

## Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde?

Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach  
möglichen Alternativen,<sup>1,2,3,4</sup>

Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen“\*

VON RICHARD SCHAEFFLER

### Zum Thema

Ein Kennzeichen unseres Zeitalters ist die intensive Begegnung der Kulturen. Weltweite Verflechtungen der Wirtschaft haben zur Folge, dass kein Land der Erde ohne Kooperation mit anderen Ländern die Lebensbedürfnisse seiner Bewohner befriedigen kann. Wanderungsbewegungen, wie sie vermutlich seit der Völkerwanderung nicht mehr stattgefunden haben, haben dazu geführt, dass nahezu in jedem Land der Erde Menschen wohnen, deren Denken und vor allem deren Werthaltungen durch unterschiedliche kulturelle Traditionen geprägt sind. Dabei zeigte sich: Weder die weltweite Kooperation noch die Tatsache, dass Menschen unterschiedlicher Herkunft in den gleichen Ländern zusammenleben, haben dazu geführt, die Differenz der „Mentalitäten“ zum Verschwinden zu bringen, die sich aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen ergibt. Im Gegenteil: Die Begegnung der Menschen ist zur Begegnung der Kulturen geworden, aus denen diese Menschen stammen. Und in dieser Begegnung hat die Differenz der Kulturen zu Konflikten geführt, die einen gewaltsamen Zusammenstoß, einen „crash of civilisations“, befürchten lassen.

Denn in der Vielfalt der Begegnungen erscheint die kulturelle Identität der Völker bedroht. Es verbreitet sich die erschreckende Vorstellung, durch die Art dieser Begegnungen werde zuletzt jede Kultur dieser Erde auf eine bloße Perfektionierung der Güterproduktion und eine entsprechende Steigerung des Konsums reduziert werden, und da diese Gefahr von Europa ausgehe und sich von hier aus auf die ganze Welt verbreite, stelle sie eine neue Art des geistigen Kolonialismus dar. Eine auf bloße Konsum-Steigerung ausgerichtete europäische Kultur, die den Namen „Kultur“ nicht mehr verdient und spöttisch als „Coca-Cola-Kultur“ bezeichnet wird, verbreite sich weltweit und erzeuge das, was man nun „Coca-Colonialismus“ nennt. Gegen diese neue Art eines europäischen „Kolonialismus“ gelte es, die außer-europäischen Kulturen sowohl in ihren Ursprungsländern als auch unter den Migrantengruppen, die sich in Europa niedergelassen haben, zu verteidigen. Der bevorstehende „crash of civilisations“ sei der Ausdruck dieser notwendigen Selbstverteidigung aller Kulturen.

Angesichts dieser Gefahr ist der *Dialog der Kulturen* das Gebot der Stunde. Dabei aber zeigt sich: Der drohende Konflikt der Kulturen gewinnt seine größte Schärfe dort, wo er als Konflikt der Religionen erfahren wird. Denn der europäische „Konsumismus“, der dabei ist, sich weltweit zu verbreiten, erscheint nun als die letzte und radikalste Form eines Säkularismus, der für Europa charakteristisch sei. Die Kulturen können sich deswegen nur dann mit Aussicht auf Erfolg verteidigen, wenn sie sich ihrer eigenen religiösen Traditionen auf neue Weise bewusst werden. Das vielfach beobachtete „revival of religions“ erscheint so als notwendiges Moment der Selbstverteidigung der Kulturen. Dann aber wird der Kampf der Kulturen als Kampf der Religionen gegen den europäischen Säkularismus geführt, der dem Konflikt das Pathos des Religiösen verleiht.

In dieser Situation kann der geforderte Dialog der Kulturen nur als *Dialog der Religionen* geführt werden. Die oft wohlmeinend ausgesprochene Empfehlung, man möge

\* P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005. 536 S., ISBN 3-579-05219-5.

bei auftretenden Konflikten „die Religion aus dem Spiele lassen“, weil sie eine rational abwägende Beilegung der Konflikte verhindere, ist nicht nur vergeblich, sondern verschärft den Konflikt: Denn diese Empfehlung erscheint nun als der Versuch, anderen Kulturen und ihren Mitgliedern den europäischen Säkularismus aufzunötigen, der gerade die Quelle des Konfliktes sei. Nicht die „Ausklammerung“ religiöser Fragen aus dem interkulturellen Dialog ist das Gebot der Stunde, sondern ihre Einbeziehung in einen Dialog, der nur interkulturell geführt werden kann, wenn er zugleich interreligiös geführt wird.

