

V&R Academic

Wiener Jahrbuch für Theologie

Band 10/2014

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
von Wilfried Engemann

Die Bände des Wiener Jahrbuchs für Theologie
sind peer-reviewed.

Wilfried Engemann (Hg.)

Glaubenskultur und Lebenskunst

Interdisziplinäre Herausforderungen
zeitgenössischer Theologie

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0380-6

ISBN 978-3-8470-0380-9 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2014, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Zum Geleit: Glaubenskultur und Lebenskunst als Herausforderungen einer zeitgenössischen Theologie	7
--	---

Teil I Glaubenskultur und Lebenskunst

Christian Danz Glaubenskulturen im Pluralismus. Überlegungen zur religionshermeneutischen Funktion theologischer Dogmatik	13
---	----

Wilfried Engemann Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis	27
---	----

Ulrich H. J. Körtner Ethik in Altenhilfe und Pflege. Grundfragen und Perspektiven	51
--	----

Stefan Fischer Hiobsbotschaften – von guten Freunden und schlechten Ratgebern. Theologische Existenz als Beitrag zu einer holistischen Weltsicht	71
--	----

Bernhard Kirchmeier und Vera M. Schirl Opfern – Morden – Ertränken. Ein interdisziplinärer Beitrag zu fiktiven Glaubenskulturen und individuellen Glaubensformen am Beispiel des Bestsellers <i>A Song of Ice and Fire</i>	87
---	----

Mónika Solymár Gebildetes Christsein und Menschsein in der Gegenwart. Menschenbilder von Schulen in evangelischer Trägerschaft in Ungarn	121
--	-----

Teil II Aus der Forschungswerkstatt

Hans-Peter Mathys

Fremde Weisheit – Israels Weisheit. Anmerkungen zu einem
spannungsvollen Gegenüber 143

Wilhelm Pratscher

Christliche Identität. Zur Auseinandersetzung mit den Gegnern in den
Johannesbriefen 159

Karl W. Schwarz

Karl Beths Weg ins Exil. Zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der Universität Wien im März 1938 173

Teil III Beiträge im Rahmen von Promotions- und Habitationsprojekten

Thomas Weiß

Argumentationen gymnasialer OberstufenschülerInnen zum Thema
Schöpfung und Evolution. Dokumentation eines interdisziplinären
Forschungsprojektes 195

Annette Cornelia Müller

„Ich denke oft mit dem Stift in der Hand.“ Von der Bedeutung des
Schreibens im homiletischen Kompositionsprozess 217

Christian Plate

Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto
Haendlers 243

Bernhard Kirchmeier

Stolz als positive Ressource des Glaubens? Implizite Empfehlungen im
Kontext christlicher Predigtkultur und ihre anthropologische Kritik . . . 257

Frank Weyen

Fundraising für evangelische Kirchengemeinden. Anthropologische,
theologische und ökonomische Perspektiven 279

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes 303

Zum Geleit: Glaubenskultur und Lebenskunst als Herausforderungen einer zeitgenössischen Theologie

Der 10. Band des »Wiener Jahrbuchs für Theologie« nimmt unter dem Thema »Glaubenskultur und Lebenskunst« Fragestellungen auf, die nicht nur an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien eine lange Tradition haben, sondern für die Theologie und ihr Wirken in Kirche und Gesellschaft auch andernorts relevant sind. Diese Relevanz ergibt sich aus der basalen Bedeutung, die »Glauben-« und »Leben-Können« für den Einzelnen haben, aus dem inneren Zusammenhang und den Wechselwirkungen dieser beiden Aspekte und last but not least aus den immer wieder neu zu ziehenden theologischen Konsequenzen für die Glaubenskultur der Gegenwart und die Herausforderungen der (christlichen) Lebenskunst heute.

Welche Art und Weise zu glauben theologisch empfehlenswert ist, in welcher Hinsicht Glaubenskulturen zu fördern oder zu kritisieren sind, was unter einem lebensdienlichen Glauben zu verstehen ist – und wie er beschaffen sein sollte, damit Menschen ihn nicht verlieren wie einen Stock oder einen Hut –, diese Fragen gehören in verschiedenen Varianten zu den zentralen Reflexionsperspektiven aller theologischen Disziplinen. Angesichts der Hypothesen, mit denen die Glaubenskultur des Christentums behaftet ist – sie reichen von naivem Fundamentalismus bis hin zu einer selbstzerstörerischen religiösen Praxis –, kommt der Theologie im Dialog mit anderen Geistes-, Human- und Lebenswissenschaften die Aufgabe zu, ein »Leben aus Glauben« als ethisch zumutbare, der Würde des Menschen entsprechende und seine Freiheit stärkende Kategorie menschlicher Existenz zu plausibilisieren. (Dass sich viele Menschen für »religiös unmusikalisch« halten, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass sie sich im Zuge ihrer Versuche, christliche Religion und Glauben für sich zu erschließen, vor die Alternative gestellt sahen, entweder religiös oder gerne Mensch zu sein. Wem kann man es – vor dieser Wahl stehend – verübeln, sich für Letzteres zu entscheiden?)

Bei dieser Herausforderung setzen die dem Schwerpunkt des Jahrbuchs folgenden Beiträge ein (vgl. Teil I). *Christian Danz* nimmt »Glaubenskulturen im Pluralismus« in den Blick und legt dar, was es heißt, sich – nicht zuletzt um eines tieferen Verständnisses des protestantischen Idioms willen – mit den Kulturen

des Nichtglaubens und Andersglaubens auseinanderzusetzen. *Wilfried Engemann* legt dar, worin die Herausforderung besteht, der Glaubenskultur des Christentums mit einer religiösen Praxis zu entsprechen, die den Menschen *als Menschen* zum Vorschein kommen lässt. Dass von diesem Anliegen auch unter den Bedingungen der Bedürftigkeit und Pflege keine Abstriche gemacht werden müssen, und dass die Erfahrung des Angewiesenseins nicht im Widerspruch zur Kategorie eines in Freiheit geführten Lebens steht, arbeitet *Ulrich Körtner* mit Bezug auf die ethischen Kontexte von Altenhilfe und Pflege heraus. In einer gewissen Analogie hierzu erörtert *Stefan Fischer* mit Bezug auf das Buch Hiob die Relevanz theologischer Reflexion für ein Leben mit einem adäquaten Welt- bzw. Wirklichkeitsverständnis. *Bernhard Kirchmeier* und *Vera M. Schirl* machen auf den Zusammenhang von Glaubenskulturen, individuellen Glaubensformen und daraus resultierenden Lebenskonzepten aufmerksam, indem sie sich mit der Verlängerung der damit verbundenen Erfahrungen in den Bereich des Virtuellen auseinandersetzen. *Mónika Solymár* zeichnet den Zusammenhang von Christsein und Menschsein anhand einer Auswertung von Menschenbildern in Bildungskonzepten von Schulen nach, wobei sie sich exemplarisch auf den ungarischen Kontext bezieht.

Wie in den vergangenen Bänden informieren wir in diesem Jahrbuch auch über Ergebnisse, die unmittelbar aus der laufenden »Forschungswerkstatt« kommen und im Kontext von Projekten entstanden sind, die z. T. über mehrere Jahre die Arbeit einzelner Institute geprägt haben (vgl. Teil II). Die Relevanz weisheitlichen Denkens für Fragen des Lebens und Glaubens (*Hans-Peter Mathys*), neutestamentliche Untersuchungen zur christlichen Identität (*Wilhelm Pratscher*) und neue Forschungen zur Fakultätsgeschichte (*Karl W. Schwarz*) stehen dabei im Vordergrund.

