

Evangelische Theologie

ZWEIMONATSSCHRIFT

48. JAHRGANG

43. JAHRGANG DER NEUEN FOLGE

1988

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

Geschäftsführender Herausgeber: Jürgen Moltmann, Tübingen

Redaktion: Wolfgang Roehl, München

Herausgeber: Günter Altner, Heidelberg; Frank Crüsemann, Bethel; Helmut Gollwitzer, Berlin; Ferdinand Hahn, München; Diether Koch, Bremen; Ulrich Luz, Bern; Joachim Mehlhausen, Tübingen; Jürgen Moltmann, Tübingen; Gerhard Sauter, Bonn; Werner H. Schmidt, Bonn; Wolfgang Schrage, Bonn; Jürgen Seim, Neuwied; Theo Sundermeier, Heidelberg; Lukas Vischer, Bern



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

„Einheit der Religionsgeschichte“ und „universales Selbstbewußtsein“ – Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft

Dieter Henrich zum 60. Geburtstag

Michael Welker

In den vergangenen Jahren hat es in Deutschland nicht an Bemühungen gefehlt, den Dialog zwischen Religionswissenschaften und Theologien gezielt von theologischer Seite konzeptionell zu fördern. Besonders Hans Küng und Wolfhart Pannenberg¹ haben in vielbeachteter Weise dazu beigetragen, Vorstellungen und Begriffe in Erwägung zu ziehen und zu klären, die die Verständigung zwischen Theologien und Religionswissenschaften leiten könnten.

Daneben hat es von politischer Seite etliche Signale gegeben, daß ein verstärkter Druck auf Abstimmung oder Abgrenzung zu erwarten sei: zwischen evangelischen und katholischen theologischen Fakultäten, zwischen konventionellen theologischen Fakultäten und anderen eine theologische Ausbildung bietenden Fakultäten, zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Verfassung von Lehre und Forschung usw.

Doch trotz dieser Ansätze und Herausforderungen hat das Thema „Theologie und Religionswissenschaft“ in Deutschland nie solche Resonanz erzeugt wie in den multireligiösen Gesellschaften vor allem Nordamerikas. Man mag diesen Zustand als mangelndes Problembewußtsein beklagen. Man kann sich aber auch darüber freuen, daß die hiesigen Verhältnisse noch vor den Spannungslagen bewahren, mit denen sich nordamerikanische Kolleginnen und Kollegen konfrontiert sehen, etwa: zunehmende konfessionalistische Selbstabgrenzung in den Seminaries auf der einen Seite, auf der anderen die Auflösung leitender theologischer Bestimmtheit in den Religious Studies Departments und Divinity Schools.

Statt allgemeine Erwägungen über den unterschiedlichen Bewußtseinsstand hier und dort anzustellen, soll im folgenden der nordamerikanische religionswissenschaftliche Entwurf vorgestellt und diskutiert werden, der das konzeptionell am weitesten entwickelte Modell zur Bearbeitung der

¹ H. Küng, Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, FS Jürgen Moltmann, hg. von H. Deuser u. a., München 1986, 536ff; s. ferner die Beiträge Küngs in: H. Küng u. a., Christentum und Weltreligionen, München 1984; zu W. Pannenberg s. die Anm. 2 genannten Texte.

Verständigungs- und Vermittlungsprobleme zwischen Theologien und Religionswissenschaften bietet. Dieser Entwurf ist vorgetragen worden von *Wilfred Cantwell Smith*, dem Nestor der nordamerikanischen vergleichenden religionswissenschaftlichen Forschung, der bis zu seiner Emeritierung an der Universität Harvard gelehrt und das Center for the Study of World Religions dort geleitet hat, und findet sich am besten durchgebildet in dem 1981 erschienenen Buch „Towards a World Theology“.

Smith konzentriert sich in diesem Entwurf auf die Leitkonzeptionen „Einheit der Religionsgeschichte“ und „universales Selbstbewußtsein“.

Die erste Konzeption ist uns wohlvertraut. So hat *Wolfhart Pannenberg* von seinen frühen Veröffentlichungen an die „Einheit der Geschichte“, die „Universalgeschichte“ bzw. später die „Weltgeschichte der Religionen“ als Kontinuum in Ansatz gebracht², das auch der einfachen Relationierung von Theologien und Religionswissenschaften dienen sollte: „Nur in der Perspektive einer Weltgeschichte der Religionen kann die Bedeutung einer Einzelreligion und ihres gegenwärtigen Entwicklungsstandes voll in den Blick kommen. Die Religionswissenschaften bilden somit den Rahmen, in welchem auch die christliche Theologie mit allen ihren Disziplinen ihren Ort finden muß.“³

Diese schlichte Sicht von Geschichte als universalem Kontinuum, in das sich die verschiedenen Religionen und Theologien als Teile eines Ganzen einfügen, ist von Geschichtstheoretikern, z. B. von *Reinhart Koselleck*, in ihrer systematischen Tragfähigkeit in Frage gestellt worden.⁴ *Pannenberg* hat diese Kritik sensibel rezipiert, ohne zu einer konsolidierten Konzeption von Geschichte zurückzufinden.⁵

Die Stärke des Entwurfs von *Wilfred Cantwell Smith* liegt demgegenüber darin, daß er eine „Einheit der Geschichte“ bzw. eine „Einheit der Religionsgeschichte“ weder mittels bloßer Integrationsansprüche einzuführen noch auf der Basis themarelativ unrealistischer Vorstellungen wie Teil und Ganzes, Rahmen und Inhalt etc. zu denken sucht. *Smith* strebt auf eine Theologien und Religionswissenschaften vermittelnde Konzeption

² *W. Pannenberg* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (KuD Beih. 1), Göttingen 1970⁴, bes. 20. 95ff – *Ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen 1971², bes. 92ff – *Ders.*, *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*, München 1975, bes. 98ff – *Ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, bes. 112ff – *Ders.*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, bes. 472ff, 502ff.

³ *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 364.

⁴ Siehe die Beiträge von *R. Koselleck* und *W. Pannenberg* in dem Band: *R. Koselleck / W.-D. Stempel* (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V), München 1973, bes. 211ff, 307ff, 478ff; ferner *R. Koselleck*, *Wozu noch Historie?*, in: *HZ* 212/1, 1971, 5ff – *Ders.*, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: *R. Koselleck / W. J. Mommsen / J. Rüsen* (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit, Theorie der Geschichte*, Beiträge zur Historik I (dtv Wissenschaftliche Reihe 4281), München 1977, 17ff.

⁵ Vgl. *W. Pannenberg*, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, in: *R. Koselleck / W.-D. Stempel*, *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 478ff – *Ders.*, *Anthropologie*, bes. 493ff.

hin, die man neuerdings gern „postmodern“ nennt. Obwohl er sonst seine Gedanken eher mit angelsächsischem Understatement präsentiert, nennt er die Weltauffassung, die sein Buch „Towards a World Theology“ voraussetzt und entwickelt, „neu“ oder sogar „revolutionär“.⁶

Als „neu“ und „revolutionär“ bezeichnet Smith eine Weltauffassung, die zunächst Geschichte und geschichtlich vermittelte Realität als polykontextuell und multiperspektivisch ansieht. Das heißt für ihn: Geschichte und geschichtlich vermittelte Realität sind aufzufassen als ständig im Wandel begriffene Vielfalt von verbundenen Ereignissen, eine Vielfalt von Verbindungen, Interaktionen, Wechselbeziehungen, wechselseitigen Durchdringungen von Ereignissen (an ever changing multiformity, a multifarious variety of interconnections, interactions, interrelations, interpenetrations of events⁷).

