

⁶ Die möglichen Gründe für eine solche doktrinale Demut innerhalb des Christentums habe ich in meinem Buch *The Impossibility of Interreligious Dialogue* (New York 2008, 9–58) diskutiert.

⁷ Keith Ward, *Religion and Revelation*, Oxford 1994, 40.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene

Linda Hogan und John D'Arcy May

I. Ökumene als interkulturelle Theologie

I.1. Theologie ist schon immer interkulturell betrieben worden – wie könnte es auch anders sein? In seinen Anfängen war das Christentum durch und durch jüdisch und in Palästina beheimatet, auch wenn es sich schon bald, von der missionarischen Vision des heiligen Paulus und vom Medium des Griechischen getragen, in die mediterrane Welt hinausbewegte und sich letztlich die Begriffe und Vorstellungen der griechischen Philosophie aneignete – besser gesagt, ihnen angeglichen wurde. Wo immer der christliche Glaube Fuß gefasst hat, nahm er in den Sprachen und Gebräuchen einer breiten Vielfalt von Kulturen Gestalt an und blieb dennoch er selbst und ein kritischer Prüfstein für alles, was sich selbst fremd geworden war. Keine transzendente oder, mit Aloysius Pieris gesprochen, „metakosmische“ Religion kann in ihrer Reinform, das heißt losgelöst von den Myriaden von Weisen des menschlichen Denkens, Fühlens, Sprechens und Handelns, existieren; trotz ihrer Ansprüche auf Einzigartigkeit und Universalität verharrt eine solche Religion immer und ausnahmslos in einer Art von Symbiose mit der „kosmischen“ Religion, deren Bezugspunkte die natürliche Welt und die in Harmonie mit der Natur lebenden Gemeinschaften sind. Die transzendente Religion existiert in einer beständigen Spannung zwischen den Sprachen und kulturellen Ausdrucksformen ihrer eigenen Ursprünge, die immer den Stempel besonderer Zeiten und Orte an sich tragen, und der neuen kulturellen Formen, in denen sie sich immer wieder ausdrücken muss.

Theologie kann also nur interkulturell betrieben werden; sie ist ein beständiger

Übersetzungsprozess zwischen menschlich konstruierten kulturellen Welten. In ihrer ganzen Tragweite ist diese Tatsache erst vor relativ kurzer Zeit deutlich geworden. Während die kulturelle und sprachliche Osmose, die dem christlichen Glauben auf immer neue Weise in einer Vielfalt von Kontexten – einschließlich des westeuropäischen!¹ – seine Gestalt gegeben hat, sich wieder und wieder anhand der Missionsgeschichte belegen lässt, ist der „Meliorismus“, wie er treffend genannt worden ist, ein weiteres beständig wiederkehrendes Thema²: die Auffassung nämlich, dass die christliche Offenbarung, da sie zweifellos wahr ist, zwangsläufig jeder anderen vorstellbaren Form von Religion überlegen sei. Es ist sicher kein Zufall, dass diese Überzeugung von der eigenen Überlegenheit Hand in Hand mit jenen zivilisatorischen Errungenschaften ging, die die missionarische Expansion ermöglichten. Eine logische Folge hiervon war der Bekehrungsimperativ: Nur wenn sie Christus annahmen und ihre eigenen Glaubensinhalte und Überzeugungen ablegten, konnten Menschen, die „anders“ als die west- oder osteuropäischen Christen waren, gerettet werden.

Nun haben wir eine Situation der „Interkulturation“ erreicht³: Der Prozess der Begegnung und wechselseitigen Umgestaltung verläuft in mindestens zwei Richtungen und hat häufig viele Seiten. Wir Christen – um uns als paradigmatisches Beispiel zu nehmen – begegnen *unserem* Glauben in *ihren* sprachlichen, liturgischen und gesetzlichen Formen, *unserer* Theologie in *ihren* Symbolen und Begriffen – und einige von uns begrüßen die daraus resultierende Bereicherung unseres Glaubens. Und nicht nur das: In der Theorie und zunehmend auch in der Praxis lernen Hindus, Buddhisten, Muslime und auch die Anhänger „ursprünglicher“ oder indigener Traditionen wie der der australischen Aborigines oder der Bewohner der Pazifikinseln die Wiederaneignung *ihres* religiösen und kulturellen Erbes durch Christen und andere anzuerkennen und zu akzeptieren. Einige buddhistische Gelehrte beginnen über buddhistische Theologie im Sinne einer „Buddhologie“ zu sprechen, die ihren christlichen Gegenständen nachempfunden ist: als kritisches Nachdenken über die Vielgestaltigkeit buddhistischer Traditionen und ihres „ökumenischen“ Aufeinandertreffens in Kontexten der Moderne, der Postmoderne und der Globalisierung.⁴

Was das Christentum angeht, stoßen diese Veränderungen keineswegs nur auf ungeteilte Zustimmung. Die Träger der Autorität – und zwar nicht nur im Vatikan! – wittern Synkretismus, also die unkontrollierte Vermischung zusammenhangloser kultureller und religiöser Elemente, die zu einer auf den individuellen Geschmack zugeschnittenen Collage aus spirituellen Lehren und Praktiken führt.⁵ Das Ergebnis, so befürchtet man, wird der Relativismus sein, der jedem bestimmten Gefüge aus religiösen Überzeugungen die absolute Gültigkeit abspricht. Doch, wie Paul Knitter uns unermüdlich immer wieder ins Gedächtnis ruft, „wahr“ bedeutet nicht „ausschließlich“. Der Punkt ist eher der, dass historische religiöse Identitäten und unersetzliche semantische Erbschaften auf dem Spiel stehen, wenn keine Wege gefunden werden, die in ihnen verkörperten und ausgedrückten Aspekte der Wahrheit zu bewahren, ohne sie dabei zu zerstören – denn sie sind letztlich nicht erneuerbare Ressourcen.