Schließlich werden im III. Teil des Bandes einige der Habilitations- und Promotionsprojekte präsentiert, die den Diskurs im interdisziplinären Doktorandenkolleg der Evangelisch-Theologischen Fakultät in den letzten Jahren mitbestimmt haben und teilweise schon publiziert vorliegen: Den Leserinnen und Lesern werden durch *Thomas Weiß* tiefe Einblicke in die Argumentationsweisen der Schülerschaft gymnasialer Oberstufen gewährt, und *Annette Cornelia Müller* legt die Ergebnisse einer umfassenden, empirischen Analyse zum Entstehungsprozess von Predigten vor. *Christian Plate* stellt – u. a. auf Basis unveröffentlichter Texte aus der Feder Otto Haendlers und mit Bezug auf dessen Gesamtwerk – die homiletische Theorie und Praxis dieses Praktischen Theologen in ihren Pointen und Wechselwirkungen erstmals im Zusammenhang dar. Im Anschluss daran widmet sich *Bernhard Kirchmeier* der unausweichlichen Tatsache, im Vollzug einer Predigt zugleich eine bestimmte Art zu glauben zu empfehlen und geht der provozierenden Frage nach, ob nicht auch der viel gescholtene »Stolz des Menschen« bei dieser Empfehlung eine Rolle spielen

könne. Eine den internationalen Kontext beachtende Analyse von *Frank Weyen* zur Spenden- und Fundraisingpraxis von Kirchen und Gemeinden schließt das Buch ab – womit neben anthropologischen und theologischen auch ökonomische Aspekte praktisch-theologischer Forschung zur Sprache kommen.

Damit ein solches Jahrbuch in dieser Form regelmäßig erscheinen kann, bedarf es nicht nur nachdenklicher und kooperativer Kolleginnen und Kollegen, sondern auch am Diskurs interessierter, ambitionierter Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die die Drucklegung mit Geduld und Sachverstand begleiten. Frau Mag. Katharina Payk (Universitätsassistentin am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie) und Herr Adalbert Raab (Referent des Instituts für Neutestamentliche Wissenschaft) haben in dieser Hinsicht hervorragende Arbeit geleistet, wofür ich an dieser Stelle im Namen der Fakultät aufs herzlichste danke.

Wenn das vorliegende Buch dazu beiträgt, »Glaubenskultur« und »Lebenskunst« als theologisch reflexionswürdige Kategorien neu in den Blick zu bekommen, kritisch zu reflektieren und Impulse für eine adäquate Begleitung eines Lebens aus Glauben zu geben, hat es seinen Zweck erfüllt.

Wilfried Engemann
Wien, am 31. August 2014

Teil I
Glaubenskultur und Lebenskunst

Glaubenskulturen im Pluralismus. Überlegungen zur religionshermeneutischen Funktion theologischer Dogmatik

Seit der »Sattelzeit der Moderne« (Reinhart Koselleck) unterliegen religiöse Semantiken einer beschleunigten Transformationsdynamik.¹ Dies führte zu einer verstärkten inneren und äußeren Pluralisierung der christlichen Konfessionen. Die Darstellungsformen religiöser Gewissheiten individualisierten sich. Zur Beschreibung der individualisierten Religion der Moderne bietet sich das Stichwort Glaubenskulturen an. Es markiert den Zusammenhang von innerer Gewissheit und deren Selbstdarstellung in symbolischen Formen, der sich unter den Bedingungen der Moderne pluralisiert hat. Unterschiedliche religiöse Stile begegnen im religiösen Feld und erheben Anspruch auf Geltung.² Der religiöse Pluralismus, also die Koexistenz höchst unterschiedlicher Glaubenskulturen in der modernen Gesellschaft, nötigt den Religionen einen Umgang mit Differenz ab. Religionen sehen sich indes unter den Bedingungen der Moderne nicht allein religiöser Andersheit gegenüber, sondern auch der Möglichkeit, dass immer mehr Menschen von Glaubenskulturen überhaupt keinen Gebrauch machen. »Das Religionssystem insgesamt müßte«, wie es Niklas Luhmann formulierte, »die Differenz von Glaubenden, von Andersglaubenden und von Nichtglaubenden akzeptieren können und gerade aus der Differenz, aus dem Anderssein, Möglichkeiten der Stärkung des Glaubens gewinnen«.³

Der Reflexion von religiöser Differenz hat sich in der akademischen Theologie seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Religionstheologie angenommen. Im Fokus der theologischen Bemühungen vor allem der sogenannten pluralistischen Religionstheologie steht das Interesse, die nichtchristlichen Religionen als mit dem Christentum gleich-gültig zu begründen. Nur eine pluralistische Religionstheologie, so wird behauptet, sei »zu einer genuinen Wertschätzung

1 Vgl. hierzu Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

2 Vgl. hierzu Dietrich Korsch: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997.

3 Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, 317.

religiöser Vielfalt in der Lage⁴. Das setzt allerdings einen Begriff der Religion voraus, der die inneren Absolutheitsmomente sowie ihre Darstellung aus dem Religionsbegriff ausschließt. Damit finden aber auch die Differenzen zwischen den Glaubenskulturen und deren Verhältnis zu nichtreligiösen Selbstdeutungen in der pluralistischen Religionstheologie nur wenig Beachtung. Aber ist eine pluralismusoffene Theologie allein durch eine Eliminierung der inhaltlichen Bestandteile der jeweiligen Religion möglich?

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen zur religionshermeneutischen Funktion der theologischen Dogmatik benannt. Eine angemessene Reflexion des religiösen Pluralismus, so die zu erläuternde These, ist nur im Rückgang auf die inhaltlichen Gehalte der jeweiligen Religionen möglich und nicht durch ihre Auflösung in einen allgemeinen Religionsbegriff. Die Dogmatik wird dann selbst zu einer reflexionslogischen Beschreibung der Religion, der die Aufgabe obliegt, die Pluralität der religiösen Vollzüge zu reflektieren. Diese These ist vor dem Hintergrund der Diskurse über eine pluralismusoffene Theologie und eine angemessene Wahrnehmung von Glaubenskulturen unter pluralistischen Bedingungen zu erörtern. Einzusetzen ist deshalb mit der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte. In einem zweiten Abschnitt wird der Begriff der Religion in den Blick zu nehmen sein. Abschließen möchte ich mit ein paar Überlegungen zur Dogmatik als christologische Religionshermeneutik.

1. Von der pluralistischen zur komparativen Religionstheologie, oder: Glaubenskulturen im Fokus der Theologie

Vor dem Hintergrund der Kontroversen über eine angemessene Form einer Theologie der Religionen und vor allem über die methodischen Probleme der sogenannten pluralistischen Religionstheologie⁵ hat der katholische Theologe Klaus von Stosch den Vorschlag unterbreitet, die Religionstheologie in Form einer komparativen Theologie weiterzuführen. Letztere empfehle sich als »ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen«⁶. Dieses be-

4 Perry Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 140.

5 Vgl. hierzu Christian Danz: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005; Paul F. Knitter: Introducing Theologies of Religions, Maryknoll/New York 2002; Raymund Schwager (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1996.

6 Vgl. Klaus v. Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002), 294 – 311; ders.: Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser

stehe darin, »daß dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modelle entsprochen werden kann«⁷. Der vorgeschlagene Ausweg wird indes erst verständlich, wenn man die theologiegeschichtliche Entwicklung des 20. Jahrhunderts in den Blick nimmt, die zur Herausbildung der pluralistischen Religionstheologie und ihres Dilemmas geführt hat. Nur unter Einbeziehung dieses problemgeschichtlichen Hintergrunds wird man auch die Frage beantworten können, ob die komparative Theologie in der Tat einen Ausweg aus dem angeführten Dilemma darstellt.