Diese Grundvision erfordert zum gedanklich kontrollierten Umgang mit ihr recht anspruchsvolle Theorien. Es handelt sich um Theorien, die in ihrer Grundstruktur relativistisch sein müssen und die zugleich in jenem ständigen Wandel die Transformation von scheinbarer Unbestimmtheit in Bestimmtheit beschreiben und regeln müssen.

Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, daß die wichtigsten Beiträge zu diesem Theorietyp in unserem Jahrhundert von Harvard ausgegangen sind, wobei vor allem an *A. N. Whiteheads* relativistische Kosmologie zu denken ist, deren Sprachregelungen in „Towards a World Theology“ auch gelegentlich auftreten.⁸ Aber auch von *Talcott Parsons*⁹ und *Nelson Goodman*¹⁰ sind bedeutsame Impulse zur Weiterentwicklung dieser „neuen Theoriegeneration“ ausgegangen. Schon jetzt kann man erkennen – und in dieser Einschätzung stimme ich mit Smith ganz überein –, daß alle geisteswissenschaftlichen Beiträge der Gegenwart von Gewicht jedenfalls auch dadurch charakterisiert sind, daß sie sich zu dieser polykontextuellen und multiperspektivischen Weltauffassung in ein bewußtes Verhältnis setzen. Naiv monozentrische Theorien, etwa Theorien, die nur *ein* Referenzsystem zulassen, sowie hierarchisch strukturierte, stratifizierte Realitätsauffassungen und alle Formen von Zwei-Welten-Theorien, wie anspruchsvoll sie

⁶ *Wilfred Cantwell Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, Philadelphia 1981. Dieses Buch wird im folgenden im Text mit Angabe der Seite (in Klammern) zitiert; Übersetzung vom Vf. Vgl. zum Folgenden z. B. die Zusammenfassung (49f).*

⁷ Diese Wendungen besonders im ersten Teil passim.

⁸ Das gilt nicht nur für den Begriff „Prozeß“ und seine genauere Bestimmung, sondern auch für das Interesse an Ordnungen, die transindividuell sind und doch konkret gelebt werden, für die Unterstellung einer pluralistisch strukturierten Wirklichkeit, für den Gebrauch der Wörter „Nexus“ und „Ereignis“ und für die Kritik an der „bifurcation“, womit natürlich noch nicht von einer Übernahme der Theorie *Whiteheads* gesprochen werden kann.

⁹ Vgl. z. B. *T. Parsons, Field Theory and System Theory: With Special Reference to the Relations between Psychobiological and Social Systems*, in: *Daniel Offer / Daniel X. Freedman (Hg.), Modern Psychiatry and Clinical Research, Essays in Honor of Roy R. Grinker, Sr., New York 1972, 3–16*, und die Texte, die er 3 nennt.

¹⁰ Vgl. z. B. *N. Goodman, Ways of Worldmaking, Hassocks 1978.*

auch jeweils in ihrem Innenausbau sein mögen, entsprechen nicht mehr vorherrschenden Wirklichkeitsunterstellungen.¹¹

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf zwei Konzeptionen, die man als „Leitkonzeptionen“ auf dem Weg, den „Towards a World Theology“ beschreibt, ansehen kann, die der „Einheit der Religionsgeschichte“ und die des „universalen Selbstbewußtseins“. Er reflektiert zunächst die Veränderungen, die diese Konzeptionen im Rahmen der neuen Theorie erfahren. In zwei Gedankengängen sollen Schwierigkeiten beschrieben werden, diese Leitkonzeptionen mit der Theorie, der die neue Weltauffassung zugrunde liegt, zu verbinden. Die Gedankengänge werden sich in der Frage zuspitzen, wie verhindert werden kann, daß die Konzeptionen von „Einheit der Religionsgeschichte“ und „universalem Selbstbewußtsein“ in der neuen Theorie zu bloßen unbestimmten Horizontvorstellungen werden, die gegenüber konventionellen Konzeptionen von „Geschichte“ und „Selbstbewußtsein“ keine entwicklungsleitende Kraft mehr haben.

Es wird zu fragen sein, ob die Konzeptionen im neuen Rahmen mehr leisten als Fluchtregionen der Integration in einem unbegriffen bleibenden Prozeß zu *chiffrieren*.

Ein dritter Gedankengang wird prüfen, ob die neue Weltauffassung, die Smith vorschlägt, spezifischere Abstimmungsprozesse zwischen religiösen Symbolsystemen ermöglicht, als diese Chiffren es zulassen. Ich werde diese Abstimmungsprozesse kurz beschreiben und zeigen, daß sie ein differenziertes Zusammenwirken – statt einer Fusion oder einer abstrakten Entgegensetzung – von Theologien und vergleichenden Religionswissenschaften möglich und unerläßlich machen.

I. Die „Einheit der Religionsgeschichte“ und das Problem ihrer Bestimmung

„Towards a World Theology“ spricht durchgängig ganz unbefangen von der „ganzen Geschichte“¹² und vor allem von der „Einheit der Religionsgeschichte“.¹³ Dabei ist aber nicht an ein einfaches Kontinuum, gar an ein bestimmtes monolineares Arrangement von Fakten oder Ereignissen gedacht. Grundgedanke ist ein Zusammenhang von Ereignissen, „ein Geflecht von menschlichen Beziehungen“ (42), das prinzipiell in verschiedenen Perspektiven wahrgenommen, „gelesen“ und „aktiviert“ werden kann. Auf den ersten Blick scheint man einem solchen Zusammenhang „Einheit“ und „Ganzheit“ zusprechen zu können, wie wir einem Netzwerk, einem Wegegeflecht oder einem Labyrinth „Einheit“ und „Ganzheit“ zuschreiben. Im Rahmen einer polykontextuellen und vielperspektivi-

¹¹ S. a. M. Welker, Hegel and Whitehead: Why Develop a Universal Theory?, in: G. R. Lucas (Hg.), Hegel and Whitehead. Contemporary Perspectives On Systematic Philosophy, Albany 1986, 121ff.

¹² Z. B.: „the total history of the world“; „the world history as a whole“, vgl. 17, 19, 37 u. ö.

¹³ Vgl. 3. 6. 18 u. ö.

vischen Theorie freilich wird diese Sicht problematisch. Weist die Geschichte im allgemeinen und die Religionsgeschichte im besonderen etwa nur *einen* ausschöpfbaren oder optimierbaren Weg ihres Verlaufs oder ihrer Erfassung auf? Können wir ihr etwa nur eine bestimmte oder bestimmbare Anzahl von Zentrierungen der Ereigniszusammenhänge zuschreiben, so daß wir letztlich in irgendeinem Sinne von *einem* Zusammenhang sowie im Blick darauf von „Einheit“ und „Ganzheit“ sprechen können?

