

## Religionen als Eigenwelten

### Das religionstheologische Problem der Unversöhnlichkeit

VON  
ULRICH WINKLER

#### 1. Parallelwelten

Religionen sind Expertinnen für eine andere Welt, eine Welt jenseits der diesseitigen Welt. Religionen behandeln mehrere Welten. Ist schon die „Welt“ ein Universalbegriff, der die Einordnung aller Erfahrungen, Ereignisse und Gedanken unter einen gemeinsamen Horizont leistet, so schwingen sich Religionen über die Welt hinaus und bilden einen Diskursort mehrerer Welten. Sie führen somit einen von keiner Welt überbietbaren, alle anderen einschließenden Universaldiskurs. Der Gottesbegriff oder das All-Eine sind dessen Symbolisierungen. Der oder das alles umfasst, kann selbst nicht noch einmal umfasst werden. Bereits diese Beschreibung des Einen verstrickt sich in einen Selbstwiderspruch. Von Gott ist nur um den Preis der Paradoxie ein Begriff gewinnbar. Welt im Sinn von Kosmos wird theologisch als Schöpfung gedacht, deren Umwelt nur das Nichts und der Schöpfer sind. Damit wird Raum geschaffen für die Unterschiede der Schöpfung, für Sichtbares und Unsichtbares, für die Dimensionen der Zeit und ihre drei Welten etc.

Es wäre zu schwach gedacht, Religionen einfach als Künder des Jenseits zu verstehen, auch wenn sich einzelne Gruppierungen auf diese Aufgabe beschränkt haben. Eschatologische Enteignungen der Welt sind Nebenschauplätze von Religionen. Prominenter hingegen ist die Qualifizierung der Unterschiede in der Welt angesichts der jenseitigen Welt. Religionen unterscheiden und heben Unterscheidungen auf.

Mit Paulus gesprochen: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie“ (1 Kor 12,13). „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Die Verbundenheit mit demjenigen, der – johanneisch gesprochen – aus dem Licht und der Wahrheit in die finstere Welt gekommen ist, hebt die Unterschiede der Welt auf oder kehrt sie um: „Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden“ (Joh 9,39). Dieses Richten ist ein rettendes

Handeln (Joh 12,47), wie die Kennzeichen des Reiches Gottes dem gefangenen Täufer beschrieben werden. Auch die Umkehrung und somit neue Unterschiede sind möglich. Paulus hat das am eigenen Leib erfahren. „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert?“ (Röm 8,35) Die Fundamentalunterschiede von Leben und Tod werden belanglos. „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn“ (Röm 14,8, Lutherbibel). Und selbst die Zugehörigkeit zum Herrn steht zur Disposition. Um der Überwindung der Trennung gegenüber den Juden setzt Paulus seine eigene Christusverbindung auf Spiel.

„Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind.“  
(Röm 9,3)

Unterscheidungen werden aufgehoben und neue entstehen. Die Heuristik dieses Sammelbandes verfolgt die Spuren dieser Religionen, wie beispielsweise ökonomische, soziale, kosmologische, fiktionale etc. Unterschiede einerseits durch Religionen transzendiert werden. Die Geltung der Unterschiede wird durch einen grundlegenden Unterschied relativiert, denn Religionen entwerfen andererseits Parallelwelten, die zu neuen Unterscheidungen führen. Die Welt als Idee – im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingung der nie einholbaren Erfahrung eines Ganzen der Wirklichkeit – wird somit abgelöst von Religion. Mehr noch, die Einheit der Welt als Horizontbegriff wird als zerbrochen konstatiert. Die Gegenwart steht im Zeichen des Plurals der Welten. Die Verdoppelung und gar die Parallelisierung von Welten wird aufgehoben – im Sinn von bewahrt – durch Religion. Dieser Religionsbegriff steht im Singular. Bezogen auf die Unzahl der integrierbaren Phänomene stellt er eine hohe Abstraktion dar. Aber seine notwendige Reduktion auf einen rein formalen Charakter entfremdet ihn weit von den Religionen. Auch wenn Religion als Operator von Parallelwelten mit einem Plural funktionaler Äquivalente rechnen und insofern dieses Konzept keinen notwendig letzten Horizont implizieren muss, gibt es einen hohen Klärungsbedarf für ein mögliches Verhältnis faktischer Religionen.

In kritischer Wendung erläutere ich im nächsten Schritt Gegenwelten zu dieser religiösen Konstruktion von Parallelwelten, indem ich die behauptete Integrationsfunktion von Religion mit abgrenzenden Funktionen von Religion(en) kontrastiere. Religionen sind Eigenwelten, so mein Einwand. – In einem dritten Teil beeinspruche ich auch diese Gegenwelten und bringe Vorschläge zur Erschließung der Oppositionen. Welcher Modus überbietet die Unversöhnlichkeit der Religionen? Dafür ziehe ich Religionsbegriffe oder

Implikationen für einen Religionsbegriff heran, wie sie die Systemtheorie in der Aneignung von David Krieger und die Religionstheologie verwenden, um Wege einer Komparativen Theologie offenzulegen.

## 2. Gegenwelten: Einwände gegen einen integralen Religionsbegriff

Der Begriff oder die Heuristik einer Religion als Integral von Parallelwelten setzt die Säkularisierungsdebatte voraus. Wie immer man sich dazu verhält, unbestritten bleibt der Bedeutungsverlust institutionalisierter Religion in der westlichen Welt seit der Moderne. Die Kirchen haben ihre umfassende Deutungshoheit für das Leben der Individuen wie für die Gesellschaft verloren. Bestenfalls ist sie zu einem Subsystem unserer Gesellschaft geworden. Säkularisierung als Bedeutungsminde rung der Kirchen ist ein religionssoziologisches Faktum, an das Detlef Pollack unermüdlich erinnert,<sup>1</sup> der zur besseren Greifbarkeit des Phänomens für einen engen Religionsbegriff eintritt.<sup>2</sup> Die Säkularisierungsthese behauptet darüber hinaus einen notwendigen und automatisierten Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung, bis hin zu der seinerzeitigen Prognose vom Verschwinden der Religion.

Das hat die Kritiker auf den Plan gerufen, die entgegenhalten, die Säkularisierungsthese sei ein Mythos der Moderne. Selbst ein Proponent wie Jürgen Habermas, der Jahrzehnte an der Übersetzung und Transformation religiöser Traditionen, Institutionen, Symbole und Überzeugungen in kommunikative Rationalität gearbeitet hat, fand zu einer vorsichtigen Anerkennung einer genuinen und unauflösbaren Form von Religion<sup>3</sup> und prägte in seiner berühmten Friedenspreisrede 2001 den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“. „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen.“<sup>4</sup> Hans Joas, dem diese Wendung eigentlich entgegenkommen müsste, ist ihm ins Wort gefallen und hat die Voraussetzungen dieser Ansage bestritten. Habermas sehe zu Recht säkularistische Ideologien überwunden, was noch nicht bedeute, sie wären

<sup>1</sup> Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003. Er findet die Respiritualisierung überschätzt und weist auf das Ausmaß des modernen Gewohnheitsatheismus hin, der den früheren Protestatheismus abgelöst hat.

<sup>2</sup> Vgl. Pollack, D.: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995) 163–190.

<sup>3</sup> Vor einem ganz anderen Hintergrund kommt der Ethnologe Clifford Geertz zu einem ähnlichen Ergebnis. Jenseits aller Funktionalität stellt Religion ein eigenes Deutungssystem von Transzendenz erfahrung zur Verfügung: Vgl. Geertz, C.: Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1991, 44–95.

<sup>4</sup> Habermas, J.: Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 49.

wirklich einmal gesellschaftsprägend gewesen. Der säkulare Staat sei keineswegs von neuen Gesellschaftsformen abgelöst. Auch säkulare Überzeugungen stützen sich auf rational nicht eingeholte Glaubensformen, dies sei kein Proprium von kirchlich beheimatetem Glauben.<sup>5</sup> Ein persönlicher Wandel gegenüber der Säkularisierungsthese lässt sich auch bei dem weit über die Zunft hinaus bekannten Religionssoziologen Peter L. Berger nachzeichnen. Die Anfang der 1970er Jahre ausführlich begründete Annahme einer fortschreitenden Säkularisierung<sup>6</sup> hat er drei Jahrzehnte<sup>7</sup> später zurückgenommen.

Dieser Abriss einer Megadebatte hilft, die Parallelwelten these zu verorten. Sie zieht am Strang der Delegitimierung der Säkularisierungsthese, der jedoch keineswegs in einer einheitlichen Richtung verläuft. Grob gesprochen begründet sich *eine Variante* durch Phänomene des empirisch offensichtlichen Rückgangs kirchlicher Dominanz in der Gesellschaft und des Untertauchens religiöser Symbolik in kulturelle Pluralität. Dem gegenüber gruppieren sie die Zweifel um den Bereich der persönlichen Überzeugung, der religiösen Erfahrung und der Privatheit. Ganz unterschiedliche Autoren sind hier zu nennen, wie Peter L. Berger, der die Säkularisierungsthese schon seit Beginn flankierte mit der „Wiederentdeckung der Transzendenz“<sup>8</sup>, ebenso Bergers Koautor der berühmten Studie „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“<sup>9</sup>, Thomas Luckmann, der im Gegenzug zur Säkularisierung eine Privatisierung von Religion erkennt und die gesellschaftlich unsichtbar gewordene Religion als anthropologische Konstante bestimmt.<sup>10</sup> Für Charles Taylor steht die religiöse Erfahrung explizit im Fokus der Auseinandersetzung. Obwohl in der Moderne die Durkheim-Gesellschaft, wie er sie nennt, mit ihren Allianzen von Religion und Politik zerbricht, verkommt die Religion dennoch nicht zur bedeutungslosen Privatsache. Religiös inspirierte Fragen bestimmen für den gemäßigten Kommunitaristen nach wie vor die Öffentlichkeit. Persönliche religiöse Erfahrung – anknüpfend an William James<sup>11</sup> und ihn dabei überschreitend –,

<sup>5</sup> Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2005.

<sup>6</sup> Vgl. Berger, P. L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1988.

<sup>7</sup> Vgl. ders.: The Desecularization of the World. A Global Overview, in: ders. (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington 1999, 1–18.

<sup>8</sup> Vgl. ders.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt am Main 1970.

<sup>9</sup> Vgl. Berger, P./Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmut Plessner, Frankfurt am Main 1996.

<sup>10</sup> Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991.

