

Dialog der Religionen und pluralistische Religionstheologie

Josef Sudbrack, München

„Zum Dialog der Religionen gibt es heute keine Alternative“, so beginnt die unter Federführung *Michael von Brücks* 1991 gegründete Zeitschrift „Dialog der Religionen“¹. Damit ist das wohl wichtigste Thema für den christlichen Glauben von morgen benannt – sowohl für die theologische Reflexion wie für das konkrete Leben. Fachzeitschriften wie popularisierende Organe quellen über von entsprechenden Beiträgen². Lexika³ und ähnliche Zusammenfassungen geben wenigstens einen summarischen Überblick.

¹ Chr.-Kaiser-Vlg. München, inzwischen dem Gütersloher Verlagshaus eingegliedert; zwei Hefte im Jahr; wichtig wegen der Veranstaltungsberichte usw.; doch die Sach-Artikel liegen nach meinem Eindruck meist unter dem Niveau, das z. B. die beiden thematischen Hefte der Münchener Theologischen Zeitschrift (Jhg. 41, Heft 1, 1990; Jhg. 45, Heft 1, 1994: *Christlicher Wahrheitsanspruch und postmoderner Pluralismus*) haben. Der Herder-Verlag setzt mit dem *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* (Bd. 1 ist erschienen) die Tradition der *Stiftung Oratio Dominica*, und der *Schriften zum Weltgespräch* (Hg. meist W. Strolz) fort. Zur Literatur vgl. den gedrängten Literaturbericht von P. Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, *TheolRev* 89, 1993, 353–370; dazu die dort anschließenden Buchberichte.

² Verständlich ist, daß Zeitschriften für *Religions- und Geistesgeschichte* oder für *Missionskunde und Religionswissenschaft* usw. sich mit der Thematik beschäftigen. Aber auch, wenn z. B. *Christus in Asien* anklingt (Themenheft von Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, 29, 1993, 97–192, mit dem wichtigen Beitrag von A. Pieris, *Hat Christus einen Platz in Asien? Ein umfassender Überblick*, 120–130), oder wenn es heißt *Trendreligion Buddhismus? Gründe und Spielarten einer Faszination* (R. Hummel, in: *Herder-Korrespondenz*, Jhg. 48, Heft 4, 1994), oder wenn wissenschaftlich gefragt wird: *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 88, 1991, 81–100, Schubert M. Ogden) – stets geht es um diese Thematik.

Englischsprachige Zeitschriften zur Thematik des Religionsdialogs sind so zahlreich geworden, daß auch der Fachtheologe kaum noch den Überblick gewinnen kann. Die inzwischen auf 43 angewachsenen Bände der „studia missionalia“ (Pontificia Università Gregoriana) haben den Vorteil, daß Fachleute aus aller Welt in Themenheften (z. B.: Meditation; Heilige; Religionstheologie; Dialog usw.) zusammenarbeiten.

³ Im 4. Band der *Erweiterten Neuausgabe des Neuen Handbuchs theologischer Grundbegriffe* (Kösel, 1991) finden sich 4 längere Artikel zur engeren Thematik: *Pluralismus/Toleranz* (O. Höffe, 218–234), *Religionsverständnis* (H. Waldenfels, 412–421), *Religionswissenschaft* (G. Kehrner, 422–430), *Säkularisierung* (J. Figl, 431–40).

Am hilfreichsten fand ich die sachlich zusammengestellten und von Vertretern verschiedener Religionen verfaßten Aufsätze in den Sammelbänden *Beiträge zur Religionstheologie* (Hg. A. Bsteh, Mödling, beginnend mit Bd. 1: *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, 1976).

Die Diskussion

Es geht um die Wahrheits- und Heils-Frage in den Religionen. Dieses uralte Thema wurde schon von *Demokrit aus Abdera* (um 400 v. Chr.) skeptisch beantwortet; und *Lessing* (1729–1781) läßt Nathan den Weisen dazu die Ringparabel erzählen: Da die Ringe (= Religionen) gleich aussehen, ist der (= die) wahre nicht von den falschen zu unterscheiden. Der große humane Atheist *Bertrand Russel*⁴ zieht die Konsequenz: „Ich halte alle großen Religionen der Welt – Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Kommunismus – sowohl für unwahr als auch für schädlich. Aus logischen Gründen ist es klar, daß höchstens eine davon wahr sein kann, da sie zueinander im Widerspruch stehen.“ Und da eine jede für sich wahr sein will, sind wohl alle falsch. Dies fragt sich *A. Race*⁵, ein Vertreter der pluralistischen Religionstheologie: „Unverblümt gesagt, heißt das doch: Wenn alle Glaubensüberzeugungen gleich wahr sind, sind sie eben auch gleich falsch.“

Das *II. Vatikanische Konzil* hat sich in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, *Gaudium et Spes*“ dazu in einer Weise geäußert, die so offen erscheint, daß sie bis heute alle Kritiker in Erstaunen setzt. In der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (28. 10. 1965, *Nostra Aetate*)⁶ geht es um die „in der Welt verbreiteten Religionen“: „Nichts von alledem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist, wird von der katholischen Kirche verworfen. Überall werden von ihr jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren aufrichtig ernst genommen, die, wenngleich sie von dem, was sie selber für wahr hält und lehrt, in vielem abweichen, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit widerspiegeln, die alle Menschen erleuchtet.“

Darüber ist schon damals viel diskutiert worden. *Karl Rahners*⁷ These vom „anonymen Christen“ war (und ist!) einer der Brennpunkte, an dem sich die Diskussion immer wieder entzündet. Doch vor einigen Jahren ist diese Diskussion um die „Wahrheit der Religionen“ in neuer Weise aufgeklungen. Christliche Theologen aus dem angelsächsischen Bereich, ins-

⁴ Zitiert nach MThZ, 1990 (Anm. 1., A. Kreiner), 21.

⁵ Ebd. (nach P. Schmidt-Leukel), 62.

⁶ Vgl. H. Waldenfels, *Das Konzil und die Weltreligionen*, in: *Begegnung der Religionen, Theologische Versuche I*. Bonn 1990, 45–52. Ausführlich bei J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und Evangelischer Sicht*. Gütersloh 1992: *Grundsatzentscheidung für den Dialog – Das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965*, 21–64.