Die Entwicklung der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert scheint zu einer Abkehr vom Religionsthema geführt zu haben. Theologen wie Karl Barth, Friedrich Gogarten oder Rudolf Bultmann setzten nach dem Ersten Weltkrieg die Offenbarung Gottes der menschlichen Religion entgegen. Der Gegenstand der Theologie sei Gott und seine Offenbarung, aber nicht die Religion. Die neuen offenbarungstheologischen Beschreibungen der Religion schienen insbesondere bei Karl Barth und seinen Schülern einen Christozentrismus zu befördern, der das Christentum der Religionsgeschichte überordnete. Hinzu kommt die Entwicklung in der römisch-katholischen Theologie. Das zweite Vaticanum erneuerte den inklusivistischen Anspruch der römisch-katholischen Kirche sowie ein ontologisches und substantialistisches Religionsverständnis.⁸ Einen deutlichen Niederschlag fand dieses Religionsverständnis in der Christologie Karl Rahners,⁹ welche den Hintergrund der pluralistischen Religionstheologie bildet.

Gegen den Christozentrismus der protestantischen und den Inklusivismus der römisch-katholischen Theologie wandte sich seit den 1980er-Jahren die pluralistische Religionstheologie.¹⁰ Sie ersetzte im Interesse an einer theologi-

Urteilsbildung, Zürich 2005, 37 – 57; ders.: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2012.

7 Klaus v. Stosch: *Komparative Theologie*, a. a. O., 295.

8 Vgl. nur Heinrich Döring: Art. Kirchen u. kirchliche Gemeinschaften, in: LThK, Bd. V, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 1507 – 1509. Vgl. hierzu Folkart Wittekind: Absolutheit und Christologie im modernen Protestantismus. Tillichs Rezeption von Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext, in: Ulrich Barth/Christian Danz/Wilhelm Gräß/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston 2013, 229 – 270, bes. 262.

9 Vgl. Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1985, 180 – 312; ders.: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln² 1964, 136 – 158.

10 Vgl. John Hick/Paul F. Knitter (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, New York 1987; John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989; Perry Schmidt-Leukel: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; ders.: *Gott ohne Grenzen*, a. a. O. (s. Anm. 4).

schen Begründung der Gleich-Gültigkeit der nichtchristlichen Religionen mit dem Christentum den Christozentrismus durch eine theozentrische Perspektive. Alle oder zumindest die großen Weltreligionen, die in der Achsenzeit entstanden sind,¹¹ seien als gleich-gültige kulturvariante Antworten auf Manifestationen eines ihnen gemeinsam zugrundeliegenden Absoluten zu verstehen.¹² Religionstheoretisch wirft das pluralistische Modell allerdings Fragen auf.¹³ Die Fassung des Religionsbegriffs, der die Wahrheit mehrerer Religionen begründen soll, ist substantialistisch. Religion liegt da vor, wo es aufgrund einer Manifestation des Realen an sich zu einer Umwendung des Menschen von einer Selbstzentrierung zur Ausrichtung auf das Reale kommt. Die konkreten Religionen werden als geschichtlicher Ausdruck eines invarianten universalen Religionsbegriffs verstanden. Gleich-gültig können sodann Religionen nur sein, wenn ihre inneren Absolutheitsmomente der übergeordneten Perspektive des Absoluten untergeordnet werden. Signifikant wird dies an der Christologie. »Die Vorstellung, dass die universale, heilstiftende Selbsterschließung Gottes durch Leben, Tod und Auferstehung des Menschen Jesus erst ermöglicht beziehungsweise verursacht worden wäre, ist mit einer pluralistischen Religionstheologie unvereinbar.«¹⁴ Um zu einer Anerkennung der nichtchristlichen Religionen als gleich-gültig mit dem Christentum zu gelangen, müsse die Christologie deponiert werden.¹⁵

Die pluralistische Religionstheologie führt – ebenso wie die unterschiedlichen Formen des neuen Inklusivismus – in das von Klaus von Stosch genannte Dilemma. Sie ist freilich auch religionstheoretisch problematisch, da sie mit einem

11 Vgl. John Hick: *An Interpretation of Religion*, a. a. O., 21–35.

12 Vgl. nur John Hick: *An Interpretation of Religion*, a. a. O., 239 f.: »Using this distinction between the Real *an sich* and the Real as humanly thought and experienced, I want to explore the pluralistic hypothesis that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real from within the major variant ways of being human; and that with each of them the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness is taking place.«

13 Vgl. Christian Danz: *Einführung in die Theologie der Religionen*, a. a. O. (s. Anm. 5), 70–77; Lene Kühle: *Religious Pluralism in Multireligiosity*, in: Viggo Mortensen (Hg.): *Theology and the Religions. A Dialog*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 419–429.

14 Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen*, a. a. O. (s. Anm. 4), 277. Vgl. auch Paul F. Knitter: *Theozentrische Christologie*, in: ders.: *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt a. M./Paderborn 1997, 136–155; John Hick: *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

15 Vgl. Reinhold Bernhardt: *Deabsolutierung der Christologie?*, in: Michael v. Brück/Jürgen Werbeck (Hg.): *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993, 144–200; Wolfgang Pfuller: *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive*, Münster 2001; Carsten Rührup: *Christologische Konzeptionen der pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion*, Frankfurt a. M. u. a. 2005.

unzureichenden und höchst fragwürdigen Religionsbegriff arbeitet. Um das Grunddilemma der bisherigen Religionstheologie, also die eigene religiöse Überzeugung mit einer Anerkennung anderer Religionen zu verbinden, müsste die bisherige, an dem religionstheologischen Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus orientierte Debatte verlassen werden. Ob die komparative Theologie sich wirklich als ein Ausweg empfiehlt, ist nun in den Blick zu nehmen.

Der methodische Ansatz der komparativen Theologie unterscheidet sich von der pluralistischen Religionstheologie. Jener geht es, wie von Stosch im Anschluss an James L. Fredericks¹⁶ betont, »nicht um Allgemeinaussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen, sondern um das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken«¹⁷. An die Stelle von Globalaussagen über die mögliche Wahrheit von Religionen tritt in der komparativen Theologie die Auseinandersetzung mit konkreten Themen im Spannungsfeld von zwei religiösen Traditionen. Dadurch erhalten die Unterschiede und Differenzen zwischen Religionen mehr Gewicht. Es werden nun konkrete religiöse Felder aus zwei religiösen Traditionen aus der Perspektive der Theologie diskutiert und nicht mehr Religionen als Gesamtsysteme. Globalbegriffe wie der der Religion oder der eines »universal religious experience« werden verabschiedet.¹⁸ An deren Stelle tritt die konkrete Auseinandersetzung mit den Texten, Sprachspielen und Ritualen einer anderen Religion. Hierzu muss der komparative Theologe nicht nur in seiner eigenen Tradition kompetent sein, er müsse auch eine andere Religion wie eine »zweite erste Sprache«¹⁹ erlernen. In dieser Beschränkung der theologischen Urteilsbildung

16 James L. Fredericks: A Universal Religious Experience? Comparative Theology as Alternative to a Theology of Religions, in: *Horizons* 22 (1995), 67–87; ders.: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999.

17 Klaus v. Stosch: *Komparative Theologie*, a. a. O. (s. Anm. 6), 307. Vgl. auch John J. Thamanil: *The Immanent Divine. God, Creation, and the Human Predicament. An East-West Conversation*, Fortress Press/Minneapolis 2006, 3: »Comparative theologians are not content to think generally about the meaning of religious diversity for Christian faith. Instead they wish to engage specific texts, motifs, and claims of particular traditions not only to understand better these traditions but also to determine the truth of theological matters through conversation and collaboration.«

18 Vgl. James L. Fredericks: A Universal Religious Experience?, a. a. O. (s. Anm. 16), 83: »Second, in lieu of encompassing theological theories based on claims for or against a universal religious experience, comparative theology should proceed by means of limited case studies in which specific elements of the Christian tradition are interpreted in comparison with elements of another religious tradition.« Vgl. Norbert Hintersteiner: *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*, Wien 2001, 319.