Die Bewohner der westlichen Welt sind nicht immer glücklich über das Ausmaß, in dem eine neue, globale „Christenheit“ Gestalt annimmt, da eine Fülle evangelikal-er, pfingstlicher und adventistischer Kirchen und parakirchlicher Missionsorganisationen von den Megastädten bis in die entlegensten Ecken der sogenannten Schwellenländer aggressiv und „erfolgreich“ Menschen und Völker evangelisiert, während in ganz Afrika, Lateinamerika und dem Pazifikraum sowie unter Bevölkerungsgruppen, die aus diesen Regionen in den Westen immigriert sind, die verschiedensten Arten von „Gesundheits-, Wohlstands- und Glücks-Kirchen“ wie Pilze aus dem Boden schießen. So unterschiedlich diese rasch wachsenden christlichen Konfessionen auch sind, haben sie doch eines gemeinsam: Sie neigen dazu, ererbte kirchliche Strukturen und Lehren einfach zu übergehen und das, was sie als christliche Grundsätze betrachten, direkt auf das Leben und die unmittelbaren Bedürfnisse der Menschen anzuwenden. Sie versprechen, Resultate zu erzielen, indem sie die drängendsten Probleme der Armen, der Ungebildeten und der orientierungslosen Opfer einer fortschreitenden Urbanisierung lösen. Nicht ganz unähnliche Prozesse lassen sich auch im Islam beobachten, wo infolge der Migrationsbewegungen und der neuen elektronischen Medien eine Art „globaler *Umma*“ Gestalt annimmt. Die Aufspaltung der akademischen Fächer in getrennte Bereiche wie Anthropologie, Soziologie, Religionswissenschaften und Theologie macht eine angemessene Erforschung solcher Phänomene unmöglich. Theologie interkulturell zu betreiben mag an sich nichts Neues sein, doch nun, da es zu einer selbstreflektierten Aktivität geworden ist, brauchen wir neue Perspektiven und neue Methoden, um daraus ein Projekt im eigentlichen Wortsinn zu machen. Es wird notwendig sein, die tief verwurzelte Dichotomie zwischen den üblicherweise als „transzendente Religionen“, „Hochreligionen“ oder „Weltreligionen“ bezeichneten Glaubenstraditionen mit schriftlichen Überlieferungen, Lehrsystemen und einer weiten geographischen Verbreitung einerseits und ortsgebundenen, naturnahen und ritualzentrierten Religionen in mündlichen Kulturen ohne Schriften und Philosophien andererseits zu überwinden, deren Überlieferungen als „indigen“, „lokal“ oder „ursprünglich“ (die Bezeichnung „primitiv“ ist inzwischen glücklicherweise ungebräuchlich) beschrieben werden. Natürlich sind Klassifizierungen notwendig, um in einem Bereich zu arbeiten, der so komplex ist wie der der Weltreligionen, und doch haben wir diese Unterscheidung schon immer für besonders willkürlich und künstlich gehalten. Deswegen schöpften wir große Hoffnung, als wir auf einen Artikel mit dem Titel *Aboriginal Religion as World Religion*⁶ (Die Religion der Aborigines als Weltreligion) stießen. Der Verfasser, ein Anthropologe, schreibt, man müsse sich von einem „evolutionären Rahmen“ lösen, der „einige sogenannte ‚ursprüngliche‘ Religionen an das eine Ende stellt und andere sogenannte ‚entwickelte‘ Religionen an das andere“. Dieses Schema sei umso unheilvoller, wenn man bedenkt, dass „die sogenannten Weltreligionen die imperialistischen Religionen sind, also diejenigen, die aufbrechen, um sich die anderen von einem Zentrum der Selbstverständlichkeit aus einzuverleiben, und dass sie häufig mit imperialistischen Gesellschaften – den ‚Gewinnern‘ der Geschichte – assoziiert werden“. Eine besonders wichtige Rolle

komme in diesem Projekt denjenigen zu, die tief in fremde religiöse Traditionen eingedrungen und auch begrifflich in der Lage sind, so über ihre Erfahrungen nachzudenken, dass sie den Anhängern ihrer eigenen und anderer Traditionen die Überzeugungen einer Tradition vermitteln können.

