch*, Balve 1990ff.; R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; M. v. Brück/J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg/Basel/Wien 1993; R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg/Basel/Wien 1996; H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt/Main 1998.

⁴ Vgl. hierzu R. Bernhardt, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 11: «Es geht ihr [sc. der Pluralistischen Theologie der Religionen] um nichts weniger als um eine grundlegende Neuorientierung, um einen Paradigmenwechsel in der gesamten theologischen Theoriebildung.» Zur Selbstdeutung des Anliegens der Pluralistischen Religionstheologie mit der suggestiven Metapher *«kopernikanische Wende»* siehe J. Hick, *The Copernican Revolution in Theology*, in: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 120-132.

⁵ So J. Moltmann, *Dient die «pluralistische Theologie» dem Dialog der Weltreligionen?*, *Ev. Theol.* 49 (1989) 534.

losophie skizzieren, die sich als eine kritische Hermeneutik versteht. Anschliessend soll in einem zweiten Punkt das Projekt einer theologischen Dogmatik angedeutet werden, welche für eine religionstheologische Diskussion anschlussfähig und offen ist. In einem dritten und abschliessenden Abschnitt werde ich dann die sich aus dem angedeuteten Zuordnungsmodell ergebenden Konsequenzen für einen Umgang der evangelischen Theologie mit der pluralen Religionskultur der Moderne noch kurz skizzieren.

I. Grundprobleme der Pluralistischen Theologie der Religionen John Hicks

1. Die Grundannahmen des religionstheologischen Modells von John Hick

Das Stichwort «Pluralistische Theologie der Religionen» steht für ein Programm mit einem hohen systematischen Anspruch. Geht es dieser doch, wie eingangs schon erwähnt, um einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel in der theologischen Theoriebildung. Diese grundsätzliche Umformung der Theologie resultiert daraus, dass eine Anerkennung der unreduzierbaren Pluralität divergierender religiöser Geltungsansprüche nicht ohne Konsequenzen für die theologische Theoriebildung selbst bleiben kann. Demzufolge wird man die Aufgabe einer Pluralistischen Theologie der Religionen in zwei Themenkomplexe zusammenfassen können, welche in einem Zusammenhang stehen. Einerseits hat sie ein solches theologisches Modell auszuarbeiten, welches religiöse Vielfalt gerade nicht nivelliert, sondern in ihrer unreduzierbaren Eigenheit wahrzunehmen erlaubt. Und zum anderen besteht ihre Aufgabe in einem konstruktiven Umgang mit der religiösen Vielfalt, genauer in der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen und in der Explikation der Konsequenzen, welche sich aus der Anerkennung religiöser Vielfalt für eine theologische Theorie des Christentums ergeben.⁶ Aus dieser Funktion folgt, dass die Pluralistische Theologie der Religionen die theoretische Ebene darstellt, auf der religiöse Vielfalt reflektiert wird. Sie ist eine Form der Geltungsreflexion von Religionen bzw. der von diesen erhobenen Geltungsansprüchen. Dabei tritt das pluralistische Modell an die Stelle von zwei anderen religionstheologischen Modellen, welche sich für eine Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen als problematisch erwiesen haben; – nämlich einmal das Modell des Exklusivismus und zum anderen das des Inklusivismus. Beide Positionen lassen sich idealtypisch so unterscheiden, dass der Exklusivismus davon ausgeht, dass nur eine Religion die wahre und damit die allein heilsrelevante ist. Im Gegensatz zu dieser Position räumt die inklusivistische

⁶ Vgl. hierzu etwa A. Kreiner, Philosophische Probleme der pluralistischen Religions-
theologie, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 118. Siehe auch R. Leuze, *Gott und das
Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheorie*, NZSTh 39 (1997) 42.

Position ein, dass es auch in anderen Religionen zu Erfahrungen des Heils kommen könne, dieses jedoch auf unüberbietbare Weise nur in einer, nämlich der eigenen Religion zu finden sei. So entgegengesetzt diese beiden religionstheologischen Modelle auch sind, so kommen sie doch darin überein, dass sie letztlich – wie sublim auch immer – lediglich eine Religion als heilsrelevant unterstellen und andere Religionen als defizienten Modus der eigenen Binnenperspektive thematisieren.⁷ Als eine Alternative zu diesen Modellen kann das pluralistische Modell demzufolge nur dann gelten, wenn es ihm gelingt, die Aussenperspektive einer Religion nicht bloss als einen defizienten Modus der eigenen Binnenperspektive wahrzunehmen. Vermeidet man auf diese Weise das Problem eines sogenannten Heilsimperialismus, so ist dieses Modell doch durch die Anerkennung von anderen Religionen als gleichwertig oder gleichrangig mit der eigenen Religion mit dem Einwand konfrontiert, die religiöse Vielfalt kriterienlos anzuerkennen und damit einem ruinösen Relativismus das Wort zu reden. Die pluralistische Theologie der Religionen bewegt sich, soviel wird hier schon deutlich, zwischen Scylla und Charybdis.

Prominente Vertreter der pluralistischen Theologie der Religionen, wie etwa John Hick oder Paul Knitter,⁸ sind sich dieses Dilemmas denn auch bewusst und versuchen, das pluralistische Modell so auszuarbeiten, dass es zu einer Anerkennung nichtchristlicher Religionen kommen kann, ohne sich dem Einwand eines Relativismus auszusetzen. Diese Intention kommt in Hicks Bestimmung der pluralistischen Position deutlich zum Ausdruck. In seinem Artikel *Religious Pluralism* in der von Mircea Eliade herausgegebenen *Encyclopedia of Religion* bestimmt er diesen als «the view that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real or the Ultimate, and that within each of them independently the transformation of human existence from self-centeredness to reality-centeredness is taking place».⁹ Hick hat diese Bestimmung seines

⁷ Vgl. hierzu R. Leuze, Gott und das Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheorie, 44f.

⁸ Vgl. etwa P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards The World Religions*, London 1985; ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt/Main 1997. Zu dem religionstheologischen Ansatz von Knitter siehe R. Bernhardt, Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Religionen, *Ev. Theol.* 49 (1989) 516-528.

⁹ J. Hick, Art.: *Religious Pluralism*, in: M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York/London 1987, 331. Siehe auch ders., *Religiöser Pluralismus und Absolutheitsansprüche*, in: R. Kirste/P. Schwarzenau/U. Tworuschka (Hg.), *Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne*, Balve 1994 (= *Religionen im Gespräch* 3), 129. Aus der Vielzahl der Publikationen zu Hick siehe R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 199-225; P. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: R. Schwager, *Christus allein?*, 11-49.