<sup>11</sup> Vgl. James, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt/Leipzig 1997; ders.: Der Wille zum Glauben, in: Martens, E. (Hg.): Texte der Philosophie des Pragmatismus, Stuttgart 2002, 128–160.

die nie in einer kulturellen Voraussetzungslosigkeit vollzogen wird, verlangt nach einem gemeinschaftlichen und institutionellen Ausdruck.<sup>12</sup>

Als grundlegend andere Variante der Delegitimierung der Säkularisierungsthese verstehe ich die Systemtheorie, auf die ich mich hier in der Fassung von Niklas Luhmann beziehe. Auch er beschreibt den Verlust der Zentralperspektive von Religion und ihre Privatisierung als Säkularisierungsvorgang.<sup>13</sup> Nicht die kirchlich ungebundene Religiosität des Einzelnen,<sup>14</sup> sondern die Gesellschaftstheorie rückt hier nach der Deinstitutionalisierung in den Mittelpunkt. Das Christentum hat zwar seit der Aufklärung Koalitionen mit anderen Subsystemen der Gesellschaft und damit ihren normativen Charakter für die Lebensführung des Einzelnen eingebüßt, die „Funktion der Religion“<sup>15</sup> bleibt aber für die in eigenständige, funktionale Subsysteme ausdifferenzierte Gesellschaft konstitutiv. Deshalb entsteht auch ein vielfältiges religiöses Angebot. Religion operiert formal als System wie andere Systeme der Gesellschaft mit Hilfe eines Codes, mit dem sich ein System von seiner Umwelt unterscheidet. Systeme erfüllen damit die Aufgabe der Komplexitätsreduktion und tragen gleichzeitig zur Komplexitätssteigerung bei. Die Systembildung als Differenzierung von System und Umwelt löst das Problem der grenzenlosen Komplexität der „Welt“, sie wird zur Umwelt des Systems. Mit einem Code verschafft sich ein System Ordnung und erhöht damit die Komplexitätskapazität, seine Operationen führt es als Kommunikation aus. Soziale Systeme sind autopoetisch und selbstreferentiell. Nur der Bereich des Systems ist beobachtbar und bestimmbar. Die Umwelt bleibt unbestimmt. Von dieser macht sich das System durch re-entry freilich ein Bild, das mit der Umwelt selbst nichts zu tun haben muss. Das System interagiert nicht mit der Umwelt, sondern es macht sich einen Begriff von Umwelt, wie es sich diese vorstellt. Die Einheit der Differenz von System und Welt entzieht sich dem Beobachter. An dieser allen Systemen eigenen Schaltstelle der unbeobachtbaren Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar kommt der Religion die spezifische Funktion zu, „die Sinnkommunikation in der Gesellschaft vor der Unsicherheit, die aus der unbestimmbaren Seite aller Unterscheidungen kommt“<sup>16</sup> zu schützen. Diese Kommunikation an der

<sup>12</sup> Vgl. Taylor, Ch.: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002; ders.: Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Transit 19 (2000), 84–104.

<sup>13</sup> Vgl. Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos?, 56 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Wenz, G.: Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit, Göttingen 2005, 76 ff; Gräß, W.: Religion und die Bildung ihrer Theorie. Reflexionsperspektiven, in: Weyel, B./Gräß, W. (Hg.): Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 192–207, hier 193.

<sup>15</sup> Vgl. Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977.

<sup>16</sup> Ruster, Th.: Distanzierte Beobachtung. Niklas Luhmanns „Religion der Gesellschaft“, in: Herder Korrespondenz 55 (2001) 90–96, hier 90.

Grenze<sup>17</sup> wird David J. Krieger später als „Grenzdiskurs“ bezeichnen. Die Religion hat selbst keine eigene Funktion *neben* den anderen Systemen, sondern *für* diese.

Die „Religion der Gesellschaft“<sup>18</sup> nimmt eine proprietäre Aufgabe gegenüber allen Systemen wahr, die in den anderen Systemen nicht erbracht werden kann. Luhmann untersucht Gesellschaft als Sinnsystem. Religion gewährleistet durch die Kommunikation des Unbestimmbaren Sinn. Das System Religion operiert heute mit dem Code Transzendenz/Immanenz. Mit der Kontingenzformel „Gott“ führt sie einen Beobachter zweiter Ordnung ein, der keinen „blinden Fleck“ der unbeobachtbaren Einheit der Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar besitzt. Jede Beobachtung von Realität wird durch Unterscheidung vollzogen. Die Besonderheit des Vorgehens der Religion bezeichnet Luhmann als „Realitätsverdoppelung“<sup>19</sup>. Religion konstituiert eine Realität, „indem sie etwas zur Beobachtung bereitstellt, was nicht unter diese Kategorie fällt“<sup>20</sup>.

*„Nimmt man die Religion konstituierende Differenz in ihrer ursprünglich-konkreten Form als Differenz von vertraut/unvertraut, dann entsteht Religion erst durch eine re-entry dieser Form in die Form: durch einen Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche.“<sup>21</sup>*

Das Unbestimmbare, die Umwelt, oder einfach auch Welt genannt, wird durch die Transzendenz/Immanenz-Codierung als bestimmbar ansichtig. Transzendenz wird von der Immanenz her beschreibbar, und Immanenz von der Transzendenz her. Die paradoxen Zuschreibungen Gottes gehören zur Logik und Aufgabe des Systems Religion. Religion, könnte man sagen, ist die Diskursform an der Grenze, des Grenzenüberschreitens, der Realitäts- oder Weltverdoppelung. Dabei dürfen m.E. keine Symmetrievorstellungen hereinspielen. Denn das Heilige, Fiktionale oder im Fall der Monotheismen, die Schrift, ein Text, sind keine symmetrischen Parallelen zum Profanen, Realen oder zum Kontext.

Der hier zur Diskussion gestellte Begriff der Parallelwelten erscheint als Abwandlung von Luhmanns Realitätsverdoppelung. Zielt die griechische Etymologie des „para“ auf ein noch bestimmungsoffenes Nebeneinander, so enthält die geometrische Figur der Parallele zahlreiche Implikationen, die den Begriff als Analogon für eine Heuristik von Religionsfunktionen erschweren.

<sup>17</sup> „Das Sakrale kondensiert gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt. Die Religion findet keineswegs im Jenseits statt.“ Luhmann: Funktion der Religion, 82.

<sup>18</sup> Luhmann, N.: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

<sup>19</sup> Ebd., 58.

<sup>20</sup> Ebd., 60.

<sup>21</sup> Ebd., 83.

Zwei unendliche, nie zusammenlaufende Linien, die um eine imaginäre Symmetrieachse in Äquidistanz konstruiert werden, die aber in zwei gleiche und entgegengesetzte Richtungen laufen, schränken die Vergleichsmöglichkeiten unnötig ein. Denn sowohl in den Ansätzen der ersten Variante wird die Verschränkung der Linien diskutiert, als auch in der zweiten Variante, in der Systemtheorie, liegt gerade keine Symmetrie, sondern ein Paradoxon vor. Also verwende ich den Begriff in einem schwachen, geometrisch etwas verwilderten Sinn.

Auch der Begriff der „Welt“ variiert. Mit Luhmann könnte man die absolut unbestimmte Welt unterscheiden von der relativ unbestimmten oder systemrelevanten Welt, die die Umwelt des Systems bildet, und diese wiederum von der Welt, wie sie durch das von George Spencer Brown entlehnte Re-entry im System imaginiert wird. Die Parallelweltenheuristik kann nicht an die erste, rein entropische Welt anknüpfen, sondern an den dritten hier genannten Vorgang.

Zusammenfassend: Beide der hier vorgestellten Varianten stehen in Spannung mit dem Selbstverständnis von Gläubigen oder Ungläubigen. Der erste dargelegte Strang diskutiert Säkularisierung und Entkirchlichung, entdeckt Religion bei denen, die gar nichts davon wissen, oder spricht sie den Gesellschaften ab, die sich selber ganz anders verstehen. Der zweite Strang nimmt überhaupt erst gar nicht die Menschen in den Blick, denn nicht sie kommunizieren, sondern die Systeme. Aus der Sicht des sozialen Systems sind Menschen seine Umwelt, sie sind nicht die Akteure, sondern die Adressaten der Kommunikation. Nicht das Bewusstsein der Personen führt und steuert die Kommunikation. In beiden Diskursen ist der Religionsbegriff einer starken Variation unterworfen, beide Diskurse wählen einen Außenblick auf die Religion und die Religiösen. Das ist gut für Entdeckungen, steht aber in Spannung zur Teilnehmerperspektive der Betroffenen. Eine Rückvermittlung muss auch auf diesen Entdeckungsreisen geleistet werden.

Eine zweite Gegenrede nimmt Bezug auf den *Cultural Turn* in den Religionswissenschaften. Hier lässt sich die gerade zusammengefasste Spannung ebenfalls beobachten. Dabei gerät der Religionsbegriff, der bisher als Referenzgröße nicht grundsätzlich in Frage gestellt war, selbst ins Kreuzfeuer der Kritik. Dies wiederum wirft Anfragen zurück auf die Parallelweltenhypothese. Macht es überhaupt noch Sinn, nach einem Integral von Parallelwelten mit Hilfe eines Religionsbegriffs zu suchen, wenn Religion als distinkte Größe unterschiedslos in die Vielfalt kultureller Formen ein- und in ihr aufgegangen ist?