Die „alte Weltauffassung“ hatte diese Frage bejaht. Die Eindrücklichkeit des Zeitstrahls und die Unterstellung einer letzten Invarianz historischer Fakten wirkten in diesem Glauben an die „Einheit der Geschichte“ begründend zusammen.

Smith scheint diesem Glauben in manchen seiner Aussagen über „historische Fakten“ noch anzuhängen: „... Ich nehme historische Fakten ernst: Wir müssen sie in all ihrer Widerständigkeit ... und unwiderrufbaren Wahrheit akzeptieren. Historische Fakten mögen nicht in unsere Begriffsgefüge passen, aber sie bleiben doch Fakten, die als solche anzunehmen und zu achten sind“ (20). Auf der Basis dieser für die „alte Weltauffassung“ selbstverständlichen, fraglosen Voraussetzung kann dann tatsächlich von einer „empirischen Erkenntnis“ („empirical awareness“) dieser Fakten (18) und einem „empirischen Verstehen der Geschichte“ (55) gesprochen werden. Ferner kann auf dieser Basis ein Prozeß optimierbarer Erfassung des Zusammenhangs und der Einheit der Geschichte ins Auge gefaßt werden, ein Prozeß, in dem immer mehr Fakten in ihrer unabweishbaren Wahrheit mit ihren wechselseitigen Verbindungen offenbar werden (18. 21 u. ö.). Diese Konzeption einer in ihren Elementen feststehenden Geschichte, die bei fortschreitender Erkenntnis der Zusammenhänge der Elemente in immer vollkommenerer Weise in Richtung auf unverstellte Erkenntnis ihrer Wahrheit hin erschlossen wird – diese Konzeption von Geschichte ist uns wohl so vertraut, daß wir sie geradezu „eine natürliche Sicht“ zu nennen geneigt sind. Smith verstärkt die Plausibilität dieser Konzeption von Geschichte, indem er – wenige und, wie er sagt, periphere (15), aber doch eindrucksvolle – Beispiele gibt, die dieses Verständnis von Geschichte und bestimmter den Gedanken der „Einheit der Religionsgeschichte“ zu stützen scheinen. Das Smith wohl wichtigste, am ausführlichsten und häufigsten angeführte dieser Beispiele möchte ich kurz „das Tolstoi-Beispiel“ nennen.

Unter Rückgriff auf Forschungen von *David Marshall Lang*¹⁴ (6ff, 17 u. ö.; vgl. 195f) wird Tolstois Abwendung vom weltlichen Leben hin zum geistlichen Leben und das diesen Schritt motivierende Erzählgut betrachtet. Es wird gezeigt, wie Tolstois Entscheidung und ihre Motivation auf eine in zahllosen kulturellen und historischen Kontexten auffindbare Überlieferung zurückgeführt werden können. Smith legt nahe zu sehen, daß das mittelalterliche christliche Bewußtsein „zu nicht unbeträchtlichem Teil“ durch eine Geschichte geprägt wurde, deren zentrales Thema „der Ver-

¹⁴ *D. M. Lang, The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha, London/New York 1957. – Ders., The Balavariani: A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian, Berkeley 1966.*

zucht eines jungen Prinzen auf weltliche Macht und Reichtum ...“ war. Dieser Prinz verläßt „die Welt der Pracht und des Mammons und der weltlichen Macht, um statt dessen moralische und geistliche Wahrheit zu suchen“ (8). Smith weist sodann darauf hin, daß dieser mittelalterlichen, der Tolstoi-Geschichte zugrundeliegenden und in vielen Sprachen auftretenden Geschichte eine griechische Version zugrunde liegt, dieser eine georgische, dieser eine arabische, dieser eine manichäische und dieser eine buddhistische Version und daß die historische Spur wohl sogar noch weiter zurückverfolgt werden könne. Aber auch in der anderen Richtung des Zeitstrahls markiere Tolstoi nicht die letzte Station eines Weges. Gandhi und Martin Luther King werden als mögliche Erben genannt, ehe sich der Weg im Dunkel der historisch noch unbegriffenen Gegenwart verliert.

Im Rahmen einer polykontextuellen und multiperspektivischen Weltauffassung bleibt dieses Tolstoi-Beispiel ein interessant arrangierter Entdeckungszusammenhang. Doch keineswegs kann von diesem Zusammenhang – wie Smith es will – auf *eine* Einheit der Religionsgeschichte, auf eine zunehmend erschließbare *Wahrheit* und auf eine Sequenz von *historischen Fakten*, die zugleich *empirisch* wahrnehmbar wären, geschlossen werden. Im Licht der „neuen Weltauffassung“ läßt sich hier vielmehr auf hoher Abstraktionsstufe ein *vieldeutiger* und als *historisches Faktum multivalenter* Zusammenhang von bestimmtem Erzählgut, typisierter individueller Lebensstiländerung und religiösen wie politischen Belehrungs- und Machtinteressen beobachten. Dabei ergeben stillschweigend vorausgesetzte Wertungsgesichtspunkte und abstraktive Unschärfe genau den Weg und genau das Integrationsspektrum, das Smith gewählt hat.

Ich signalisiere die Problematik nur mit wenigen der zahlreichen Fragen, die sich im neuen Bezugsrahmen aufdrängen:

1. Was spräche z. B. prinzipiell dagegen, die Tolstoi-Geschichte aus einer nicht-religiösen Perspektive als den politisch und moralisch aufschlußreichen Bericht vom freiwilligen Karriereabbruch eines Wohlhabenden bzw. Mächtigen zu lesen? Man müßte sich dann mit der These auseinandersetzen, daß diese Geschichte, gerade weil sie in sich *nicht* spezifisch religiös ist, für zahlreiche, auch heterogene religiöse Anverwandlungen und Ausgestaltungen offen war. Hochproblematisch erschiene es unter diesen Bedingungen jedenfalls, sie als einen Hauptbeleg für die Einheit der *Religionsgeschichte* zu verwenden.

2. Was spräche, sofern man an „empirisch“ zu nennenden Fakten interessiert ist, gegen eine Differenzierung des Überlieferungsgutes in primär biographische Geschichten, die psychologisch und moralisch aufschlußreich sind und die jeweils einer vergleichbaren Typik folgen, und in Geschichten, die primär an der Verwendung dieser Typik im Konfliktfeld zwischen religiösem und politischem System interessiert sind? Gäbe man solchen Fragen ernsthaft Raum, so wäre die klare Herauslösbarkeit der „Religionsgeschichte“ aus anderen historischen Kontexten in Frage gestellt.¹⁵

¹⁵ Man müßte dann, um Smiths These festzuhalten, die „Einheit der Religionsgeschichte“ und eine Einheit der „ganzen Geschichte“ konvergieren lassen.