Das lässt die Frage entstehen: Wie müssen Religionen sich selbst verstehen, um dialogfähig zu sein oder zu werden? Vertreter unterschiedlicher Religionen können den Dialog untereinander nur führen, wenn sie im Gespräch mit ihren eigenen Religionsgenossen Einverständnis darüber erzielen, wie sie – aus ihrer eigenen Überlieferung heraus – sich die Forderung nach Dialogfähigkeit zu eigen machen können. So wird diese Forderung zu einem Thema der Reflexion innerhalb jeder einzelnen religiösen Überlieferungsgemeinschaft und insofern zu einem Thema ihrer *je besonderen Theologie*.

Das gilt auch für die Glaubenden im Sinne der christlichen Botschaft. Für sie stellt sich die Frage so: Wie muss eine christliche Theologie aussehen, wenn sie fähig sein soll, aus der christlichen Glaubensbotschaft selbst jene Impulse zu gewinnen, die die Glaubenden dazu befähigen, in den Dialog mit den Angehörigen anderer religiöser Überlieferungsgemeinschaften einzutreten? Eine Antwort auf diese Frage versucht eine heute einflussreiche Richtung der Theologie zu geben, die sich „pluralistische Theologie“ nennt: Dabei wird unter „Pluralismus“ eine Theorie verstanden, die die Bedingung des Dialogs darin sieht, dass jede der beteiligten Religionen auf jeden „exklusiven“ Wahrheitsanspruch verzichtet, aber auch jenen Überlegenheitsanspruch preisgibt, der sich in der These ausdrücken kann, dass alles, was in fremden Religionen wahr und gut sei, in der eigenen religiösen Überlieferung bereits „eingeschlossen“ oder „inkludiert“ ist. Gegenüber allen „Exklusivismen“ und „Inklusivismen“ behauptet der „Pluralismus“ die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Religionen – freilich nicht die Gleichwertigkeit aller Weisen, wie diese Religionen sich selbst verstehen. Jede dieser Weisen ihres Selbstverständnisses wird an dem Maßstab gemessen, inwieweit sie den Exklusivismus ebenso hinter sich lässt wie den Inklusivismus und sich zur Gleichwertigkeit aller Religionen bekennt. Theologisch ist dieser Pluralismus in dem Maße, in welchem er diese Forderung aus zentralen Inhalten der jeweils eigenen religiösen Überlieferung ableitet, im Falle des Christentums vor allem aus der Botschaft vom universalen Heilswillen Gottes, der sich deshalb „keinem Volk unbezeugt gelassen hat“. (Vertreter der pluralistischen Theologie berufen sich dabei gewöhnlich auf Paulus und Barnabas und ihre Rede in Lystra Apg. 14, 17 sowie auf die Rede des Paulus auf dem Areopag, Apg. 17, 22 ff.).

Um nun Kriterien zu finden, an denen eine solche pluralistische Theologie gemessen werden kann, und um zu prüfen, ob es Alternativen dazu gibt, die der gegenwärtigen Situation und dem drohenden Konflikt der Kulturen und Religionen ebenso sehr oder noch besser gerecht werden, werden sich die kommenden Ausführungen auf ein Buch konzentrieren, in dem der führende Vertreter der pluralistischen Theologie im deutschen Sprachraum seine Position zusammenfassend dargestellt hat: auf Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen“.

### Zu Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen“

Der Verfasser kann als der wichtigste Vertreter der „pluralistischen Theologie der Religionen“ in Deutschland gelten. Sein jüngstes Buch enthält nicht so sehr neue Ergebnisse als vielmehr eine systematische Darstellung des Programms einer solchen „pluralistischen Theologie“. Der Verfasser folgt hier, wie schon in früheren Publikationen, im Wesentlichen der Argumentation von John Hick.