Linda Hogan
und John
D'Arcy May

1.2. Die mit der kulturellen Vielfalt verbundenen Herausforderungen sind vor allem im Hinblick auf die ethischen Normen und Werte des Christentums artikuliert worden, und obwohl das Christentum nach wie vor an der Fiktion einer allgemeingültig formulierbaren Ethik festhält – die mehr mit den philosophischen Vorstellungen des Westens als mit den Evangelien zu tun hat –, hat seine Antwort auf einen zugleich interkulturellen und interreligiösen Kontext radikal mit dem traditionellen Paradigma der christlichen Ethik gebrochen. Ungeachtet der bereits vollzogenen Veränderungen war der Prozess der Interkulturation langsam, stockend und schwierig. In den 50er, 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts waren die meisten Debatten hauptsächlich von einer Polarität geprägt: zwischen den Bedingungen für eine Zugehörigkeit zum Christentum und dem, was von den örtlichen kulturellen und religiösen Praktiken gebilligt wurde. Seit den 1980ern ist jedoch eine andere Dynamik zu beobachten: Christliche Theologen aus Afrika, Asien, Latein- und Südamerika werfen Fragen auf wie die, ob spezifisch westliche Ausprägungen christlicher Werte (etwa die Monogamie als primärer/unabdingbarer Ausdruck des Werts der ehelichen Treue) wirklich die einzigen Formen seien, in denen diese Werte sich manifestieren können.⁷ Zusätzlich zu dieser zuweilen radikalen Infragestellung der konkreten Weise, wie sich bestimmte christliche Werte in konkreten moralischen Normen ausgedrückt haben, haben die Prozesse der interkulturellen Theologie außerdem die Grenzen der traditionellen christlich-theologischen Rahmensetzungen deutlich gemacht und die Beständigkeit jener anthropologischen und epistemologischen Voraussetzungen problematisiert, die die westlichen Formen des Christentums übernommen und nachfolgend in die übrige Welt exportiert haben. Insbesondere Theologen wie Benezet Bujo, Jean-Marc Ela, Mercy Oduyoye und Kwok Pui-Lan (um nur einige zu nennen) fordern die

Linda Hogan ist Professorin für Ökumene an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Feldern der theologischen Ethik, der sozialen und politischen Ethik sowie der Geschlechterfragen. Veröffentlichungen u.a.: Religious Voices in Public Places (als Mitherausgeberin; 2009); Applied Ethics in a World Church (2008). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House-Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: lhogan2@tcd.ie.

John D'Arcy May, geb. 1942 in Melbourne, Australien, hat ein Lizentiat von der Gregoriana in Rom und Dokortitel in Ökumenischer Theologie (Universität Münster 1975) und in Religionsgeschichte (Universität Frankfurt 1983) inne. 1983–1987 war er ökumenischer Forschungsbeauftragter des Melanesischen Rates der Kirchen und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Vereinigung theologischer Ausbildungsstätten in Papua-Neuguinea; 1987–1990 sowie 2005 war er Direktor der Irish School of Ecumenics in Dublin, wo er weiterhin wissenschaftlicher Mitarbeiter ist. Er ist außerplanmäßiger Professor am Asia-Pacific Centre for Interreligious Dialogue an der Katholischen Universität von Australien in Melbourne. Anschrift: c/o Irish School of Ecumenics, siehe oben. E-Mail: mayjd@tcd.ie

Christen dazu heraus, den begrifflichen Apparat des theologischen Diskurses vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) im Bereich der Ethik mit anderen Augen zu sehen. Wenn wir nämlich erst einmal begonnen haben, christliche Theologie und Ethik interkulturell zu betreiben, werden wir umso deutlicher erkennen, dass jede theologische Einsicht Stückwerk, kulturell eingebettet und vorläufig ist. Und wir beginnen zu ahnen, wie wichtig es ist, dass unser Streben nach theologischem Verständnis von Einzelnen vorangetrieben wird, die verorteten Gemeinschaften angehören, und dass diese Gemeinschaften in sich differenziert, offen und veränderlich, nicht aber monolithisch, über alles erhaben oder unwandelbar sind. Die traditionelle christliche Ethik hat gemeinsam mit der liberalen politischen Theorie, die ihren weltweiten Fortschritt begleitete, die Hoffnung geweckt, dass wir wussten, was wir taten, als wir über gemeinsame Werte auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft sprachen. (Wir sprachen in der Sprache der Wahrheit der christlichen Botschaft und dessen, was William Temple „die große Weltgemeinschaft der Christen“ genannt hat.) Heute jedoch macht uns eine solche Sprache eher nervös, und wir zögern angesichts der Vorstellung von gemeinsamen Werten auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft – ungeachtet der Tatsache, dass unsere jeweiligen Zukünfte ironischerweise enger verknüpft sind denn je. Dennoch müssen wir darüber nachdenken, ob solche Vorstellungen im Kontext der Inkulturation von Theologie noch eine Berechtigung haben. Wir müssen uns fragen, auf welcher Grundlage eine gemeinsame politische Zukunft errichtet werden kann. Können wir auch weiterhin hoffen, dass es uns gelingt, einen Grundstock gemeinsamer Werte zu formulieren? Und wenn ja, wie sollen wir vorgehen – insbesondere angesichts der Tatsache, dass unsere großen „Zivilisationsprojekte“ der Vergangenheit gescheitert sind? Welche Rolle werden die verschiedenen Religionen in diesem Prozess spielen? Auf welcher Grundlage wird das Christentum eine Rolle spielen? Werden die säkularistischen Prämissen des westlichen Liberalismus den „öffentlichen Raum“ abstecken und der Religion eine private, aber keine öffentliche Rolle zugestehen? Und selbst wenn der öffentliche Raum als in religiöser Hinsicht plural und nicht neutral anerkannt wird (und zwar sowohl hinsichtlich ihrer globalen als auch hinsichtlich ihrer vielfältigen lokalen Ausdrucksformen), werden die verschiedenen Religionen dann in der Lage sein, sich auf die Art von Dialog und Debatte einzulassen, die zwangsläufig jeder Erklärung zu einer gemeinsamen Zukunft auf der Grundlage gemeinsamer Werte vorangehen wird? Dies sind entscheidende Fragen für die Ökumene, vorausgesetzt, wir versuchen ihre Möglichkeiten sowohl auf ethischer als auch auf theologischer Ebene vorzusehen und alle Vereinfachungen eines vermeintlichen (und falschen) Universalismus vergangener Jahrhunderte hinter uns zu lassen.