3. Was spräche dagegen, die Beobachtung – etwa im wirklichen Tolstoi-Beispiel – so *fein* einzustellen, daß die Prägung des Erlebensverlaufs durch *spezifisch* christliche Überlieferung als Wesentliches ganz scharf hervortritt; so scharf, daß andere als die von Smith erkannten Spuren – z. B. die durch das judäo-christliche Erbarmensgesetz geprägten¹⁶ – sich als alternative Integrationsformen aufdrängen? Damit ergäben sich andere Anschlüsse, andere Selektionen und andere Zusammenstellungen. Diese könnten durchaus von einem allgemeinen religiösen Interesse geleitet sein, ohne aber die Spannweite der Perspektive zu erreichen, die Smith so wichtig ist.

Ich stelle damit nur Fragen, ich optiere noch nicht. Ich behaupte auch nicht, daß nicht die eine oder die andere und noch viele andere Perspektiven möglich und sinnvoll wären. Ich meine – und im Rahmen der neuen Weltauffassung müßte dem zugestimmt werden –, daß sogar alle diese Perspektiven durchaus neben- und nacheinander eingenommen werden können, wobei manche – nicht alle! – Ereignisse in mehreren – nicht allen! – Perspektiven und Abstraktionslagen erschließbar sind. So weit – so pluralistisch und relativistisch.

In diesem Rahmen der „neuen Weltauffassung“, die eben auch Smith auf weite Strecken zugrunde legt, wird es nun aber sehr schwierig, von einer „Widerständigkeit der historischen Fakten“ und von ihrer „empirischen Wahrnehmung“ zu sprechen. Natürlich gibt es sog. unerschütterliche Tatsachen, die sich „empirisch“ nennen lassen: Ereignisse, die ein individuelles Leben physisch festlegen, Beschaffenheit und Alter von Texten, Gebäuden, zweifelsfrei bezeugte und datierte Bewegungen im natürlichen Raum usw. *Aber dies sind je für sich genommen im strengen Sinne noch keine „historischen“ Fakten. Auf gar keinen Fall handelt es sich um „historische“ Fakten im Sinne der „neuen Weltauffassung“.* Es fehlt ihnen nämlich die individuell bedeutungsvolle Relation zu anderen Ereignissen: es fehlen – in Smiths Sprache – wechselseitige Verbundenheit, wechselseitige Abhängigkeit, Interferenzen und gegenseitige Durchdringung. Erreichen wir aber die Ebene, auf der empirisch meßbare Fakten zu *historischen* Fakten werden können und werden, so sind auch die bewährtesten, sozusagen die *stabilsten* Zusammenhänge in anderen von Daten gestützten Perspektiven prinzipiell anders lesbar.

Es ist dann eine Frage der von Daten gestützten Abstraktionslage, ob das Tolstoi-Beispiel stark oder gar nicht typisch generalisiert werden kann oder ob es z. B. als ein Element politischer und moralischer Geschichte zu verstehen ist. Im letzteren Fall könnte es gegenüber religiöser Besetzung zwar offenbleiben, würde ihr aber gleichgültig gegenüberstehen und so die „religionsgeschichtliche Deutung“ übersteigen.

Diese Sicht im Rahmen der „neuen Weltauffassung“ relativiert aber nicht nur den Glauben an die Empirizität und Widerständigkeit der historischen Fakten. Mit dem Schwinden dieses Glaubens wird auch die An-

¹⁶ Vgl. M. Welker, Security of Expectations: Reformulating the Theology of Law and Gospel, in: Journal of Religion 66, 1986, 237–260.

nahme der Einheit und Ganzheit der Religionsgeschichte rechtfertigungsbedürftig. Es verhält sich nicht so, daß wir gleichsam nur immer schärfer hinzusehen brauchten, um im Blick auf ein immer dichteres Netz von historischen Fakten der *einen* Religionsgeschichte und ihrer Wahrheit immer näher zu kommen. Die Daten des Tolstoi-Beispiels mögen wohl auf der von Smith gewählten Abstraktionsebene Anlaß geben zu einer beeindruckenden Sicht von religionsgeschichtlicher Kontinuität und Einheit. Dieselben Daten können aber auch Anlaß geben zu zahlreichen, sich partiell überschneidenden und miteinander verträglichen, aber auch zu miteinander konfligierenden und einander ausschließenden Perspektiven auf Religionsgeschichte bzw. Geschichte im allgemeinen. Diese anderen Blickrichtungen mögen dann den Menschen, die wie Smith an Assoziationszusammenhängen von religiösem Überlieferungsgut interessiert sind, enger, schwächer, kurzsichtiger erscheinen. Doch sofern sie jeweils andere Fakten, andere Zusammenhänge mit in den Blick nähmen als die von Smith hervorgehobenen, wäre es schwer vermeidbar, auch ihre Ansprüche auf Einheit, Ganzheit der Geschichte sowie auf Wahrheiterschließung anzuerkennen.

Unabweisbar erscheint die Konsequenz der „neuen Weltauffassung“: die alten Visionen von Totalität, von Einheit und Ganzheit sind abzulösen durch eine ereignis- und perspektivenrelative *Mannigfaltigkeit von Einheiten und Ganzheiten*. Die relativen Einheiten und Ganzheiten lassen sich nicht nach dem alten Schema als Teile in ein noch einmal übergeordnetes Ganzes integrieren. Die jeweilige Erschließung einer solchen relativen Einheit und Ganzheit sowie die Vermittlungen dieser Einheiten untereinander lassen sich nicht in einem universalisierbaren Steigerungsmodell erfassen. Ob zunehmende Erkenntnis Einheit oder Differenz, ob sie universale Verständigung oder letztlich Zerrüttung fördert, bleibt in der „neuen Weltauffassung“ prinzipiell unausgemacht. Nur um den Preis völliger Unbestimmtheit kann diese Sicht der Realität eine *letzte* Einheit und Ganzheit der Geschichte annehmen.

Da diese letzte Einheit keine Struktur aufweist und aufweisen kann, ist ihre Benennung beliebig. Man kann dafür Kunstwörter oder Namen verwenden oder auf konventionelle Totalitätsbegriffe zurückgreifen: Universalgeschichte, Welt, Sinnfülle, Prozeß usw. Bei diesen Ausdrücken handelt es sich nun nicht mehr um Erkenntnisprozesse lenkende Konzeptionen, sondern um Chiffren: Bedeckung und Verdeckung des Unbestimmbaren, Unausdenkbaren.¹⁷

Die Verwendung der Konzeption von Geschichte als Totalitätskonzeption läßt die Rede von Einheit und Ganzheit der Religionsgeschichte zu einer bloßen Chiffre werden. Das kann vor der neuen Weltauffassung zurückschrecken lassen. Dem aber stellt sich das Buch „Towards a World Theology“ entgegen. Es verhindert einen übereilten Rückzug auf konventionelle Denkweisen, indem es eine zweite Leitkonzeption ins Zentrum rückt, die exakt die von uns beschriebene Problemlage der polykontextu-

¹⁷ Siehe N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 33f. 84f.

ellen und multiperspektivischen Verfassung des Historischen ernst nimmt und auf die durch diese Problemlage gestellte Herausforderung reagiert: Es ist dies die Konzeption des „universalen, gemeinschaftlichen, kritischen Selbstbewußtseins“ („universal, corporate, critical self-consciousness“).