⁷ Knapp und informativ dazu H. Döring, *Der universale Anspruch der Kirche und die nicht-christlichen Religionen*, in: MThZ 1990, 73–97, ab 91.

besondere der Katholik *Paul E. Knitter*⁸ und der Protestant *John Hick*⁹ haben sich entschieden gegen den „Absolutheitsanspruch“ des Christentums gewandt. Man griff dazu das religionsphänomenologische Dreier-Schema über den Wahrheits- oder Heilsbesitz der Religionen auf:

1. Der *exklusive* (ausschließende) Anspruch auf Wahrheit. Das heißt: „Unsere“ Religion ist allein wahr und die anderen sind falsch. Unsere Religion führt allein zum Heil, die anderen führen in die Irre. Der klassisch gewordene Satz: „Extra Ecclesiam nulla salus“, „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“, gleich ob richtig oder falsch verstanden¹⁰, gilt für viele als Ausdruck dieses exklusiven Anspruchs einer Religionsgemeinschaft. Doch im christlichen Raum gibt es keinen namhaften Theologen, der den Satz in exklusiver Deutung vertritt. Selbst die sogenannten fundamentalistischen Theologen distanzieren sich (abgesehen von kaum anders als „häretisch“ zu nennenden Gruppierungen) von der exklusiven Auslegung des Satzes.

2. Der *inklusive* (einschließende) Anspruch auf Wahrheit. Hierzu wird *Karl Rahners*¹¹ Theorie vom „anonymen Christen“ gezählt, aber auch der oben zitierte Satz des II. Vatikanischen Konzils. Gemeint ist folgendes; auch in den anderen Religionen finden sich Wahrheiten über Gott und Mensch. Gott spricht „viele Male und auf vielerlei Weise“. Aber Höhepunkt und Synthese von all diesen Wahrheiten bildet der eigene christliche Glaube – so wie der Hebräerbrief (1, 1 f) den angefangenen Satz vollendet: „in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat.“

⁸ Auf deutsch greifbar: *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988 (Original 1985); *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: Reinhold Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 203–219.

⁹ Auf deutsch greifbar: *Der Mythos vom fleischgewordenen Gott. Wurde Gott Mensch?* (als Hgg.). Gütersloh 1979; *Gott und seine vielen Namen*. Altenberge, 1985; *Gotteseerkenntnis in der Vielfalt der Religionen*, in: *Horizontüberschreitung* (Anm. 8) 60–80; und besonders: *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in *MThZschr.* 45, 1994, 301–318, mit Einführung des Hg. der Zeitschrift und des Übersetzers P. Schmidt-Leukel.

¹⁰ Zur rechten Deutung des Satzes schon der eher konservative Artikel im Lexikon f. Theologie und Kirche III, 1959; dann monographisch: Walter Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg 1979.

¹¹ Im Zusammenhang mit unserer Thematik wohlwollend-kritisch dargestellt bei Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionsitheologie*. Gütersloh 1993; zugleich mit den Theorien von E. Troeltsch, K. Barth und J. Hick stellt er K. Rahners Theorie vom anonymen Christen dar; wie H. Döring (Anm. 7) verteidigt er Rahner gegen die Angriffe von H. Küng; P. Knitter zeigt, daß Küng Rahners These mit Worten ablehne, aber in der Sache vertrete, in: *Toward a Universal Theology of Religion*. (Hg. L. Swidler), New York, 1987) 228.

Dieser Grundeinstellung wird von manchen pluralistischen Religions-theologen Arroganz vorgeworfen. Als Beispiel sei *Knitters* Antwort auf *Küng* zitiert: „Hans Küng's Theological Rubicon“¹². Dort heißt es: „Trotz seines Appells an eine größere Offenheit scheint Küng einer subtilen, getarnten Enge zu huldigen. Er schlägt vor, daß wir die Kirchen-Zentriertheit durch eine Gott-Zentriertheit ersetzen, hängt aber selbst einem Christus-Zentrismus an; denn er besteht darauf, daß Jesus Christus normativ, ‚maßgebend‘ (deutsch im Original), das meint letztlich entscheidend, endgültig, archetypisch sei für die Beziehungen des Menschen zu Gott. Da nun Christus für alle Religionen normativ ist, ersetzt Küng eigentlich den christlichen Exklusivismus nur durch einen Inklusivismus; dieser erkennt zwar den Wert der anderen Religionen an, besteht aber darauf, daß dieser sich erfüllen, ‚kritisch aktualisiert‘ sein muß, seine ‚volle Verwirklichung‘ erfährt ‚im Christentum‘.“ *R. Bernhardt* beurteilt in seinem Sammelband: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*¹³, das „inklusive Modell“ als „liberal-inklusiven Überlegenheitsdünkel“, dem die pluralistische Religionstheologie „eine Abfuhr erteilt“. Dies aber sei die „Kopernikanische Wende“ im Dialog der Religionen. Nach *Knitter* (ebd.) ist *Rahners* These sogar „hinterhältig“.

Die „pluralistische Religionstheologie“

Dies ist die dritte Möglichkeit¹⁴. Sie meint nicht die Reflexion über das christliche Leben im Pluralismus, sondern den Versuch, den Pluralismus „theologisch“ zu bewerten. *Bernhardts* „Reader“ (Anm. 8) vermittelt einen guten Eindruck über die verschiedenen Versuche hierzu.

Am Beginn der augenblicklichen Diskussion steht der emeritierte Harvard-Professor für „Vergleichende Religionsgeschichte“ *Wilfred Cantwell Smith*¹⁵. Grundlegend ist für ihn die Unterscheidung von „faith“ und „belief“. Belief meint „das propositionale Meinen, Vermuten, Für-wahr-Halten eines in Aussagesätzen formulierbaren Sachverhalts“; also die kulturell bedingte „Konzeptualisierung“, die „Vergegenständlichung“, die „kumulative Tradition“, die „historisch gewachsene/veränderbare

¹² Ebd. 224f.

¹³ (Anm. 8) 10f, 212.

¹⁴ Dazu der Literaturbericht von Schmidt-Leukel (Anm. 1), der in aller Kürze erstaunlich vollständig ist.

¹⁵ *Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen*. (Anm. 8) 156–174.