II. Ökumene als interreligiöse Theologie

II.1. Das „interreligiöse Zeugnis“ ist ein für das gesamte Unternehmen Ökumene überaus bedeutungsschwangerer Begriff. In der klassischen Missionswissen-

schaft war es nicht zulässig, ja nicht einmal vorstellbar, dass *sie uns* Zeugnis von spirituellen Wahrheiten und wirkungsvollen Praktiken geben, die *sie* haben und *wir* nicht und die unabhängig von der christlichen Glaubensordnung heilwirksam sind. Den Katholiken ging ein Licht auf, als das Zweite Vatikanische Konzil die Tür zu Beziehungen mit anderen Religionen aufstieß, die nicht von Bekenntnis- und Bekehrungsfragen bestimmt sein sollten. Die wohlbekanntes Erklärungen des II. Vaticanums waren ein historisches Ereignis und als lehramtliche Stellungnahmen etwas nie Dagewesenes, doch sie gehen eben nicht so weit zu sagen, dass Glaubenstraditionen, die als authentisch anerkannt werden können (anhand welcher Kriterien übrigens?), einander Dinge zu bieten haben, die nicht einfach „funktional gleichwertig“ oder „dasselbe“ in jeweils unterschiedlicher Form, sondern einzigartige und unersetzliche Heilswege sind. Tatsächlich ging es dem Konzil um eine effektivere Evangelisierung, die letztlich zur Bekehrung führen sollte, und das wurde durch *Dominus Iesus* (2000) eindeutig bekräftigt.

Die Frage verschärft sich beträchtlich, wenn man sich den Gebrauch der religiösen Sprache ansieht. Uns ist bewusst, dass es Traditionen gibt, die ganz anders sind als unsere eigene, aber *was sagen wir*, wenn wir die Kranken trösten, die Toten begraben, eine Hochzeit feiern oder die Initiation junger Menschen begehen? In solchen Situationen erwarten die Menschen von uns keine abstrakten Verallgemeinerungen über „Pluralismus“ und keine Interpretationen religiöser Ausdrucksformen, die ihnen erst noch erklärt werden müssen. Sie erwarten eine Sprache, die von Herzen kommt und zu Herzen geht, die die Menschen an den Wendepunkten ihres Lebens berührt, und das vermag nur eine gemeinsame Sprache zu leisten, die allen Betroffenen unmissverständlich zugänglich ist. Zwar gibt es auch zivile Hochzeiten und Beerdigungen, und die Standesbeamten sind geübt darin, die entsprechenden Inhalte und Werte „religionsfrei“ zu formulieren, doch für diejenigen, die nicht allergisch auf alles Religiöse reagieren, wird eine verwässerte Version ihrer jeweiligen Glaubenstradition einfach nicht ausreichen. Ganz abgesehen von dem alles durchdringenden Einfluss dessen, was Charles Taylor unser „säkulares Zeitalter“ nennt, sind die Fragen, die wir hier ansprechen, für jegliche Verwendung religiöser Sprache relevant. Wie Francis D'Sa es formuliert: „Die Religion muss poetischer und weniger dogmatisch oder lehrhaft werden“⁸, oder, in den Worten von Paul Knitter: „Wenn die Buddhisten Recht damit haben, dass alle unsere Wörter Finger sind, die auf den Mond zeigen, nicht aber der Mond selbst, dann sind alle unsere Wörter über Gott Symbole“, und wenn es zutrifft, dass „historische Ereignisse [...] das Fundament der Kirche bilden [...], dann muss dieses Fundament der Geschichte als Symboldichtung lebendig werden“⁹. Das stellt zunächst die Seelsorger, aber auch die Theologen vor eine beträchtliche Herausforderung: Wie schöpft man aus den Ressourcen seiner eigenen und anderer Traditionen, um Glaubensaussagen hervorzubringen, die einerseits frisch und andererseits erkennbar authentisch auf Situationen reagieren, die mit freudigen oder traurigen Emotionen befrachtet sind? In solchen Fällen geht es nicht darum, die wörtliche Bedeutung von Glaubenssätzen zu definieren, sondern religiöse Sprache mit einer Unmittelbarkeit zu „gebrauchen“,

die über den Wortsinn hinausgeht. Und gleichzeitig verliert diese Sprache ihre emotionale Macht, die ja gerade aus ihrer Besonderheit erwächst, wenn sie nicht erkennbar bleibt – als buddhistisch, christlich, muslimisch etc.