II. Das „universale Selbstbewußtsein“ und die Probleme von Objektivität und Gewißheit

Die zweite für Smith zentrale Konzeption, das „universale Selbstbewußtsein“, reagiert auf das Problem, wie divergierende Perspektiven auf Welt bzw. auf eine Ereignismannigfaltigkeit vermittelt werden können, ohne daß eine Perspektive die anderen im Namen einer von ihr in Anspruch genommenen übergreifenden Einheit und Wahrheit für defizitär erklärt und zur Anpassung zwingt. Dieses „universale, transkulturelle, gemeinsame, kritische“ Selbstbewußtsein wird sowohl als „neues Prinzip der Verifikation“ als auch als „Ziel“ und „Ideal“ von spezifisch „humanem“ Wissen (60) eingeführt.¹⁸ Es soll ein Regulativ für eine Form zwischenmenschlicher Erkenntnis bezeichnen, die sowohl ein „subjektives“ als auch ein „objektivierendes“ Betrachten der Wirklichkeit transzendiert. Mit Smith gesagt: „Das einzige Wissen, das der Religionsgeschichte genau entspricht und in der Tat der Kultur, ja der Menschheitsgeschichte im allgemeinen (gemäß ist), ist ein Wissen, das teilhat an dem Bewußtsein derer, die darin involviert sind“ (63).

Es handelt sich dabei nicht nur um das Problem, wie eigene und fremde Erfahrungen vermittelt werden können. Es handelt sich um das schwierige Problem, wie eigene und fremde Erfahrungen angesichts des Sachverhalts und des Bewußtseins vermittelt werden können, daß es sich jeweils um *geprägte* Erfahrungen und Selbsterfahrungen handelt. Wie lassen sich geprägte eigene Erfahrungen von sich und anderen und geprägte fremde Selbsterfahrungen bzw. Erfahrungen, die auf uns und andere bezogen sind, vermitteln?

Dieses Problem tritt chronisch in interreligiöser Kommunikation auf oder, um Smiths Wendungen aufzunehmen, in Vermittlungen zwischen verschiedenen „religiösen Prozessen“. Es tritt in Kommunikationen auf, in denen konfessorische Perspektivenverfestigung zugleich bewahrt und überwunden werden soll. Das Problem tritt aber auch, wie wir sahen, in einer durch die „neue Weltauffassung“ sensibilisierten Abstimmung divergierender historischer Perspektiven auf. Ja, in relativistischen Kosmologien wie der Whiteheads wird dieses Problem sogar zu einem Grundproblem bzw. Anlaß zu einer Grundoperation. Auf individual-anthropologischer Ebene formuliert, stellen wir uns hier der Schwierigkeit, daß kein Mensch exakt mit den Augen des anderen Menschen sieht, daß niemand

¹⁸ Es sei angemerkt, daß sich hier sachliche Berührungspunkte mit Hans Küngs These ergeben, „das Humanum“ sei „ein generelles ethisches Kriterium, das für alle Religionen insgesamt gilt“ (vgl. ders., *Wahre Religion?*, 549. 545ff).

das Leben des anderen lebt. Bei weiterer Konvergenz zur Einfachheit heißt die Ausgangsthese: „Zwei Ereignisse können niemals identische wirkliche Welten haben.“¹⁹

Ist man für diese Differenz der eigenen und der fremden Perspektive sensibel geworden, so kann man fragen, wie ein wechselseitiges Verstehen erreicht werden kann, das die in sich stabilisierte Perspektive des je anderen einholt, an ihr teilnimmt bzw. an der wahrhaft eigenen Perspektive teilt. Abstrakt geredet, geht es um eine Abstimmung von *Innenperspektiven* und *Außenperspektiven*.

An dieser Stelle tritt bei Smith nun eine Sprachregelung auf, die ich direkt in Frage stellen möchte. Es ist dies die Bestimmung von „objektiv“ und „Objektivität“. Objektivität des Wissens wird durchgängig als „äußerliches Wissen“, als „äußerlicher Zugang“, als von außen „manipulierend“ und erfassend (57ff, bes. 68. 69f u. ö.) beschrieben. Das aber ist als eine starke Verkürzung, ja sogar als eine Karikatur der Bedeutung von „Objektivität“ anzusehen. Konzentriert man sich, um Objektivität zu charakterisieren, auf ein einfaches Subjekt-Objekt-Schema²⁰, auf den Aspekt der Äußerlichkeit und der Manipulation, so werden die sehr wichtigen Charakteristika der *Reproduzierbarkeit* und *Anschlußfähigkeit* sowie der kommunikablen *Bestimmtheit* des objektiven Wissens vernachlässigt. Es wird vor allem – und hier liegt ein grundlegendes Problem des Entwurfs „Towards a World Theology“ – nicht deutlich, daß *auch die Innenperspektive objektiv und objektivierbar und daß die Außenperspektive subjektiv bis ins Unzugängliche, Erratische und Bizarre sein kann*. In interreligiösen Gesprächslagen, in Gesprächslagen, die Theologien und Religionswissenschaften reflektieren müssen, haben wir es mit Verständigungsanforderungen zu tun, die sich nicht einfach auf das schlichte Subjekt-Objekt-Schema zurückführen lassen (vgl. 69). Es handelt sich um die Frage, wie zwischen objektivierten – d. h. bestimmten, abgestimmten und reproduzierbaren – Innenperspektiven und ebenfalls objektivierten Außenperspektiven zu vermitteln ist, die nicht ohne weiteres ineinander transformiert werden können, die sich also wechselseitig äußerlich bleiben. Die Fusion von „Objektivität“ und „äußerlichem Zugang“, die Smith vornimmt, behindert in der Klärung der hier vorliegenden Aufgabe.

Ohne Frage zuzustimmen ist Smith hingegen in der Kritik der landläufigen Irrmeinung, daß objektive und konkrete Perspektiven identisch seien, und völlig zutreffend ist seine Kritik an einer Ideologie einer universalen oder gar „perfekten“ Objektivität (69f, 75f u. ö.). Es gibt keine Objektivität, die nicht abstraktiv, nicht selektiv, nicht reduktionistisch wäre.

Da der Zugang von außen und von innen sich jeweils als subjektiv *oder* ob-

¹⁹ Vgl. A. N. Whitehead, *Prozeß und Realität*, Frankfurt 1979, 389.