Mit der kulturalen Wende der Religionswissenschaften sollten zwei Hauptprobleme der Disziplin gelöst werden: Durch die Integration der Religionswissenschaften in die Kulturwissenschaften wird zum einen das *Stand-*

*punktproblem* bearbeitet. Mit der möglichst empirischen Ausrichtung der Kulturwissenschaften sollte eine Objektivierung vorangetrieben werden. Durch die Auflösung des Religionsbegriffs hat sich zum anderen auch das *Methodenproblem*, das eng mit der Frage nach der *Kriteriologie* und der Definition, was als Religion oder religiöses Phänomen gelten kann, verbunden ist, erübrigt. Soweit meine These, die ich nur kurz erläutern kann.<sup>22</sup>

Für die Entstehung der Religionswissenschaften lassen sich zwei unterschiedliche Kontexte und Quellen angeben. Am Ursprung der *deutschsprachigen* Religionswissenschaft stand ein stark abgrenzendes Verhältnis gegenüber der Theologie. Sie wurde zunehmend als ungeeignet empfunden, den anderen Religionen gerecht zu werden. Denn die Theologie verfolge ein apologetisches Interesse in der eigenen Sache des Christentums und der jeweiligen Konfession. Theologie reflektiert mit einer Innenperspektive und erhebt für diese einen Wahrheits- und Geltungsanspruch. Der Bezug der christlichen Theologie auf andere Religionen geschieht zum Zweck der Selbstbehauptung. Da ein solches Erkenntnisinteresse theologischer Wahrnehmung auf die Stützung der eigenen Superioritätsannahme ausgerichtet ist, gilt die Theologie als verfehltete Methode zum Studium anderer Religionen. So wurden die Religionswissenschaften als programmatische Alternative zur Theologie entwickelt. Diese Emanzipation von der Theologie ist bis heute ein gültiges Definitionsmerkmal. Die Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive ist das wichtigste Differenzierungskriterium der beiden Disziplinen. Als idealtypische Selbstbeschreibung der Religionswissenschaften hat sich folgendes Bild verfestigt: Die Innenperspektive der Theologie unterstreicht durch Vergleich mit anderen Religionen den Geltungsanspruch der eigenen Wahrheit, die Religionswissenschaft hingegen beschreibt die Religionen von außen, werturteilsfrei, interessenlos und somit objektiv, eine Selbstbestimmung, die nicht selten mit bekenntnisartigem Pathos vorgetragen und wieder zu einer Glaubensfrage wird.

Die Emanzipation religiöser Fragen aus der Kirchen- und Konfessionsbindung im Zeichen der Liberalität spielte auch für den *angelsächsischen* Kontext eine nicht zu unterschätzende Rolle. Darüber hinaus galt es, dem englischen Pragmatismus und der Krise des Geisteslebens infolge der Modernisierung und Industrialisierung etwas entgegen zu setzen. Religionswissenschaft wehrt sich gegen den Alleinanspruch der aufstrebenden Naturwissenschaften und des Materialismus. Beide Ursprünge wollen sich auf dem Feld der Wissenschaften unabhängig von kirchlichen Bindungen oder empiristischer Diktate der Religion widmen. Mit dem emanzipatorischen und

<sup>22</sup> Vgl. Winkler, U.: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Ritzer, G. (Hg.): „Mit euch bin ich Mensch...“, Innsbruck/Wien 2008, 115–147, hier 120 ff.

antirationalistischen Anspruch stellten sich für die aufkommenden Religionswissenschaften aber auch ihre spezifischen Probleme ein.

Die Rekonstruktion einer Religionsgeschichte und die Untersuchung und der Vergleich religiöser Phänomene standen unter einem Objektivitätsanspruch. Doch ein Phänomen erschließt die Sache selbst nicht ohne die rekonstruktive Leistung des Subjekts, die erst recht im Spiel ist bei einer geschichtlichen Zusammenschau. Auch wenn sich das erkennende Subjekt durch Epoché zurücknimmt, um zum Wesen der Religion vorzudringen, gibt es keinen Ausweg aus der Kontextualität des Erkennens und Verstehens. Diese Probleme sind nicht auf die Religionsphänomenologie<sup>23</sup> beschränkt und somit nicht auf die Vergangenheit. Reformbestrebungen<sup>24</sup> haben deren Essentialismus zugunsten einer stärkeren Betonung der Geschichtlichkeit zurückgedrängt und den epistemischen Status der Neutralität relativiert. Trotzdem bildet letztere bis heute einen Kernbestand religionswissenschaftlicher Selbstbeschreibung. Sie wird das Standpunktproblem nicht los.

Durch die Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaften zieht sich eng damit verwandt das Methoden- und Gegenstandsproblem. Was wird wie untersucht? Die Interessen und Kriteriologien der Religionenforschung wurden von den *Postcolonial Studies* radikal als machtgeleitet und westlich dekonstruiert. In Absetzung von den vagen Feldern der Subdisziplinen der Religionswissenschaften wie der Religionspsychologie und -soziologie gewannen die Ethnologie und die empirisch arbeitenden kulturwissenschaftlichen Methoden zunehmend an Bedeutung. Stand der Religionsbegriff als Universalie immer wieder in Verdacht, ein Konstrukt der Aufklärung zu sein, so hat der *Cultural Turn* einschneidende Veränderungen für die Religionswissenschaften gebracht. J. Z. Smith gilt hier als Vordenker. Der Religionsbegriff selbst gehöre in den Bereich der Fiktion, er verdanke sich einem Imagining-Vorgang.<sup>25</sup> Der relevante Artikel des römischen Religionsgeschichtlers Dario Sabbatucci im programmatischen „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“<sup>26</sup> propagiert die „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“.

<sup>23</sup> Exemplarisch vgl. Leeuw, G. van der: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen (4. Auflage) 1977.

<sup>24</sup> Vgl. die Neustil-Religionsphänomenologie: Waardenburg, J.: *Religionen und Religion*. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin/New York 1986; ders.: *Perspektiven der Religionswissenschaft*, Würzburg/Altenberge 1993; Colpe, C.: *Zur Neubegründung der Phänomenologie der Religionen und der Religion*, in: Zinser, H. (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 131–154.

<sup>25</sup> So der einschlägige Titel: Smith, J. Z.: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, XI: „Es gibt keine Daten für Religion. Religion ist ausschließlich das Produkt des Wissenschaftlers.“ Zit. nach Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, 259.

<sup>26</sup> Cancik, H./Gladigow, B./Laubscher, M. (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln 1988–2001; vergleichbar mit: Braun, W./McCutcheon, R. T. (Hg.): *Guide to the Study of Religion*, London u. a. 2000.

„Die Geschichte der Forschung [...] führt mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Spezificums im kulturellen Allgemeinen“<sup>27</sup>.

Die Isolierung eines distinkten Phänomens von Religion aus einer bestimmten Kultur entstamme einem bürgerlichen Wertesystem und sei eine willkürliche Kategorisierung der Gelehrten. Gegen den kulturbedingten und interessengeleiteten Religionsbegriff verfiert Sabbatucci eine quasi kontextübergreifende oder -ungebundene Kulturwissenschaft. Damit scheint durch den Nimbus objektiver Kulturwissenschaften sowohl das Standpunkt- als auch das Gegenstandsproblem der Religionswissenschaften im gründlichsten Sinn gelöst. Eine willkürliche, nutzlose und abwegige Kategorisierung wird über Bord geworfen.

Meine dritte Gegenrede widmet sich der Aneignung der System- und Kommunikationstheorie bei David J. Krieger. Konnte unter Einschränkungen bei der im ersten Abriss angedeuteten Theorie sozialer Systeme bei Niklas Luhmann der Religion eine verbindende Funktion der Subsysteme der Gesellschaft und insofern ein Anknüpfungspunkt an die Parallelweltenhypothese eruiert werden, so fällt in der nun darzustellenden Weiterführung diese Möglichkeit für den Bereich der Religionen aus. Religion, nach Luhmann der Diskurs an der Grenze über die Grenze, erfüllt vielmehr die genau gegenteilige Funktion, der Grenzdiskurs wird zu einem Abgrenzungsdiskurs.

Die Arbeiten von David J. Krieger, der aus den USA stammende und in Luzern lehrende Theologe, Religions- und Kommunikationswissenschaftler, hat sich schon früh mit methodischen Grundlegungen der Religionstheologie und des interreligiösen Dialogs beschäftigt. Seine Arbeiten werden in der Religionstheologie wenig rezipiert. Die Grundlagenstudie liegt etwa zwei Jahrzehnte zurück.<sup>28</sup> Theologisch übersetzt könnte man seine Theorie als Antwort auf die Frage zusammenfassen, wie eine Verständigung über die Grenzen einer Religion hinaus möglich ist, wenn doch die Abgrenzung durch Bekenntnis zu einem wesentlichen Diskursmerkmal von Religion gehört. – Dafür hat er einen Dreischritt von argumentativem Diskurs, Grenzdiskurs und Erschließungsdiskurs entwickelt,<sup>29</sup> den er konsequent auf den Feldern

<sup>27</sup> Sabbatucci, D.: *Kultur und Religion*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 43–58, hier 57; vgl. Gladigow, B.: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 26–40, hier 32; Figl, J.: *Einleitung. Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 18–80, hier 30.

<sup>28</sup> Krieger, D. J.: *The New Universalism. Theology of Religions as Foundation for Religious Social Ethics in the Global Situation*, in: Amjad-Ali, Ch./Pitcher, A. (Hg.): *Liberation and Ethics. Essays in Honor of Gibson Winter*, Chicago 1985; ders.: *The New Universalism – Methodological Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

<sup>29</sup> Vgl. Krieger, D. J.: *Einführung in die allgemeine Systemtheorie*, München 1996.

des interreligiösen und interkulturellen Dialogs,<sup>30</sup> des Fundamentalismus,<sup>31</sup> der Umweltdebatte<sup>32</sup> und der Kunst<sup>33</sup> entfaltet hat. Hier soll der Grenzdiskurs der Religionen herausgegriffen werden, denn er ist ein markanter Einspruch gegen die Parallelweltenthese, der noch dazu aus ihrem Theorieumfeld stammt. Religionen bringen oder halten Welten nicht zusammen, sondern Religionen bringen sie auseinander. Sie generieren eigene Welten. Sie sind einander Gegenwelten.

Krieger hat die ersten beiden Teile seiner komplexen Theorie im Anschluss an die Einsichten in den Kommunikationscharakter von sozialen Systemen bei Niklas Luhmann, an die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas und an die Sprachpragmatik Ludwig Wittgensteins entwickelt. Kriegers dritter methodischer Schritt ist seine eigene Antwort, die im zweiten Teil dieses Beitrages vorgestellt wird.

Mit dem Sprachspielmodell Wittgensteins kann Krieger die systemtheoretischen Kommunikationsanalysen, die auf der Ebene der Logik und Semantik der Selbstreferenz beruhen, mit Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels verbinden.<sup>34</sup> Das Sprachspielmodell beleuchtet die pragmatischen

<sup>30</sup> Vgl. Krieger, D. J.: Zur Heilslehre in Hinduismus und Christentum. in: Braun, H. J./Krieger, D. J. (Hg.): Indische Religionen und das Christentum im Dialog, Zürich 1986, 59–73; ders.: Bekehrung und Dialog. Zur Sprachpragmatik interreligiöser Begegnungen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 46 (1990) 267–283; ders.: Im Namen Gottes. Der religiöse Fundamentalismus als Problem, in: Religion Heute 7 (1991) 150–157; ders.: Einführung, in: Dalai Lama/Drewermann, E.: Der Weg des Herzens. Gewaltlosigkeit und interreligiöser Dialog, hg. v. D. J. Krieger, Olten/Freiburg 1992, 10–21; ders.: Communication Theory and Interreligious Dialogue, in: Journal of Ecumenical Studies 30 (1993) 331–353; ders.: Dialogische Religionskunde – ein neues Modell für den Religionsunterricht?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 24 (1993); ders.: Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen, in: RL Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde (1994); ders.: Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986; ders.: Religion als Kommunikation, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 3 (1999) 2–25; ders.: Zur Konstruktion von Identität in der multikulturellen Gesellschaft. Schlussbericht Teil I des Forschungsprojekts am Institut für Kommunikationsforschung: Identität und Integration von religiösen und ethnischen Minderheiten in der Innerschweiz, Meggen 1997.