Überlieferung“, also die äußere Erscheinungsform einer tieferen Erfahrung. Letztere heißt „faith“; gemeint ist das Bewußtsein „in einer Welt zu leben, deren Größe die eigene Auffassungsgabe überschreitet, die den Menschen jedoch nicht ohne eine unübersehbare Spur von Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe läßt“, „eine Anerkennung persönlicher Transzendenz ... ein Gefühl, diese – sei es nur tastend oder in größter Fülle – realisieren zu können.“ Smith hat vielfach aufgewiesen, daß tatsächlich „Die Religionsgeschichte ... die Geschichte des Menschen (ist) – seit dem Paläolithikum bis in die Gegenwart, in jedem Kontinent, jeder Kultur, jedem Zeitalter ... Glaube (faith) ist demnach ... eine essentielle menschliche Qualität. Man könnte sogar dafürhalten, daß es *die* essentielle menschliche Qualität ist.“ „Die negative Säkularität ist dagegen ein seltsamer und bisweilen grimmiger Asketismus, der sich gegen den Geist richtet – den er vielleicht unterdrücken, aber nicht ausrotten kann.“ Doch im Konkreten zeigt sich dieser „faith“ nur in Gestalt des „belief“; ist also hineingewoben in eine lebendige Religion mit ihrer typischen, kulturellen und soziopsychologischen Eigenheit. Die Vielfalt von Christentum, Buddhismus usw. ist also kein Argument gegen die Wahrheit von Religion (im Sinne von „faith“), sondern stellt die menschlichen, geschichtlichen Ausprägungsformen („beliefs“) eines einzigen Wesenszugs des Menschen („faith“) dar, der jenseits der Vielfalt liegt, aber sich konkret nur in ihr zeigt.

Die „pluralistische Religionstheologie“ will diesen einen „Wesenszug“ in der Vielfalt verstehen und gegen die Zufälligkeit der jeweiligen Religion abschirmen. *John Hick*¹⁶ versucht dies in bewußter Abhängigkeit von Smith. Parallel zum eher subjektiven „faith“ und „belief“ unterscheidet er objektiv: „Das Reale an sich und das Reale, wie es vom Menschen erfahren wird“. Das englische „the real“ ist noch offen für personal oder apersonal. In Anlehnung an *Kant* (aber auch an *Thomas von Aquin*: Etwas wird erkannt nach Art des Erkennenden, „per modum recipientis“) benennt *Hick* dies: „Phänomenen“ und „Noumenon“, in anderer Terminologie das Kategoriale und das Transzendente. Das, was wir als Realität vor Augen haben, das „Phänomenon“, das „Kategoriale“ ist nach *Kant* geformt durch Erkenntniskräfte (so wie das klare Wasser durch die Farbe des Gefäßes, in dem es sich befindet). Erst rückfragend nach der Kraft des Erkennens kommt *Kant* zum Postulat (d. h. kein einsichtiger Beweis, sondern „nur“ eine Forderung): „Gott“ und das Sittengesetz. So kommt man auch nach *Hick* „rückfragend“ hinter die „Phänomene“ der vielfältigen Religionen zu dem einen „Noumenon“, dem „Realen“. Doch

¹⁶ *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen*, (Anm. 8) 60–80; vgl. oben (Anm. 9).

anders als bei *Kant* ist dieses „Reale“ bei *Hick* nicht nur ein Postulat zum moralischen Leben, sondern eine „religiöse Erfahrung“, die aber nur in der veränderlichen und kulturell bedingten Vielfalt der Religionen „erfahren“ wird.

Gefragt aber, wie man den Bezug der direkt-erfahrenen „Phänomene“ (also der einzelnen Religionen) zu dem darin enthaltenen „Noumenon“ (der eigentlichen „Religion“) kriteriologisch greifen könne, verweist *Hick* auf das Heilsverständnis: Wo die „Umwandlung von Selbst-Zentriertheit zur Realitäts-Zentriertheit“, „transformation from self-centredness to Reality-centredness“ geschehe, sei das „Reale in sich“ wirksam.

Hick ist wohl der bedeutendste innerhalb der „Pluralistischen Religionstheologie“. Um die Vielfalt der Argumentation zu zeigen, seien anhand des „Readers“ von *Bernhardt*¹⁷ (Anm. 8) weitere Ansätze vorgestellt. Für *Gordon D. Kaufmann* (Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie) können grundsätzlich geschichtliche Fakta keine ewige Wahrheit vermitteln; ähnlich argumentierte schon *Lessing*, der dort einen „garstigen Graben“ sah. *Leonard Swidler* (Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit), von dem einige Arbeiten auf Deutsch existieren, argumentiert, daß die recht verstandene Bibel uns nur den Menschen *Yeshua* (= Jesus) zeige; er allerdings sei ganz von Gott (dem „Realen“) erfüllt gewesen und so ein Vorbild für alle. Nach *A. Race* (Christus und das Skandalon der Partikularitäten) haben die „ontologische Inkarnationslehre“ des Hellenismus und die „fundamentalistische“ Lehre vom Sündenfall den Pluralismus der biblischen Zeugnisse über Jesus zerstört; für diesen Pluralismus beruft er sich auf *E. Käsemann* – allerdings ihn völlig verkennend. *Knitters* Beitrag (Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker) zeigt, wohin sich diese „pluralistische Religionstheologie“ entwickelt (entwickeln kann?): Der „Ekklesiozentrismus“ wird durch einen „Christozentrismus“ abgelöst; doch dieser müsse verdichtet (verdünnt) werden zu einem „Theozentrismus“; und hier wiederum müsse das „Personale“ gestrichen werden; doch auf der Suche nach einem Kriterium wird nochmal reduziert auf einen „Soteriozentrismus“: „Wenn man sich im gemeinsamen befreienden Handeln und im Dialog engagiert.“ Daß *Knitter* dafür ausgerechnet Befreiungstheologen anführt, die ihre Kraft aus einem bewußten „Ekklesiozentrismus“, zumindest einem „Christozentrismus“ ziehen, zeigt die Schwäche der Argumentation.

Anzumerken bleibt, daß andere Vertreter, die *Bernhardt* in seinem

¹⁷ In: *Meditative Erfahrung– Quellgrund der Religionen?* Mainz-Stuttgart 1994, 13–32, habe ich mich ausführlich dazu geäußert.