19 Norbert Hintersteiner: *Traditionen überschreiten*, a. a. O., 319. Vgl. auch James L. Fredericks: A Universal Religious Experience?, a. a. O., 87.

auf konkrete religiöse Phänomene zwischen zwei sich begegnenden religiösen Traditionen liegt in der Tat das weiterführende Moment der komparativen Theologie. Die Religionstheologie dient nicht mehr der Begründung der gleichen Geltung anderer Religionen mit dem Christentum, ihr geht es nun um ein tieferes Verständnis der eigenen religiösen Tradition im Horizont einer fremden.

Die bisher vorgelegten Entwürfe von komparativen Theologien, deren Aufmerksamkeit auf konkrete Fallbeispiele und der Verzicht auf Globalurteile, markieren ohne Zweifel einen Fortschritt in der religionstheologischen Debatte. Aber gelingt es der komparativen Theologie wirklich, die Probleme der bisherigen Religionstheologie hinter sich zu lassen?²⁰ Klaus von Stosch hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es für eine Religionstheologie kontraproduktiv sei, im Interesse einer Anerkennung von religiöser Andersheit die Geltung der eigenen religiösen Perspektive einzuschränken. Es sei »auch ohne Preisgabe der Kernbestände des christlichen Inkarnationsglaubens möglich«, eine »pluralitätsoffene Form des Christentums« zu begründen.²¹ Die Christologie wird selbst zum Motor einer komparativen Theologie. Im modifizierten Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Georg Essen versteht von Stosch den in dem Menschen Jesus von Nazareth inkarnierten innertrinitarischen Logos als »Selbstaussage Gottes [...], weil er seine Freiheit als der Mensch Jesus von Nazareth in formell identischer Weise vollzieht wie der innertrinitarische Logos«²². Die trinitäts- und inkarnationstheologische Christologie wird mit dem historischen Jesus verbunden. Nur in ihm allein ist der Logos für alle Menschen Mensch geworden.²³ Dieses Christusbild fungiert als Ausgangspunkt der komparativen Theologie. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie soll es nicht depotenziert werden, da es selbst schon zu einer positiven Wertschätzung anderer Religionen führt. Allerdings teilt von Stosch die Voraussetzung der pluralistischen Religionstheologie, die Rückbindung des Christusbildes an den historischen Jesus. Die christologische Motorfunktion der komparativen Theologie wird von ihm im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Judentum exemplifiziert. Da Jesus von Nazareth selbst Jude war – und wie die neuere historische Forschung herausgearbeitet hat – nie etwas anderes wollte, als Jude zu sein,²⁴ könne das

20 Auch Perry Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen, a. a. O. (s. Anm. 4), 87 – 95, äußert erhebliche Zweifel an dem Anspruch der komparativen Theologie. Vgl. auch die Kritik von Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 276 – 280.

21 Klaus v. Stosch: Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60 (2009), 42 – 50, hier 43. Vgl. auch ders.: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 42 – 55, 255 – 291.

22 Klaus v. Stosch: Christologie im Kontext der Religionstheologie, a. a. O., 46.

23 Vgl. Klaus v. Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, a. a. O. (s. Anm. 6), 268.

24 Vgl. nur Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 49.

Christentum das Judentum auch nicht als defizitär einstufen. Andernfalls würde es die Religion des christlichen Religionsstifters und damit sich selbst als defizitär verstehen.²⁵ Christus sei nicht die Überbietung der Tora, er betätige sie vielmehr als »Wesenswort des Unbedingten«²⁶. In der Christologie selbst liegt damit die Begründung, aus christlicher Sicht das Judentum als gleichwertig anzuerkennen. Dieser Inklusivismus – der freilich ebenso von von Stosch eingeräumt wird – gipfelt in der Eschatologie. Aus christlicher Sicht nicht anzunehmen, dass auch den Juden im letzten Gericht Christus als Richter begegnet, »hieß einfach dem anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für ihn sehen würde«²⁷. Wie mit einer solchen Argumentation eine christliche Vereinnahmung des Judentums vermieden werden soll, bleibt allerdings unklar.

Die Christologie von Stoschs schreibt den substantialistischen Inklusivismus der römisch-katholischen Theologie weiter. Wie sie ein Ausweg aus dem Dilemma der bisherigen Religionstheologie sein kann und wie die komparative Theologie und ihr christologischer Motor in dieser inklusivistischen Weise einen sinnvollen Beitrag zur Reflexion des religiösen Pluralismus leisten will, bleibt unklar. Von Stoschs Durchführung der Christologie im interreligiösen Dialog lässt nur wenig Sensibilität für Differenzen und die hohe interne Pluralisierung von Religionsfamilien erkennen, wenn so umstandslos von *dem* Christentum, *dem* Judentum und *der* Tora etc. die Rede ist. Es ist die *cum grano salis* substantialistische Fassung der christologischen Beschreibung des Religionsbegriffs, welche die Pluralismusoffenheit der komparativen Theologie, wie sie von Stosch vorschlägt, hintertreibt und die angedeuteten inklusivistischen Konsequenzen heraufbeschwört. Wie ist Religion aber dann zu verstehen?

2. Religion als Sich-Verstehen, oder: Dogmatik als hermeneutische Religionstheorie

Eine Lösung des Grunddilemmas der Religionstheologie – den eigenen religiösen Standpunkt mit einer positiven Wertschätzung anderer Religionen zu verbinden – gelingt in der von Stosch vorgeschlagenen komparativen Theologie aufgrund seines substantialistischen Religionsverständnisses lediglich durch eine inklusivistische Reinterpretation des Judentums aus christlich-theologischer Perspektive. Zu einem konstruktiven Umgang mit dem genannten Problem wird man folglich nur dann kommen, wenn man den Religionsbegriff anders fasst,

25 Vgl. Klaus v. Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, a.a.O. (s. Anm. 6), 270.

26 Vgl. Klaus v. Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, a.a.O., 272.

27 Klaus v. Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, a.a.O., 277.

aber nicht auf dessen Rückbindung an inhaltliche Gehalte verzichtet. Hierzu ist an die Entwicklung der Dogmatik im modernen Protestantismus anzuknüpfen, die zu einer zunehmenden Innenverlagerung der Religion und deren Auflösung in den religiösen Vollzug führte, der als solcher nur in seinen Selbstdarstellungen wirklich ist. Die theologische Beschreibung der wahren Religion als Offenbarung Gottes bei Karl Barth²⁸ oder die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie bei Paul Tillich²⁹ zielen auf einen vollzugsgebundenen und reflexionslogischen Religionsbegriff. Religion wird nicht mehr als eine spezifische Kulturform neben anderen verstanden, sondern als ein Reflexionsgeschehen in dem kulturschaffenden Bewusstsein. Durch die theologische Neubestimmung des Religionsbegriffs sollen die Transformationen der Gesellschaft infolge des sich um 1900 beschleunigenden Modernisierungsprozesses aufgenommen und verarbeitet werden. Religion, so ist in Anknüpfung an diese Debatten zu sagen, ist nichts Objektives, welches irgendwie vorliegt, sondern selbst eine geschichtlich gewordene Weise menschlicher Selbstauffassung. Insofern kann es, was die langanhaltenden Diskussionen über einen Begriff der Religion unterstreichen, auch keinen objektiven, gleichsam neutralen Zugang zum Religionsthema geben.³⁰ Der Begriff der Religion verdankt sich stets einer bestimmten, geschichtlich gewordenen Perspektive, von der gar nicht abgesehen werden kann, wenn es zu einer gehaltvollen Erfassung religiöser Lebenswelten kommen soll. Freilich ist die Kontingenz des eigenen Standorts methodisch zu reflektieren. Andernfalls schlägt dieser in unmittelbare Positivität um. Die Konturen eines dogmatischen Begriffs der Religion sind im Folgenden zu skizzieren, und sodann ist dem Beitrag der christologischen Beschreibung der Religion für eine pluralismusoffene Theologie nachzugehen.