²⁰ Gewiß ist die Kontrastierung von einerseits Person-zu-Person-Kontakten und andererseits Person-Gegenstands-Bezügen sehr plausibel. Ich-Du und Ich-Es, Subjekt-Subjekt und Subjekt-Objekt, diese Strukturen haben eine wirkungsvolle Geschichte nicht nur im populären, sondern auch im wissenschaftlichen Schrifttum gehabt. Zur Bestimmung von Objektivität sind diese Ansätze jedoch völlig unzureichend.

ektiv erweisen kann, darf die Verständigungsaufgabe, die Smith mit „gemeinschaftlichem, kritischem Selbstbewußtsein“ ins Auge faßt, nicht abstrakt gegen das Bemühen um Objektivität bestimmt werden. Zweifellos verletzt das Bemühen um Objektivität einen lebendigen Gegenstand. Um Objektivität – strenge Wiederholbarkeit und Reproduzierbarkeit – zu erreichen, müssen wir das Beobachtete relativ festlegen oder nur auf festlegbare Aspekte hin betrachten. Der Objektivierungsprozeß wird (selbst als immer differenzierter sich entfaltendes historisches Wissen), wie Smith wiederholt betont, vor allem menschlichen Wesen in ihrer lebensvollen Entwicklungsdynamik und Freiheit nicht gerecht. Der objektivierende Beobachtungsprozeß immunisiert sich darüber hinaus schon als *Beobachtungsprozeß* gegen die formativen Impulse, die von unseren Mitmenschen und von Errungenschaften des Geistes ausgehen. Wie aber ist die Alternative zum objektivierenden Zugang beschaffen? Smiths Antwort lautet: Wir müssen eine Verständigung entwickeln, die die wechselseitige Zueignung und Aneignung der *Wahrnehmungsweisen* ermöglicht.²¹

Er nennt das „die neue Art des humanen Wissens in der Weise eines disziplinierten, gemeinschaftlichen Selbstbewußtseins, kritisch, umfassend und global“ (78f).

Smith sieht aber wohl, daß dieser Übergang vom alten ich-zentrierten Selbstbewußtsein zu einem neuen, universalen, wir-zentrierten Selbstbewußtsein sich nicht von selbst versteht. „Es mag anmaßend erscheinen zu behaupten, daß alles Wissen des Menschen vom Menschen ipso facto Selbstbewußtsein ist. Die Behauptung ist nur insofern wahr, als die ganze Menschheit eins ist. Und sie tritt in Kraft (und wirkt rettend), insofern diese Einheit gesehen und empfunden wird, gewollt wird“ (57).

Mit dem „universalen Selbstbewußtsein“ ist also nicht eine konventionelle philosophische Konzeption des Selbstbewußtseins gemeint sowie das Bemühen, die Einheit von unhintergebar Selbstgewißheit und Selbstrelativierungsfähigkeit für einen moralischen Druck auf universale Verständigung und Ausgleich hin wirksam werden zu lassen! Nur an wenigen Stellen scheinen Smiths Argumentationen auf dieser Linie zu liegen (vgl. z. B. 101f, 103) und damit an einflußreiche Entwürfe der Philosophie der Moderne anzuschließen.

Diese Entwürfe hatten die ich-zentrierte Konzeption des Selbstbewußt-

²¹ Das ist freilich leichter gefordert als auch nur klar projiziert. Wer sich mit Fragen der Kommunikationstechniken und des Taktes beschäftigt – ganz zu schweigen von den Problemen, in ihre Logik einzudringen –, der erfährt, wie schwierig es ist, auch nur mutuelle *Grenzempfindungen* zwischen den eigenen Perspektiven und denen unserer Mitmenschen auszubilden. Aber selbst in diesen Grenzempfindungen ist eine nicht-objektivierende mutuelle Perspektivenübernahme und Perspektivenabstimmung noch nicht erreicht. Sobald wir den Bereich konkreter Begegnungserfahrungen und routinierter sowie inhaltlich vertrauter Kommunikation verlassen, stehen wir, was Planung konkreter Kommunikation anlangt, schnell im gedanklichen Niemandsland. Unabsehbar ist, wie ohne religiöse, weltanschauliche, philosophische und populär-kulturelle Objektivierungen – und ohne viel Hilfe de la raison du coeur – die *Weltwahrnehmungsweisen* anderer uns auch nur punktuell zugänglich werden sollen.

seins als Prinzip der Gleichheit und der Objektivierung angesetzt. Jeder Mensch kann im Blick auf von ihm vollzogene Gedanken das Bewußtsein „Ich denke“ aktivieren.²² Damit denkt er sich nicht nur im Blick auf den oder die bestimmt vollzogenen Gedanken, sondern auch „in Beziehung auf unbestimmt viele mögliche Gedanken“²³. Das heißt nicht, daß das Selbstbewußtsein alle Inhalte alles möglichen Denkens in sich zu haben vermeine. Das Selbstbewußtsein ist vielmehr die Gewißheit, daß ich im Blick auf alle von mir vollzogenen und zu vollziehenden Gedanken auch das „Ich denke“-Bewußtsein aktualisieren kann. Dieser Sachverhalt ist der Grund dafür, daß wir uns eine besondere Vertrautheit mit uns selbst zuschreiben²⁴ und darauf eine Sicherheit des Erlebens und Erschließens neuer Erlebnisse aufbauen: Weltvertrauen.

Aufgrund dieses unabweisbaren Zusammenhangs von Selbstvertrauen und (dekomponierbarem – nicht diffusem!) Weltvertrauen kann das Selbstbewußtsein jedem denkenden Wesen unterstellt und zugemutet werden: Es ist Prinzip der Gleichheit und der Objektivierung.

Was im elementar individualistischen und formalen Ansatz der Selbstbewußtseinslehre fraglose Grundlage war, wird in der „neuen“ Konzeption W. C. Smiths, die sich auf eine „world theology“ zubewegen will, jedoch gerade zum *Problem*. Weder die unhintergehbare Gewißheit noch die Objektivierungs- und Reproduktionszumutung können als konstitutiv vorausgesetzt werden für ein universales, gemeinschaftliches Selbstbewußtsein, das elementar auf kulturell bzw. religiös geprägte Lebensformen zurückgeht (das z. B. wesentlich „religionsgeschichtlich“ geprägt ist). Völlig unklar bleibt, wie der Austausch zwischen unabdingbar in bestimmter Weise inhaltlich geprägten, gemeinschaftlich gelebten Lebensformen durch eine Form von „Selbstbewußtsein“ geleitet werden soll. Eine Geisttheorie à la Hegel, die auf dieser Problemebene ansetzen müßte, bietet Smith nicht.²⁵

Tatsächlich weist das universale Selbstbewußtsein, das Smith schließlich als „Ideal“ oder „Ziel“ bezeichnet, dieselbe Struktur auf wie die universale Einheit der Geschichte, die wir im ersten Teil diskutiert haben: *eine Chiffrierung universaler Mutualität*. Diese universale Mutualität – eine Grenzvision vieler theologischer und philosophischer Entwürfe der Gegenwart – entbehrt einer gründenden Gewißheit ebenso wie einer Prozeßregel.

Der Weg zum universalen Selbstbewußtsein, den Smith weist, führt in eine Wüste. Die Versuche, an diesem Selbstbewußtsein bewußt zu partizi-

²² Ich schließe hier an die in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelte Lehre vom Selbstbewußtsein an sowie an Dieter Henrichs systematische Reformulierung ihrer zentralen Argumentation, siehe bes. D. Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 178ff.

²³ A.a.O. 179.

²⁴ Vgl. a.a.O. 180f.