Reader zur „Pluralistischen Religionstheologie“ anführt (H. Ott, Th. Sundermeier, auch M. v. Brück), sich mehr oder weniger ausdrücklich von eben dieser „Pluralistischen Religionstheologie“ distanzieren. Seine eigene Stellung hat *Bernhardt* in seiner Arbeit über den „Absolutheitsanspruch des Christentums“ (Anm. 11) präzisiert. Er erkennt mit Recht an, daß religiöse Überzeugung immer etwas von „Unbedingtheit“, „Absolutheit“ impliziere. Doch dann zieht er sich zurück in die Sprachlogik und unterscheidet „deskriptive Tatsachenbehauptungen“, die in bezug auf die Religion nur relativ sein können, von „expressiver, evokativer, incitativer Rede“, wie sie in „Bekenntnis, Zeugnis, Doxologie“ sich äußere. „Es handelt sich hier nicht um logisches Urteil, nicht um berichtende, sondern um anredende devotionale Sprache.“ In ihr habe der Absolutheitsanspruch einer religiösen Überzeugung Platz, nicht aber in der „Objekt- bzw. Informationssprache im Kontext von Wissenschaft, Philosophie oder Dogmatik“.

Doch das ist nur eine Scheinantwort, die der Problematik ausweicht. *A. Kreiner*¹⁸: „Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen“, ist der Frage in Auseinandersetzung mit *Hick* nachgegangen. Während *Bernhardt* einfachhin auf die jeweilige Subjektivität der „Glaubenden“ setzt: „Hier stehe ich, und ich kann nicht anders“, zeigt *Kreiner* (wieder in Anlehnung an *Rahner!*), daß in der „objektiven“ Aussage, also im Bekenntnis usw., „Wahrheit“ differenziert gesehen werden müsse: sowohl die „logische“ Wahrheit des Feststellens und Analysierens als auch die Heilswahrheit, die in Gott und seinem Wollen begründet ist. Gott geht zwar nicht in der „Informationssprache ... von Wissenschaft, Philosophie oder Dogmatik“ auf, aber Gotteserkenntnis bleibt im Raum der objektiven Wahrheit und Sprache.

In seinem populären Buch: *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennenmut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*¹⁹, klingen die Äußerungen *Bernhardts* differenzierter; er spricht mehr aufrufend, im „Predigerton“. Aber was ist davon zu halten, wenn auf der gleichen Seite als Zusammenfassung steht: „1. Absolutheitsanspruch und Dialog schließen sich aus ... 2. Wahrheitsanspruch und Dialog schließen sich nicht nur aus, sie fordern sich gegenseitig.“ Ist das nicht nur ein Spiel mit Worten? Eine nicht-absolute Wahrheit ist doch nur ein anderer Ausdruck für Falschheit oder für Vermutung, also eben nicht für Wahrheit.

¹⁸ MThZ 1990 (Anm. 2), 18–31.

¹⁹ Stuttgart 1994, 211.

Das Problem der „Sprache“ und das des „Inhalts“

Wird hier nicht nur mit Worten gespielt? Ähnlich scheint mir auch K.-J. Kuschel²⁰ nur Wörter auszuwechseln, um das ominöse Wort „Absolutheit“ zu vermeiden; es geht ihm um die „Einzigartigkeit Christi im Gespräch der Weltreligionen“; deshalb: „Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität.“ Das Wort vom „Absolutheitsanspruch des Christentums“ ist zwar mit seiner Herkunft von Hegel²¹ belastet. Aber man tut dem „Religionsgespräch“ keinen Dienst, wenn man Absolutheit einfach ersetzt mit „Einzigartigkeit, Normativität, Definitivität“ (vgl. Knitters Küng-Kritik, oben Anm. 12).

Wie schwierig allerdings der Umgang mit der Sprache ist, zeigt J. Werbick²² in dem aufschlußreichen Sammelband „Der einzige Weg zum Heil?“ In seinem Beitrag: „Heil durch Jesus allein? Die ‚Pluralistische Theologie, und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege‘“, nennt er einerseits „den Terminus Absolutheitsanspruch ... geradezu blasphemisch“, andererseits aber schließt er den Aufsatz mit: „In Jesus Christus ist das Absolute – die heilsame Wahrheit Gottes selbst – in der Gestalt des Dienens begegnet, als ‚dienstbare Wahrheit,... In dieser Konkretheit (Dienst an „den Leidenden und Hoffnungslosen“) will sie verheißungsvolle Herausforderung sein, will sie für die Menschen ‚das Letzte, nicht

²⁰ *Christologische und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen*, in: *StdZ* 209 (1991), 387–402.

²¹ Dies hat Bernhardt in seiner Monographie aufgezeigt (Anm. 11).

²² *Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien*. Freiburg: Herder 1993. 208 S., kart. DM 48,-. Wegen der Bedeutung der einzelnen Beiträge seien sie kurz charakterisiert. E. Zirker setzt sich mit dem islamischen Heilsverständnis auseinander; er analysiert die übergroße Schwierigkeit des Dialogs und meint, es brauche „einen langen geschichtlichen Weg der wechselseitigen Aufmerksamkeit, des wachsenden Respekts voreinander und der bescheideneren Selbsteinschätzung“. Michael von Brück findet im Dialog mit dem Buddhismus und Hinduismus weniger Schwierigkeiten; man solle dabei aber „nicht von Begriffen und Positionen aus(gehen), sondern von semantischen Feldern“, und solle den ganzen konkreten Vollzug einbeziehen. „Die Sprache des Dialogs entsteht im Dialog“, womit er die von Werbick beschworene „Dramatik des Dialogs“ aufgreift. Ob man allerdings „die christliche Mystik eines Eckart(!) oder Seuse ... ohne allzu große Schwierigkeit in hinduistische oder buddhistische Begrifflichkeit“ übersetzen kann, möchte ich mit dem wohl besten Eckhart(!)-Kenner A. M. Haas bezweifeln; er zeigt nämlich in Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus, daß mit je größerer Nähe auch der Unterschied zugleich ständig größer bewußt werde. Mit Bernhards Aufsatz: *Deabsolutierung der Christologie?* stehen wir aber wieder vor der Grundproblematik: „Das *solus Christus* (Christus allein) ist keine Aussage über die Offenbarung Gottes ‚an sich, sondern eine Aussage über die Glaubens-Sicht der Christen.“ Die Wahrheit des jeweiligen Glaubens wird in die Subjektivität der jeweiligen Religion hineinverwiesen und von dem objektiven Wahrheitsanspruch scharf getrennt.

mehr Relativierbare sein.“ Aber standen nicht alle unter dem Vorzeichen einer „Dienstwahrheit“? – die christliche Missionsgeschichte, die sich oft verhängnisvoll auswirkte, weil sie die religiösen und kulturellen Eigenkraft fremder Völker nicht ernstnahm²³; die blutigen Ketzerverfolgungen, aber auch das „fundamentalistische“ Gehabe kirchlicher Kreise: Alle wollen doch „der Wahrheit dienen“, wissen sich im „Dienst am ewigen Heil des Menschen“ (die Jesus, der das „Letzte“ sagt, gewährleistet) und im Dienst an der „heilsamen Wahrheit Gottes selbst“.