Religion ist der vorgeschlagenen Deutung zufolge weder etwas objektiv Vorliegendes noch hat sie eine anthropologische oder gesellschaftliche Funktion. Beide Auffassungen werden ihr nicht gerecht, da sie die Teilnehmerperspektive aus dem Begriff der Religion ausschließen. Vielmehr ist Religion allein im und als das Geschehen des Sich-Verstehens menschlichen Lebens wirklich, indem sie sich selbst als solche bezeichnet und darstellt. Sie entsteht in ihrem Vollzug sowie seines reflexiven Wissens um sich und ist an diesen gebunden. Aufgrund der Vollzugsgebundenheit der Religion liegen weder deren Subjekt noch deren Gehalte als dem religiösen Akt bereits vorgegebene fixe Größen vor. Beide sind

28 Vgl. Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon-Zürich ⁵1960, 304–397 (§ 17 Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion).

29 Vgl. Paul Tillich: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: ders.: Ausgewählte Texte, hg. v. Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm, Berlin/New York 2008, 63–80.

30 Vgl. Martin Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion, München 2007; Klaus Hock: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt ²2006, 10–21.

Bestimmungen des religiösen Aktes.³¹ Der Mensch wird gleichsam erst durch seine symbolische Darstellung in einem Selbstbild ein Selbst. Auch Religion ist ein unableitbares, selbstbezügliches Geschehen. In ihr bezieht sich das Selbst auf sich selbst und stellt seine eigene Selbsterschlossenheit als seinen Gehalt dar. Das ist die Funktion des Gottesgedankens. Er bezieht sich auf die reflexive Durchsichtigkeit des religiösen Aktes für diesen selbst. Gott, so muss man sagen, ist das Ereignis des Sich-Verstehens und dessen Selbstdarstellung.³² Die Transzendenz und Unbedingtheit Gottes repräsentiert die Unableitbarkeit menschlicher Selbsterschlossenheit. Deshalb ist Klarheit³³ bzw. Selbstdurchsichtigkeit die grundlegende Bestimmung Gottes.³⁴ Andernfalls kann der Gottesgedanke kein Ausdruck menschlicher Selbsterschlossenheit sein. Ein Sich-Verstehen stellt sich im menschlichen Leben nicht anders ein als dass es ein vorgängiges Selbstverständnis vertieft. Der Mensch versteht sich in seinem Leben auf eine bestimmte Art und Weise. Das Bild eines Menschen von sich selbst ist nicht mit dem Selbstverhältnis als solchem identisch, wiewohl eine Selbsterfassung nur durch ein Selbstbild möglich ist. Diese Differenz, die nichts anderes besagt, als dass das Selbstverhältnis dem Menschen entzogen ist, repräsentiert das Moment der Tiefe bzw. des Abgrunds im Gottesgedanken. Gott ist der Nahe und zugleich der Fremde. Darin ist er die Selbstdarstellung menschlichen Sich-Verstehens.³⁵

31 Vgl. hierzu Folkart Wittekind: Zwischen Religion und Gott. Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Begründung einer protestantischen dogmatischen Theologie, in: Herta Nagl-Docekal/Friedrich Wolfram (Hg.): *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*, Berlin 2008, 351 – 384, bes. 373 – 384.

32 In diesem Sinne ist mit Eberhard Jüngel zu sagen, Gottes Sein ist im Werden. Vgl. Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*. Eine Paraphrase, Tübingen 1986. In einer deutungstheoretischen Perspektive hat Dietrich Korsch diesen Gedanken anhand des Stilbegriffs erläutert, der gewissermaßen für einen selbstreflexiven Deutungsvorgang steht. Vgl. Dietrich Korsch: *Religion mit Stil*, a. a. O. (s. Anm. 2), 12: »Denn Religion lehrt die Kategorialität historisch gewordener Kategorien als solche verstehen. Sie bietet elementare Zuordnungen an für die problematischen Differenzen Leib-Seele, Ego-Alter, Leben-Lebensdeutung; und sie tut dies so, daß sie diese Zuordnungen unmittelbar zugleich präsentiert. Eben darin übernimmt die Religion die Funktion, letzte Gewißheit im Verständnis des Lebens und für die Unabsehbarkeit des Handelns zu vermitteln. Die Entstehung dieses Zugleich der Zuordnungen wird durch Religion als kontingent vorgestellt; die Pointe besteht darin, daß es sich diskursiv nicht herleiten läßt.«

33 Vgl. Paul Tillich: *Dogmatik-Vorlesung* (Dresden 1925 – 1927), hg. v. Werner Schüßler/Erddmann Sturm, Berlin/New York 2005, 148 – 158.

34 Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 180.

35 Die Gehalte des Glaubens sind also nicht als Bedingung der Möglichkeit des Glaubensaktes zu verstehen, wie Wilfried Härle oder Christoph Schwöbel meinen, sondern als Selbstdarstellung der Durchsichtigkeit des religiösen Vollzugs für diesen selbst. Andernfalls wäre der Glaubensvollzug sekundär gegenüber bereits vorgegebenen Gehalten, und die Frage wird unvermeidlich, wie diese vom Individuum angeeignet werden können, ohne – mit Luther gesagt – ein Werk zu sein. Vgl. Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, 358 f.;

Menschliches Sich-Verstehen ist nicht aus den religiösen Gehalten ableitbar. Religion als Vollzug entsteht aus sich selbst als Reflexionsakt im Selbstverhältnis des Menschen. Es kann folglich weder kulturelle noch anthropologische Voraussetzungen der Religion wie bestimmte Vermögen oder ein religiöses Apriori geben. Religion stellt sich unableitbar im Leben eines Menschen ein. Zur bewussten Religion gehören das Wissen um die Unableitbarkeit ihres eigenen Entstehens sowie ihrer Bindung an ihren Vollzug. Deshalb ist Religion als Reflexionsgeschehen im Selbstverhältnis des Menschen durch den Offenbarungs- und den Glaubensbegriff weiter zu bestimmen.³⁶ In der offenbarungstheologischen Beschreibung der Religion geht es um das reflexive Wissen des religiösen Aktes von seinem eigenen unableitbaren Entstehen sowie die strikte Bindung der Religion an das Geschehen des Sich-Verstehens. Die Bestimmung des Religionsbegriffs durch den Glaubensbegriff zielt auf den individuellen Vollzug des religiösen Aktes. Menschliches Sich-Verstehen ist nur als personaler Vollzug wirklich, und das individuelle Wissen darum ist ein notwendiger Bestandteil bewusster Religion.

Religion als Vollzug und Darstellung des Sich-Verstehens entsteht in der Geschichte. Die symbolischen Bilder, mit denen sich ein Selbst beschreibt, sind stets bereits in eine konkrete, inhaltlich bestimmte Geschichte eingebunden. Solche Selbstbeschreibungen sind nicht willkürlich. Gleichwohl stellt sich das Selbst allein durch ein selbstgeschaffenes Bild seiner selbst erst her. Nicht nur Religion, auch deren inhaltliche Bestimmungen sind geschichtlich gewordene Auffassungsweisen des Menschen. Als solche sind sie allerdings notwendig. Die Dogmatik reflektiert die Kontingenz und Notwendigkeit der inhaltlichen Bestimmungen der Religion in der Schriftlehre. Die Bestimmung des *extra nos* der Schrift meint allerdings keinen von Gott inspirierten Kanon, welcher als Maßstab und Grundlage des eigenen Glaubens von den Einzelnen anzueignen wäre. Diese Voraussetzung des alten Protestantismus hat die historische Kritik der Aufklärung unwiederbringlich aufgelöst. Die dogmatische Funktion der Schriftlehre sowie des *extra nos* der Schrift repräsentieren die geschichtliche Bestimmtheit des Glaubens als Selbstdeutungsakt. In Letzterem werden die überlieferten Gehalte einerseits rezipiert und andererseits transformiert. Glaube als bewusster Vollzug realisiert sich immer in der Spannung von überlieferten Gehalten und

Christoph Schwöbel: Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben. Beiträge zu einem systematisch-theologischen Rekonstruktionsversuch, in: Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. I, Marburg 1987, 56–81, hier 63: »Die Konstitutionsbedingungen des Glaubens als Akt sind [...] genau das, was als *Inhalt* des Glaubens bekannt wird. Nur das kann als Inhalt des Glaubens bekannt werden, was den Glauben als Akt konstituiert, und nur der Akt kann als Akt des Glaubens gelten, der durch die im Inhalt des Glaubens bekannten Konstitutionsbedingungen konstituiert ist.«

36 Vgl. Folkart Wittekind: Zwischen Religion und Gott, a. a. O. (s. Anm. 31), 375–379.

deren produktiver Umformung.³⁷ Der Schriftbezug der Dogmatik bringt zugleich die geschichtliche Bestimmtheit des Glaubens durch inhaltliche Gehalte sowie die bleibende Notwendigkeit ihrer individuellen Aneignung und Umformung als Darstellungen des Glaubens zum Ausdruck.