<sup>31</sup> Vgl. Krieger, D. J.: Fundamentalismus - Prämodern oder postmodern? Fundamentale Überlegungen zur religiösen Erneuerung, in: Jäggi, Chr./Krieger, D. J.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich 1991, 185–239.

<sup>32</sup> Vgl. Krieger, D. J.: Methodologie (Arbeitspapiere zur interreligiösen Umweltethik 1, hg. v. inter-edition. Institut für Kommunikationsforschung), Meggen 1993; ders.: All-Einheit. Der Bezug des Menschen zur Natur im Hinduismus (Arbeitspapiere zur interreligiösen Umweltethik 3, hg. v. inter-edition. Institut für Kommunikationsforschung), Meggen 1994; ders.: Ideen zu einer interreligiösen Umweltethik, in: Lähmann, J. (Hg.): „Das Projekt Weltethos“ in der Erziehung, Hamburg 1995, 138–144; ders./Jäggi, Chr. J.: Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (SPP-Umwelt-Themenhefte), Basel-/Boston/Berlin 1997.

<sup>33</sup> Vgl. Krieger, D. J.: Endlich(e) Kunst – Philosophische Betrachtungen über Kunst in einer mediatisierten Welt, in: Texte zu einer Arbeit, Luzern 1991, 16–31; ders.: Final(ly) Art – Philosophical Remarks on Art in a Mediated World, in: Text zu einer Arbeit, Luzern 1991, 64–79; ders.: Kommunikationssystem Kunst, Wien 1997.

<sup>34</sup> Vgl. Krieger: Einführung in die allgemeine Systemtheorie. 130 ff.

Bedingungen von Kommunikation, also das Handeln des Sprechens, das mehr ist, als Informationen zu übertragen oder nach bestimmten Regeln Sätze zu formulieren. Wittgenstein folgend unterscheidet Krieger<sup>35</sup> drei pragmatische Diskursebenen, nach denen er sein eigenes Modell<sup>36</sup> gliedert: erstens die Ebene der Sprechhandlungen des Regeln-Folgens innerhalb des Sprachspiels, zweitens die Diskursebene des Setzens von Regeln<sup>37</sup> an der Grenze des Sprachspiels und drittens der Diskurs zwischen den Regelsystemen.

Auf der ersten Ebene verortet Krieger den *argumentativen Diskurs*. Seine pragmatischen Bedingungen setzen Gültigkeitskriterien voraus, anhand derer die vorgebrachten Argumente einer Verifikation ausgesetzt werden können. Diese Kommunikation wird mit einer hypothetischen Distanz vollzogen und zielt auf Konsens. Dabei wird auf die Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit rekurriert, die nicht schon mit ihrer Gültigkeit verwechselt werden dürfen.

„Geltung liegt nicht in einem Anspruch, sondern in der Entsprechung des Anspruchs mit bestimmten Kriterien der Gültigkeit. [...] Geltung hängt von Kriterien der Gültigkeit ab.“<sup>38</sup>

Die Kommunikationsgemeinschaft muss sich zuvor über diese Kriterien verständigt haben, sie können nicht selbst durch einen argumentativen Diskurs herbeigeführt werden. Habermas spricht von einem

„Hintergrundkonsens, ...[als] ‚gemeinsame[r] Anerkennung‘ reziprok erhobener Geltungsansprüche ... [und einer] vorausgesetzte[n] Basis“.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Zur Wittgensteinanalyse vgl. Krieger: Das interreligiöse Gespräch: methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, 130 ff.

<sup>36</sup> Neben der „Einführung in die Systemtheorie“ vgl. Krieger: Bekehrung und Dialog. Zur Sprachpragmatik interreligiöser Begegnungen; ders.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart; ders.: Das interreligiöse Gespräch: methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen; ders.: Religion als Kommunikation.

<sup>37</sup> Wittgenstein trifft im Abschnitt über das Argument Privatsprache die bekannte Unterscheidung von Regeln folgen und Regeln folgen glauben: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen.“ Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen §202, in: ders., Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Neu durchgesehen von Joachim Schulte (Werkausgabe 1), Frankfurt am Main (10. Auflage) 1995 [1984], 345.

<sup>38</sup> Krieger: Religion als Kommunikation, 11.

<sup>39</sup> Habermas, J.: Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel, K.-O. (Hg.): Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1982, 174–272, hier 177. Krieger zitiert die bekannte, darauf folgende Überlegung von Habermas (Religion als Kommunikation, 12), wo er Handlungsmöglichkeiten aufzählt, falls dieser gemeinsame lebensweltliche Sinnhorizont fehlt: Umschalten auf strategisches Handeln, Abbruch der Kommunikation oder Wiederaufnahme der Kommunikation zur Prüfung der Geltungsansprüche. Bezeichnender Weise übergeht Krieger den letzten Punkt, den er wohl für nicht gangbar hält, um seinen eigenen Ansatz in Absetzung von Habermas zu präsentieren. „Das Bestreiten eines Kriteriums ist also nicht als Argument aufzufassen. Wer ein Kriterium bestreitet (oder auch setzt), argumentiert nicht und erhebt keinen Gültigkeitsanspruch, denn man kann nur einen Gültigkeitsanspruch in Bezug auf ein schon anerkanntes Kriterium der Gültigkeit erheben. Man kann in einem Spiel nur in Bezug

Damit dieser Konsens nicht in den Bereich eines willkürlichen Dezisionismus abgeleitet, reflektiert Krieger eine weitere pragmatische Diskursebene kommunikativen Handelns, den Grenzdiskurs. Er bedeutet nicht das Scheitern von Argumentation, sondern ist ihre notwendige Voraussetzung. Er wird vollzogen als Eintreten in eine Sinnwelt, als Sozialisation, Einübung, Einweihung oder Bekehrung, als performative und rituelle Darstellung, narrativ, wiederholend und mythisch. Der argumentative Diskurs wandelt sich in eine „Bekehrungsrede“.<sup>40</sup> Kriterien, Codes und Regeln werden gesetzt, Grenzen „verkündigt“. Nicht die hypothetische Distanz, sondern das Überzeugtsein des ganzen Menschen ist gefordert. Sinnkriterien werden durch Entscheidung gesetzt. Diese Kommunikation ist religiös. Aus kommunikationstheoretischer Sicht ist

„Religion ... nicht eine Menge [an] Glaubenssätze[n] oder spirituelle[n] Praktiken, sondern eine Form von Kommunikation.“<sup>41</sup>

Welt wird eröffnet und zwischen Erwählten und Verworfenen getrennt. Sie wird durchgesetzt. Damit ist der Punkt erreicht, an dem Michel Foucault<sup>42</sup> seine Machtanalysen ansetzt und der die Fragen des Fundamentalismus<sup>43</sup> und der religiös motivierten Gewalt auf den Plan ruft. – Krieger hält in seinem Modell Lösungsvorschläge in Form des Erschließungsdiskurses bereit, der weiter unten vorgestellt wird. Hier gilt es festzuhalten, *Religion verbindet nicht (Parallel)Welten, sondern zieht der Welt Grenzen*. Religion ist für Ausschließung zuständig.

Nach diesen drei, sehr formal gehaltenen Gegenreden soll der Blick auf die Theologie gelenkt werden und die Anfragen an das Parallelweltenkonzept anhand von Voraussetzungen weitergeführt werden, die in der *Religions-theologie* getroffen werden. Sind Religionen diejenigen Diskursgrößen, die getrennte Welten zusammenbringen, oder macht man mit den Religionen nicht genau die gegenteilige Erfahrung? Gehört die wechselseitige Abgrenzung, Trennung, Unterscheidung und somit Unversöhnlichkeit nicht zu den zentralen Vorgängen im Selbstvollzug der Religionen?

Heute könnte man vermuten, diese Fragen wären von der Religionskritik insinuiert, wie sie beispielsweise Bertrand Russell formuliert hat.

auf die Regeln einen Zug machen. Wer die Regeln nicht kennt oder bestreitet (oder wer zuerst die Regeln setzt), der macht keinen Zug innerhalb des Spiels. Wer also die Regeln eines Sprachspiels bestreitet oder zuerst die Regeln setzt, erhebt keinen Gültigkeitsanspruch.“ (Religion als Kommunikation, 12) – Diesen Punkt hat auch Richard Rorty wegen des impliziten Universalisierungsoptimismus kritisiert und die Kontextualität solcher Voraussetzungen betont.

<sup>40</sup> Krieger: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, 205.

<sup>41</sup> Ebd., 16.

<sup>42</sup> Vgl. Sander, H.-J.: Heterotopien – Orte der Macht und Orte für Theologie. Michel Foucault, in: Hardt, P./Stosch, K. von (Hg.): Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007, 91–115.

<sup>43</sup> Vgl. Krieger: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart.