Verständnisses einer Pluralistischen Theologie der Religionen in einer Vielzahl von Veröffentlichungen wiederholt und die in ihm zusammengefassten Unterscheidungen als den Kern seines religionstheologischen Denkens charakterisiert.¹⁰

Für dieses Modell ist eine Grundunterscheidung leitend, nämlich die zwischen dem Realen an sich und dem Realen, wie es vom Menschen erfahren wird. Die Funktion dieser kategorialen Unterscheidung besteht darin, unterschiedliche und divergierende religiöse Erfahrungen als gleichwertige religiöse Erfahrungen ansprechen zu können. Nach Hick ist dies dann und zwar nur dann möglich, wenn man eine Theorie entwickelt, welche mit dem Grundgedanken arbeitet, dass sich eine strikt transzendente Realität in unterschiedlichen religiösen Erfahrungen bzw. in verschiedenen religiösen Traditionen manifestiert. Da das Reale an sich auf Grund seiner Transzendenz mit keiner bestimmten religiösen Erfahrung zusammenfallen kann, hat der Gedanke Bestand, dass keine religiöse Tradition gegenüber einer anderen in irgend einer Weise privilegiert sein kann. Vor dem transzendenten Realen sind alle religiösen Traditionen gleich, da es selbst jede besondere Tradition relativiert. Neben dieser Funktion, differente religiöse Erfahrungen und Traditionen als authentische und gleichwertige religiöse Erfahrungen anzusprechen, kommt dieser Unterscheidung bei Hick jedoch noch eine weitere, mit der ersten in einem Zusammenhang stehende Funktion zu. Sie besteht darin, die religiösen Erfahrungen vor dem Einwand des Fiktionalismus zu schützen. Denn indem die pluralistische Theorie davon ausgeht, dass sich alle Religionen – in welcher Weise auch immer – auf das Reale beziehen, vermag sie, so die Überzeugung Hicks, ein Argument gegen den Projektionsverdacht zu formulieren.¹¹

Die Hicks religionstheologische Modell tragende Grundunterscheidung hat, soviel wurde bisher deutlich, eine doppelte Funktion. Sie soll nicht nur der Anerkennung fremder Religionen als gleichberechtigte Manifestationen des Realen eine theoretische Basis verschaffen, sondern auch dem Einwand

¹⁰ Vgl. etwa J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, MThZ 45 (1994) 314: «Dieser Gedanke bildet den Kern der von mir vorgeschlagenen Hypothese.»

¹¹ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt, Horizontüberschreitung, 73: «Ohne dieses Postulat würden wir uns einer Vielfalt von *personae* und *impersonae* gegenübersehen, für deren jede in Anspruch genommen würde, die Letztwirklichkeit zu sein, die doch keine von ihnen allein sein kann. Wir würden entweder alle die berichteten Erfahrungen als illusorisch zu betrachten haben oder uns auf die konfessionelle Position zurückziehen, in der wir die Authentizität unseres eigenen Stromes der religiösen Erfahrung behaupten und die in anderen Traditionen erscheinenden als illusorisch ablehnen.» Vgl. auch N. Smart, Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilisation, San Francisco 1981, 187, auf den Hick in diesem Zusammenhang verweist: «Wenn wir den letzten Fokus, das Subjekt, das unzugängliche X, das jenseits aller Glaubens- und Erfahrungsinhalte liegt, nicht postulieren, könnte es uns passieren, daß wir den realen Fokus, so wie er in die Leben eingeht, selbst für eine Projektion halten». (zit. nach J. Hick, a.a.O. 73 Anm. 24)

begegnen, der die Religionen insgesamt unter das Verdikt eines blossen Illusionismus stellt. Denn alle religiösen Traditionen, sofern sie auf authentischen Manifestationen des Realen fussen, sind vermöge dieses Bezugs keine Fiktion.

Die Leistungsfähigkeit von Hicks Grundunterscheidung für eine Theologie der Religionen ist näher zu erläutern. Dem werde ich mich nun zuwenden.

2. Die Leistungsfähigkeit von Hicks pluralistischem Modell

Einmal ist hier der Frage nachzugehen, ob und wie es das von Hick vorgeschlagene Modell erlaubt, eine unreduzierbare Vielfalt von religiösen Erfahrungen verständlich zu machen. Ferner ist das Modell selbst und die es tragende Grundunterscheidung zu thematisieren. Die Beantwortung beider Fragen zielt auf eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Realen an sich und dem Realen, wie es von Menschen erfahren wird, und die sich aus dieser Unterscheidung ergebenden Konsequenzen für eine Theologie der Religionen.

Ich beginne mit der Frage, wie unter den Bedingungen von Hicks Grundunterscheidung die Vielfalt religiöser Erfahrungen als möglich gedacht wird. Zunächst setzt Hick ein mit einer religionsphänomenologischen Beobachtung, der zufolge sich in fast allen grossen religiösen Traditionen – wie differenziert auch immer – eine Unterscheidung zwischen dem Realen an sich und dem Realen, wie es sich in der jeweiligen kulturell bestimmten Erfahrung manifestiert, findet. «Eine solche Unterscheidung wird – in der einen oder anderen Weise – durch den Gedanken erforderlich, dass Gott, Brahman, Dharmakaya unbegrenzt sind und daher nicht restlos mit irgendetwas gleichgesetzt werden dürfen, das vom Menschen erfahren und definiert werden kann.»¹² Diese religionsphänomenologische Beobachtung wird in einem zweiten Schritt theoretisch konzeptionalisiert durch einen modifizierten Anschluss an Kants Unterscheidung zwischen Noumenon und Phänomenon, bzw. Ding an sich und Erscheinung, sowie an die thomistische Unterscheidung von Erkenntnisgegenstand und der Weise des Erkennens. Es mag hier offenbleiben, ob die thomistische Erkenntnistheorie so umstandslos mit der Kantischen Differenzierung in eine Linie gestellt werden kann, wie Hick dies tut, und, was Hick allerdings selbst einräumt, ob sich die Kantische Differenzierung in der Weise aufnehmen lässt, wie sie Hick vorschlägt.

Mit der Aufnahme der Kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung kann Hick in der religiösen Erfahrung eine Verschränkung von einem aktiven und einem passiven Moment festhalten. Religiöse Erfahrung ist damit weder eine einseitige illusorische Produktion eines Subjekts, noch kann man den Anteil menschlicher Leistung in der religiösen Erfahrung

¹² J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 62.

einfach unterschlagen. Vielmehr ist religiöse Erfahrung eine menschlicherseits vollzogene aktive Deutung einer nicht von dem Menschen selbst herbeigeführten realen Manifestation des Realen.¹³ Vermag Hick auf diese Weise die Vielfalt und Differenz unterschiedlicher religiöser Traditionen zu plausibilisieren, so gravierend sind die Probleme, die mit dem Grundgedanken verbunden sind, welcher die gesamte Konzeption trägt. Dies führt uns zur Diskussion von Hicks religionstheologischer Grundunterscheidung.