²⁵ Die neuesten Veröffentlichungen W. Pannenberg's streben wieder in diese Richtung (siehe ders., *Anthropologie*, 501ff).

pieren, sind – um es mit Kohelet zu sagen (Koh 2,17 u. ö.) – ein „Haschen nach Wind“.

Der Versuch, einerseits mit der neuen Weltsicht die Individualität und Lebendigkeit gelebter kultureller bzw. religiöser Lebensformen ernst zu nehmen und zu erhalten, andererseits Integrationskonzeptionen wie „Einheit der Geschichte“ und „Selbstbewußtsein“ so zu verändern, daß sie *innerhalb* der neuen Weltsicht einen klaren Weg zu umfassender Gemeinsamkeit zeigen – dieser Versuch ist nicht gelungen. So sympathisch und aller Anstrengung wert dieser Versuch ist – wenn man nach Lösungen fragt, ist die Bilanz unbefriedigend: Versprechungen und moralische Appelle, auf Chiffren zentriert, die sich kaum als Orientierung bezeichnen lassen.

Ganz anders stellt sich die Situation dar, wenn man W. C. Smiths Ansatz nicht als *Lösungsvorschlag* betrachtet, sondern ihn als *Problembeschreibung* ansieht: wenn man seinen Ansatz als Herausforderung an die konventionellen Konzeptionen und Gestalten von individuellem und sozialem Selbstbewußtsein auffaßt, Innen- und Außenperspektiven abzustimmen. Dies soll im folgenden Abschnitt geschehen, der einen *gemeinsamen* Fortschritt der *unterschiedlichen* theologischen und religionswissenschaftlichen Arbeit ins Auge faßt.

III. *Religion und realistisches Selbstbewußtsein. Die Bedeutung theologischer und religionswissenschaftlicher Rekonstruktion geprägter Außenperspektiven*

Warum ist es wegweisend und äußerst folgenreich, die konventionelle Konzeption des Selbstbewußtseins mit dem *Problem* der Differenz von Innen- und Außenperspektive und der Schwierigkeit ihrer Abstimmung zu *konfrontieren*?

Die „neue“ polykontextuelle und multiperspektivische Weltauffassung sensibilisiert für dieses Abstimmungsproblem von Innen- und Außenperspektiven. Verstärkt wird diese Sensibilisierung durch die kulturelle Situation unserer Tage, die „Towards a World Theology“ wiederholt beschreibt: die technische Entwicklung der Kommunikationsmedien hat nicht nur zu einer rasanten Beschleunigung der Kommunikation und zu einem Überangebot von Kommunikationsanreizen und Kommunikationsinhalten geführt. Sie hat damit auch konventionelle Identitätsfestlegungen und Identitätsbewahrungen in Frage gestellt, zum Beispiel die über „Geschichte“ oder „Selbstbewußtsein“ laufenden.

Wir werden unablässig mit dem Faktum konfrontiert, daß uns unsere Umwelt in einer Mannigfaltigkeit von Perspektiven sieht, die von unseren Selbsterfassungen und Selbstdarstellungen abweichen. Unser „Selbst“ begegnet uns pluralisiert. Es begegnet uns in diesen Außenperspektiven oft so facettenreich und dissoziiert, daß wir große Mühe haben, die alten Integrationsstrategien – z. B. geschichtlich-biographische Serialisierung oder Einheit der reinen Selbstgewißheit – überzeugend und erfolgreich

weiterzuverwenden. Die Probleme verstärken sich dort, wo diese mannigfachen Perspektiven auf uns objektiviert auftreten – individuell in Rollen- und Imagekonflikten, vor allem aber in der Kommunikation zwischen Sozialeinheiten.

Besonders schwierig wird die Kommunikation zwischen Sozialeinheiten, die explizite und stabile Selbstfestlegungen gewohnt sind und als unerlässlich betrachten müssen, z. B. Kirchen. Neben die alten, vertrauten Probleme, historische, dogmatische, institutionelle und frömmigkeitspraktische *Selbstfestlegungen* zu *verbinden*, treten nun die Schwierigkeiten, sich selbst in anderen, fixierten, abgestimmten, anerkannten Perspektiven auf sich wiederzufinden und sich zu *diesem objektivierten Selbst* zu verhalten. Natürlich kann man auch in einer pluralistischen und kommunikationsintensiven Kultur auf diese Konstellation theoretisch weiterhin mit Häretisierungen oder anderen Abschlußtechniken reagieren, so betäublich, unmoralisch oder unwissenschaftlich das sein mag.²⁶

Das prekäre Phänomen in unserer gegenwärtigen Kultur, das sich mit Hilfe der polykontextuellen Theorien gut analysieren läßt, ist nun, daß man *bei solchem Verzicht auf Abstimmung von Innen- und Außenperspektiven sehr schnell ein unrealistisches Selbstverhältnis entwickelt*.

Das Problematische an dieser Entwicklung ist vor allem, daß die zunehmende Illusionierung im Selbstverhältnis verdeckt wird: Man verwendet z. B. weiterhin dieselbe kanonisierte Geschichte, dieselbe Dogmatik, dieselbe Liturgie, dieselben Gebäude: Warum ändert sich das Verhältnis der Umwelt zu einem? Man ist weiterhin offen und interessiert am Weltlauf, hat weiterhin sein Ethos, seine Normen, seine guten Intentionen. Warum sehen andere dies anders, warum stimmen sie in Perspektiven auf uns überein, die wir *nicht nachvollziehen* können, warum verlieren sie schlicht das Interesse an fortgesetzter Kommunikation mit historisch bewährten und in sich reichen Instanzen?

Dieser Prozeß, den man in der „neuen Weltauffassung“ gut nachvollziehen kann, läßt sich am deutlichsten als Deformation und Schrumpfung der Perspektive auf Welt beschreiben. Lebt eine Person oder eine Personengruppe mit einem unrealistischen Selbstverhältnis, so versteht sie bald die Welt nicht mehr. Die Abstimmung ihrer eigenen relativen Welt mit den Welten, in denen andere leben, gelingt nicht mehr bzw. nur noch so selektiv, daß man bald notgedrungen nur noch das eigene Programm empfängt. Für Kirchen wird dieser Prozeß verstärkt durch Einrichtungen, die früher einfach als großartige stabilisierende Errungenschaften galten: Dogmatiken, Liturgien, Zentrierungen auf bestimmte Personen und Orte etc. Natürlich kann man auf diese Situation mit Strukturauflösung zu reagieren versuchen, mit Verzicht auf Selbstfestlegungen, mit Ideologien der unbegrenzten Offenheit und Formen, die die Soziologen „organisiertes Chaos“

²⁶ Zudem bietet sich angesichts der abweichenden oder gar konfligierenden Außenperspektiven ein Vorgehen an, das diese Perspektiven einander entgegengesetzt, um so die eigene Position bequem zu privilegieren: „X sieht mich bzw. meine Theorie so, Y sieht Entgegengesetztes – nun werde ich noch einmal sagen, wie es *wirklich* ist.“

nennen. Man kann theoretisch alle Leitbegriffe der Tradition in Chiffren, alle Gedankenzusammenhänge in Thesen und Aphorismen transformieren und den Bestimmtheitskredit der Tradition aufbrauchen, solange er reicht. Dieser Weg führt zu einer Destruierung und Auflösung der religiösen Symbolsysteme. Ob sich dabei neue Symbolsysteme aufbauen, ob sich nur die integrativsten oder plausibelsten durchsetzen – das wissen wir nicht.