Wegen der vielfachen Beanspruchung höchster Wahrheit durch verschiedene Religionen müssten diese schon aus rein logischen Gründen unwahr seien, analysiert er treffend. Folglich sind sie eine Quelle der Intoleranz.<sup>44</sup> Russells Argument findet reichlich Belege. Es korrespondiert mit dem Selbstvollzug breiter Traditionen christlicher Theologie:

Das klassische Axiom des Grenzdiskurses lautet „Extra ecclesiam nulla salus“. Infolge einer sträflichen Dekontextualisierung ist es von einem paränetischen und performativen Ruf in die eigenen Reihen zu einer dogmatischen Konstatierung der Verdammnis von Nicht-Christen und Nicht-Katholiken<sup>45</sup> mutiert, das zuletzt in nochmaliger Wandlung ausschließend gegen den Ausschließer Leonard Feeney gewendet wurde. Die wechselvolle Geschichte und Reinterpretationsbemühungen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass trotz comprehensiver Öffnungen des Axioms ein Kernbestand der christlichen Theologie getroffen ist.<sup>46</sup>

Gleichsam seit Kindesbeinen der systematischen Theologie ruht diese auf der Apologetik auf. Der Ausweis christlicher Universalisierbarkeit ist bereits seit dem zweiten Jahrhundert mit der Argumentationsfigur der universalen Höchstüberbietung – nicht nur mit der komparativen Behauptung einer treffenderen Anschlussfähigkeit oder Zeitgemäßheit – geführt worden. Die Behauptung wurde mit apriorischem Geltungscharakter ausgestattet. Dabei haben sich nicht zufällig Argumente im Begründungsvollzug als performativer Selbstwiderspruch erwiesen und sich damit selbst der Ideologie überführt.<sup>47</sup> Die Hermeneutik des Verdacht<sup>48</sup> gegen alles Außen ihrer selbst hat sich in einer ganzen Disziplin der Theologie niedergeschlagen, die bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums prägend war. Die Identität des Glaubens wurde in drei Demonstrationswegen gesichert gegen Atheisten, gegen andere Religionen und gegen andere Konfessionen.

<sup>44</sup> Vgl. Russell, B.: Warum ich kein Christ bin, Hamburg 1968, 13 f. u. 40 ff.

<sup>45</sup> Vgl. Konzil von Florenz: Denzinger, H./Hünemann, P.: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg u. a. (37. Auflage) 1991, Nr. 1351.

<sup>46</sup> Zur wechselvollen Geschichte vgl. Beinert, W.: Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?, in: Stimme der Zeit 115 (1990) 75–85. 264–278; Bernhardt, R.: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 53 ff.; D'Costa, G.: Theology and religious pluralism. The challenge of other religions, Oxford 1986, 52 ff.; Kern, W.: „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: ders.: Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen, Innsbruck/Wien/München 1980, 88–112; ders.: Heilsnotwendigkeit der Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4, Freiburg u. a. (3. Auflage) 1995, 1346–1348; Semmelroth, O.: Die Kirche als Sakrament des Heils, in: Mysterium Salutis 4/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 309–356, hier 334 ff.; Sullivan, F. A.: Salvation outside the church? Tracing the history of the Catholic response, New York 1992.

<sup>47</sup> Vgl. dazu meine Analysen zu Justin: Winkler, U.: Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 12 (2008), 116–149.

<sup>48</sup> Vgl. Winkler, U.: Für eine pneumatologische Religionstheologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 175–200, hier 196 f.

Der Spielraum, der für eine religionstheologische Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen noch möglich blieb, war der Exklusivismus oder ein bescheidener Inklusivismus. Das hiermit verwendete Klassifikationsschema von exklusiv, inklusiv und pluralistisch ist noch jung und im Umfeld der pluralistischen Religionstheologie entstanden.<sup>49</sup> Von einer eher losen Aufzählung wurde es besonders von Perry Schmidt-Leukel zu einem logischen Modell mit strenger Disjunkтивität ausgebaut.<sup>50</sup> Die klaren Definitionen machen es unhintergebar, was noch keine Aussage darüber trifft, ob mit diesem Modell immer auf die richtigen Fragen geantwortet wird.<sup>51</sup> Einwände und Modulationsvorschläge gibt es in allen Varianten.<sup>52</sup> Zum einen behandeln sie überhaupt eine andere Problemstellung. Belieb ist beispielsweise die Verwechslung von religionstheologischem mit epistemologischem Inklusivismus. Zum anderen bringen sie zulässige Variationen innerhalb der Klassifikation.

Viel interessanter an dieser Modellbildung ist jedoch der undiskutiert vorausgesetzte Religionsbegriff. Allseits, in Spielarten akzeptiert erscheint der grundsätzlich abschließende Charakter der Religionen. Nur mit Mühe öffnet partiell allein die pluralistische Variante Lücken in der Grenze. Sie setzt aber als Problemstellung den exkludierenden Religionscharakter voraus und bearbeitet diesen. Das ist kein partielles Problem des Christentums, sondern Religionstheologien anderer Religionen kämpfen mit vergleichbaren Voraussetzungen.<sup>53</sup> Religionen schließen einander aus, sie stehen einander

<sup>49</sup> Dabei dürfte nicht, wie immer wieder behauptet, der Hick-Schüler Alan Race der Pate sein, sondern – unter Berufung auf Perry Schmidt-Leukel – Whittaker, J.H.: *Matters of Faith and Matters of Principle*, San Antonio 1981; Vgl. Race, A.: *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, London (2. Auflage) 1993 (Ersterscheinung 1983); Schmidt-Leukel, P.: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62.

<sup>50</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, P.: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 76 ff.

<sup>51</sup> Vgl. Winkler, U.: Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 290–318, hier 292 f.

<sup>52</sup> Vgl. eine kleine Auswahl: Brandt, H.: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Die Exklusivität des Christentums und die Fähigkeit zum Dialog mit den Religionen, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 63 (2000) 257–272; Bongardt, M.: *Fördernde Begegnung. Aktuelle Aufgaben und Wege einer christlichen Religionstheologie*, in: Leinhäupl-Wilke, A./Striet, M. (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster/Hamburg/London 2000, 291–306; Gäde, G.: *Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse*, in: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 14–27; Grünschloß, A.: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 155 ff.; Kessler, H.: *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Jesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*, in: *Theologische Quartalschrift Tübingen* 181 (2001), 212–237; Weß, P.: *Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie*, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 80 (1996) 26–43.

<sup>53</sup> Vgl. den Tagungsband des European Network of Buddhist-Christian Studies (ENBCS): Schmidt-Leukel, P. (Hg.): *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008.

weitgehend unversöhnt gegenüber. Öffnungen für einen kleinen Grenzverkehr und Schnitte über den eisernen Vorhang werden sanktioniert. Sie werden als Bedrohung von Identität empfunden. Auch die Theologie scheint auf diese Ausschließungen unaufgebar angewiesen.

### 3. Erschließung der Gegenwelten

Die Lage wäre deprimierend, hätten diese Einwände das letzte Wort. Deshalb sollen diese vier dargestellten Gegenreden mit vier Versuchen erschlossen werden: 1. ein formalisierter Religionsbegriff mit einem Befund von religiösem Leben, 2. die kultural gewendete Religionswissenschaft durch eine Wiedereinsetzung der Teilnehmerperspektive, 3. David Kriegers Grenzdiskurs mit dem ebenfalls von ihm entworfenen Erschließungsdiskurs, und schließlich werden 4. die Voraussetzungen religionstheologischer Modelle mit der Komparativen Theologie weiter entwickelt. Die Erschließungen werden nur programmatisch angedeutet und können hier nicht breiter entfaltet werden. Zugleich rehabilitieren sie in einer bestimmten Weise die Parallelweltenhypothese, indem theologische Innovationsvarianten mehr erwogen werden denn als schon verwirklicht konstatiert werden dürfen. Diese Rehabilitation läuft auf eine Modifikation hinaus, denn das Bild der Parallelen ist zu starr, statisch und unbeweglich. Die Welten, die zusammengehalten werden sollen, wären schlecht verstanden, müssten sie ewig nebeneinander herlaufen. Vielmehr werden sie durchlässig, nähern sich an und stoßen sich gleichzeitig ab, Teile sind fern, wiederum andere nahe. Man muss eher damit rechnen, dass es viele Bilder und Metaphern für diese Verhältnisbeschreibungen brauchen wird.

Der erste Einwand war von der These geleitet, die Parallelweltenhypothese sei eine Variante der Sakralisierungsdebatte, die unvermutete religiöse Entdeckungen macht. Als eine Spielart solcher Überraschungen wurde die Systemtheorie angesprochen. Das sind Außenblicke auf Religion, die hier durch die Teilnehmerperspektive der Betroffenen weiter erschlossen und ergänzt werden soll. Was sagen die Gläubigen und Ungläubigen von sich? Der Religionsmonitor 2008 untersuchte die religiöse Vielfalt in Deutschland. Der Bochumer Religionswissenschaftler Volkhard Krech<sup>54</sup> wiederholt nicht die bekannten Befunde von der Durchlässigkeit der Religionengrenzen, sondern erforschte die *Haltungen* der Menschen mit unterschiedlich starken religiösen Überzeugungen gegenüber dieser religiösen Vielfalt und erhielt überraschende Befunde: Zum einen korreliert eine hohe Religiosität mit einer

<sup>54</sup> Vgl. Krech, V.: *Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 33–43.



hohen Reflexivität und kritischen Beschäftigung mit dem eigenen Glauben.<sup>55</sup> Die Konfrontation mit anderen Religionen führt nicht zu Abschottung, sondern bei zunehmender Religiosität zu vermehrter kritischer Beschäftigung mit dem eigenen Glauben! Zum anderen versteht nur eine Minderheit von einem Zehntel den eigenen Glauben als hoch exklusiv. Selbst unter den hoch religiösen Menschen liegt dieser Anteil unter einem Drittel,<sup>56</sup> während von den religiösen Menschen nur mehr ganze 5% eine hohe Exklusivität vertreten. Das heißt, der weitaus überwiegende Teil der Gläubigen lebt die eigene Überzeugung in einer nicht exklusiven Weise. Ein dritter Befund unterstreicht dieses Ergebnis mit schlagender Eindeutigkeit: Nahezu 100% der religiösen Menschen halten eine Wahrheit in anderen Religionen als zutreffend!<sup>57</sup> In diesem Kontext der Haltungen ist der Befund des Verhältnisses von religiöser Offenheit und tatsächlicher Patchwork-*Praxis* zu sehen. Das Ergebnis lässt aufhorchen, weil es in eminenten Weise zeigt, wie kurzschlüssig Schlussfolgerungen sind, die als Konsequenz einer kritisch reflektierten und religionspluralistisch offenen und toleranten (Glaubens)Haltung sofort eine quasi religiös verwilderte Praxis beklagen. Zwar baut ein Fünftel<sup>58</sup> der Deutschen andere religiöse Elemente in den eigenen Glauben ein, aber wiederum nur eine Minderheit unter einem Drittel daraus praktiziert auch dieses Patchwork.<sup>59</sup>

Religionstheologische Aporien einer systematischen Inkompatibilität werden nicht als solche empfunden.<sup>60</sup> Der kirchliche Vorwurf gegenüber religiösem Patchworking gehorcht bürgerlichen Voraussetzungen, insofern individuelle Kompositionen von tradierten Einzelementen vollzogen und Inkonsistenzen unreflektiert in Kauf genommen würden. Doch das Gegenteil ist in gewisser Hinsicht der Fall. Die Inkommensurabilität religiöser Vielfalt wird in einem hohen Maße reflex – zwar nicht mehr gegenüber der theologischen Systematik von religiösen Traditionen – eingeholt in die eigene Existenz und in eigene gelebte religiöse Praxis und Authentizität integriert, ohne dass dadurch die religiösen Traditionen diskreditiert würden. Nicht die Lauheit und Beliebigekeitsbereitschaft bringt die Menschen in die Distanz zu den kirchlichen Traditionen, sondern gerade diese intensive religiöse Arbeit

<sup>55</sup> 59% bzw. 38% der hoch religiösen Menschen stufen sich als reflexiv bis hoch reflexiv ein.