Das Reale an sich soll, so Hick, «ein notwendiges Postulat des pluralistischen religiösen Lebens der Menschheit» sein.¹⁴

Die ihm zugeschriebene Funktion vermag es nur dann zu erfüllen, wenn es an sich selbst völlig unbestimmt ist. Es muss strikt transzendent sein, so dass es selbst nicht «als eines oder mehrere, als Person oder Ding, als Substanz oder Prozess, als gut oder böse, als zielgerichtet oder ziellos bestimmt werden» kann.¹⁵

Nur dann, wenn es selbst mit den ihm in der religiösen Erfahrung zugeschriebenen Eigenschaften, deren grundlegende Kategorien Gott und das Absolute sind, nicht zur Deckung kommt, ist die Gleichrangigkeit, oder wie Hick sagt, die Authentizität verschiedener unterschiedlicher und sich widersprechender religiöser Traditionen gewahrt. Mit dieser Konzeption des pluralistischen Modells sind jedoch Schwierigkeiten verbunden, die darin gründen, dass Hick zwei gegenläufige Gedanken in seine Theorie integrieren will. Um an der Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Religionen festzuhalten, insistiert Hick einerseits auf einem cum grano salis neuplatonischen Modell, demzufolge eine strikte Differenz zwischen Prinzip und Prinzipat waltet. Nach diesem Modell steht das Reale an sich jenseits jeglicher Relation. Andererseits soll das Reale der Grund und die Quelle der positiven Religionen sein, um dem Fiktionalismuseinwand zu begegnen.¹⁶

Wenn sich das Reale jedoch nirgends anders als in den positiven Religionen manifestieren kann, dann stellt dieser Gedanke das Reale in einen relationalen Zusammenhang und damit unter Bestimmungen.¹⁷

¹³ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 67: «Was die Religion betrifft, liegen hier zwei grundlegende Sachverhalte vor: zunächst einmal die postulierte Gegenwart des Realen im menschlichen Leben, dessen Grund es ist; und zweitens die kognitive Struktur unseres Bewußtseins mit seiner Fähigkeit, auf die Bedeutung oder die Grundzüge unserer Umgebung zu reagieren, einschließlich ihrer religiösen Bedeutung oder Grundzüge.» Vgl. auch a.a.O., 75: «Eine göttliche *persona* entsteht an der Schnittstelle zwischen dem Realen und dem menschlichen Geist und ist daher ein gemeinsames Produkt transzendenter Präsenz und irdischer Imagination, von göttlicher Offenbarung und menschlichem Suchen.»

¹⁴ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 73.

¹⁵ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 69f.

¹⁶ Vgl. etwa J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 67, 68, 70.

¹⁷ So auch R. Leuze, Gott und Ding an sich, 49f.

Die Schwierigkeiten, welche mit einem relationslosen Prinzip verbunden sind, werden bei Hick deutlich, wenn er das Verhältnis zwischen Noumenon und Phänomena mit den Mitteln der Informationstheorie beschreibt und die Frage nach der Übertragbarkeit von Informationen von einem strikt transzendenten Realen zu einem Empfänger mit dem Hinweis beantwortet, dass dies «zu den geheimnisvollsten Tatsachen» gehöre, «die wir zur Kenntnis nehmen müssen».¹⁸

Von einem derart gefassten Prinzip, dem streng genommen nicht einmal die Bestimmung der Unbestimmtheit zukommen kann, lässt sich nämlich nicht sagen, dass es Grund oder Quelle der religiösen Erfahrung ist. Unter der Bedingung eines solchen Prinzips lässt sich das Prinzipiierte nicht mehr an das Prinzip zurückbinden. Postulierter Grund und religiöse Vielfalt klaffen auseinander. Damit ist jedoch das religiöse Erlebnis und die auf diesem fussende religiöse Tradition nicht vor dem Einwand des Fiktionalismus gerettet, sondern der Einwand des Fiktionalismus wird durch die Theorie von Hick gerade bestätigt.¹⁹

Die skizzierte Aporie der pluralistischen Theorie Hicks wird auch dann deutlich, wenn man der tragenden Grundunterscheidung eine andere Lesart gibt und die Differenz zwischen Prinzip und religiöser Erfahrung etwas ermässigt und den Gedanken der Manifestation in den positiven Religionen stärker fasst. Dann wird aber die Frage unausweichlich, wieso die unterstellte Letztwirklichkeit mit dem singulären Begriff «das Reale» bezeichnet werden soll? Hicks Antwort, dass dies aus einer ausdrücklich religiösen Perspektive «die einfachste Hypothese ist, die die Vielzahl religiöser Erfahrungs- und Denkformen erklärt», vermag wenig zu überzeugen.²⁰ Naheliegender wäre doch ebenso die Option für einen radikalen religiösen Pluralismus, der auf das Postulat einer übergreifenden letzten Einheit verzichtet. Damit wäre jedoch nicht nur der Sinn eines Dialogs der unterschiedlichen Religionen un-

¹⁸ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 67.

¹⁹ Vgl. hierzu auch R. Leuze, Gott und das Ding an sich, 52: «Das Dilemma ist grundsätzlicher Natur: Entweder versuche ich, die allen religiösen Erfahrungen zugrunde liegende transzendente Realität so allgemein zu denken, daß keine der bestimmten oder, wie man sagt, positiven Religionen bevorzugt oder benachteiligt wird; dann löse ich diese Wirklichkeit in ein namenloses X auf, dessen Existenz letztlich irrelevant wird. Oder ich bemühe mich, diese Realität in einer Beziehung zu den verschiedenen Religionen zu denken; dann wird aber die Frage unumgänglich, in welcher Weise die vielfältigen Glaubensweisen das Eine, Absolute zum Ausdruck bringen, ob wir ihnen eine größere oder geringere Nähe zu ihm attestieren müssen. Kurzum: Eine Abstufung, eine Wertung der Religionen wird unausweichlich, eben das, was der Pluralismus ursprünglich vermeiden wollte.» Siehe auch A. Kreiner, Philosophische Probleme der pluralistischen Religions-
theorie, in: R. Schwager (Hg.), Christus allein?, 129.

²⁰ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 72.

terlaufen, sondern ebenso dem Relativismus Tür und Tor geöffnet, was das pluralistische Modell Hicks doch vermeiden wollte.

Hick steht damit vor dem Problem, einen Nachweis zu erbringen, dass sich in allen grossen Religionen <das Reale> manifestiert. Um den Fallstricken eines Relativismus zu entgehen, muss er die zugelassene religiöse Vielheit in eine Einheit re-integrieren. Hick löst diese Aufgabe, indem er ein soteriologisches Kriterium bemüht. Es besteht darin, dass eine religiöse Erfahrung dann als authentisch gelten kann, wenn es in ihr zu einer Wandlung von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf das Reale kommt.²¹ Gerade dieser soteriologische Wandel – er sei in allen Religionen letztlich derselbe – führe zu dem Postulat, dass «die Götter und die Absolutheiten, die ihn herbeiführen, unterschiedliche Modi der Präsenz derselben letzten transzendenten Realität sind».²² Dieses soteriologische Kriterium ist jedoch letztendlich ein unbestimmtes pragmatisches Kriterium, welches dann problematisch wird, wenn die Frage gestellt wird, wie dieser Wandel von Selbstbezogenheit zu Bezogenheit auf das göttliche Reale denn nun genauer vorgestellt werden soll. Spätestens mit der inhaltlichen Füllung dieses Kriteriums wird dann auch wieder die Frage virulent, ob es nicht Religionen gebe, in denen dieses Kriterium reiner zum Vorschein komme als in anderen. Mit der Bejahung dieser Frage ist das pluralistische Modell Hicks von den religionstheoretischen Modellen eingeholt, welche seine pluralistische Theorie hinter sich lassen wollte.²³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Hicks pluralistische Modell tragende Grundunterscheidung ein doppeltes Dilemma provoziert, welches seine religionstheologischen Bemühungen hintertreibt. Betont man einerseits die Differenz zwischen dem postulierten göttlichen Noumenon und den religiösen Erscheinungen, dann vermag man zwar alle Religionen als gleichwertig anzusehen, jedoch um den nicht geringen Preis, dass sie tendenziell *alle* zu Fiktionen werden. Ermässigt man andererseits die Differenz zwischen dem Realen und den Religionen, dann wird der Gedanke plausibel, dass diese als Manifestationen des Realen verstanden werden können. Der Preis für diese