*Zum Argumentationsgang des vorliegenden Werkes*

Die Notwendigkeit einer pluralistischen Theologie wird im ersten Teil des vorliegenden Werkes aus der Aufgabe hergeleitet, dem Dialog der Religionen zu dienen in einer Welt, in der die Kulturen und mit ihnen die Religionen einander intensiver begegnen als früher. Daraus ergibt sich nach Auffassung des Verfassers die Notwendigkeit, die „Gleichwertigkeit“ der Dialogpartner anzuerkennen und deshalb „für jene divergierenden Auffassungen, die als Ausdruck gleichwertiger Transzendenzerfahrungen betrachtet werden, einen kontradiktorischen Charakter zu bestreiten“ (188) und deshalb auf jeden „exklusiven“ Wahrheitsanspruch zu verzichten.

Die Möglichkeit, diese Forderung zu erfüllen, wird im zweiten Teil des vorliegenden Werkes teils aus philosophischen, teils aus theologischen Voraussetzungen abgeleitet. Philosophisch wird der Begriff der „religiösen Erfahrung“ so verstanden, dass diese Erfahrung stets zwei Momente einschließt: einerseits die „Selbstkundgabe Gottes“, andererseits die Weise, wie der Mensch diese Selbstkundgabe vernimmt und dabei immer schon interpretiert, um sie sich aneignen zu können. „Kontradiktorisch“ und in diesem Sinne „einander ausschließend“ können religiöse Aussagen nur insofern sein, wie sie die unterschiedlichen Weisen beschreiben, wie sich Menschen, geprägt durch unterschiedliche Traditionen, diese Selbstkundgabe Gottes verstehend und interpretierend aneignen. Darum sind „die divergierenden Bezeichnungen transzendenter Wirklichkeit nicht – oder zumindest nicht in ihrer Gänze – als unmittelbare Beschreibungen der transzendenten Wirklichkeit zu deuten, sondern [...] auf unterschiedliche Erfahrungen der transzendenten Wirklichkeit zu beziehen“ (189). Die Divergenzen betreffen folglich nur die Form des Begreifens, nicht den Inhalt, dem die Versuche des Begreifens gelten.

Theologisch wird jene Zuwendung Gottes, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, als „heilstiftend“ charakterisiert, „Heil“ aber als die „Umwandlung [des Menschen] von der sündhaften Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die göttliche Wirklichkeit und zur lebenden Offenheit für den Mitmenschen“ verstanden (264). Da aber solches Heil ausschließlich Gottes Werk ist, kann „Heilmittlerschaft“ nicht darin bestehen, dass der Mittler etwas bewirkt, sondern nur darin, dass er dieses Heil kundtut – durch seine Worte, aber auch durch seine Taten und durch die gesamte Art seines Lebensvollzugs. Heilmittlerschaft ist daher nicht mit Kategorien der Ursache zu begreifen, „sondern mit Begriffen der realsymbolischen Repräsentation“ (280). Nennt man einen Menschen, der durch die gesamte Weise, wie er lebt, Gottes Heilswirken anschaulich und für andere Menschen erfahrbar macht, „fleischgewordenes Gotteswort“, dann kann man sagen: Inkarnation geschieht „überall, wo Menschen und Menschliches zum Medium göttlicher Selbsterschließung werden“ (291). Das aber geschieht in vielen Religionen. Freilich wird auf diese Weise „Inkarnation“ zu einer Metapher, die alle Weisen bezeichnen kann, wie Gottes heilschaffende Zuwendung erfahrbar wird. Nicht zufällig entnimmt der Verfasser wichtige Aussagen, mit denen er sein Verständnis von Heilmittlerschaft kennzeichnet, dem Buch von John Hick „The metaphor of God incarnate“ (London 1993).