Gewiß, das Wort „Absolutheit“ läßt an den Absolutismus barocker Könige denken; aber auch an das „absolute Sein“ Gottes, das dem Menschen „absolute Freiheit“ – bis zur Sünde gegen Gott selbst – schenkt. Ähnlich wie bei *Rahners* oft angegriffenem Wort vom „anonymen Christen“ muß man doch auf das Gemeinte hinhorchen. Und da zeigt es sich, daß *Werbicks* Theologie kaum unterschieden ist von den direkten Äußerungen bei *H. Waldenfels*²⁴. Es zeigt mit *J. Ratzinger* „daß es keine Religion ohne offenen oder verborgenen Absolutheitsanspruch gibt“. Deshalb muß eine jede von ihnen sich „Rechenschaft“ geben und den eigenen Anspruch auf Wahrheit nach innen – zur Selbstgewißheit – wie nach außen – im Religionsgespräch – rechtfertigen. „Bei aller Offenheit für den heilsschenkenden Gott (darf) die Frage nach der Begründung der einzelnen Religion, ihrem Anspruch und ihrer Wahrheit nicht gleichgültig werden.“ Weder durch gleichmachende Offenheit noch in fundamentalistischer Abgeschlossenheit finden die Religionen zusammen, sondern nur im Dialog²⁵: „Keine Religion der Erde (ringt) so intensiv um das Dialogische ... wie das Christentum. ... Keine Religion der Erde (denkt) so sehr vom Menschen her ... wie das Christentum. Zwar werden Christen voller Staunen ... zu erkennen suchen, wie Gott sonst noch in der Welt wirkt, doch werden sie dann zugleich feststellen, daß es gerade die Grundbotschaft des Christentums ist, die sie nach den anderen Ausschau halten läßt.“ Ein Dialog aber darf sich „nicht in verbaler Auseinandersetzung (Absolutheit oder Normativität, JS) und Rechthaberei oder in einem theoretisch-argumentativen Wahrheitsdiskurs erschöpf(en)“. Ja sogar: „Die Dialogfähigkeit impliziert immer auch Protestfähigkeit.“ In ähnlicher, subtil argumentierender Weise hat sich z. B. auch der evangelische Systematiker *Wolfhart Pannenberg*²⁶ geäußert.

²³ Dies hat Bernhardt in seinem populären Buch aufgeblättert (Anm. 19).

²⁴ *Begegnung der Religionen, Theologische Versuche I*. Bonn 1990 (Vgl. dazu GuL 64, 1991, 159hf), S. 43. 9. 83.

²⁵ *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*. Freiburg 1994, 185f.

²⁶ Z. B. mehrmals in dem von A. Bsteh herausgegebenen Sammelbändchen (Anm. 3). Dazu

Die Dialogbereitschaft, die nicht nur Protest, sondern auch die innere Bereitschaft zum Umdenken einschließt, ist eines der wichtigsten Kriterien dafür, daß kein „absolutistischer“ Herrschaftsanspruch besteht oder sich sogar als „Dienst am Menschen“ maskiert.

Die Offenbarungsqualität fremder Religionen

Hierzu ist auf die, wie nicht nur mich dünkt²⁷, wichtigste Behandlung der Problematik einzugehen, nämlich auf die umfangreiche Doktorarbeit *Perry Schmidt-Leukels*, „Den Löwen brüllen hören“²⁸. Es empfiehlt sich jedoch, eine kleinere, mehr theologische Arbeit von ihm vorweg zu lesen. Im schon mehrfach erwähnten Heft der MThZ schreibt er²⁹ „Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes“. Es geht zuerst um eine Kritik an der „pluralistischen Religions-theologie“, „die er am reifsten bei *Hick*“ findet. *Schmidt-Leukel* argumentiert in strenger Logik: *Hicks* „reality“, die alle Partikularität übersteigende „Transzendenz“, muß auch im Bereich des „Kategorialen“ sich einer Kriteriologie, einer Erkennungsnorm stellen; anders verschwände sie in Belanglosigkeit. Sie würde zum „Ding an sich“ *Kants*, das erkenntnis- und erfahrungsmäßig ungreifbar bleibt, oder bekäme wie bei *Knitter* ein immer substanzloseres Aussehen. Wenn „Transzendenz“ für den Menschen Wert haben soll, muß sie in der „Immanenz“ zur Erscheinung kommen. „Der Relativismus (ist) nur durch die Annahme von mindestens einem normativen Charakteristikum der Immanenz vermeidbar“ (H. Döring). Damit aber treffen wir auf eine „sakramentalen Struktur“ des Religiösen: „Das Reale an sich“ läßt sich nur in dem „Realen, wie es vom Menschen erfahren wird“ kriteriologisch aufzeigen (das heißt nicht „beweisen“, sondern als tragendes Element der Religiosität „aufweisen“).

in größerem geschichtlichen und systematischen Rahmen seine *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 133–205.

²⁷ Michael von Brück meint in seiner Besprechung (*Dialog der Religionen*), daß mit der Dissertation Schmidt-Leukels der Religionsdialog eine neue Basis bekommen habe; in seinem mehrfach aufgelegten Buch, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986, hat sich von Brück als vorzüglicher Kenner indischer Spiritualität ausgewiesen; augenblicklich scheint er mir sich allerdings etwas zu distanzieren von der damaligen, eher auf Hegelianischer Dialektik beruhenden Einheitssicht.

²⁸ *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*. Paderborn: Schöningh, 788 S., DM 98,-.

²⁹ *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen*, in: MThZ 41, 1990, 43–71. Ähnlich, aber weiter ausholend, *Demonstratio Christiana*, in: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*. Freiburg 1993, 49–145.

Das aber ist eine „sakramentale“, „christologische“ Struktur: Im „Sichtbaren“, „Mensch“-lichen wird „Unsichtbares“, „Gött“-liches sichtbar! In der „Immanenz“ wird „Transzendentes“ greifbar. Jesus ist Mensch und Gott.