Damit sind Aspekte eines vollzugsgebundenen Begriffs der Religion benannt, wie er aus der Perspektive der Dogmatik resultiert. Allerdings ist die Dogmatik nicht selbst Religion. So sehr sich jene von dieser unterscheidet, so sehr muss sie Religion als einen sich selbst reflexiv durchsichtigen Vollzug konstruieren. Andernfalls wäre die Religion selbst gegenüber der Theologie defizitär. Religion ist der Gegenstand der theologischen Dogmatik. Als Dogmatik beschreibt sie das Sich-Verstehen und dessen Darstellung, welches der Vollzug der Religion ist. Indem jene den Zusammenhang von Gewissheit und deren Darstellung im Selbstverhältnis beschreibt, ist sie eine religionshermeneutische Theorie der Religion.³⁸ Denn das Selbstverhältnis ist die Basis allen menschlichen Sich-Verstehens.

3. Dogmatik als christologische Religionshermeneutik

Aus den vorgestellten Überlegungen zu einem vollzugsgebundenen Begriff der Religion resultieren Konsequenzen für die Religionstheologie. Eine konstruktive Lösung ihres Grunddilemmas hat bei der christologischen Weiterbestimmung des Religionsbegriffs einzusetzen. Die Christologie ist, worauf von Stosch zu Recht hingewiesen hat, in der Tat kein Hindernis für eine Religionstheologie, sondern der Reflexionsort von Pluralität in der theologischen Dogmatik.³⁹ Vor dem Hintergrund ihrer neuzeitlichen Problemgeschichte ist sie allerdings als eine Reflexionsebene des Glaubens und nicht mehr – wie noch bei von Stosch – als ein inhaltlicher Bestandteil des Glaubensbegriffs auszuarbeiten. Dadurch wird die dogmatische Christologie zu einer vollzugsgebundenen Darstellung der reflexiven Struktur des religiösen Aktes.⁴⁰ Deren Gegenstand ist der Zusammenhang von Gewissheit im Selbstverhältnis des Menschen und deren symbolische Darstellung. Eine Selbsterfassung ist dem Menschen allein in einem Bild seiner selbst möglich,

37 Vgl. Folkart Wittekind: Zwischen Religion und Gott, a. a. O., 379.

38 Zur Umformung der theologischen Dogmatik in eine Religionshermeneutik vgl. Jörg Lauster: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005; Dietrich Korsch: Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005, 323 – 382.

39 Vgl. Folkart Wittekind: Absolutheit und Christologie im modernen Protestantismus, a. a. O. (s. Anm. 8), 229 – 270; Christian Danz: Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013, 223 – 240.

40 Vgl. hierzu Christian Danz: Grundprobleme der Christologie, a. a. O., 209 – 222.

von dem er zugleich unterschieden ist. Eben das ist das Thema der christologischen Reflexion des Glaubensaktes. In dessen christologischer Weiterbestimmung kommt die geschichtliche Unableitbarkeit des Sich-Verstehens des Menschen in der inneren Reflexivität und Geschichtlichkeit seines Selbstbezugs als ein Geschehen in der Geschichte zur Darstellung. Das Christusbild repräsentiert die Einbindung des religiösen Aktes in die Geschichte. Hierfür steht das *extra nos Christi*.⁴¹ Religion entsteht in der Geschichte, und zugleich ist das religiöse Bewusstsein in seinen Deutungsakten bereits inhaltlich geschichtlich bestimmt. Sodann wird im Christusbild die unhintergehbare Bindung der Religion an ihren individuellen Vollzug dargestellt. Religion ist nur wirklich als ein personaler Vollzug, und er stellt sich in einem Bild seiner selbst dar.⁴²

Ein Selbst kann nur vermittelt eines von ihm geschaffenen Bildes seiner selbst zu sich selbst kommen. Das Selbstverhältnis des Menschen ist nicht mit dem Selbstbild identisch, so sehr es sich nur durch ein solches über sich selbst verständigen kann. Hierin kommt zum Ausdruck, dass das Selbstverhältnis die Grundlage und Basis alles menschlichen Verstehens ist, als es selbst diesem jedoch entzogen ist. Das Selbst vermag sich stets nur als ein sich zugleich Fremdes zu erfassen. Selbstheit und Andersheit haben ihren Ort im Selbstverhältnis des Bewusstseins, das im Ereignis des Sich-Verstehens in seiner Reflexivität durchsichtig wird und sich darstellt. Diese reflexive Struktur des symbolisch vermittelten Sich-Verstehens – die Notwendigkeit eines konkreten Selbstbildes sowie dessen gleichzeitige Unangemessenheit – findet in der auf Kreuz und Auferstehung Jesu fokussierten Christologie ihre Darstellung.

Die angedeutete Umformung der Christologie sowie deren Reformulierung als eine reflexive Darstellung des religiösen Aktes in seinem geschichtlichen Eingebundensein bringt die eigentliche Funktion der dogmatischen Christologie zur Geltung. Was folgt aus der vorgeschlagenen Neubestimmung der Christologie für die Religionstheologie? Die Forderungen nach einer Deabsolutierung der Christologie, das dürfte deutlich geworden sein, stellt ein Missverständnis von deren dogmatischer Funktion dar.⁴³ Sie setzt eine Anbindung des Chris-

41 Vgl. Ernst Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ⁴1965, 187–214, hier 202: »Das Festhalten an der Historie ist eine Weise, in welcher das *extra nos* des Heils seinen Ausdruck findet.«

42 Paul Tillich bestimmte aus diesem Grund Christus als Real-Bild des Glaubens. Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart ²1958, 126.

43 Gleiches gilt für die Debatten über konstitutive oder repräsentative Christologie. Zu diesen Konzeptionen vgl. Schubert M. Ogden: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991), 81–100; Reinhold Bernhardt: Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hg.): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189; ders.: Ende des

tusbildes des Glaubens an die historische Gestalt Jesus von Nazareth voraus. Das ist jedoch, wie die Debatten der letzten beiden hundert Jahre gezeigt haben, weder möglich noch die Intention der christologischen Reflexion des Glaubens. Christologie ist eine Reflexionsebene des Glaubens. In ihr wird die reflexive Struktur des Glaubensaktes als ein Geschehen in der Geschichte zum Gegenstand der religiösen Reflexion. Das qualifiziert die Christologie zum theologischen Reflexionsort von Pluralität und Geschichtlichkeit religiösen Sich-Verstehens und Sich-Deutens, aber nicht zum Begründungsort der Geltung anderer Religionen. Die christologische Beschreibung der Religion zielt ausschließlich auf die Aufhellung des Zusammenhangs von Selbsterschlossenheit im Selbstverhältnis und deren symbolischer Darstellung. In ihr wird der Zirkel selbstreflexiv, der in jedem Sich-Verstehen auftritt. Die Bilder und symbolischen Medien, mit denen ein Mensch sich selbst beschreibt, sind bereits in eine inhaltlich bestimmte Deutungsgeschichte eingebunden, und zugleich ist das Selbst nur im Akt seiner Selbstdeutung wirklich. Es existiert allein im Akte seiner symbolischen Selbstherstellung und -darstellung. Jedes Sich-Verstehen ist konkret, und die Bilder, in denen sich die Selbstgewissheit darstellt, sind kontingent. Sie könnten auch andere sein, aber auch diese müssen notwendig konkret sein.