Aus diesem Verständnis von „Heil“ und „Heilmittlerschaft“ Daraus ergibt sich zugleich die entscheidende Bewährungsprobe pluralistischer Theologie, von der der dritte Teil des vorliegenden Werkes handelt. Religionen werden daran gemessen, inwieweit sie die heilstiftende Transformation des menschlichen Lebens „fördern oder behindern“ (268). Ist aber dies der Maßstab, dann werden nicht so sehr die verschiedenen Religionen gegeneinander abgewogen werden können als vielmehr die unterschiedlichen Momente und Strömungen innerhalb einer jeden von ihnen. „Gutes und Böses, Heiliges und Unheiliges scheinen sich im Hinblick auf die großen Religionen der Welt durchaus die Waage zu halten“ (268). Und aus dieser Beobachtung ergibt sich die „pluralistische“ Konsequenz einer prinzipiellen „Gleichwertigkeit“ der Religionen, wenn auch nicht der verschiedenen „Momente und Strömungen“ innerhalb einer jeden von ihnen.

## Kritische Anmerkungen

### *Zur behaupteten Notwendigkeit des Pluralismus*

Unstrittig ist, dass jede philosophische oder auch theologische Theorie der Religionen, vor allem unter den welthistorischen Bedingungen von heute, dem Dialog der Religionen zu dienen hat. Aber zu fragen ist, ob die Kriterien der Dialogfähigkeit vom Verfasser richtig gesetzt worden sind. Eine bewährte logische Regel besagt: „Wer nichts bestreitet, hat nichts behauptet.“ Ohne ein Moment von „Exklusion“ ist keine Aussage und also auch kein Dialog möglich. Niemand kann sprechen, ohne für das, was er sagt, Wahrheit zu beanspruchen; und niemand kann Wahrheit beanspruchen, ohne den Wahrheitsanspruch anderer Aussagen, die mit der seinen logisch unvereinbar sind, zu bestreiten (zu „exkludieren“). Nun geht der Verfasser von der Befürchtung aus, dass eine solche „Exklusion“ fremder Wahrheitsansprüche zum Abbruch des Gespräches führen muss. Was er jedoch dabei unbeachtet lässt, ist die Möglichkeit, dass die Partner eines Dialogs auch und gerade dann voneinander lernen, wenn sie einander widersprechen. Die Geschichte der Wissenschaften, aber auch der Religionen, ist reich an Beispielen eines solchen „Lernens im Widerspruch“. Eine Theorie des interreligiösen Dialogs wird deswegen nicht den Verzicht auf jedes „exklusive“ Moment des Wahrheitsanspruchs zu fordern haben; wohl aber hat sie die Bedingungen eines solchen „Lernens auch noch im Widerspruch“ zu klären.

### *Zur Beschreibung der Bedingungen eines gelingenden Dialogs*

Auch wenn man *philosophisch* anerkennt, dass zu jeder Erfahrung zwei Momente gehören: die Selbstkundgabe des Wirklichen und die Weise, wie der Mensch sich diese Selbstkundgabe verstehend und interpretierend zu eigen macht, folgt daraus nicht, dass angesichts der unendlichen Differenz zwischen der göttlichen Selbstkundgabe und der menschlichen Weise, sie zu erfahren, die endlichen Differenzen zwischen diesen Erfahrungsweisen unwesentlich werden. Keine Erfahrung wird angemessen verstanden, wenn das Verstehen nicht ein Moment der Selbstkritik einschließt. Eine solche Selbstkritik ist möglich, wenn der Mensch inmitten seines Anschauens und Denkens das vorantreibende Moment eines Anspruchs entdeckt, der von der Selbstdarstellung des Wirklichen ausgeht und ihn zu neuen Weisen des Anschauens und Denkens nötigt, aber auch fähig macht. Dieser vorantreibende Anspruch des Wirklichen wird besonders deutlich erfahren im Dialog zwischen Menschen, die mit der gleichen Wirklichkeit unterschiedliche Erfahrungen gemacht haben und dann ihre jeweilige Erfahrungsart am gemeinsam, aber auf verschiedene Weise erfahrenen Anspruch des Wirklichen selbstkritisch überprüfen. Darauf beruht das, was an früherer Stelle „Lernen im Widerspruch“ genannt worden ist.