<sup>56</sup> 26% der hoch religiösen Menschen vertritt eine hoch exklusive Auffassung vom eigenen Glauben. 40% der hoch religiösen hingegen eine nicht exklusive! Unter den religiösen sind es gar zwei Drittel oder 66%.

<sup>57</sup> Für 98 % der religiös überzeugten und immerhin 91% der hoch religiös überzeugten Menschen in Deutschland gibt es Wahrheit in andern Religionen in zutreffender oder sehr zutreffender Weise! Die größten Skeptiker gibt es sachlogisch unter den nicht religiösen.

<sup>58</sup> 22%.

<sup>59</sup> 28% der sehr offenen Austausch pflegenden Menschen und nur 11% der etwas offenen praktiziert eine hohe Patchwork-Religiosität.

<sup>60</sup> Vgl. Nassehi, A.: Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, 113–132.

an der Kommensurabilität.<sup>61</sup> Noch mehr, gerade ein hoher Grad an Religiosität veranlasst die Menschen zur Distanzierung von den Kirchen! Nassehi sieht nicht – wie so oft gegen die sogenannte Verdunstung des Glaubens behauptet – in der Stärkung des Glaubens eine Empfehlung für die Kirchen, sondern in den Formen authentischer Rede vom Glauben, denn „nur wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös“, so lautet die Quintessenz seiner Untersuchung. In einem Klima der Kulturalisierung der Religion kann so Religion trotzdem oder gerade reüssieren. Religiöse Menschen verbinden verantwortlich Welten. Diese fallen nicht in eins zusammen, bleiben aber auch nicht parallel und inkommensurabel getrennt. Diese Vermittlung ist eine spirituelle Aufgabe.<sup>62</sup>

Welche Theorien religiöser Erfahrung für die Verbindung von Welten zugrunde gelegt werden, ist Gegenstand einer umfangreichen Kontroverse, die hier nicht behandelt werden kann.<sup>63</sup> Immer dort, wo auf Spiritualität zur Überwindung von Grenzen verwiesen wird, spielt die Vermutung eine Rolle, auf der Ebene der religiösen Erfahrung gäbe es jenseits institutioneller Verfasstheit des Glaubens einen Tiefengrund von Gemeinsamkeiten. Als Metapher<sup>64</sup> für den Komparativ der Überbietung wird die Tiefe der Spiritualität angeführt. Dieses Bild dient in Wirklichkeit zur Verschleierung, kann man mit den Kritikern einwenden, und bedeute nur eine Abstraktion ad infinitum. Denn Erfahrung ist immer nur kontextuell, traditionsgebunden und sprachlich, ist immer schon eine Erfahrung als gedeutete Erfahrung. „Dementsprechend gibt es auch keine universale religiöse Erfahrung, sondern immer schon eine Pluralität religiöser Erfahrung, die geprägt ist vom Kontext ihres Aufkommens.“<sup>65</sup> Was Kant im Bereich einer apriorischen Idee als Möglichkeitsbedingung für Erkenntnis vorausgesetzt hatte, droht in dieser Universalisierung von religiöser Erfahrung wieder auf einen essentialistischen Religionsbegriff hinauszu laufen. Dieser Weg ist nicht mehr zu beschreiten. Deshalb müssen Modelle, die sich auf Spiritualität beziehen, erklären können, wie angesichts der unhintergehbaren Konstruktivität Verbindungen gedacht werden können. Zum einen werden Wege beschränkt, die auf gemeinsame anthropologische Fragen rekurren. Zu einer anderen

<sup>61</sup> Vgl. Nassehi: Erstaunliche religiöse Kompetenz, 120.

<sup>62</sup> Verbundenheit gilt gegenwärtig als wichtigster Begriff für Umschreibung von Spiritualität. Vgl. Bucher, A.: Psychologie der Spiritualität, Basel 2007.

<sup>63</sup> Vgl. Widmer, P.: Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 2004; ders.: Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung, in: Baier, K. (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse. Darmstadt 2006, 49–71. Indieser umfangreichen Monographie behandelt Peter Widmer diese Frage als Kontroverse zwischen Perennialisten und Konstruktivisten.

<sup>64</sup> Zur Rolle der Metaphern vgl. Bernhardt, R.: Interreligiöse Bilder und Gleichnisse, in: Dialog der Religionen 3 (1993) 64–79.

<sup>65</sup> Wendel, S.: Die Wurzel der Religionen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 21–38, hier 25 f.

Gruppe zählen alle Ansätze, die Verbundenheit zusammen mit Differenzen bearbeiten können. Hinter Wittgensteins Privatspracheargument kann man in dieser Frage aber nicht zurückfallen, denn eine („Urtiefen“-) Universal-sprache wäre nicht mehr unterscheidbar von einer Privatsprache und somit ein sinnloses Argument.

Als zweite Gegenrede gegen die Parallelweltenhypothese habe ich die Auflösung des Religionsbegriffes in den kultural gewendeten Religionswissenschaften aufgeführt. Wenn es keine Religion mehr gibt, kann sie auch keine Aufgabe erfüllen. Diese These will ich befragen<sup>66</sup> und eine erschließende Weiterführung vorschlagen, die ebenfalls die Teilnehmerperspektive stärkt und die Parallelweltenhypothese modifiziert.

Mit dem Religionsbegriff fällt auch die Religionswissenschaft als Disziplin. Das Methodensetting der Kulturwissenschaften führt geradezu zu „einer Vertreibung des Heiligen aus der Religionswissenschaft“<sup>67</sup> und zu einer „Verabsolutierung der Immanenz“.<sup>68</sup> Damit verlieren die Kulturwissenschaften genau das, was ihrem Immanenzstandpunkt beunruhigend gegenüberstehen könnte. Der Anspruchscharakter einer anderen Wirklichkeit wird methodisch ausgeklammert, und damit verbunden auch Fragen, die für religiöse Menschen von zentralem Interesse sind. Die untersuchten Probleme werden kulturwissenschaftlich domestiziert und akademisch weit vom religiösen Leben im Selbstverständnis der Menschen abstrahiert. Religionswissenschaftliche Fremdbeschreibung muss sich der Überprüfung durch die Autointerpretation von Teilnehmern<sup>69</sup> aussetzen. Ein neutraler Boden kann auch durch die Beheimatung in den Kulturwissenschaften nicht gefunden werden. Der neue empirische Standpunkt besitzt wegen seiner Nähe zu den Naturwissenschaften eine größere, gesellschaftlich akzeptierte Plausibilität. Die Standpunktfrage ist damit aber nicht abgeschüttelt, sondern in ein anderes Feld verschoben. Als Modifikation dieser weitreichenden programmatischen Ansage mahnt Andreas Nehring eine kritische Selbstüberprüfung der Religionswissenschaften im Zeichen postkolonialer Dekonstruktion an und schlägt statt einer Ablösung eine Vernetzung mit den Kulturwissenschaften vor. Religion kann damit in ihrer Differenz zur Kultur dort markiert werden, wo sie – im Anschluss an Derrida – Grenzorte zwischen dem Innen und Außen so

<sup>66</sup> Vgl. Winkler: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, 126 ff.; dort auch weitere Literatur. Hervorheben möchte ich: Gantke, W.: Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 89 (2005) 83–96; Nehring, A.: Religion und Kultur - Zur Beschreibung einer Differenz, in: ders./Valentin, J. (Hg.): Religious Turns - Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen, Stuttgart u. a. 2008.

<sup>67</sup> Gantke: Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft, 85.

<sup>68</sup> Ebd., 88.

<sup>69</sup> Vgl. Panikkar, R.: The Intra-Religious Dialogue, New York 1978, 64; Smith, W. C.: Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin - Warum?, in: Eliade, M./Kitagawa, J. (Hg.): Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 75–105. 239–256.

beleuchtet, dass Religion in ihrer Ereignishaftigkeit und nicht als feststehende gleichsam essentielle Größe sichtbar wird. Angesichts wachsender Bedeutung von Religion in den öffentlichen Diskursen kann so die Religionswissenschaft wieder eine Stimme erlangen, indem sie den Glauben der Menschen berücksichtigt und damit der Religionswissenschaft zu einer kritischen Rolle unter den Kulturwissenschaften verhilft. Damit nicht mehr gilt, was er nicht ohne Selbstironie gegenüber der eigenen Disziplin formuliert hat: „Alle Welt spricht von Religion, nur wir nicht mehr.“<sup>70</sup>

Nach David J. Krieger ist Religion für die Kommunikationsebene des Grenzdiskurses zuständig. Hier werden Geltungskriterien gesetzt und verkündet. Blicke es bei dieser Beschreibung der Funktion von Religion, wäre sie schicksalhaft dem Fundamentalismus- und Gewaltenproblem ausgeliefert. Deshalb hat Krieger die Pragmatik des *Erschließungsdiskurses*<sup>71</sup> entwickelt. Denn auch der Grenzdiskurs unterliegt Kriterien. Wie der argumentative Diskurs auf Regeln angewiesen ist, die er sich nicht selbst geben kann, so muss auch der Grenzdiskurs auf eine externe Referenz verwiesen werden, damit er nicht in Gewalt ausartet und – statt Sinn zu ermöglichen – der Sinnlosigkeit verfällt. Die Pragmatik des Erschließungsdiskurses vollzieht sich als Begegnung im Zwischenraum der Grenzen. Dieser Raum wird geschaffen, indem er beschränkt wird. Er ist im Vollzug. Dieser Zwischenraum ist jenseits der Einschließung/Ausschließung strukturiert. Damit wird nicht eine Art Überreligion geschaffen, sondern ein Diskurs zwischen den Grenzen und Bekenntnissen so beschränkt, dass er nicht von einer Entweder-Oder-Alternative geprägt ist. Da Verstehen auf Teilhabe an Innenperspektiven angewiesen ist, rettet sich dieser Diskurs nicht auf einen vermeintlich neutralen Boden, sondern partizipiert an Vollzügen innerhalb anderer Grenzen. Um „Zugang zur spezifischen Bedeutung religiöser Phänomene zu gewinnen, muss man bereit sein, eine existentielle Teilnahme auf sich zu nehmen.“<sup>72</sup> Statt einseitiger Bekehrung als Hinüberwechseln in andere Grenzen beruht dieser Diskurs auf Wechselseitigkeit. Das impliziert eine Bereitschaft zur eigenen Weltbildtransformation, also zur gegenseitigen Bekehrung. Am häufigsten nennt Krieger die Praxis des interreligiösen Dialogs, aber auch Kunst und paradoxe Kommunikationsformen der Mystik und Weisheit.<sup>73</sup> Im interreligiösen Dialog wird Identität und Zugehörigkeit nicht durch negative Abgrenzung und Herabsetzung anderer konstituiert;

<sup>70</sup> Nehring: Religion und Kultur - Zur Beschreibung einer Differenz, 7.