A. Pieris SJ (Anm. 2) hat von seiner indischen (Sri Lanka) Basis aus den gleichen Weg zum Religions-Dialog gefunden. Diese „sakramentale“ Grundstruktur prägt – jetzt christlich gesprochen – das Verhältnis von Gott und Welt. Alle Religionen versuchen aus diesem Verhältnis zu leben. Ohne Diskriminierung, ohne „jenen negativen Beigeschmack der Arroganz, Überheblichkeit, Besserwisserei und Feindseligkeit“ können sie somit ins Gespräch miteinander treten und sich gegenseitig fragen: Wie stellst du das Verhältnis von Transzendenz in der Immanenz dar? Wie lebst du es? Natürlich bleibt es schwierig, fremde Mentalitäten zu verstehen oder gar zu beurteilen. Aber als Christ *darf* ich erwarten, daß eine fremde Religion mir neue Zugänge zur Erfahrung von Gottes Wirklichkeit eröffnen kann.

Wenn man das II. Vatikanum recht versteht, *muß* man es sogar erwarten. Das Mittelalter, *Thomas von Aquin*³⁰ wie *Thomas von Kempen*, wußte ganz selbstverständlich: „Gottes Wort ist Architekt und Schöpfer der Welt und hat ebenso die Hl. Schrift erschaffen.“ „Es ist ganz und gar kein Irrtum, die Schöpfung eine ‚Theophanie‘ zu nennen.“³¹ Wenn dem so ist, dann sind vor allem die großen Religionen – im Sinne des II. Vatikanum – Theophanien, Gotteserscheinungen und müssen so verstanden werden.

Schmidt-Leukel hat dazu in seiner Doktorarbeit einen Weg gebahnt. Mit unerbittlicher logischer Schärfe befragt er den Buddhismus auf den Uransatz seiner „Botschaft“. Ein erster Teil geht den bisherigen „westlichen“ Versuchen nach, ihn zu verstehen. Hier fallen nicht nur die apologetischen Versuche dem logischen „Rasiermesser“ (so nannte man *Ockhams* Analysen) des Autors zum Opfer: Atheismus, Pessimismus, Selbsterlösung, Nihilismus, Passivismus usw.; sondern auch die angeblich „objektiven“ religionsphänomenologischen Vergleiche werden in ihrer versteckten Voreingenommenheit aufgedeckt. Etwas besser kommen die Teilnehmer am modernen, „christlich-buddhistischen Dialog“ weg; doch auch bei *Merton*, *Lassalle*, *Dumoulin*, *Waldenfels*, *Buri*, *Panikkar* (in einem späteren Kapitel) usw. deckt *Schmidt-Leukel* Voreingenommenheiten auf. Dann erst geht er – nach hermeneutischen Vorüberlegungen – der

³⁰ Matthew Fox hat ein entsprechendes Thomas-Zitat an den Anfang seiner schönen, wenn auch einseitigen Thomas-Anthologie gesetzt: *Geist und Kosmos. Der Weg der Verwandlung*. München 1994.

³¹ Mit einer Fülle von Belegen nach H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. Paris 1959–1964, I, 1, 124ff; II, 2, 173f.

buddhistischen „Heilsbotschaft“ nach. Dem „Pali-Buddhismus“ (des Therevada, für die Forschung dem historischen Buddha am nächsten), dem „indischen Mahayana“ (dem großen Fahrzeug) und dem „Zen- und Jodo-Shin-Buddhismus“ in China und Japan (also der radikalen Form des Meditierens und dem „Amida-Buddhismus“ des Vertrauens).

Jeder Fachmann wird sich an dieser belesenen und scharfsinnigen Arbeit die Zähne ausbeißen³². Von Brück (Anm. 27), dessen Fachkompetenz unbestritten ist, hat mit allem Lob nur zwei Aussetzungen: Der tibetani-sche Vajrayana Buddhismus (Tantrismus usw.) sei nicht berücksichtigt; und das Buch halte sich zu sehr an *Nagarjuna*, den Philosophen des Buddhismus (2./3.Jht.).

Als Ergebnis zeigt *Schmidt-Leukel* (447f, leicht umgestellt): „Die buddhistische Heilsbotschaft in ihrer Deutung der Unheilssituation (als Grunderfahrung des Menschen) setzt primär bei der Vergänglichkeitserfahrung an und andere Grunderfahrungen werden aus der Perspektive jener primären Anknüpfung heraus gesehen und gedeutet Innerhalb der christlichen Heilsbotschaft kommt nicht der Vergänglichkeitserfahrung, sondern der Erfahrung der zwischenmenschlichen Bezogenheit Priorität zu und andere Grunderfahrungen werden von der Deutung dieser Erfahrung her gesehen.“

Am Schluß, nachdem er die Deutung John B. Cobbs³³ abgewiesen hat, dessen Verständnis bei einer Logos-Sophia-Spekulation ansetzt: Der ewige Logos sei z.B. auch in der „Amida“-Gestalt des Jodo-Shin-Buddhismus inkarniert, zieht *Schmidt-Leukel* (703–717) die Konsequenzen:

– Man kann der „buddhistischen Heilsbotschaft Offenbarungsrelevanz zuerkennen, nämlich, daß von Offenbarung Gottes im Buddhismus gesprochen werden kann, insofern in ihm der Mensch ‚geoffenbart‘ ist in seiner Eröffnung auf Transzendenz und diese im Sinne heilswirkender Präsenz verstanden ist“.

– Dann aber ist zu fragen, „wie von den menschlichen Grunderfahrungen her die Bedeutung zu verstehen ist, die den historischen Menschen

³² Erstaunlich ist für den Nicht-Spezialisten, daß sich Schmidt-Leukel nur(!) auf Übersetzungen (Engl., Dt.) stützt; doch wie sehr ein solches Riesenwerk die Arbeitskraft eines einzelnen übersteigen muß, zeigen z.B. falsche Seitenangaben (710, Anm. 16, 158/698 statt 166/708; wohl aus vorangegangener Fassung) oder sinnlose Auflistungen im Register (Stichwort: Mensch mit etwa nackten 170 Seitenangaben).