Nun aber hat sich gezeigt, worauf die Möglichkeit eines solchen Lernens beruht. Es beruht auf der Überzeugung: Erfahrungen, wenn sie selbstkritisch von bloßen Selbsttäuschungen unterschieden werden, werden durch andere Erfahrungen – seien es eigene oder fremde – nicht außer Kraft gesetzt; wohl aber müssen sie sich dadurch bewähren, dass sie sich als fähig erweisen, solche neue Erfahrungen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. In dieser hermeneutischen Wechselbeziehung bewähren sie ihre objektive Geltung. Das unvermeidliche Streitgespräch derer, die einander unterschiedliche Erfahrungen bezeugen, wird so zum „hermeneutischen Wettbewerb“. Die Beteiligten müssen versuchen, einander zu zeigen, dass jeder von ihnen auch seine eigenen Erfahrungen besser versteht, wenn er sie im Lichte bezeugter Fremderfahrung neu interpretiert.

Auch wenn man *theologisch* anerkennt, dass die „Selbstkundgabe Gottes“, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, heilschaffend wirksam wird, und dass dieses Heil ausschließlich Gottes Werk ist, so folgt daraus nicht, dass bei der Beschreibung von „Heilsmittlerschaft“ die Kategorien der Ursächlichkeit prinzipiell auszuschließen sind. Die Religionsgeschichte ist voll von Beispielen „wirksamer Worte“ und „wirksamer Zeichenhandlungen“ der Menschen, die dem Heilswirken Gottes nichts hinzufügen,

wohl aber das Wirken Gottes jeweils aktuell am Menschen zur Wirksamkeit bringen. Daraus sind Folgerungen für die Bestimmung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität zu ziehen.

*Zur Bestimmung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität göttlichen Heilswirkens und menschlicher Heilsmittlerschaft*

Gerade wenn man der theologischen These zustimmt, dass das göttliche Heilswirken den Charakter einer „Transformation“ hat, durch die ein „sündhafter“ Unheilszustand in einen neuen heilshaften Zustand verwandelt wird, folgt daraus nicht, dass überall, wo Gottes Zuwendung erfahren wird, inhaltlich das Gleiche geschieht und alle Differenzen sich nur auf die Weise der interpretierenden Aneignung dieses immer Gleichen beziehen. Um das Verhältnis von Partikularität und Universalität des göttlichen Heilswirkens, aber auch der menschlichen Heilsmittlerschaft angemessen zu bestimmen, hängt alles davon ab, wie jener Unheilszustand verstanden wird, der durch Gottes Wirken in einen Heilszustand transformiert werden soll. Der Verfasser versteht diesen Unheilszustand als individuelle Fehlhaltung („sündhafte Selbstbezogenheit“), die freilich soziale Folgen hat (mangelnde „Offenheit für die Mitmenschen“). Was dabei außer Betracht bleibt, ist eine Deutung des Unheils, die in vielen Religionen vertreten wird: Unheil ist ein Zustand einer ganzen Gesellschaft, wenn nicht der ganzen Menschheit, der die individuellen Fehlhaltungen erst zur Folge hat. Diese Folge tritt beispielsweise dadurch ein, dass die Menschen in diesem Zustand zu einem rücksichtslosen „Kampf ums Überleben“ genötigt und damit zur „Selbstbezogenheit“ gezwungen werden. Oder sie werden durch diesen Unheilszustand dazu verführt, das Heil von solchen Kräften zu erwarten, die das Unheil in Wahrheit in stets neuer Gestalt reproduzieren, beispielsweise von wirtschaftlichem Erfolg oder sozialer Machtstellung. (Die Bibel nennt diese Mächte die „Götter der Scholle“ als Ursprung allen wirtschaftlichen Erfolgs und die „Götter der Sippe“ als Ursprung aller sozialen Sicherheit und Durchsetzungsfähigkeit.)

Damit stellt sich die Frage nach dem Kriterium, an dem der „wahre Gott“ von „falschen Göttern“ unterschieden werden kann. Wenn nämlich das Unheil kein bloß individueller, sondern ein universeller Zustand ist, und wenn dieser Unheilszustand die Verführung erzeugt, das Heil von „falschen Göttern“ zu erhoffen, dann ist der „wahre Gott“ im Gegensatz zu den „falschen Göttern“ der Scholle und der Sippe, der Wirtschaft und der Gesellschaft „transzendent“ – nicht in dem Sinne, dass er sich allem Bereifen entzieht, sondern im Sinne jener von allen welthaften Bedingungen unabhängigen Freiheit, kraft derer er inmitten einer Welt des Unheils heilshafte Neu-Anfänge zu setzen vermag.