Im wirklichen Leben haben wir es nie mit der „Religion im Allgemeinen“, sondern mit der Religion der *Menschen* in ihrer ganzen Besonderheit zu tun, wie ja auch niemand eine „Sprache im Allgemeinen“, sondern immer eine ganz besondere Sprache spricht. Doch nicht anders, als die sprachliche Vielfalt wesentlich zur Kultur gehört, gehört religiöse Vielfalt wesentlich zum Glauben. In diesem Licht betrachtet ist es unvorstellbar, dass der Glaube nur einen einzigen gültigen Ausdruck haben sollte. Daraus folgt, dass keine theologische Sprache losgelöst von allen anderen gültig sein kann – es sei denn, man wollte in Fundamentalismus verfallen, denn der ist, was er ist: die gewaltsame Vereitelung religiöser Interdependenz, die Leugnung der Tatsache, dass auch die Religion ihr Relativitätsprinzip hat. Religiöse Wahrheit ist weniger ein Universum als vielmehr ein Pluriversum, ein komplexes Gefüge aus Ausdrucksformen des Glaubens, die von menschlichen Kulturen hervorgebracht worden sind und einander letztlich vielleicht ergänzen. Deshalb ist es so wichtig, dass die interreligiösen Beziehungen in jüngerer Zeit mit Begriffen wie „Demut“, „Empathie“ und „Gastlichkeit“ neu formuliert worden sind.¹⁰ Diese Begriffe sind weicher als die hartkantigen Kategorien von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, und sie lassen mehr Raum für das Verhandeln von Bedeutungen in der Praxis des Dialogs. Insbesondere der Begriff der Empathie, der in Edith Steins Leben und Philosophieren eine zentrale Rolle gespielt hat, schält sich als das Paradigma einer neuen, „empathischen Zivilisation“ heraus, die die Zeitalter des Glaubens und der Vernunft ablösen könnte.¹¹

In seinem außergewöhnlichen Buch *Without Buddha I Could not be a Christian* bemerkt Paul Knitter: „Vielleicht schreibt eines Tages ein Buddhist ein Buch mit dem Titel *Without Christ I Could not be a Buddhist!*“¹² Wenn dies dereinst geschieht, werden wir wissen, dass wir auf einem guten Weg zum interreligiösen Zeugnis sind. Schon jetzt sind die zahlreichen Beispiele einer „doppelten Religionszugehörigkeit“ eine wichtige Inspirationsquelle für die interreligiöse Theologie. Reges Treiben herrscht außerdem in jenem Bereich, für den sich die Bezeichnung „komparative Theologie“ durchgesetzt hat, auch wenn wir uns darunter eher so etwas wie eine „kollaborative Theologie“ vorstellen möchten, die keine Scheu hätte, Ähnlichkeiten im Umgang mit ähnlichen oder vielleicht identischen Problemen zu benennen, sondern diese Aufgabe mutig anpacken würde. Auf diese Weise würden Vertreter unterschiedlicher Religionen ihre ererbten Ressourcen *gemeinsam* nutzen und dabei zugleich die Methode einer solchen Vorgehensweise erarbeiten. Wenn wir die Ketten des exklusivistischen Meliorismus abschütteln und uns umsehen, werden wir entdecken, dass der Raum für eine solche Zusammenarbeit beinahe grenzenlos ist.

II.2. Wenn wir in einem interreligiösen Kontext Theologie betreiben, wird uns die nichtreduzierbare Pluralität des religiösen Erfahrens mit aller Deutlichkeit

bewusst. Sensibilität für den religiösen Pluralismus der menschlichen Erfahrung allein genügt jedoch nicht: Wir müssen außerdem berücksichtigen, dass innerhalb jeder einzelnen Religion ebenfalls ein signifikanter Pluralismus herrscht. Wir wollen damit sagen, dass es auch dann lebenswichtig ist, auf diesen inneren Pluralismus zu achten, wenn unser Gespräch nach außen gerichtet ist. Den Pluralismus innerhalb der Religionen anzuerkennen ist eine machtvolle Erinnerung an die Konstruiertheit von Religion; und Gespräche, die auf einen sinnvollen interreligiösen Dialog und ein sinnvolles interreligiöses Zeugnis abzielen, übersehen zu ihrem eigenen Schaden die „Konstruiertheit“ religiöser Traditionen. Diejenigen von uns, die sich um die theologische Reflexion bemühen, müssen in diese Bemühungen auch eine genealogische Betrachtung der Religion mit einschließen, damit wir zu begreifen lernen, dass die je eigene Weltsicht einer jeden Religion in Prozesse eingebettet ist, die Entscheidungen zwischen verschiedenen Interpretationen der Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft zum Inhalt haben: Machtkämpfe um die Legitimation der gemeinschaftlichen Traditionen, Meinungsverschiedenheiten über die Kriterien der Zugehörigkeit und Debatten darüber, wer die Macht hat, die Grenzen der Tradition festzulegen. Tatsächlich würde der Raum für die interreligiöse Kommunikation und das interreligiöse Zeugnis sich unweigerlich vergrößern, wenn wir anerkennen könnten, dass alle religiösen Traditionen die Produkte historischer und politischer Prozesse sind, die sie in ihrer Unverwechselbarkeit konstruiert haben.