Indem in der Christologie die reflexive Durchsichtigkeit des religiösen Aktes sowie die geschichtliche Einbindung der konkreten Selbstbilder zum Thema der religiösen Reflexion wird, erhellt sie die geschichtliche Kontingenz menschlichen Sich-Verstehens. Als bewusstes Sich-Verstehen gehört zu ihm das Wissen darum, dass es neben der eigenen Position und Sicht auch andere gibt, die mit der eigenen nicht zur Deckung kommen. Der unterscheidende Bezug auf Anderes ist jedoch konstitutiv für die Bestimmtheit des Eigenen. Schon aus diesem Grund können andere Weisen der Darstellung von religiöser Gewissheit nicht einfach negiert werden. Es führt somit gerade von der Christologie und ihren inneren Absolutheitsmomenten der Weg zur Anerkennung von anderen Religionen und nichtreligiösen Haltungen. Die Frage, wie die eigene religiöse Überzeugung mit der positiven Wertschätzung anderer religiöser Traditionen verbunden werden kann, ist bereits ein Bestandteil der christologischen Reflexion der Religion. Um andere Religionen als mit der eigenen gleichwertig anzuerkennen, ist es weder nötig, diesen – wie in der pluralistischen Religionstheologie – ein gemeinsames Absolutes zugrunde zu legen, noch – wie in der komparativen Theologie – deren Geltung inklusivistisch von den inhaltlichen Bestandteilen der eigenen Religion her zu begründen.

Die Aufgabe einer Religionstheologie ist es freilich auch nicht, nichtchristliche Religionen in ihrer Gleich-Gültigkeit gegenüber der eigenen Religion zu be-

Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 225 – 247.

gründen. Mit einer solchen Aufgabe wäre nicht nur die Theologie überfordert. Der Religionstheologie geht es vielmehr um eine Erkundung des Eigenen im Horizont des Fremden. Zu einer differenzsensiblen Erkundung von Unterschieden gehört der christologisch beschriebene Zusammenhang von Sicherschlossenheit und Selbstbild. Wie artikuliert sich dieser Zusammenhang in anderen Glaubenskulturen? Eine solche interreligiöse Debatte wäre eine über den Begriff der Religion, der zu dessen Vertiefung beiträgt. Sodann verlangt die Koexistenz diverser Religionsfamilien und Glaubenskulturen, welche unter den Bedingungen der Moderne eine hohe Binnendifferenzierung aufweisen, eine Kultur der Toleranz im gemeinsamen Umgang miteinander. Diese setzt religiöse Reflexionskompetenz und mithin religiöse Bildung voraus. Insofern die theologische Dogmatik diese vermittelt, befördert sie eine Kultur der wechselseitigen Anerkennung. Weder andere Religionen noch nichtreligiöse Selbstverständnisse können deshalb von der Dogmatik als defizitär gegenüber der eigenen Glaubenskultur eingestuft werden. Eine theologische Anerkennung nichtchristlicher Religionen mündet freilich nicht in einen Relativismus. Jene hat ihr normatives Kriterium in der christologischen Weiterbestimmung des Religionsbegriffs. Er beinhaltet die Selbstdurchsichtigkeit desjenigen Aktes, in dem das Subjekt zugleich mit seinen Gehalten entsteht. An der Selbsterfassung der endlichen Freiheit als einer solchen sind die Glaubenskulturen im Pluralismus zu messen.

Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis¹

1. Prolog: Zum Vorschein kommen – ein Leben führen

Wenn im Alltag oder in der Wissenschaft davon die Rede ist, dass etwas zum Vorschein kommt, geht es um etwas, das zwar schon irgendwo irgendwie gegeben, aber bisher nicht präsent war. Wer oder was zum Vorschein kommt, tritt unerwarteterweise mit seiner eigenen Wahrheit und seinem eigenen Anspruch aus der Verborgenheit hervor, spielt plötzlich eine Rolle und wird unabweisbar Teil der Gegenwart.

Wenn in der Literatur erzählt oder im Film gezeigt wird, unter welchen Umständen eine bestimmte Person zum Vorschein kommt, die verschwunden, vorher gar nicht bekannt war oder auch nur verkannt wurde, ist das ähnlich: Prinzessinnen, Schuldner, verschollen Geglaubte, Totgesagte, Rächer, Erlöser usw. – sie treten mit einem Mal mit ihrer wirklichen Identität aus dem Schatten hervor, erscheinen auf der Bühne und geben der Handlung eine neue Richtung.² Dabei erwecken sie nicht selten den Eindruck, dass sie das, was gerade mit ihnen bzw. durch sie geschieht, auch selbst ein bisschen überrascht. Solche Akte des Wieder- oder Erstmals-zum-Vorschein-Kommens von Identitäten vollziehen sich in drei verschiedenen Stufen:

1 Vortrag auf dem Internationalen Kongress »Menschsein und Religion. Anthropologische Probleme und Perspektiven der Glaubenskultur des Christentums«, veranstaltet vom Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Universität Wien (9.–12. April 2014), gehalten am 12. April 2014.

2 Diese Erzählstrukturen finden sich wohl auch deshalb in vielen großen Erzählungen, Abenteuerromanen und in der internationalen Filmgeschichte wieder, weil sie eine biographische Notwendigkeit bzw. Grunddynamik menschlicher Existenz widerspiegeln, die von Moses über den Grafen von Monte Christo bis hin zu den frappierenden personalen »Offenbarungen« in den Romanen Theodor Fontanes führt. Die Gebrüder Grimm führen ihrerseits illustre Beispiele dafür an, was es heißt, in einer bestimmten Rolle zum Vorschein zu kommen. Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig u. Mannheim 1995, Bd. 26, Sp. 1453.

- Oftmals fängt dieser Prozess damit an (1. Stufe), dass *Menschen in ihrer eigenen, ganz persönlichen Welt*, also mit sich selbst, etwas Unerwartetes erleben. Sie werden aufgrund von Wahrnehmungen, Informationen, Irritationen, Konfrontationen, manchmal scheinbar auch »einfach so«, von eigenen Gedanken, Ideen, Worten und Sympathien überrascht, von denen sie nicht geahnt hätten, dass sie zu ihnen gehören.
- Wenn man als »jemand Bestimmtes« zum Vorschein kommt, ist es bei diesen Selbst-Wahrnehmungen nicht geblieben. Man versucht früher oder später (2. Stufe), sich auf das, was in einem vor sich geht, einen »Reim« zu machen. Dazu muss man sich zum Beispiel mit widerstreitenden Empfindungen, Wünschen und Zukunftserwartungen, mit möglichen Entscheidungen und ihren Folgen auseinandersetzen, um so zu *klären, was man eigentlich will*, um herauszufinden, was zu dem Menschen gehört, der man geworden ist, zu der Identität, auf die hin man sich zu entwickeln scheint. Von alldem bekommt die Umwelt meist noch wenig mit.
- Das geschieht dann in der dritten Stufe dieses Prozesses: Wenn Personen mit einer bestimmten Identität zum Vorschein kommen, treten sie schließlich auch in einer bestimmten Haltung und mit einer entsprechenden Rolle auf. *Sie handeln aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus*, weil sie es »müssen«, genauer gesagt, weil sie so sein wollen. Und weil sie gute Gründe dafür haben, an die sie sich binden. Sie leben als jemand Bestimmtes.