Mit der so verstandenen „Transzendenz“ Gottes aber wird auch ein neues Verständnis der Partikularität und Universalität nötig. Als neue Anfänge inmitten der Zeit sind die Wirkungen der göttlichen Freiheit partikulär; als Anfänge einer „neuen Welt“ sind sie ihrer Zielsetzung nach universal. Und Entsprechendes gilt dann von den menschlichen Heilsmittlern. Diese werden aus einer in das Unheil verstrickten Menschheit „herausgegriffen“ (so wie Abraham aus der Gemeinschaft jener „Väter“ herausgegriffen wurde, die „in fremdem Lande fremden Göttern dienten“). Aber ihre partikuläre „Erwählung“ steht im Dienste einer universalen „Berufung“ (so wie Abraham berufen wurde, „zum Segen zu werden für alle Sippen des Erdbodens“).

Damit aber gewinnt der Begriff der göttlichen „Transzendenz“ eine spezifische Bedeutung. Wenn Gottes „Transzendenz“, d. h. seine Unabhängigkeit von allen Bedingungen des Welthaften, sich in Akten der souveränen Freiheit bewährt, und wenn diese göttliche Souveränität in Akten partikulärer Erwählung und universalen Berufung vollzogen wird, dann erweist der „wahre Gott“, d. h. derjenige, der den universalen Zustand des Unheils zu überwinden vermag, sich als *Gott der Geschichte*. Diese beruht auf dem wechselseitigen Zusammenhang zwischen freien Entscheidungen, die Gott vollzieht, und freien Entscheidungen, die er vom Menschen verlangt.

## Ein Ausblick: Folgerungen für den Dialog der Religionen

Der Verfasser stellt den von ihm vertretenen „Pluralismus“ als alternativlos dar: Jede denkbare Alternative führe entweder dazu, durch exklusive Wahrheitsansprüche das Gespräch mit fremden Religionen abzubrechen, oder dazu, das Gespräch für überflüssig zu erklären, weil alles Gute, Wahre und Schöne, das sich in fremden Religionen findet, in der eigenen schon „inkludiert“ sei (96–127 und 128–162). Kritische Anmerkungen zu dieser Auffassung können daher nur dann glaubwürdig vorgetragen werden, wenn zumindest angedeutet wird, wie eine mögliche Alternative aussehen könnte. Zur Kennzeichnung einer solchen Alternative sind in den hier vorgetragenen Überlegungen die Stichworte „Lernen auch noch im Widerspruch“ und „hermeneutischer Wettbewerb“ formuliert worden. Die „Exklusion“ fremder Wahrheitsansprüche führt dann nicht zum Abbruch des Dialogs, wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, auch von derjenigen Position, der man widerspricht, etwas zu lernen. Die Möglichkeit solchen Lernens aber beruht auf dem Versuch, das Zeugnis eigener Erfahrung dem Dialogpartner als eine Hilfe anzubieten, auch seine eigenen, anders gearteten Erfahrungen neu zu verstehen, freilich auch die eigene Erfahrung im Lichte fremder Erfahrungen-Zeugnisse neu zu begreifen. Die Frage ist, ob dies auch für den Dialog der Religionen gilt, insbesondere für den Dialog der jüdisch-christlichen Überlieferung mit den „Religionen der Völker“.

Diese Frage gewinnt ihre ganze Schärfe dadurch, dass die jüdisch-christliche Überlieferung durch die Erfahrung von einem Unheilzusammenhang bestimmt wird, in den die ganze Menschheit verstrickt ist. Dieser Unheilzusammenhang kann nur durch das Heilswirken eines Gottes aufgebrochen werden, der inmitten der Geschichte Neu-Anfänge zu setzen vermag. Diese innergeschichtlichen und darum stets partikulären Neuanfänge sind freilich dazu bestimmt, sich in der „Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ zu vollenden. Jede Hoffnung, die sich darauf richtet, aus diesem Unheilzusammenhang durch andere Mächte befreit zu werden als durch den *Gott dieser Geschichte*, läuft auf die Verehrung „falscher Götter“ hinaus, die das Unheil nicht überwinden, sondern in Wahrheit stabilisieren. Dem Dienst an diesen „falschen Göttern“ ist die ganze Menschheit verfallen; und die Aufgabe, diese falschen Götter zu entlarven, gehört unlöslich zum Auftrag der Verkünder des Heils. „Ihre blutigen Trankopfer trinke ich nicht. Ihre Namen nehme ich nicht auf meine Lippen“ (Ps 16, 4). Die Frage lautet dann: Kann der Glaubensbote auch von denen etwas lernen, deren Götter er „exkludiert“? Und kann er auch mit ihnen in einen „hermeneutischen Wettbewerb“ treten?