²¹ Vgl. hierzu J. Hick, Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen, in: R. Kirste/P. Schwarzenau/U. Tworuschka, Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne, 113-127. Siehe auch ders., Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 79: «Die Hauptmotivation für die Suche nach einer umfassenden Interpretation, die beide dieser sehr unterschiedlichen Arten des religiösen Denkens und Erfahrens einschließt, fließt aus der Wahrnehmung, daß die personalen Gottheiten und die nicht-personalen Absolutheiten eine gemeinsame Wirkung haben, nämlich die Verwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbstzentriertheit in eine neue Zentriertheit auf den Gott, der verehrt wird, oder auf das Absolute, wie es in *samadhi* oder *satori* erkannt wird.»

²² J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 80.

²³ Vgl. J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, 72: «Aber was die Traditionen jeweils als Letztwirklichkeit ansehen, ist unterschiedlich und nicht alle können daher wahre Letztwirklichkeiten sein.»

Lesart besteht darin, dass nun nicht mehr deutlich wird, warum alle grossen Religionen Manifestationen *einer* Letztwirklichkeit sein sollen. Hicks Umgang mit der relativistischen Konsequenz dieser Lesart scheint tendenziell auf eine Reproduktion der religionstheologischen Modelle hinauszulaufen, zu denen sein Modell die Alternative bilden sollte.

II. Dogmatik und plurale Religionskultur

So wichtig und notwendig Hicks Bemühungen um eine christlich theologische Anerkennung anderer Religionen sind, so wenig überzeugen die theoretischen Mittel, welche er zur Einlösung seines Programms anbietet. Als Grunddilemma des von Hick vorgeschlagenen pluralistischen Modells stellte sich die von ihm vorgenommene Unterscheidung von Realem an sich und dem Realen, wie es von dem Menschen erfahren wird, heraus. Ein weiterer entscheidender Mangel des pluralistischen Modells von Hick besteht darin, dass der theoretische Status des von ihm vorgeschlagenen Theoriemodells nicht deutlich wird. Es bleibt bei Hick unklar, ob sich seine Aussagen auf der Ebene der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie oder der Theologie bewegen.²⁴ Zwar zielt sein Programm auf ein neues Selbstverständnis der christlichen Tradition angesichts der pluralistischen Herausforderung und speist sich dementsprechend aus genuin theologischen Motiven. Gleichwohl ist die Ausarbeitung dieses Programms mit dem Mangel belastet, dass es entweder auf eine ortlose Theorie hinausläuft, welche sich in der Unbestimmtheit ihres Prinzips verflüchtigt oder zu einer – wenn auch sublimen – Reproduktion der abgelehnten Modelle des Exklusivismus oder Inklusivismus führt. Diese Alternative hingegen lässt sich selbst noch einmal als eine Totaldeutungen der Wirklichkeit immanente Dialektik begreifen. Totaldeutungen, wie etwa die von Hick, können es nämlich nicht vermeiden, selbst nur partikular zu sein und in Konkurrenz zu anderen Totaldeutungen zu treten. Ein konstruktiver Umgang mit diesem Problem hat mindestens zwei Bedingungen zu erfüllen. Einerseits ist die bei Hick zu beobachtende Entdifferenzierung von Religionsphilosophie und Theologie, insbesondere theologischer

²⁴ Diese Frage wird in der Literatur zu Hick konträr beantwortet. P. Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 12, charakterisiert das Modell Hicks ausdrücklich als eine «*theologische Hypothese*». E. Arens, *Pluralistische oder praktische Religionsphilosophie?*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 182, Anm. 28, fragt: «Handelt es sich dabei [sc. bei dem Status von Hicks Theoriebildung] um religionswissenschaftliche, religionsphilosophische oder um theologische Aussagen?» «Eine solche global-universale Konzeption steht m.E. in der Gefahr, auf eine ort- und subjektlose Position hinauszulaufen, die tendenziell machtförmig wird, der eben jener subtile Imperialismus eigen ist, den sie Rahners Theorie des anonymen Christentums gerade vorwirft». So auch R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 225.

Dogmatik, zurückzunehmen.²⁵ Denn es ist klar, dass sich die Frage des Verhältnisses der Religionen zueinander auf der Ebene der Religionsphilosophie anders stellt als auf der Ebene der Dogmatik. Andererseits ist aus den unzulänglichen theoretischen Mitteln von Hicks pluralistischem Modell die Konsequenz eines veränderten methodischen Ausgangspunkts zu ziehen. Aus der Einlösung beider Bedingungen ergibt sich dann auch ein anderer Ausgangspunkt für eine Theologie der Religionen. Ich beginne mit einer knappen Skizze der Religionstheorie.

1. Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik

Gegenüber der bei Hick zu beobachtenden Tendenz, die einzelnen religiösen Traditionen durch die Einführung einer umfassenden Einheit zu relativieren, muss es einer Theologie der Religionen darum gehen, den unbedingten Ernst religiöser Orientierungen anzuerkennen. Sie muss also eine solche Theorie entwickeln, die diesen gerade nicht einklammert, und zwar weder durch die Annahme eines Geheimnisses, welches die einzelnen Religionen übersteigt, noch durch einen eschatologischen Vorbehalt. Die lebensbezogene Orientierungskraft von Religionen wäre mit derartigen Annahmen nicht mehr zu verstehen. Die Ausarbeitung einer solchen Theorie der Religion obliegt der Religionsphilosophie. Sie ist als eine kritische Hermeneutik religiöser Orientierungssysteme zu konzipieren. Ihre Aufgabe besteht darin, Religion als ein lebensweltliches und damit als ein in einem weiteren Sinne praktisches Orientierungswissen zu verstehen. Religion ist diesem Verständnis zufolge als eine praktische Anerkennung der unverfügbaren Sinnbedingungen menschlicher Existenz anzusprechen, oder kurz, als lebensweltliche Sinndeutung menschlicher Existenz.²⁶

Eine derartige Fassung des Religionsbegriffs unterscheidet sich methodisch in doppelter Hinsicht von Hicks religionstheoretischen Grundannahmen. Einerseits ergibt sich dieser Religionsbegriff durch eine funktionale Analyse der Selbstdeutungen endlicher Subjektivität. Aus diesem Grund ist er aber auch grundsätzlich anschlussfähig an religionswissenschaftliche und religionssoziologische Analysen des lebensweltlichen Phänomens Religion.²⁷ Und andererseits kann dieser Begriff der Religion nicht von seiner histori-

²⁵ Gerade in der Unterscheidung von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik ist die folgende Skizze grundlegenden Motiven von Ernst Troeltsch verpflichtet.