³³ Ähnliches versucht A. Rößler, *Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus*. Stuttgart 1990; der Begriff „Kosmischer Christus“ beider Versuche darf nicht mit Teilhard de Chardins Christologie verwechselt werden; denn der konkrete geschichtliche (Gott-)Mensch Jesus Christus, nicht der überzeitliche Logos ist nach seiner „evolutionären Sicht“ Bezugspunkt des Christentums.

Jesus von Nazareth und Siddharta Gautama mittels der Entfaltung der Christologie bzw. Buddhologie gegeben wurde.“

– Hier zeigt sich der Unterschied. Christlich: „Die Beziehung zu dem einen transzendenten Gott ist unter dem Aspekt des Immanenzgedankens quasi auf das *eine* immanente Gegenüber des Menschen Jesus von Nazareth fokussiert.“ Buddhistisch aber „ist das *Gegenüber* nicht in vergleichbarer Weise konstitutiv für die Vergänglichkeitserfahrung.“

– Dies beginnt schon mit der Transzendenz Gottes – „das Todesbewußtsein meldet sich als ein Bewußtsein der je *eigenen* Sterblichkeit, der eigenen – vergeblich verdrängten – Partizipation an der Allvergänglichkeit.“ So zielt die „buddhistische Heilsbotschaft darauf, den Menschen primär in ein neues Selbstverhältnis zu versetzen, da sich die Überwindung des Todesproblems in der Überwindung der Ich-Identifikation vollzieht.“ Christlich steht das Gott begegnende Ich in der Mitte, was vertärkt wird durch die geschichtliche Person Jesu als Focus der Gottesbegegnung.

– Das Christentum findet aber im Buddhismus eine „christologisch fundierte Lernmöglichkeit“. Existential-anthropologisch: „Die menschliche Natur, in die sich Gott inkarniert hat, ist weitaus facettenreicher, als wir es bisher dachten; ist auf mehr Weise durch die Immanenz Gottes für seine Transzendenz eröffnet.“ Logisch-begriffskritisch: Es ergeben sich „neue Wege zur Explikation auch jener Paradoxie, in der und aus der Christen seit fast zweitausend Jahren leben: dem Paradox der Einheit von Gnade und Freiheit, dem Paradox der Einheit von Gott und Mensch, dem Paradox Christi.“

Die Diskussion um die Mystik

In der Mystik-Diskussion wurde schon seit längerer Zeit die entsprechende Problematik behandelt³⁴ Karl Jaspers³⁵ hat schon in frühen Jahren die philosophischen Hintergründe analysiert.

David-Steindl-Rast³⁶ schreibt im Sinne von Hick: „Der Kern der mystischen Erfahrung ist das Empfinden der Zugehörigkeit zur letzten Realität. Die verschiedenen religiösen Lehren entstehen, weil dieses mystische

³⁴ Ich darf verweisen auf meine beiden Monographien: *Mystik, Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*. Mainz ³1990; *Meditative Erfahrung* (Anm. 17).

³⁵ *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; jetzt Piper-Taschenbuch SP 1988; mit der Unterscheidung: Mystik (Einheitserfahrung im Sinne Plotins) und Idee (Aufbauend auf Kants Analysen: Noumenon im Phänomenon).

³⁶ Zitiert in: *Meditative Erfahrung* (Anm. 17), 45.

Bewußtsein vom menschlichen Intellekt auf verschiedene Weise interpretiert wird.“ *Willigis Jäger*³⁷ hingegen fällt hinter den Bewußtseins- und Dialog-Stand der „Pluralen Religionstheologie“ zurück. Zuerst wird mit der „Hermeneutik“ – der Wissenschaft vom Hinhören auf anderes und dabei auch, wenn nötig, sich selbst ändern – jeder Dialog mit Andersdenkenden abgelehnt (II, 222 f; III, 121); statt dessen steht die Hermetik, die nur im „Quantensprung des Bewußtseins“ zu erreichen ist (II, 248). Trotz des Hinweises auf Tao te Chin – III, 120, „Wer weiß, redet nicht, und wer redet, weiß nicht.“ Doch dann redet das Buch endlos lang – wird die Erfahrung beschrieben als „Erfahrung des letzten und höchsten Prinzips. Dieses höchste Prinzip wird als Ursache von allem erfahren. Raum und Zeit, aber auch alle existierenden Formen materieller, psychischer und geistiger Art werden als relativ erfahren ... Die ganze phänomenale Welt, wie sie im gewöhnlichen Bewußtseinszustand begriffen wird, erscheint in diesem erweiterten Bewußtseinszustand als relativ subjektiv ... Die nächste Stufe ist die Erfahrung der Leerheit ... Sie ist das ungeschaffene und rational nicht begreifbare Höchste und Letzte. Diese Leerheit steht hinter dem kosmischen Geschehen und liegt andererseits allen Erscheinungsformen zugrunde. Sie ist jenseits von Raum und Zeit, jenseits jeder Dichotomie, jenseits von Gut und Böse, jenseits von mathematischer Kausalität, jenseits von Tod und Leben und jenseits von Ekstase und Raptus“ (III, 124).

„Christlich ausgedrückt heißt das: Wir sind göttliches Leben, das diese menschliche Erfahrung macht. Wir sind göttliches Leben, das sich inkarniert hat, das Mensch geworden ist. Das ist die Botschaft von der Inkarnation Gottes in Jesus. Wie in Jesus ist dieses göttliche Prinzip in jedem von uns Mensch geworden. Das Universum ist nichts anderes als ein Bewußtseinsfeld, das sich immer wieder materialisiert. Es kriert den physischen Körper und das Universum. Gott kriert sich selber in jedem Augenblick“ (III, 126). „Esoterik (wie Jäger dies mit Recht nennt) kennt keinen Erlöser, der erstmals die Erlösung schafft und in die Welt bringt. Erlösung ist immer da. Der Mensch kann sie nur nicht erfahren, weil seine Ichaktivität sie ständig verschleiert. Shakyamuni Buddha, Jesus Christus und die anderen großen Religionsstifter wollen uns helfen, die Egobesetztheit zu überwinden, um die Erlösung zu erfahren“ (II, 226).

³⁷ Von neueren Arbeiten: (I) *Suche nach dem Sinn des Lebens, Bewußtseinswandel durch den Weg nach innen. Vorträge, Ansprachen, Erfahrungsberichte*. Petersberg 1991; (II) *Religion und religiöse Erfahrung – Zwei Vorträge*, in: P. Lengsfeld, *Zum tieferen Sinn von Religion, Religionsgespräche in Asien und anderswo*. Ebd. 1993, 217–251; (III) *Religiöse Erfahrung als Chance für einen interkulturellen Dialog*, in: *Welten des Bewußtseins, Bd. II, Kulturanthropologische und philosophische Beiträge*, Berlin 1993, 119–138.