Die Antwort auf diese Frage kann hier nur sehr umrisshaft angedeutet werden. Vorausgesetzt ist, dass der Glaubensbote auch diesen Gesprächspartnern genuin religiöse Erfahrungen zutraut, und dass er ihnen eine Möglichkeit anbietet, diese ihre Erfahrungen im Lichte seiner Verkündigung neu zu verstehen. Die biblische Formulierung dafür lautet: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünden wir euch“ (Apg 17, 23, vgl. Joh 4, 22). Dieser hermeneutische Anspruch setzt voraus, dass der Glaubensbote sorgsam auf die Zeugnisse jener „Verehrung“ hört, zu deren besserem Verständnis er seine Hörer anleiten will.

Dann aber wird er bemerken, dass diese Hörer, aufgrund ihrer besonderen Erfahrungen, auch ihm etwas zu sagen haben, was er sich so nicht selbst hätte sagen können und was auch ihm dazu verhilft, den Gott, den er verehrt, auf eine Weise kennenzulernen, wie er ihn vorher nicht kannte. Denn das hermeneutische Angebot an die Hörer wird nur dann nicht zum unbelehrbaren „Inklusivismus“, der alles, was der Hörer antwortend sagen könnte, immer schon zu wissen meint, wenn der Glaubensbote seinen Hörern zutraut: Auch sie werden ihm ein hermeneutisches Angebot zum besseren Verständnis seiner eigenen Botschaft machen können.

Die Bibel enthält zahlreiche Zeugnisse davon, dass Israel auf solche Weise von den Religionen der Völker gelernt hat, ohne die Zurückweisung ihrer „falschen Götter“ einzuschränken. Man mag dabei an die Weise denken, wie Israel aus dem Tempelkult im vor-israelitischen Jerusalem neue Möglichkeiten der Verehrung des „wahren Gottes“ gelernt hat, oder wie es sich gegen Ende der Exilszeit persische Lehren vom Weltgericht am Ende „dieser Weltzeit“ aneignen konnte. Und die Geschichte der christlichen Mis-

sion kennt viele Beispiele dafür, dass die Glaubensboten von den „jungen Kirchen“, die ihre eigene religiöse Überlieferung im Lichte der christlichen Botschaft neu verstanden haben, auch ihrerseits auf heilsame Weise in ihrem Glauben belehrt worden sind.

Hinweise dieser Art können hier nicht näher ausgeführt werden. Aber sie mögen genügen, um zu zeigen: Jener „Pluralismus“, der auf alle exklusiven Wahrheitsansprüche verzichtet und die Differenz der Erfahrungsweisen – gemessen an der „Selbstkundgabe Gottes“ – für unwesentlich hält, ist nicht die einzige Möglichkeit, dem Dialog der Religionen eine Grundlage zu geben. Und angesichts des Reichtums an religiösen Erfahrungen, deren Differenz man nicht einebnen kann, ohne sie bedeutungslos zu machen, ist ein „Pluralismus“, wie der Verfasser ihn vorschlägt, nicht einmal die beste Möglichkeit, um einen Dialog zustande zu bringen. Die Stichworte „Lernen auch noch im Widerspruch“ und „hermeneutischer Wettbewerb“ zeigen Möglichkeiten eines weit fruchtbareren Gesprächs der Religionen an und werden zugleich der Eigenart der biblischen Botschaft und der durch sie geforderten Entscheidung zwischen Gott und den „falschen Göttern“ weitaus besser gerecht.