Im Bereich der Ethik ist der Versuch, „ähnliche Probleme auf ähnliche Weise“ zu lösen, in vielfacher Hinsicht komplex. Denn selbst wenn wir uns auf die notwendigen Gespräche einlassen, um eine Grundlage für eine komparative Religionsethik zu schaffen - von einer „kollaborativen Ethik“ ganz zu schweigen -, werden wir bereit sein müssen nicht nur zu lernen, sondern auch zu verlernen. Viele Meinungsverschiedenheiten im Bereich der Ethik - logischerweise gerade die, die in kulturübergreifenden und interkulturellen Kontexten am heftigsten ausgefochten worden sind - gehen von der irrigen Annahme aus, dass wir wissen, worum es in dieser Debatte für den anderen geht. Tatsächlich basieren viele unserer kulturübergreifenden Debatten auf naiven ethischen Vergleichen, die davon ausgehen, dass beispielsweise beim Thema Kinderarbeit oder Reagenzglaszeugung für uns und für unser Gegenüber dieselben Inhalte und Werte auf dem Spiel stehen. Solange sie nicht hinterfragt werden, sind es gerade diese Annahmen, die einen sinnvollen Austausch so schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen. Doch bisher ist erst sehr wenig getan worden, um die Kategorien, die unserer kulturübergreifenden Ethikdebatte größtenteils zugrunde liegen, auf ihre Brauchbarkeit hin zu überprüfen.

In seiner bahnbrechenden Studie in komparativer Ethik hat Lee Yearley die Tugend des Mutes bei Thomas von Aquin und Mencius analysiert und dabei bemerkt, er habe versucht „Ähnlichkeiten in Unterschieden und Unterschiede in Ähnlichkeiten“ zu erfassen.¹³ Wir wollen dagegen zu bedenken geben, dass die Unterschiede womöglich sehr viel tiefer sind, als wir uns das bisher vorgestellt haben. Die Praxis der komparativen Ethik ist nur ein Bestandteil im Prozess der

interreligiösen Kommunikation und muss parallel zur interkulturellen Hermeneutik und außerdem zu Prozessen weiterverfolgt werden, die - in Analogie zum *Scriptural Reasoning* - die in den verschiedenen ethischen Traditionen enthaltenen Wahrnehmungen auf das Streben nach größerem Verständnis hinordnen. Wir können diesen Prozess weder kurzschließen noch uns auf Interpretationen und Übersetzungen verlassen, die auf essentialistischen Grundlagen entstanden sind. Vielmehr müssen wir mit Vorsicht zu Werke gehen und uns immer wieder bewusst machen, dass interreligiös betriebene Theologie nicht nur ein Lernen, sondern auch ein Verlernen voraussetzt.

III. Ökumene als öffentliche Theologie

III.1. Gott macht heutzutage „in der Öffentlichkeit“ keine wirklich glückliche Figur. Der öffentliche Bereich, wie er sich bei der Entstehung der pluralistischen Gesellschaften des modernen Europa herausbildete, war gegenüber der Religion als einem Faktor des öffentlichen Lebens zunehmend ungastlich, und zwar gerade weil die Macht der Kirche im Zaum gehalten werden musste und die Vielfalt der „Konfessionen“ ein Konfliktpotential barg, das man besser neutralisierte, ehe es Schaden anrichten konnte. In der Zivilgesellschaft, jener Zwischensphäre, in der die einzelnen Bürger durch etablierte Organisationen oder Ad-hoc-Bewegungen mit der Regierung kommunizieren und die Politik beeinflussen können, stehen die Religionen mehr oder weniger auf der gleichen Ebene wie andere öffentliche Körperschaften. Selbst in den wenigen Fällen, wo es noch eine Staatskirche gibt, ist auch diese nur eine unter vielen Stimmen in der öffentlichen Debatte. Im Prinzip ist dies in Indien mit seiner säkularen Verfassung oder auch in Indonesien der Fall, das sich geweigert hat, den Islam zur Staatsreligion zu machen, obwohl die Situation in anderen islamischen Gesellschaften wie dem Iran oder Saudi-Arabien ganz anders ist.