²⁶ Vgl. hierzu T. Rentsch, *Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik*, in: H.-J. Höhn, *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt/Main 1996, 255. Zu einem derartigen Begriff von Religion siehe auch vom Vf., *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität* bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000.

²⁷ Etwa an die religionssoziologischen Analysen von Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. A. Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

schen Genese abstrahieren. Er ist also selbst historisch bedingt, und zwar durch die Geschichte des modernen Protestantismus. In beiden Aspekten spiegelt sich selbst noch einmal das methodische Problem des Religionsbegriffs. Es besteht in der Gegenläufigkeit von Allgemeinem und Besonderem, bzw. von Funktionalität und Substantialität. Religionsphilosophisch relevant kann, was auf der Hand liegt, nur ein allgemeiner, funktionaler Religionsbegriff sein. Ein durchschlagender Einwand gegen eine solche Bestimmung des Religionsbegriffs liesse sich nur durch einen substantiellen Religionsbegriff vorbringen.²⁸ So sehr dies methodisch auf der Ebene der Religionsphilosophie ausgeklammert werden soll, so wenig kommt die Religionsphilosophie auf Grund der Komplexität des lebensweltlichen Phänomens Religion ohne einen Vorbegriff von Religion aus, um religiöse Phänomene überhaupt als solche identifizieren zu können.²⁹ Ein konstruktiver methodischer Umgang mit diesem Dilemma ist nur so möglich, dass beide Aspekte in der Religions- theorie verbunden werden und auf diese Weise dem Umstand Rechnung ge- tragen wird, dass sich die Allgemeinheit des Religionsbegriffs nur aus der Per- spektive des Besonderen erschliessen lässt.

Eine Religionsphilosophie, die Religion als Form lebensweltlicher Sinn- deutung versteht, impliziert mindestens drei Konsequenzen, die im Folgen- den noch kurz angedeutet werden sollen. Zunächst besteht der Gewinn einer solchen Religionsphilosophie darin, dass sie die Alternative von theistischen und nichttheistischen Religionen unterläuft. So sehr nämlich für einen derar- tigen Begriff der Religion der Gottesbegriff gerade nicht konstitutiv ist, so sehr erlaubt er es, unterschiedliche Gottesbegriffe als unterschiedliche reli- giöse Anschauungen anzuerkennen. Eine solche Religionsphilosophie kann an zentrale Einsichten des jungen Schleiermacher anknüpfen, insbesondere an sein Verständnis religiöser Anschauungen.³⁰ Für die Religionstheorie Schleiermachers, wie sie in den *Reden* vorliegt, ist «die Gottheit nichts anders

²⁸ Vgl. hierzu U. Barth, Was ist Religion?, ZThK 93 (1996) 539 und I.U. Dalferth, Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Auf- gaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, ThLZ 126 (2001), Sp. 10.

²⁹ Vgl. hierzu U. Tworuschka, Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religi- onswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, ThLZ 126 (2001) Sp. 123 und J. Dier- ken, «Religion» als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeu- tung einer konfessionellen Disziplin, NZSTh 43 (2001) 254ff.

³⁰ Zum Anschauungsbegriff Schleiermachers in den *Reden* siehe Chr. Seysen, Die Rezeption des Atheismusstreites bei F. Schleiermacher, in: Fichtes Entlassung. Der Athe- ismusstreit vor 200 Jahren. Hg. v. K.-M. Kodalle u. M. Ohst in Zusammenarbeit mit Chr. Danz, C. Dierksmeier u. Chr. Seysen. Kritisches Jahrbuch der Philosophie Bd. 4, Würz- burg 1999, 175-190.

[...], als eine einzelne religiöse Anschauungsart»,³¹ so dass es für das religiöse Bewusstsein allein «von der Richtung seiner Fantasie» abhängt, ob es «zu seiner Anschauung einen Gott hat» oder nicht.³² Religion zielt primär auf individuelle lebensorientierende Gewissheit, welche sich in religiösen Symbolen deutet und die in religiösen Symbolen kommuniziert wird.

Schon Schleiermachers Bestimmung der Religion als «Sinn und Geschmak fürs Unendliche»³³ lässt erkennen, dass religiöses Bewusstsein dadurch charakterisiert ist, ein Zeichen- oder Symbolbewusstsein zu sein. In einer symboltheoretischen Durchführung der Religionsphilosophie liegt die zweite Konsequenz einer Religionsphilosophie, die sich als kritische Hermeneutik versteht.³⁴ Die spezifische Leistung des religiösen Bewusstseins besteht darin, um noch einmal Schleiermacher zu zitieren, «alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen» zu deuten.³⁵ Ein Bewusstsein, welches Einzelnes als Darstellung eines anderen deutet, ist durch das Wissen um die Differenz von Zeichen und Sinn ausgezeichnet. Es vollzieht, mit Ernst Cassirer gesprochen, «den Schnitt» zwischen Bild und Sinn und bedient sich «der sinnlichen Bilder und Zeichen [...] als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn «hinweisen», ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen».³⁶ So sehr nun das religiöse Bewusstsein durch die Wahrnehmung der Differenz von Zeichen und Sinn ausgezeichnet ist, so wenig kann es Sinn gleichsam an sich selbst thematisieren. Vielmehr ist die Präsenz des Sinnes stets durch sinnliche Zeichen vermittelt, die diesen repräsentieren. Für das Verständnis des Symbols ergibt sich hieraus zunächst negativ, dass es nicht als eine Zusammensetzung von Sinnlichem und Sinn zu erklären ist. Unter der Bedingung eines derartigen Ineinander von Sinnlichem und Sinn kann das Symbol nur als eine präprädi-kative Synthesis beider Momente verstanden werden.³⁷ Mit diesem Verständ-

³¹ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in: ders., *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, hg. v. G. Meckenstock (KGA I/2), Berlin/New York 1984, 185-326 (243).

³² F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 245.

³³ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 212.

³⁴ So sehr eine solche Religionsphilosophie auch an Motive der Religionsphilosophie Paul Tillichs anschliessen kann, so wenig ist mit einem Anschluss an diese Motive eine Zustimmung zu Tillichs letztendlich problematischer Unterscheidung von Symbol und Zeichen verbunden.

³⁵ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 214.

³⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt⁹1994, 286.

³⁷ Zu diesem Begriff des Symbols siehe E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, in: ders., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hg. v. E.W. Orth/J.M. Krois, Hamburg²1995, 1-38, bes., 7f. Für eine ausführlichere Diskussion des Symbolbegriffs siehe v. Vf., *Der Begriff des Symbols bei Paul*

nis des Symbols ist jedoch die Folgerung verbunden, dass der Prozess symbolischer Deutungen gar nicht hintergangen werden kann. Symbole weisen stets auf andere Symbole, durch die sie interpretiert werden, aber nicht auf ein jenseits des Symbolprozesses oder ein postuliertes Reales an sich, wie Hick unterstellt.