Das macht Arbeit. »Wie schön wäre es«, schreibt *Martin Walser* in seinem Bodensee-Roman, »wenn man sich allem anpassen könnte. Auf nichts Eigenem bestehen. Nichts Bestimmtes sein. Das wäre Harmonie. [...] Ichlosigkeit. [...] Aber nein, dauernd muss man tun, als wäre man der und der.«³ So ist es – und das ist noch nicht einmal alles: Indem wir im Laufe eines Lebens dies und das abwägen, um diese und jene Entscheidung treffen, dies und das wollen, so und so handeln, *tun* wir ja nicht nur so, als *wären* wir der und der. Wir *werden* der und der.

2. Mensch sein und leben können. Zur Dimension der Lebenskunst

Was in Romanen, Märchen und biblischen Geschichten, in denen Menschen im Laufe der Handlung mit einer bestimmten Identität zum Vorschein kommen, erzählt wird, kehrt in modifizierter Form im Leben eines jeden Menschen wieder. Die Umstände am Tag unserer Geburt mögen sein, wie sie wollen – sie legen nicht

3 Martin Walser: Heimatlob. Ein Bodensee-Buch (mit Bildern von André Ficus), Friedrichshafen 1982, 13.

fest, wer wir werden. Jeder von uns steht vor der *Herausforderung, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen*, wobei er als ein ganz bestimmter Mensch zum Vorschein kommt. Für diesen Prozess ist es nicht unerheblich,

- ob man sich darauf versteht, von Wünschen und Erwartungen begleitet zu leben, die von der grundsätzlichen Offenheit der eigenen Zukunft ausgehen,
- ob man sagen kann, was man will, welche Gründe man dafür hat und in diesem Sinne eigenwillig ist,
- ob man eingesehen hat, im Einklang mit eigenen Überzeugungen leben zu müssen, um gern leben und die Erfahrung von Freiheit machen zu können,
- ob man dem Grundimpuls der Liebe Raum geben kann und weiß, auch selbst auf Zuwendung angewiesen zu sein,
- ob man mit sich selbst befreundet ist und sich auf die Tugend der Selbstliebe versteht – oder ob dies alles nicht der Fall ist.

Damit stehen uns nicht nur elementare Facetten unseres Menschseins vor Augen, sondern gleichzeitig substantielle Aspekte der *ars vitae*, der Kunst namens Leben. *Mensch sein und leben können* sind untrennbar miteinander verwoben.⁴ Als Mensch zum Vorschein zu kommen heißt auch, sich nolens volens in der Kunst namens Leben üben zu müssen. Dabei geht es nicht um elitäre Zusatz- oder Sonderkompetenzen des Menschseins in einer Zivilisation des Wohlstands, um die man sich erst dann kümmert, wenn man sonst keine Probleme hat. Im Begriff der Lebenskunst wird die einfache Tatsache auf den Punkt gebracht, *dass sich jeder von uns insoweit auf sein Leben verstehen können muss, als er es führt*, weil er Subjekt seines Lebens ist und sich in dieser Funktion schlechterdings nicht vertreten lassen kann.

Als Subjekte sind wir – wie im Subjektbegriff selbst zum Ausdruck kommt – Bedingungen ausgesetzt und ihnen in dem Sinne »unterworfen«, als sie unserem In-Erscheinung-Treten objektiv vorausliegen. Wir müssen uns zu den Dingen verhalten, *wie sie sind*. Aber was dabei herauskommt, *wer wir dabei werden*, ist damit nicht festgelegt. Im Subjektbegriff kommen diese beiden Aspekte zum Tragen: sowohl unser Geworfen- und Bezogensein auf Vorgegebenes als auch die Unausweichlichkeit, unter diesen Umständen ein eigenes Leben zu führen und dabei jemand Bestimmtes zu werden. Im Kern geht es dabei um die Heraus-

⁴ Zu den Basiskompetenzen von Lebenskunst sowie zur begrifflichen Klärung und systematischen Analyse der Standardsituation von Lebenskunst vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: WzM, 58. Jg., H. 1 (2006), 28 – 48, bes. 28 – 32.

forderung, das Leben jeweils als *unser* Leben zu führen, als *zu uns gehörendes* und insofern *stimmiges, von uns verantwortetes* Leben.⁵

Der vielleicht wichtigste Indikator für gelingendes Leben ist nicht die Kühnheit der Phantasie im Blick auf das Potential möglicher Identitäten, nicht ein eiserner Wille, nicht der fragwürdige Ruf der Unbeeinflussbarkeit oder einer ungehemmten Durchsetzungskraft im Handeln. Wer nur *etwas* davon kann, hat nichts gekonnt. Unverzichtbar für die Erfahrung gelingenden Lebens und eines *leidenschaftlichen Lebensgefühls*⁶, auch Glück genannt, ist die *Erfahrung der Stimmigkeit*, der Kongruenz und Kontinuität zwischen dem, was wir für wünschenswert und sinnvoll halten, dem, wozu wir ja und nein sagen, dem, was wir daraufhin wollen – und dem Handeln, in dem wir uns schließlich wiederfinden. Menschen entgleitet der Begriff vom Sinn ihres Lebens auch aufgrund der hin- und hergerissenen Risse und Brüche dieses Zusammenhangs.

Beim Thema Lebenskunst vom Begriff einer Handlung auszugehen bietet sich deshalb an, weil die Frage danach, was alles geschieht, wenn ein Mensch als Subjekt in Erscheinung tritt, sowohl Aspekte der *Lebensführung* als auch der *Haltung* dem eigenen Leben gegenüber einschließt. Mensch zu sein und leben zu können, dies gehört aufs Engste zusammen. Ich möchte das mit Bezug auf ein paar zentrale Aspekte der Lebenskunst kurz erläutern:

Die Freiheit, ein Leben zu führen, das zu dem Menschen gehört, genauer gesagt, das zu der Identität passt, die man für sich in Anspruch nehmen möchte, weil sie den eigenen Vorstellungen und Überzeugungen entspricht, macht Arbeit. Freiheit setzt unter anderem voraus, sich mit den eigenen Wünschen auseinanderzusetzen, sie buchstäblich zu sondieren, sich nicht von ihnen treiben zu lassen, sondern herauszufinden, welche

5 Aus vielerlei Gründen, die das Auseinanderdriften von Theologie und Philosophie nach dem Ersten Weltkrieg zur Folge hatten, war die Dimension der Lebenskunst nachhaltig aus den systematischen und praktisch-theologischen Diskursen um ein Leben aus Glauben verschwunden. Es erscheint mir dringender denn je, dieses Thema wieder stärker auch in der Theologie zu verankern. Zur theologischen Begründung sowie zu Orten und Wegen der Umsetzung dieses Anliegens Wilfried Engemann: Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: ThLZ, 129. Jg., H. 9 (2004), 875–896 sowie ders.: Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge. FS für Jürgen Ziemer, hg. v. Michael Böhme u. a., Leipzig 2002, 95–125.

6 Das Besondere an diesem Begriff ist die Doppelseitigkeit der emotionalen Erfahrung, auf die er sich bezieht: Unser Lebensgefühl ist das emotionale Gesamtfazit unserer Selbst- und Weltwahrnehmung, und je nachdem wie es ausfällt, vermittelt sich Menschen der Eindruck, eher glücklich oder eher unglücklich zu sein, ein gutes oder ein schlechtes Leben zu führen. Zum Begriff des Lebensgefühls und seiner religionspsychologischen Relevanz vgl. Wilfried Engemann: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: WzM, 61. Jg. (2009), 271–286, bes. 276 f. sowie ders.: Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums (Antrittsvorlesung an der Universität Wien vom 4. Juni 2012), in: WzM, 65. Jg., H. 3 (2013), 218–237.