Das, worauf wir uns jetzt vorbereiten müssen, ist die Entstehung einer *globalen* Zivilgesellschaft mit einem öffentlichen Bereich, der weitaus komplexer ist als die säkularliberalen Demokratien des Westens. Wie schon angedeutet, gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass dieser globale Raum säkular oder ideologisch neutral sein wird, und er wird aufseiten der Staaten, Konzerne oder anderer Interessengruppen auch nicht zwangsläufig ethische Verhaltensweisen hervorbringen. Die „Globalisierung der Ethik“ oder eine „ethische Globalisierung“ ist eine Aufgabe, deren enorme Größe wir gerade erst zu ahnen beginnen. Zu der durch ungehemmte Industrialisierung und Ressourcenausbeutung verursachten ökologischen Krise kommt nun eine Wirtschaftskrise globalen Ausmaßes hinzu, die sich direkt auf das ethische Vakuum im Herzen der Weltfinanzmärkte zurückführen lässt. Hinzu kommt, dass diesen beiden Krisen eine ökumenische Krise zugrunde liegt, weil gerade die Normen und Werte, die uns helfen könnten, das soziale und politische Leben zu ordnen, durch das Verhalten derjenigen Religionsgemeinschaften, die sie uns überliefert haben, in Misskredit gebracht wor-

den sind. Wenn die Religionen nicht lernen, sich der Herausforderung des globalen Pluralismus und der konstruktiven Vernetztheit zu stellen, sind die Aussichten trübe, denn dann werden wir es mit einer Vielzahl von Fundamentalismen zu tun bekommen, die unfähig sind, mit der Andersheit umzugehen, und die nur in die Öffentlichkeit treten, um auf ihren Obsessionen zu beharren und gegen alle Krieg zu führen, die anders sind als sie. Der zugegebenermaßen hohe Anspruch, der hier erhoben werden soll, ist der, dass die Religionen, insofern sie empathische Beziehungen miteinander pflegen können, in der Lage sind, nicht nur einen moralischen, sondern auch einen politischen Beitrag dazu zu leisten, dass die Gefahr des Fundamentalismus gebannt wird, und gleichzeitig einigen Einfluss darauf zu nehmen, dass es der Menschheit gelingt, auf dem Forum der globalen Öffentlichkeit die elementarsten Forderungen eines zivilisierten Umgangs zu verwirklichen. Die Religionen können die Politik mit ernsthaften Fragen nach den normativen Grundlagen der wirtschaftlichen und politischen Zielsetzungen konfrontieren, auf denen der globale Kapitalismus basiert. Denn wenn sie sich zur Würde des Menschen, zur Unverletzlichkeit der Natur und zum Gemeinwohl bekennen, dann wenden die Religionen - idealerweise - historisch verwurzelte und gemeinschaftlich erprobte Wertorientierungen auf die betreffenden Probleme an. Doch dieses Potential wird sich nur verwirklichen, wenn die Religionen sich im Dialog bewähren, und zwar sowohl im Dialog miteinander als auch mit den säkularen Sinndeutungen, wie sie die Natur- und Gesellschaftswissenschaften liefern.

Wir nennen dies die „ökumenische Alternative“ sowohl zum religiösen Extremismus als auch zur liberalen Toleranz mit ihrer Neutralitätsideologie. Voraussetzung ist, dass die Religionen einander auf einer Basis der gegenseitigen Anerkennung begegnen, statt auf ihrem Anspruch zu beharren, die einzige „Erlösung“ und „Wahrheit“ zu sein. Was wir anstreben, ist mehr als eine Ethik des Überlebens, zu der die Religionen im Sinne der von Hans Küng geforderten „globalen Ethik“ beitragen - so wichtig diese Initiative auch war. Die Religionen müssen sich verpflichten, ihren tief verwurzelten Patriarchalismus und Absolutismus zu überwinden. Auf dem Weg zu diesem Ziel stellen das aufklärerische Erbe des Westens und die Anwendung der Menschenrechte als des Ausdrucks der unveräußerlichen Würde des Menschen eine unverzichtbare Grundlage dar, die die Religionen aus ihren eigenen Traditionen heraus anerkennen können. Doch ihr eigentlicher und einzigartiger Beitrag wird die Vision der Hoffnung sein, die alle derartigen moralischen Idealismen antreibt und inspiriert. Der entscheidende ökumenische Punkt ist der, dass keine Religion sich mehr einbilden darf, dies aus eigener Kraft erreichen zu können. Ganz davon abgesehen, dass die Aufgabe schlichtweg zu groß ist, drängt allein schon die Gegenwart der anderen jede Tradition dazu, ihre tiefsten Überzeugungen in einem Gespräch zum Ausdruck zu bringen - das heißt in einem Prozess wechselseitiger Übersetzung.

Welchen Platz nehmen die Religionen in der künftigen globalen Gesellschaft ein? Die derzeitige Globalisierungskrise - besser gesagt der Verdacht, dass die Globalisierung selbst die Krise *ist* -, macht diese Frage brennender denn je. Wir müssen

Wege finden, uns mit dem spirituellen und ethischen Erbe der jeweils anderen auseinanderzusetzen, ohne uns den anderen überlegen zu fühlen und die anderen zugleich als eine Bedrohung unserer eigenen Integrität und Einzigartigkeit zu betrachten. Wir müssen lernen, Universalität als Interdependenz zu begreifen, sodass der Universalismus, den wir anstreben, ein dialogischer und intersubjektiver ist; der Pluralismus, den wir uns wünschen, muss eher interaktiv als statisch sein; wir müssen akzeptieren, dass der Konsens, auf den wir hinarbeiten, multidimensional und transkulturell sein wird. Wenn die religiösen Traditionen die Globalisierung zivilisieren und die Ethik globalisieren sollen, dann müssen wir lernen, eine politische Ökumene der Religionen zu praktizieren.