Sinn kann somit nicht erklärt, sondern nur gedeutet werden.³⁸ Hierin liegt nun noch eine dritte und abschliessende Konsequenz beschlossen. Sie betrifft die mit den religiösen Sinndeutungen verbundene Vollzugslogik. Durch seine symbolischen Deutungen leistet das religiöse Bewusstsein eine spezifische Art der Sinnvergewisserung. Diese besteht in einem durch religiöse Symbole vermittelten Zustandekommen eines Bewusstseins endlicher Freiheit. Durch symbolische Deutungen thematisiert das religiöse Bewusstsein die Differenzen, die mit jedem endlichen menschlichen Leben unweigerlich verbunden sind. Solche Differenzen sind etwa die von individuellem Selbstumgang und sozialem Weltumgang oder die von Endlichkeit des Lebens und Unendlichkeit des Sinnes. Durch die religiöse Thematisierung dieser Differenzen baut sich dem Individuum eine Selbstdurchsichtigkeit über seine eigene endliche Verfasstheit auf. Eine solche religiös vermittelte Selbstdurchsichtigkeit endlicher Freiheit ist die Bedingung für die Anerkennung und Integration der immer fragmentarisch bleibenden innerweltlichen Sinnverwirklichungen in den eigenen Lebensvollzug. Insofern zielen die religiösen Sinndeutungen auf eine Selbstwerdung des Menschen im Schnittpunkt von Individualität und Sozialität.

Nimmt man die drei hier nur angedeuteten Konsequenzen zusammen, so kann man sagen, dass in einer Religionsphilosophie als kritischer Hermeneutik Religion als Differenzbewusstsein in den Blick kommt. Sie erschliesst Religion als eine solche Form der Sinndeutung endlichen Lebens, die Differenzen gerade nicht zum Verschwinden bringt, sondern deren Anerkennung in den Selbst- und Weltumgang des Individuums integriert.³⁹ Auf diese Weise leistet Religion eine Orientierung menschlichen Lebens, indem sie diesem durch Deutungen eine Einordnung in einen Sinnzusammenhang ermöglicht.⁴⁰

Tillich und Ernst Cassirer, in: D. Korsch/E. Rudolph (Hg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Theologie*, Tübingen 2000, 201-228.

³⁸ In diesem Sinne sieht auch Ernst Troeltsch die spezifische Leistung des religiösen Bewusstseins in der Deutung von Sinn. Vgl. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, München/Leipzig 1925, 61: «Wir können religiös den Sinn des Lebens nur deuten, nicht erklären.»

³⁹ Das kritische Moment einer solchen Religionsphilosophie ist dann darin zu sehen, dass sie solche Formen von religiöser Sinndeutung, die Differenzen abstrakt einziehen, unter Kritik stellt.

⁴⁰ Die hier nur skizzierte Religionstheorie wäre, was in diesem Aufsatz nicht mehr ausgeführt werden kann, im Rahmen einer Theorie des Bewusstseins näher zu entfalten.

2. Dogmatik als Konstitutionstheorie individueller Subjektivität

Eine Theologie der Religionen kann sich nicht in einer Religionsphilosophie erschöpfen, so sehr sie auch nur auf einer religionsphilosophischen Grundlage errichtet werden kann. Während der Religionsphilosophie die Aufgabe zufällt, einen Begriff der Religion auszuarbeiten, der schon beansprucht ist, um andere Religionen überhaupt als Religion ansprechen zu können, kommt der theologischen Dogmatik die Aufgabe zu, die Identität des Christentums unter den Bedingungen eines pluralistischen Zeitalters auszuarbeiten. Religionsphilosophie und Dogmatik unterscheiden sich im Richtungssinn ihrer Reflexionen. Beide Disziplinen bilden ein Wechselverhältnis. Ein Wechselverhältnis ist nicht mit der abstrakten Reflexionsdifferenz von Allgemeinem und Besonderem zu verwechseln, der zufolge die Religionsphilosophie das Allgemeine und die Dogmatik das Besondere thematisiert. Schon die Erörterung des Religionsbegriffs zeigte das Unzulängliche dieser abstrakten Differenz. Ein Wechselverhältnis ist vielmehr dadurch ausgezeichnet, dass die Gegensatzglieder keinen einsinnigen Gegensatz bilden, sondern sich auf der Ebene der Relate wiederholen. Für die theologische Dogmatik bedeutet dies, dass sie, obwohl sie nicht mit der Religionsphilosophie zusammenfällt, einer religionsphilosophischen Prinzipientheorie nicht entbehren kann.⁴¹ Mein Vorschlag besteht somit darin, die theologische Dogmatik als eine konkrete Synthesis von Allgemeinem und Besonderem zu konzipieren. Dogmatik in diesem Sinne ist, in Aufnahme einer Formel Paul Til-

Vgl. hierzu v. Vf., *Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen*. In: *Die Spätphilosophie J.G. Fichtes. Fichte-Studien Bd. 18*, hg. v. W.H. Schrader, Amsterdam 2000, 1-17. Weiterhin ist mit einer derartigen Konzeption von Religionsphilosophie die Aufgabe einer «Kategorienlehre des Religiösen» (P. Tillich, *Berliner Vorlesungen I [1919-1920]*, hg. v. E. Sturm, Berlin/New York 2001, 289 = *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken Bd. XII*) verbunden. In diese Richtung zielen auch die Überlegungen von Ulrich Barth, *Was ist Religion*, *ZThK* 93 (1996) 538-560, der im Rückgriff auf Motive von Rudolf Otto den Versuch einer kategorialen Näherbestimmung der Deutungsleistungen des religiösen Bewusstseins unternimmt.

⁴¹ Dies unterscheidet die hier vorgenommene Zuordnung von dem Vorschlag Christoph Schwöbels, *Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Bemerkungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, *NZSTh* 38 (1996) 284-297. Schwöbel bestimmt das Verhältnis beider Disziplinen als ein «dialogisches Verhältnis» (ebd., 294, 296) mit der Pointe, dass die Religionsphilosophie aus der Systematischen Theologie, die als «eine geordnete Darstellung des in der Lehre der Kirche zum Ausdruck kommenden Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens im Hinblick auf seinen Wahrheitsgehalt und hinsichtlich seiner Handlungsorientierungen» (ebd., 287) verstanden wird, verbannt wird. Für eine stärkere Einbindung religionsphilosophischer Reflexionen in die Systematische Theologie plädiert auch H. Deuser, *Was macht die Theologie systematisch? Über das Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie*, *BThZ* 17 (2000) 65-84.

lichts, ‹konkret-normative Religionswissenschaft›.⁴² Dieses Zuordnungsmodell vermeidet sowohl eine Bestimmung des Verhältnisses von Religionsphilosophie und Dogmatik nach dem abstrakten Schema von Allgemeinem und Besonderem wie einen Auszug der Dogmatik aus der Religionsphilosophie.