<sup>71</sup> Vgl. Krieger: Einführung in die allgemeine Systemtheorie, 148 ff.; ders.: Religion als Kommunikation, 20 ff.; ders.: Bekehrung und Dialog. Zur Sprachpragmatik interreligiöser Begegnungen, 279 ff.; ders.: Das interreligiöse Gespräch : methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, 83 ff.; ders.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, 219 ff.

<sup>72</sup> Krieger: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, 204.

<sup>73</sup> Vgl. ders.: Einführung in die allgemeine Systemtheorie, 150.

stattdessen legt man eine praktizierte und existentiell gelebte Verwurzelung in der eigenen Tradition zugrunde. Auf dieser Basis wird in einem zweiten Schritt eine existentielle „Aneignung eines kognitiven wie emotionalen Wissens und Verstehens einer anderen Kultur oder Religion“ möglich, das zu einer inneren „Einsicht in Sinn und Wahrheit der anderen Kultur oder Religion“<sup>74</sup> führen kann. Damit wandelt sich dieser interreligiöse Dialog in einen intra-religiösen Dialog innerhalb der eigenen Person, ohne durch einseitige Bekehrungen auf der einen oder anderen Seite vom Pferd zu fallen. Krieger hat als Beispiel einer solchen Persönlichkeit Raimon Panikkar vor Augen.<sup>75</sup> Um nicht in Beliebigkeit zu verfallen, führt Krieger zwei abschließende Kriterien für solche Unternehmen an. Die gefundenen Fremdinterpretationen müssen für Angehörige anderer Traditionen akzeptabel sein, und die eigenen Transformationen dürfen nicht mit wesentlichen Inhalten der eigenen Tradition im Widerspruch stehen.

David J. Krieger hatte mit der Beschreibung des Erschließungsdiskurses noch keineswegs die Komparative Theologie im Auge. Der Dialog der Teilnehmerperspektiven liefert aber eine gute Überleitung zu einem letzten Punkt, in dem die Implikationen religionstheologischer Klassifizierung für einen abgeschlossenen Religionsbegriff anhand der Komparativen Theologie erschlossen werden sollen.<sup>76</sup> Dabei ist dieser Vorschlag nicht als Ausweg aus einer verfahrenen Situation der Religionstheologie gedacht, die entweder in der Form des Inklusivismus zwar die Identitätsfrage durch Treue gegenüber der eigenen Tradition befriedigend beantwortet, nicht aber die anderen Religionen angemessen wertschätzen kann, oder die in Form der pluralistischen Position den anderen Religionen, nicht aber der eigenen Tradition gerecht wird. Dieses Dilemma wird versucht, durch Komparative Theologie zu lösen.<sup>77</sup> Doch damit

<sup>74</sup> Beide: ders.: Religion als Kommunikation, 23.

<sup>75</sup> Vgl. ders.: Das interreligiöse Gespräch: methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, 55 ff.

<sup>76</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. Einführungen der beiden wichtigsten Protagonisten: Clooney, F. X.: Comparative Theology, in: Webster, J./Tanner, K./Torrance, I. (Hg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology, Oxford 2007, 653–669; ders., Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 140–152; Neville, R. C.: The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology, in: Hintersteiner, N. (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today, Amsterdam/New York 2007, 513–529. Vgl. eine historisch-systematische Einordnung bei: Hintersteiner, N.: Intercultural and Interreligious (Un)Translatability and the Comparative Theology Project, in: ders. (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today, 465–491; ders.: Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 153–174.

<sup>77</sup> Vgl. Fredericks, J. L.: A Universal Religious Experience? Comparative theology as an alternative to a theology of religions, in: Horizons 22 (1995) 67–87; Stosch, K. von: Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions, in: Hintersteiner, N. (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today, 507–512; Stosch, K. von: Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) 294–311. Vgl. Rettenbacher, S.: Theologie

verabschiedet man nicht die unliebsam gewordene Religionstheologie, sondern schleppt genau ihre impliziten Voraussetzungen mit.

Ist es möglich, ohne die großen Annahmen eines einheitlichen Wesens der Religionen, einer gemeinsamen religiösen Tiefenerfahrung oder eines übergeordneten Metastandpunktes grenzüberschreitende Diskurse zwischen Religionen *theologisch* so zu führen, dass sie sowohl die Beteiligtenperspektive und religiöse Identität bewahren als auch Ausschließungen öffnen, ohne aufzulösen oder zu vereinnahmen? Diese Frage soll mit der Komparativen Theologie bejaht werden, die hier in groben Zügen als letzte Erschließung der unversöhnten Welten der Religionen umrissen wird.<sup>78</sup>

a) *Komparative Theologie ist keine Alternative zur Religionstheologie*, sondern beide erfüllen Aufgaben unterschiedlicher Ebenen. Solange Religions-theologie nur als Diskussion von den drei Modellen missverstanden wird, kann man ihrer freilich überdrüssig werden. Die Aufgabe der Religions-theologie ist es, Auskunft über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen zu geben und die Auswirkungen auf das daraus resultierende Selbstverständnis zu prüfen. Es ist ein Verfahren der Theologie, ein theologisches Begründungsverfahren. Von der Religionstheologie ist also kein Globalurteil über den soteriologischen Status anderer Religionen zu erwarten, das gleichsam empirisch in einer Gesamtschau der Geschichte begründet wird, wie den entsprechenden Vertretern gelegentlich unterstellt wird. Im Fall der pluralistischen Religionstheologie geht es also um die Darlegung von theologischen<sup>79</sup> Gründen, die zur Annahme Berechtigung geben, dass in anderen Religionen Möglichkeiten der Gleichwertigkeit von Offenbarung und Heil gegeben sind. Dieser Diskurs bewegt sich im Bereich der Potentialität, die je konkret und von Fall zu Fall überprüft werden muss, nicht im Bereich der flächendeckenden und unterschiedslosen Faktizität. Die häufig geäußerte Gleichgültigkeitsmetapher gehört ins Reich der Primitiv-rhetorik. Deshalb verstehe ich die Leistung der Religionstheologie im Anstoß

der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (2005) 181, Zeitschrift für katholische Theologie 194.

<sup>78</sup> Ausführlicher vgl. Winkler, U.: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Ritzer, G. (Hg.): „Mit euch bin ich Mensch...“, Innsbruck/Wien 2008, 115–147, hier 131 ff.; ders.: *Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen*, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 12 (2008) 116–149, hier 147 ff.; ders.: Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?, in: Hoff, G. M./Langer, G. (Hg.): Die theologischen Politiken des Verschweigens. Der Ort des Jüdischen in der Theologie: Disziplingeschichten, Stuttgart u. a. 2008, Schlusskapitel.

<sup>79</sup> Exemplarisch nenne ich hier die umfassende Monographie Dupuis', der eine gewissenhafte Begründung nicht nur eines de-facto-Pluralismus sondern eines prinzipiellen heilsgeschichtlichen Pluralismus anhand der Christologie und Pneumatologie gibt: Dupuis, J.: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, hg. von Ulrich Winkler, Innsbruck/Wien [erscheint 2009].

einer heuristischen Haltung, einer Erkenntnishaltung, die eine Wahrheitsvermutung auch in andere religiöse Traditionen und deren Glaubensvollzüge investiert, also die Umkehrung der Apologetik, die die Wahrheitsvermutung a priori exklusiv für sich reklamiert.

b) Komparative Theologie baut auf diese Option der Religionstheologie auf und setzt sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aus. Damit werden weder die Theologie und die eigene Glaubensidentität verlassen, noch werden Religionen als stur abgeschlossene und undurchdringliche Entitäten verstanden. Es ist keineswegs konstitutiv für Religionen, dass sie sich unversöhnt hermetisch gegenüberstehen. Identität kann auch im Austausch wachsen.

c) Nur apologetische Diskurse zu führen, ist kein unausweichliches Schicksal der Theologie, was bis heute die Religionswissenschaften als Alternative auf den Plan ruft. Umgekehrt versteht sich die Komparative Theologie zwar als Theologie, jedoch *nicht als Alternative zur Religionswissenschaft*, sondern sie ist auf diese angewiesen. Religionswissenschaft liefert einen Beitrag zur Vertiefung der Kenntnisse über andere Religionen. Das Kennzeichen des theologischen Verfahrens ist darüber hinaus der Dialog der Innenperspektiven des jeweiligen Glaubens. Die Partner der Komparativen Theologie im engeren Sinn sind somit nicht die Wissenschaftlerkollegen von der religionswissenschaftlichen Abteilung, sondern die Theologen anderer religiöser Traditionen, oder die Vertreter derjenigen Diskursformen anderer, nicht theologieorientierter Traditionen, die als Theologieäquivalente verstanden werden können. Religionen werden also nicht nur in der Außenwahrnehmung einbezogen. Religiöse Traditionen können nur angemessen erfasst werden, wenn sie mit ihrem *Anspruchs- und Verpflichtungscharakter* ernst genommen werden.

d) Wer kann so einen Dialog der Theologien leisten, wenn doch Theologie das Bewohnen des jeweiligen Hauses des Glaubens voraussetzt? Die bekannten herausragenden Persönlichkeiten,<sup>80</sup> die zwei Religionen in ihrer Person vereinigen konnten oder können, sind eine Ausnahme und durchwegs keine repräsentativen Beispiele für eine ausgearbeitete Komparative Theologie. Weiter liegen zahlreiche Studien von einzelnen Autoren vor, die meist aufgrund einer