„Die Schwierigkeit (für Christen) beginnt ... wenn wir sagen, daß jeder Mensch Sohn Gottes ist, ja daß alles, was existiert, Sohn Gottes ist. Alles was existiert, ist Form und Manifestation der Leerheit, d. h. des Vaters. Jeder kann sagen: ‚Ich bin Sohn Gottes.‘ In anderen Versionen: ‚Ich bin Tochter Gottes.‘ ‚Wir sind alle Kinder Gottes.‘“ (II, 228) „Es gibt nur *ein* Leben Gottes. Das gleiche Leben, das Jesus erfüllt hat, durchpult auch uns. Göttlichkeit ist unser innerstes Wesen ... Wenn der Prozeß der Metanoia abgeschlossen ist, kann jeder mit Jesus sprechen: ‚Ich und der Vater sind eins.‘ Das ist die Heilung von aller Isolation und Entfremdung ... Wir sollen nicht Christen werden, wir haben zu erkennen daß wir Christus sind ... Erlösung ist in uns“ (II, 230 f). „Jesus war ein historischer Mensch. Christus aber ist Symbol für die ewige transpersonale Seinsweise, die in allen Menschen angelegt ist und sich entfalten soll ... Wir haben wie er diese Seinsform zu leben, wir haben in gewisser Weise Christus, d. h. Christusse zu werden ... Seine Seinsform ist unsere Seinsform.“

Es ist nicht schwer zu sehen und *Jäger* macht darauf aufmerksam, daß er dem ehemaligen New-Age-Philosophen und jetzigem Theoretiker der Transpersonalen Psychologie *Ken Wilber* folgt. Wenn er allerdings *Eckhart* (noch in Nazi-Schreibweise: Eckehart geschrieben), *Johannes vom Kreuz*, *Angelus Silesius* usw. zu interpretieren vorgibt, zeigt sich das Fehlen der Hermeneutik, d. h. des Gesprächs mit der heutigen Eckhart-Forschung. Ob die östlichen Quellen richtig erschlossen sind, kann ich nicht beurteilen. Aber daß dies mit dem Christentum der Bibel und der Tradition nur noch den Namen gemeinsam hat, läßt sich nicht leugnen und wird wohl von *Jäger* auch nicht gelehnet.

Im Blick auf die Autoren der „Pluralistischen Religionstheologie“ aber ist zu sagen: Gerade dasjenige, was diese so ernst nehmen, die radikale Geschichtlichkeit und Welthaftigkeit Jesu Christi und seiner Botschaft, und was sie als Auftrag für heute empfinden, wird von *Jäger* durch eine welt-lose Transzendenz ersetzt. Der dialogische Weg aber verläuft doch weder so noch so. Im christologischen Ansatz von *Döring* und *Schmidt-Leukel* liegt eine Synthese zwischen der radikalen Transzendenz *Jägers*, in der alles Diesseitige relativ wird, und der betonten Diesseitigkeit *Hicks*, in der die Transzendenz ihre Konturen zu verlieren beginnt. Es ist der christologische Ansatz der Einheit von Transzendenz und Immanenz, Noumenon und Phänomenon, von Gott und Mensch in Jesus Christus. Ins Christentum hineingerichtet aber zeigen *Döring* und *Schmidt-Leukel*, daß in diesem Ansatz eine dialogische Offenheit zu den großen Religionen impliziert ist; z. B. mit der Frage: Was an Spiritualität haben wir Christen vom Buddhismus zu lernen?

Von dieser und anderen Fragestellungen wäre – da ist *Jäger* recht zu

geben – der von *Schmidt-Leukel* in logischer Abstraktheit behandelte Problembereich nun weiter aufzuarbeiten³⁸ ... So wie es die großen christlichen Gesprächspartner mit der indischen Religiosität, *Henri Les Saux OSB*, *Bede Griffiths OSB*, *Raimondo Panikkar*, auch *Aloysius Pieris SJ* versuchen. Aber gerade sie zeigen: Nur das ganze Dogma, nicht seine Minimalisierungen, hat Bestand im Religionsdialog.

Im 43. Band der „*studia missionalia*“ bringt *Michael Fuss* eine Perspektive ins Gespräch, die den Dialog auf eine neue Basis stellen könnte. „Buddha und Maria: Dynamische Leere als Ikone des Dialogs.“³⁹ In Nachfolge von einigen, auch buddhistischen Autoren, zeigt *Fuss*, daß auch im Buddhismus der mütterliche Schoß (Tathagatagarbha) eine umgreifende Rolle spielt, die „des großen Erbarmens“. Das biblische „Voll der Gnade“ besage doch zugleich das „Bewußtsein der eigenen Leere und führe unmittelbar in das Geheimnis der Kenosis ihres (Marias) Glaubens“. Maria steht für die Wahrheit, daß Gott und Gottes Gabe ein „unbedingtes Geschenk“ sind. Daran anschließend stellt *Fuss* die Frage, ob nicht auch im „Leerwerden“ (Kenosis) Buddhas, in seiner Freiheit von allen Begierden sich diese „ganzmenschliche Offenheit“ Marias niederschlagen habe.

Daran anschließend kann *Fuss* weiter zeigen, daß bei Buddha recht ausdrücklich – aber auch bei Maria, wie die Sophia-Mystik zeigt – sich in der Offenheit des mütterlichen Schoßes auch die kosmische Dimension des Religiösen ausdrücke: „Der Schoß stellt darum die gesamte unerwachte Natur dar.“

Es wird sich noch zeigen, inwieweit der christologische Ausgangspunkt von *Schmidt-Leukel* und der mariologische von *Fuss* sich vereinen lassen. Sicher aber zeigen beide, daß nicht ein Verflachen zur Beliebigkeit, sondern eine Konzentration auf die Mitte des Glaubens die Tür zum Religionsdialog öffnen wird.

³⁸ Vgl die beiden gelungenen Themenhefte: *Interfaith Spirituality*. In: *The Way, Supplement*, 1993, Nr 78; *L'expérience mystique, Dieu ou le divin?* in: *Christus*, Nr. 162, April. 1994.

³⁹ S. Anm. 2, 211–244.