Die Aufgabe einer Dogmatik lässt sich bündig so zusammenfassen, dass es ihr obliegt, die Genese des christlichen Glaubens auf eine reflexive Weise darzustellen. Ihr Thema ist der Bezug von christlicher Religion und humanem Selbstsein. Aus diesem Grund ist sie eine Konstitutionstheorie individueller Subjektivität.⁴³ Der Leitbegriff einer durch eine religionsphilosophische Prinzipientheorie fundierten Dogmatik ist der Begriff einer endlichen Freiheit, deren Realisierung die Dogmatik auf gedankliche Weise zu explizieren hat.⁴⁴ Sie thematisiert das Zustandekommen eines Selbstbewusstseins endlicher Freiheit am Ort des Individuums in seinen sozialen Bezügen. Mit ihrem Leitbegriff einer endlichen Freiheit, die sich in ihren Vollzügen durchsichtig werden soll, ist eine solche Dogmatik dem protestantischen Grundanliegen der

⁴² Vgl. P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: ders., Kulturphilosophische Schriften, hg. v. M. Palmer, Berlin/New York 1990 (= Main Works Bd. 2), 71. Der Übergang von der Religionsphilosophie zur Dogmatik ist in dem vorgeschlagenen Zuordnungsmodell beider Disziplinen, worauf hier nur hingewiesen werden kann, durch geschichtsphilosophische Reflexionen zu gewinnen. Dieser Geschichtsphilosophie obliegt die Reflexion der geschichtlichen Relativität der eigenen Konzeption.

⁴³ Zu einem solchen Programm von Dogmatik vgl. v. Vf., Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin/New York 2000.

⁴⁴ Durch seine Orientierung an den Vollzügen einer endlicher Freiheit unterscheidet sich das hier vorgeschlagene Verständnis der theologischen Dogmatik von den Konzeptionen Wilfried Härles und Christoph Schwöbels. Im Zentrum von deren Dogmatikverständnis stehen die Leitbegriffe ‹Wirklichkeitsverständnis› und ‹Handeln Gottes›. Vgl. W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 2000, 193ff. und Chr. Schwöbel, Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 287, 289 sowie ders., Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben. Beiträge zu einem systematisch-theologischen Rekonstruktionsversuch, in: Marburger Jahrbuch Theologie I, hg. v. W. Härle/R. Preul, Marburg 1987, 56-81. Zwar zielt sowohl das von Härle als auch von Schwöbel explizierte Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens auf eine durch diesen erschlossene Selbstdurchsichtigkeit endlicher Freiheit, jedoch sind gerade mit dem im Handeln Gottes verankerten Wirklichkeitsverständnis sowie dessen ausschliesslich passiver Erschlossenheit (vgl. Chr. Schwöbel, Die Rede vom Handeln Gottes, 62, 64) gravierende gedankliche Schwierigkeiten verbunden. Denn eine Passivität des Konstituiertseins endlicher Freiheit, darüber belehrt schon ein Blick in die Glaubenslehre von Friedrich Schleiermacher, erschliesst sich nur auf dem Boden einer aktiven Selbsttätigkeit des Bewusstseins. Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. v. M. Redeker, Berlin/New York 1999, 28 (§ 4. 3). Siehe hierzu J. Dierken, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, 364ff.

mit dem Glauben verbundenen Freiheit eines Christenmenschen verpflichtet. Sie nimmt mithin durch die Kultivierung eines Selbstbewusstseins einer endlichen Freiheit den Gehalt des protestantischen Glaubensverständnisses unter den veränderten Bedingungen der Moderne auf.

Das protestantische Glaubensverständnis zielt auf die nur individuell zu vollziehende Gewissheit des Menschen in seiner von Gott unterschiedenen Eigenheit, durch Gott anerkannt zu sein. Diese Grundfigur protestantischen Christentumsverständnisses expliziert die theologische Dogmatik auf gedankliche Weise, indem sie die symbolischen Selbstdeutungen des christlich-religiösen Bewusstseins durchsichtig macht. Auf diese Weise kommen die inhaltlichen Bestimmungen des christlich-religiösen Bewusstseins als Selbstthematisierungen des Vollzugs endlicher Freiheit in den Blick. Diese Selbstthematisierung zielt, wie man sich an den zentralen Themen der Dogmatik deutlich machen kann, auf ein differenzvermitteltes Zu-sich-selbst-Kommen des Individuums. In der Selbstunterscheidung von Gott erfasst sich die endliche Freiheit als solche, und in der Differenz von Sündenlehre und Christologie thematisiert die Dogmatik die mit dem selbsttätigen Vollzug endlicher Freiheit unweigerlich verbundenen Ambivalenzen. Und schliesslich geht es in der Pneumatologie um die fragmentarisch bleibende Realisierung der differenzvermittelten endlichen Freiheit am Orte des Individuums sowie in seinem sozio-kulturellen Weltumgang. Diese christlich-religiöse Thematisierung der Selbsterfassung einer endlichen Freiheit impliziert zwei Konsequenzen, die in einem inneren Zusammenhang stehen. Sie beinhaltet einerseits eine religiöse Anerkennung der nur individuell zu realisierenden endlichen Freiheit. Eine individuelle endliche Freiheit kann jedoch andererseits ein Bewusstsein ihrer Eigenheit nur im unterscheidenden Bezug auf Anderes ausbilden. Aus diesem Grund gehört selbstständiges Anderes zur Bestimmtheit des Individuums selbst und kann mithin nicht abstrakt negiert werden. So führt gerade die Fokussierung der Dogmatik auf die von Gott anerkannte Eigenheit des Individuums zu einer grundsätzlichen Anerkennung einer Pluralität von Lebensformen und Lebensdeutungen.

Einer an der angedeuteten Grundfigur protestantischen Glaubensverständnisses orientierten theologischen Dogmatik kann es nicht primär darum zu tun sein, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens zu explizieren.⁴⁵ Einem solchen Ansinnen widerstreitet schon die mit dem protestantischen Glaubensverständnis verbundene Einsicht in die unreduzierbare Pluralität von Selbst- und Weltdeutungen, die sich nicht mehr in wie auch immer geartete Einheitskonzepte überführen lassen. So sehr es nun einer modernen protestantischen Dogmatik gerade um eine Wahrnehmung der Vielfalt von religiösen Selbst- und Weltdeutungen gehen muss, so wenig kann sie sich frei-

⁴⁵ Gleichwohl ist natürlich nicht zu bestreiten, dass auch eine an den Vollzügen einer endlichen Freiheit orientierte Dogmatik ein Wirklichkeitsverständnis impliziert.

lich in deren blosser Konstatierung erschöpfen. Ihre auch für ein pluralistisches Zeitalter unentbehrliche Funktion bewährt sie gerade darin, dass sie zu einem konstruktiven Umgang mit dem vorliegenden religiösen Pluralismus anleitet. Dies bedeutet jedoch, dass der Dogmatik eine praktische Funktion zukommt. Die praktische Funktion der Dogmatik kann in Anlehnung an Ernst Troeltsch als eine «Anleitung [...] zu geordnetem religiösen Denken»⁴⁶ beschrieben werden. Sie zielt regulativ auf einen Prozess gegenseitiger Verständigung über die faktisch vorliegende Pluralität christlich-religiöser Selbst- und Weltdeutungen. Diese normativ-regulative Funktion nimmt die Dogmatik nicht im Interesse dogmatischer Eindeutigkeit, sondern im Interesse eines Konsens, der Unterschiede gerade nicht ausschliesst, wahr.