<sup>80</sup> Vgl. Frithjof Schuon, Raimundo Panikkar, Henri Le Saux/Swami Abhishiktānanda, Hugo Enomiya-Lasalle, Bede Griffiths etc. Nicht zuletzt bei Le Saux lässt sich zeigen, wie sehr das persönliche spirituelle Ringen um eine interreligiöse Existenz im Vordergrund gegenüber einer Ausarbeitung einer neuen theologischen Reflexionsform stand. Vgl. Le Saux, H. (Swami Abhishiktānanda): Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, S. J. (†), hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäumer und Ulrich Winkler, Innsbruck/Wien 2005; Hackbarth-Johnson, Chr.: Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktānanda (1910-1973), in: Europäische Hochschulschriften 23/763, Frankfurt am Main u. a. 2003.

persönlichen Begegnung theologische Traktate oder Themen interreligiös abgehandelt haben. Stellvertretend ist die Tetralogie von Keith Ward<sup>81</sup> und das einmalige Projekt an der Boston University, welches 1995 bis 1999 unter der Leitung von Robert Cummings Neville als Kooperation von Wissenschaftlern unterschiedlicher Religionen durchgeführt wurde<sup>82</sup>, zu nennen. Eine vierte Form ist von Francis X. Clooney, dem wohl profiliertesten Vertreter<sup>83</sup> der Comparative Theology, als Arbeitsgruppe an der American Academy of Religion (AAR) installiert worden.<sup>84</sup>

Für die Zukunft dieser jungen theologischen Disziplin werden es wohl Kooperationsformen Theologen unterschiedlicher Religionen sein, die sich ansatzweise gegenseitig an ihrem Glauben teilhaben lassen und Formen religiöser und spiritueller Gemeinschaft entwickeln und leben. Eine Komparative Theologie kann per definitionem nicht arbeitsteilig vorgehen, da es um Durchdringung und nicht Aneinanderreihung von unterschiedlichen Theologien geht. Wohl aber sind abgestufte Partizipationen und Intensitäten denkbar und notwendig. Auch wenn hybride religiöse Identitäten oder *Multiple Belonging* zunehmend in der Literatur<sup>85</sup> diskutiert werden, werden

<sup>81</sup> Vgl. Ward, K.: Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions, Oxford 1994; ders.: Religion and Creation, Oxford 1996; ders.: Religion and Human Nature, Oxford 1998; ders.: Religion and Community, Oxford 2000.

<sup>82</sup> Vgl. Neville, R. C. (Hg.): The Human Condition, New York 2001; ders. (Hg.): Ultimate Realities, New York 2001; ders. (Hg.): Religious Truth, New York 2001.

<sup>83</sup> Überblicke und Einführungen vgl. Clooney, F. X.: Comparative Theology, in: Webster, J./Tanner, K./Torrance, I. (Hg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology, Oxford 2007, 653–669; ders.: The emerging field of comparative theology. A bibliographical review (1989–95), in: Theological Studies 56 (1995) 521–550; ders.: God for Us. Multiple Religious Identities as Human and Divine Prospect, in: Cornille, C. (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Maryknoll 2002, 44–60. Zur biographischen Verortung vgl. den sprechenden Aufsatztitel: Clooney, F. X.: Neither Here Nor There. Crossing Boundaries, Becoming Insiders, Remaining Catholic, in: Cabezon, J./Davaney, Sh. (Hg.): Identity and Politics of Identity in Scholarship in the Study of Religion, New York 2004, 99–111. Vgl. die Studien zu hinduistisch-tamilischen Themen in Begegnung mit christlicher Theologie: Clooney, F. X.: Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology, Albany 1993; ders.: Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India, Albany 1996; ders.: Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions, Oxford 2001; ders.: Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary, Oxford 2005.

<sup>84</sup> Vgl. Clooney, F. X.: Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 140–152.

<sup>85</sup> Vgl. Gort, J. D./Vroom, H. M./Fernhout, R./Wessels, A. (Hg.): On Sharing Religious Experience. Possibilities of Interfaith Mutuality, Amsterdam/Grand Rapids 1992; Schoen, U.: Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich/Düsseldorf 1996; Gira, D./Scheuer, J.: Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion (Collection Questions ouvertes), Paris 2000; Cornille, C. (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Maryknoll 2002; Phan, P.: Multiple Religious Belonging. Opportunities and Challenges for Theology and Church, in: Theological Studies 64 (2003) 495–519; Schmidt-Leukel, P.: Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität, in: Baier, K. (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 329–344; Bernhardt, R./Schmidt-Leukel, P. (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5, Zürich 2008.

theologische Experten, die zwei Religionen in sich vereinigen können und auch als Repräsentanten beiderseits anerkannt sind, die Ausnahme bleiben. Ein schrittweises Erlernen einer *second first language*, wie das Norbert Hintersteiner<sup>86</sup> im Anschluss an Alasdair C. MacIntyre überzeugend vorge-tragen hat, wird zunehmend nötig sein.

e) Eine *Erkenntnisordnung der Dinge* kann naturgemäß nicht vorausgesetzt werden. Es handelt sich also nicht um ein religionswissen-schaftliches, synoptisches Vorgehen etwa nach der Traktatenordnung der christlichen Dogmatik, sondern um einen kreativen Vorgang, bei dem auf eher intuitivem Weg originelle Bezüge zwischen zwei religiösen Traditionen hergestellt werden. Bisher wurden vorwiegend Texte als Quellen der Kom-parativen Theologie herangezogen. Das entspricht einem christlichen und westlichen Theologieverständnis. Künftig müssen noch stärker mündliche, symbolische, rituelle und andere Quellen integriert werden. Die Arbeitsweise ist detailorientiert und gleichsam mikroskopisch. Sie schreitet nicht gleich zu generalisierenden Erklärungen. Sie ist auch geprägt von einer großen Vor-läufigkeit und Unabgeschlossenheit. Es ist davon in absehbarer Zeit keine beispielsweise muslimisch-christliche Dogmatik zu erwarten oder auch nur wünschenswert. Komparative Theologie initiiert strategisch nicht planbare, verwobene Lernprozesse, in der standardisierte Wahrnehmungs- und Kon-struktionsstrukturen der anderen wie der eigenen religiösen Tradition befragt werden. Komparative Theologie ermutigt zur verstehenden und kritischen Reflexion der eigenen Tradition im Lichte einer anderen und umgekehrt.

f) Eine Komparative Theologie achtet also auf parallele theologische Dimensionen zwischen den religiösen und theologischen Traditionen. Sie verfolgt eine *Heuristik von Entsprechungen*, sie hält aber keine Parallel-welten in geometrischer Gleichförmigkeit aus- und zueinander: nein, nur im Detail und über Verwerfungen, nicht statisch, theoretisch und systemisch, nicht um eine Symmetrieachse konstruiert, sondern prozesshaft um Leben-teilen und Glaubensteilhabe arrangiert.

Die Abtei, in der ich gerade als Gast diese Zeilen schreibe, ist dafür ein treffendes Bild. Auf Anregung von Pius XI. wurde in der niederbayerischen Benediktinerabtei Niederaltaich 1936 unter Abt Emmanuel Heufelder neben dem lateinischen auch ein byzantinischer Ritus eingeführt. Markant ist seine Topographie. Eine ideale Klosteranlage ist in Parallelität von Abtei und Refektorium um die Symmetrieachse des Kreuzgangs angelegt. Gemein-schaftliches Beten und Essen, Göttliches und Menschliches haben eine parallele und gleiche Ausrichtung nach Osten. In Niederaltaich wurde nun die byzantinische Nikolausbasilika um die Symmetrieachse des Refektoriums in

<sup>86</sup> Vgl. Hintersteiner, N.: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkul-turellen Traditionshermeneutik, Wien 2001.

Entsprechung zur lateinischen Basilika angelegt. Das Leben- und Essenteilen hält die beiden Gemeinschaften zusammen, die in die unterschiedlichen Kirchen nach links und rechts gehen. Die Kirchen sind nicht vermischt. Sie werden für die Mönche durchlässig, ohne dass es zu Verwechslungen oder Identitätskonfusionen kommt. Sie sind einander eine Gabe geworden. In dieser Topographie von Leben und Beten, Religionswissenschaften und Theologie sind über ein dreiviertel Jahrhundert namhafte ökumenische und interreligiöse Dialoge gewachsen.<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Diesen Beitrag widme ich den Vätern dieser Tradition, Abt Emmanuel Jungclaussen, Archimandrit Irenäus Totzke, Gerhard Voss, und den jungen byzantinischen Mönchen der Abtei Niederaltaich.

# ReligionsKulturen

Herausgegeben von

Christian Strecker  
Regina Ammicht-Quinn  
Gregor Maria Hoff  
Andreas Nehring  
Wolfgang Stegemann  
Joachim Valentin

## Band 6

Die Neuorientierung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften (*cultural turn*) setzt ein hohes Potenzial innovativer Forschungsorientierungen frei (*cultural studies, gender studies, postcolonial theory, ritual studies* u.Ä.). Kultur erscheint dabei als komplexes Konstruktions-, Erinnerungs- bzw. Aneignungsgeschehen und als Handlungsfeld im Rahmen globaler Kämpfe um Bedeutungen und Werte. Vor diesem Hintergrund ergeben sich vielfältige neue Perspektiven für die Wahrnehmung und Deutung religiöser Phänomene und Entwicklungen.

Im Bereich der deutschsprachigen Theologie und Religionswissenschaft ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Auf- und Umbrüchen ein dringendes Desiderat. Die Reihe „ReligionsKulturen“ will dafür Forum sein.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien
- Aufsatzbände, die die Zusammenhänge wie auch Wechselwirkungen von veränderten religiösen und kulturellen Diskursen und Wissensformen reflektieren
- Übersetzungen wegweisender Werke aus dem angloamerikanischen und romanischen Sprachraum

Johann Evangelist Hafner / Joachim Valentin (Hrsg.)

# Parallelwelten

Christliche Religion und die  
Vervielfachung von Wirklichkeit

Mit Beiträgen von

Christian Bauer, Wolfgang Baum, Thomas Franz,  
Bernhard Fresacher, Johann Evangelist Hafner,  
Theresia Heimerl, Gregor Maria Hoff, Wolfgang  
Isenberg, Hildegund Keul, Ludwig Neidhart,  
Bernhard Nitsche, Karlheinz Ruhstorfer, Thomas  
Ruster, Thomas Schärrtl, Matthias Sellmann, Joachim  
Valentin, Christian Wessely, Ulrich Winkler

Stuttgart 2009