Der Weg, der sich als Alternative anbietet, ist mühseliger, aber weniger ins Vage gebaut.

Auch er erfordert – ganz wie „Towards a World Theology“ es sieht – eine Sensibilität für die Differenz von Innen- und Außenperspektiven. Er behauptet ferner, daß unter den Kommunikationsbedingungen der Gegenwart, im Bezugssystem der polykontextuellen, multiperspektivischen Weltauffassung, *Innenperspektiven ohne selbstentworfene, aber von außen kontrollierte Außenperspektiven auf sich* nicht stabilisiert und lebendig wirksam gehalten werden können. Um um die eigene Identität zu wissen, muß z. B. eine Glaubensgemeinschaft auch die Außenperspektiven auf sich zu erfassen versuchen. Hier müßten wir theologisch das konzeptionelle Niveau der biblischen Texte wieder zu erreichen streben. Von sehr subtilen und sehr komplexen Reflexionen auf Israel in der Perspektive der Fremdvölker bis hin zum scheinbaren paulinischen Relativismus (1 Kor 9; Röm 14) liegen uns hier zahlreiche anspruchsvolle, konzeptionell unausgeschöpfte Denkformen vor.²⁷

Die Aufgabe der *Rekonstruktion* der Außenperspektive kann etwa einer Kirche nicht von außen abgenommen werden, wenn sie sich nicht einfach einem Ensemble vorgefundener Eindrücke und Meinungen von ihr unterwerfen will. Im Blick auf den *Dialog* von Christentum und Religionen hat Jürgen Moltmann formuliert: „Der Dialog kann nicht von willkürlichen und schicksalhaften Einstellungen bestimmt werden, sondern nur von Einstellungen und Einschätzungen, die in der besonderen Verheißung der Christenheit gegründet und auf die universale Zukunft der Menschheit im Reich Gottes ausgerichtet sind.“²⁸ Dies gilt bereits für die *Feststellung der Dialogvoraussetzungen*.

Bei der Rekonstruktion der Außenperspektive handelt es sich deshalb um eine *theologische* Aufgabe, auch wenn die Religionswissenschaften eine geeignete Instanz sein können, auf die Erfüllung dieser Aufgabe zu dringen.

Zugleich ist diese Rekonstruktion der Außenperspektive unvermeidlich in Gefahr, von der Innenperspektive dominiert zu werden, ja, in diese absorbiert zu werden. Es droht dann eine Verfestigung der vom Wunsch geleiteten Selbstdarstellung und des unrealistischen Selbstverhältnisses.

Um dies zu vermeiden, muß diese Rekonstruktion der Außenperspektive auf tendenziell universale Zustimmung von außen abstellen, wofür die

²⁷ Auch Karl Barths sog. „Lichterlehre“ wäre in diesem Zusammenhang auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen.

²⁸ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 171f.

Einbettung der Theologien ins Wissenschaftssystem hilfreich ist. Diese Kontrolle aber genügt nicht. Die rekonstruierte Außenperspektive bedarf vielmehr der Kontrolle durch die Instanzen, die in dieser Perspektive auftreten, im hier bedachten Fall: andere Träger religiöser Prozesse.²⁹ Unvermeidbar ist dabei der mühselige Weg pluraler Verständigungsprozesse über die Adäquatheit der jeweils entwickelten Außenperspektive: Sehen wir richtig, daß ihr uns so seht? Wie seht ihr uns in unserer Perspektive auf euch? In diesem aufwendigen Verständigungsprozeß, der allein *Strukturerhaltung und Perspektivenvermittlung* zu vereinbaren vermag, sind nun die *vergleichenden Religionswissenschaften* wichtig. Sie können die Außenperspektiven auf sich durchhaltende, also hochgradig objektivierte relative Erfassungen, vor allem aber auf Übereinstimmungen von Selbst- und Fremddarstellungen hin prüfen. Sie können die Objektivität der Darstellung kontrollieren und kontrollieren helfen, nicht die Objektivität der jeweils eigenen Ausprägung der Religiosität, die dogmatisch bestimmt ist³⁰, wohl aber die der Darstellung anderer Ausprägungen und deren Perspektiven auf andere (wie wir andere sehen und andere uns sehen).

Nicht nur unrealistische Selbsterfassungen und Selbstdarstellungen, auch wechselseitige bewußte oder unbewußte Verzerrungen sowie verzerrte bzw. simplifizierte Weltwahrnehmungen könnten auf diesem Wege durch ein Zusammenwirken von Theologien und vergleichenden Religionswissenschaften korrigiert werden. Ziel des Prozesses wäre – allgemein gesprochen – die Ausbildung und Weiterentwicklung von welt- und umweltadäquaten, realistischen religiösen Symbolsystemen. Nicht „die Einheit“, sondern Verständigung, Gemeinsamkeit trotz und inmitten abgestimmter Verschiedenheit wäre das Ziel.³¹

Dieser Prozeß schließt den des Gewinnens optimierten wechselseitigen Verstehens ein, erspart aber die Mühe *differenzierten* Verstehens nicht. Mit reduktionistischen Sichtweisen – etwa, daß alle Religionen letztlich nur dasselbe und nur eines wollen und sagen – ist er nicht adäquat erfaßt. Die Wahrheit mag einigen, aber sie ist nicht ohne weiteres einfach. Daß alle an diesem Prozeß Beteiligten der Erkenntnis des „ewigreichen Gottes“, der „Fülle der Gottheit“ nachstreben, ist damit nicht von vornherein in Abrede gestellt. Behauptet ist aber, daß sich jede Gotteserkenntnis in ihrer *Entfaltung* bewähren muß, und das heißt auch in ihrer Kraft, Selbst- und Welterkenntnis zu kultivieren und zu vermitteln.

²⁹ Mutatis mutandis aber auch säkulare Ansprechpartner, politische Instanzen, Massenmediensorganisationen usw.

³⁰ Zur Vermittlung dogmatischer Ansätze und universal-relativistischer Theorien s. M. Welker, *Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik*. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads, in: *NZStH* 28, 1986, 311ff.

³¹ Hans Küng hat von einem „*Kommunikationsprozess*“ gesprochen, „wo man sich nicht um ... meine Wahrheit – deine Wahrheit, streiten sollte; wo man vielmehr, unendlich lernbereit, von der Wahrheit der anderen aufnehmen und von seiner eigenen Wahrheit neidlos mitteilen sollte“ (ders., *Wahre Religion?*, 557). Wie leicht zu sehen, löst dieser Prozeß – als Prozeß der Abstimmung von Innen- und Außenperspektiven – die eigene Identität nicht auf. Er bereichert, stärkt, präzisiert sie vielmehr, ja macht sie z. T. überhaupt erst kenntlich.