Mit einer solchen Konzeption von Dogmatik ist freilich ein Verzicht auf eine theologische Totaldeutung der Wirklichkeit verbunden. Dieser Verzicht stellt jedoch keinen Verlust dar, sondern einen Gewinn. Er besteht in einer Steigerung der eigenen Selbstdeutungskompetenz. Allein auf diese Weise vermag sich die theologische Dogmatik denn auch unter den Bedingungen einer pluralistischen Kultur in eine vernünftige Relation zu anderen Orientierungssystemen zu setzen. Die sich aus dem skizzierten Zuordnungsmodell von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik ergebenden Konsequenzen für einen konstruktiven Umgang mit der pluralen Religionskultur der Moderne sind nun noch abschliessend kurz anzudeuten.

3. Evangelische Theologie und die plurale Religionskultur der Moderne

Es liegt auf der Hand, dass sich die Wahrnehmung anderer Religionen aus der Perspektive des skizzierten Dogmatikverständnisses anders gestaltet als in der Perspektive des von John Hick vorgeschlagenen pluralistischen Modells. Zwar stimmt das vorgeschlagene Zuordnungsmodell von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik darin mit der Intention Hicks überein, die religiöse Vielfalt nicht als defizienten Modus der eigenen Binnenperspektive wahrzunehmen, aber eben so deutlich dürften die Differenzen in der Durchführung dieser Intention geworden sein.

Mit der gegenüber Hick vorgenommenen Entdifferenzierung von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik ist zunächst die Konsequenz verbunden, dass der Dialog mit anderen Religionen nicht aus der Perspektive einer Disziplin allein geführt werden kann. Schon auf der Ebene der Religi-

⁴⁶ E. Troeltsch, Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule» [1913], in: ders., Gesammelte Schriften II, 500-524 (515). Vgl. auch ders., Art.: Dogmatik, in: ¹RGG 2, Sp. 106-109. Zur Dogmatikkonzeption von Ernst Troeltsch siehe v. Vf., Dogmatik als Differenzhermeneutik. Überlegungen zur Funktion moderner Systematischer Theologie im Anschluss an Ernst Troeltsch, *Kerygma und Dogma* 47 (2001) 210-226 und W. Gräß, Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung, *ZThK* 86 (1989) 474-492.

onsphilosophie stellt sich das Problem der Vielfalt unterschiedlicher Religionskulturen anders als auf der Ebene der theologischen Dogmatik. Die Religionsphilosophie ist so auf die Religionen bezogen, dass sie diese als unterschiedliche religiöse Orientierungs- und Deutungssysteme begreift. Ihr kann es demzufolge nicht darum zu tun sein, eine religionsphilosophische Absolutheit des Christentums zu konstruieren, wie dies etwa bei Hegel und Schleiermacher noch der Fall war.⁴⁷

Vielmehr ist die Religionsphilosophie in der Weise auf die Vielfalt religiöser Traditionen bezogen, dass sie die Orientierungsleistungen der Religionen gedanklich erfasst. Der theologischen Dogmatik hingegen geht es um die christlich-protestantische Sicht des Zustandekommens eines Selbstbewusstseins endlicher Freiheit. Hiermit verbunden ist freilich schon im Blick auf das nur in geschichtlicher Pluralität existierende Christentum eine Wahrnehmung von Vielfalt. Die aus ihrem Grundgedanken folgende Wahrnehmung von Differenzen muss die theologische Dogmatik aber auch im interreligiösen Diskurs bewähren. Inhaltlich lässt sich dann ein interreligiöser Dialog so bestimmen, dass es um die Frage gehen muss, ob das von der Dogmatik vorgeschlagene Modell individuellen Menschseins samt deren Konsequenzen für einen Umgang mit Anderem nach dem Prinzip wechselseitiger Anerkennung plausibel zu machen ist. Ein Diskurs ist dann darüber zu führen, wie andere Religionen das Zustandekommen von individuellem Menschsein in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen sehen. In einem solchen interreligiösen Diskurs kann die Dogmatik freilich nur ihre eigene protestantische Sicht des Zustandekommens von humanem Menschsein vertreten. Der konstruktive Beitrag der Dogmatik zu einer Theologie der Religionen ist deshalb in einer Differenzhermeneutik zu sehen. Diese zielt weder auf eine vermeintliche Einheit der Religionen, noch auf eine Reintegration anderer Religionen in die eigene Binnenperspektive, sondern gerade auf eine Wahrnehmung der Unterschiede der Religionen. Für die Dogmatik selbst und die von ihr vorgeschlagene Sicht bedeutet dies eine Steigerung der eigenen Selbstdeutungskompetenz. Und zwar gerade dann, wenn sie ihren Grundgedanken individueller endlicher Freiheit im Gegensatz zu Religionen profiliert, die tendenziell Individualität aufheben.

So sehr eine solche Dogmatik gerade zur Wahrnehmung der Eigenheit anderer Religionskulturen beiträgt und damit in der Lage ist, andere Religionen nicht bloss als defizienten Modus der eigenen Perspektive anzuerkennen, so wenig ist diese Anerkennung durch die Konstruktion übergreifender Einhei-

⁴⁷ Die Unmöglichkeit einer solchen begrifflichen Konstruktion des Christentums als absoluter Religion hat gerade Ernst Troeltsch gezeigt. Siehe hierzu ders., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (KGA Bd. 5), hg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin/New York 1998.

ten, sei es in Gestalt eines Realen an sich, auf das angeblich alle Religionen bezogen sind, oder durch die Konzeption eines Weltethos der Religionen,⁴⁸ zu erlangen. Durch solche tendenziell vormodernen Einheitskonzepte werden gerade die Differenzen zwischen den einzelnen Religionen nivelliert. Eine sinnvolle Theologie der Religionen muss jedoch gerade an den Unterschieden und Gegensätzen der Religionen interessiert sein. Denn gerade die Wahrnehmung von Andersheit trägt zur Wahrnehmung des Eigenen bei.

Die Wahrnehmung von religiöser Vielfalt durch die theologische Dogmatik bedeutet freilich nicht, dass andere Orientierungs- und Deutungssysteme kritiklos zu akzeptieren sind. Grundlegendes Kriterium für den Umgang der theologischen Dogmatik mit anderen Orientierungssystemen kann nur die mit dem Leitbegriff einer endlichen Freiheit verbundene wechselseitige Anerkennung von Differentem sein. Auch wenn wechselseitige Anerkennung durch die theologische Dogmatik nicht erzwungen werden kann, so ist deren Verweigerung jedoch unter Kritik zu stellen.

Theologie der Religionen ist so gesehen gerade keine Problemlösung, sondern ein Problemtitel. In der angedeuteten Form kann sie an die Idee einer religionsgeschichtlichen Theologie von Ernst Troeltsch anknüpfen. Jedoch wird von einem derartigen Anschluss gelten müssen, was Troeltsch selbst gegenüber seiner eigenen Anknüpfung an Schleiermacher gesagt hat: Es kann von seiner Lehre «kaum ein Stein ganz auf dem andern bleiben, aber sein Programm bleibt das große Programm aller wissenschaftlichen Theologie und bedarf somit nur der Ausarbeitung, nicht des Ersatzes durch neue Erfindungen».⁴⁹

Christian Danz, Wien

⁴⁸ So der Vorschlag von Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990.

⁴⁹ E. Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft [1908], in: ders., Gesammelte Schriften II, 193-226 (226).