Auf einer Konferenz über die Christen in den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit, die 1966 in Genf stattfand, regte der Weltkirchenrat an, die Kirchen könnten „stellvertretend für die Gesamtheit der Gesellschaft die Probe machen“.¹⁴ Jetzt dagegen streben wir an, dass die *Religionen* für die Gesamtheit der *globalen Zivilgesellschaft* die Probe machen, das heißt Wege erproben, zueinander in Beziehung zu treten und die gemeinsamen Probleme der Menschheit auf unserem fragilen Planeten anzupacken. Ist das bloßer Idealismus - oder elementarer Realismus? Wir sind davon überzeugt, dass dies tatsächlich der einzige gewaltlose Weg in die Zukunft ist: zu einer *universalisierbaren* Ethik, die die Globalisierung menschlicher machen und in der Natur verankern könnte.

III.2. Das Gespräch zwischen den Religionen und Konfessionen ist nach wie vor von Unklarheit und Mehrdeutigkeit geprägt. Die Erinnerungen an gewaltsame und ausbeuterische Beziehungen wirken noch immer nach, und dass wir versuchen, die Beziehungen nun anders zu gestalten, ist kein Grund, diese Erinnerungen zu ignorieren. Diejenigen von uns, die Erben des christlichen Imperialismus sind, sehen sich vor die komplexe Aufgabe gestellt, das Evangelium weiterhin zu bezeugen und gleichzeitig offen mit der Gewalt umzugehen, die dieses Zeugnis hervorgebracht hat. Die Muster, die wir in der Vergangenheit angewandt haben, reichen nicht aus. Überdies werden wir uns, wenn wir neue Modelle, Methoden und hermeneutische Praktiken entwickeln, vor der Konstruktion neuer Stereotypen und Mythologien hüten müssen. Und wir sollten von diesen rationalen diskursiven Prozessen auch nicht zu viel erwarten. Ungeachtet ihres Potentials ist es unwahrscheinlich, dass die Vernunft allein einen Konsens über solche grundlegenden Fragen herstellen können. Es ist in der Tat denkbar, dass nicht unsere Fähigkeit zur intellektuellen Debatte, sondern eher unser Einfühlungsvermögen in die Welt des Anderen jene gemeinsame politische Kultur gewährleisten wird, über die wir gesprochen haben. Zudem werden vielleicht die Dichter und Maler noch eher als die Politiker und Priester in der Lage sein, die Beschaffenheit der ethischen Sensibilitäten zu erspüren, um die es hier geht, und die vielfältigen Klänge und Farben der religiösen Zugehörigkeit auszudrücken, zu vermitteln und zu übersetzen.

¹ Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London 1985 (dt.: *Abschied vom Gott der Europäer*, Salzburg 1992).

² Vgl. Ottmar Fuchs, *Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene*, in: Michael J. Rainer (Hg.), „Dominus Iesus“: Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001, 169-195.

³ Vgl. Thomas G. Grenham, *The Unknown God: Religious and Theological Interculturation*, Bern, 2005.

⁴ Vgl. John J. Makransky, *Buddhahood Embodied*, Albany, NY 1997; Roger Jackson/John J. Makransky (Hg.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, London 2003.

⁵ Vgl. Hermann Pius Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus - kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991; Ina-Maria Greverus, *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt 1990.

⁶ Vgl. David Turner, *Aboriginal Religion as World Religion: An Assessment*, in: *Studies in World Christianity* 2 (1996/1), 77-96.

⁷ So zeigt z.B. der römisch-katholische Theologe Paul Chummar, dass die Ehe in vielen afrikanischen Ländern traditionell als eine progressive Realität betrachtet wird, so dass es besser wäre, ihre Struktur dem sakramentalen Rahmen der Priesterweihe als dem der christlichen Ehe anzugleichen, wie er sich aus und innerhalb der westlichen Gesetzstradition entwickelt hat. Vgl. seinen Beitrag *HIV/AIDS in Africa: An Urgent Task for an Inculturated Theological Ethics*, in: Linda Hogan (Hg.), *Applied Ethics in a World Church*, Maryknoll 2008, 155-162.

⁸ Francis X. D'Sa, *Glaube, Glaubensausdruck und interkulturelle Theologie*, in: Thomas Schreijäck (Hg.), *Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn 2009, 127-141, insb. 139.

⁹ Paul F. Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oxford 2009, 67, 70.

¹⁰ Vgl. Catherine Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008. Vgl. ebenso John D'Arcy May, *Sympathy and Empathy: The Compassionate Bodhisattva and the Love of Christ*, in: Jerald D. Gort/Henry Jansen/Wessel Stoker (Hg.), *Crossroads Discourses between Christianity and Culture*, Amsterdam/New York 2010, 395-412.

¹¹ Vgl. Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge 2009 (dt.: *Die empathische Zivilisation*, Frankfurt am Main 2010).

¹² Knitter, *Without Buddha*, aaO., 155.

¹³ Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany 1990, 3.

¹⁴ Madathilparampil Mammen Thomas/Paul Abrecht (Hg.), *Christians in the Technical and Social Revolutions of our Time. World Conference on Church and Society, Geneva 1966; Official Report*, Genf 1967, Abschnitt IV, Par. 19, 112, 114.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein