

ABENTEUER THEOLOGIE

PERRY SCHMIDT-LEUKEL

Mein Studium der katholischen Theologie begann, wie damals üblich, mit Philosophie und Kirchengeschichte. Beides erschloss mir neue Welten: Die Weite (und Strenge!) des Denkens sowie die Bedeutung der Geschichte für das Verständnis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge. Was die Weite des Denkens betraf, so war es vor allem Plotin, der mich beeindruckte und hinsichtlich der Strenge des Denkens die glasklare scholastische Methodik Thomas von Aquins. Nach einem Jahr beschloss ich, parallel zur Theologie auch ein Vollstudium der Philosophie aufzunehmen. In diesem Kontext entdeckte ich mit viel Faszination die asiatische, insbesondere buddhistische Philosophie, die damals in München von Frau Dr. Kim Lan Thai Ti gelehrt wurde. Gleichzeitig führte mich Sr. Edda Brouwers im Rahmen eines das Theologie-Studium begleitenden Angebots geistlicher Übungen in die Praxis der Zen-Meditation ein, die ich (abgesehen von einigen Unterbrechungen) bis heute beibehalten habe. Den theologischen Brückenschlag zu solchem Tun eröffnete mir die Theologie Karl Rahners, in die ich mich während meines Hauptstudiums vertiefte. Sein doppeltes Verständnis von Offenbarung als etwas, das einerseits jedem Menschen auf transzendente Weise gegeben ist und das andererseits gerade so auch eine kategoriale, historische und weltumspannende Dimension entfaltet (Heilsgeschichte als koextensiv mit Menschheitsgeschichte), erlaubte eine Integration von allem, was sich an wertvoller Einsicht in Christentum und in anderen Religionen findet.

Zu dieser Zeit wechselte Heinrich Döring auf den Münchener Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie. Er brachte nicht nur eine große Weite in seiner Haltung gegenüber anderen christlichen Kirchen mit, sondern führte zugleich auch das Thema des interreligiösen Dialogs in seiner Lehre ein. Damit gewann er sofort mein Herz. Meine beiden ersten Abschlussarbeiten spiegeln die damalige Interessenslage wider: Die theologische Diplomarbeit bei Richard Heinzmann befasste sich mit der Offenbarungstheologie Rahners und ihrer Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Philoso-

phie und Theologie (mit Heinrich Döring als Zweitkorrektor). Die ein Jahr später fertiggestellte Magisterarbeit in Philosophie (im Fach „Religionsphilosophie“ bei Eugen Biser mit dem Indologen Dieter Schlingloff als Zweitkorrektor) widmete sich dem Verständnis des Todes in den frühen Texten des Buddhismus. Aus ihr resultierte meine erste Buchveröffentlichung.¹

Meine Vertiefung in die geistige Welt des Buddhismus und die Transzendentaltheologie Rahners verlangten nach einer Zusammenführung. Dankbar und glücklich war ich, als Heinrich Döring meinen Wunsch akzeptierte, bei ihm über christlich-buddhistischen Dialog zu promovieren. Der Fokus der daraus resultierenden ausführlichen Studie² lag auf der hermeneutischen Frage, wie Christen den Buddhismus bisher verstanden haben und wie sie diesen verstehen könnten. Dieses „wie“ bedeutete dabei zweierlei: wie sie den Buddhismus *inhaltlich* repräsentierten und wie sie *methodologisch* zu eben gerade diesem inhaltlichen Verständnis gekommen waren. Dabei erkannte ich, dass die in der älteren christlichen Literatur verbreiteten negativen Einschätzungen des Buddhismus vor allem daraus resultierten, dass man nicht versuchte, den Buddhismus aus seinen eigenen Grundlagen heraus zu verstehen, sondern ihn von christlichen Voraussetzungen her deutete und dementsprechend abschätzig bewertete. Doch: „Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten“. Ich suchte nach einem hermeneutischen Ansatzpunkt, der beide Religionen so miteinander verband, dass sich die Gedankenwelt des anderen erschließen ließ, ohne von vornherein Verzeichnungen einzutragen. Es bedurfte hierzu eines beiden Religionen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssels. Hierfür, so mein Vorschlag, eignen sich die existentiellen Grunderfahrungen, die mit jedem menschlichen Leben gegeben sind, aber in den Religionen unterschiedlich interpretiert werden. Im Buddhismus, so meine These, spielt die Erfahrung der Vergänglichkeit des Lebens eine wesentlich zentralere Rolle für das Verständnis des Menschen, seiner Unheilssituation und einer möglichen Befreiung als im Christentum, wo eine vergleichbar zentrale Funktion der Erfahrung

¹ P. Schmidt-Leukel, Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pali Buddhismus, St. Ottilien 1984.

² Die Arbeit entstand zwischen 1984 und 1989 und erschien als: „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

interpersonaler Bezogenheit zukommt. Das Gefüge existentieller Erfahrungen wird dementsprechend in den verschiedenen Religionen unterschiedlich wahrgenommen. Das heißt, was der Buddhismus zur Beziehungserfahrung sagt, ist formativ geprägt von seiner Sicht und Lösung der Vergänglichkeitsproblematik. Geradezu umgekehrt verhält es sich im Christentum. Hier bildet die Beziehungserfahrung den Hintergrund für die Betrachtung der Vergänglichkeit. Auch Transzendenz erscheint so in jeweils anderer Perspektive: im Buddhismus als „das Todlose“, der Rettung aus dem Kreislauf der Vergänglichkeit, im Christentum als personaler „Gott“, dessen Vergebungsbereitschaft gebrochene Beziehung heilt. Fazit: Das Leben wird zwar unterschiedlich gedeutet und erfahren, aber es lässt sich nicht sagen, dass eine der beiden Sichtweisen gegenüber der anderen prinzipiell falsch oder defizitär wäre. Beide Perspektiven sind begrenzt, gerade darin stark und letztlich komplementär.

Aber was bedeutet dies theologisch? Während der letzten Phase meiner Dissertation stieß ich auf die angelsächsische Diskussion zwischen inklusivistischen Deutungen anderer Religionen (*à la* Karl Rahner, dem frühen Panikkar oder John Cobb) und den neueren pluralistischen Ansätzen von John Hick, Wilfred Cantwell Smith, Paul Knitter und anderen. Meine Hermeneutik, so schien es mir, war mit beiden Richtungen vereinbar und so ließ ich in meiner Dissertation die Frage mehr oder weniger offen.³ Nach einigem Schwanken⁴ wurde mir jedoch bald deutlich, dass die pluralistische Religionstheologie meine bei den existentiellen Grunderfahrungen ansetzende Hermeneutik letztlich auf die Offenbarungstheologie hin ausweitete. Sie deutete unterschiedliche religiöse Erfahrungen als unterschiedliche, aber prinzipiell gleichwertige Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit, die sich somit in verschiedenen Erfahrungen erschließt bzw. offenbart. Die Verbindung meiner Hermeneutik mit einem pluralistischen Ansatz machte ich dann erstmals explizit in einer kurzen Rede, die ich 1992 anlässlich der Verleihung des Johann-Michael-Sailer Preises für meine Dissertation durch die Münchener Katholisch-

³ Vgl. ebd. 703ff.

⁴ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen, in: Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990) 43-71.

Theologische Fakultät hielt.⁵ Es war aber klar, dass ich dieser Frage sehr viel intensiver nachgehen musste, um zu einer verantwortbaren Entscheidung zu gelangen. Den Raum dafür sollte mir eine Habilitationsschrift bei Heinrich Döring über die Theologie der Religionen bieten.

Seit 1987 arbeitete ich gemeinsam mit Armin Kreiner (und ab 1994, also bereits etwas vor Armins Weggang an die Universität Mainz, mit Alexander Loichinger) als wissenschaftlicher Assistent bei Heinrich Döring. Dieser hatte dafür gesorgt, dass an seinem Institut alle aktuellen theologischen Entwicklungen wahrgenommen und offen diskutiert wurden – eine Praxis, die für einen engagierten Ökumeniker wie ihn selbstverständlich war, denn damals erlebte man Ökumene noch als einen beständig voranschreitenden Prozess, den man aktiv mit beeinflussen konnte, indem man nicht nur theologisch ständig auf der Höhe der Zeit war, sondern auch mutige Visionen hinsichtlich seiner Ziele mit einbrachte. Wir, die Mitarbeiter und Doktoranden an Dörings Institut, übertrugen diese Haltung in unsere je eigenen Forschungsbereiche, die teilweise eng miteinander verzahnt waren. Eine wichtige Rolle sowohl in den Forschungen Armins zur Kognitivität und denen Alexanders zur Rationalität des Glaubens sowie in dem uns alle bewegenden Thema der Theodizee spielte John Hick (1912-2012). Vor allem Hicks Arbeiten zur religiösen Erfahrung beeindruckten auch Heinrich Döring, den diese Thematik seit seiner eigenen Habilitationsschrift beschäftigte. Dem Rechnung tragend, widmeten Armin und ich die Festschrift zu seinem sechzigsten Geburtstag dieser Thematik.⁶ Hick selber war zweimal zu Gast an Dörings Institut, einmal auf offizielle Einladung der Fakultät.

Während meiner Zeit als Assistent musste ich eigene Seminare, später dann auch Vorlesungen zum gesamten Stoffgebiet der Fundamentaltheologie anbieten. In dieser Zeit kreierte ich den Grundkurs Fundamentaltheologie, den ich regelmäßig im Wintersemester hielt und jedes Jahr aufgrund der entsprechenden Erfahrungen weiter entwickelte.⁷ Es war eine 3-stündige Lehrveranstaltung, die am Stück und

⁵ Publiziert als: P. Schmidt-Leukel, Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage, in: Münchener Theologische Zeitschrift 44 (1993) 349-358.

⁶ A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (Hg.), Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring, Paderborn 1993.

⁷ Die letzte Fassung erschien dann als P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999.

noch dazu abends von 19.15-21.45 gehalten wurde, sich aber dennoch eines extrem hohen Zuspruchs erfreute. Noch heute treffe ich immer wieder einmal auf jüngere Kollegen oder Menschen im kirchlichen Dienst, die mir erzählen, wie sehr ihnen dieser Kurs damals vermittelte, dass Theologie spannend und faszinierend ist. Doch was ich in diesem Kurs umsetzte, war nichts anderes als die offene und zugleich denkerisch konzentrierte Atmosphäre, die Heinrich Döring an seinem Institut hatte wachsen lassen. Es war die Luft, die jeder an diesem Institut atmete – auch wenn diese damals, zugegebenermaßen, reichlich nikotinhalzig war.

Zunächst hatte ich geplant, meine Habilitationsschrift primär deskriptiv anzulegen. In Deutschland bezeichnete „Theologie der Religionen“ damals im Wesentlichen die Diskussionen um Rahners These vom Anonymen Christentum und die sich hieran anschließende Frage nach der Möglichkeit „außerordentlicher Heilswege“ neben dem einen „ordentlichen Heilsweg“ des Christentums. Dies war im Grunde ein Streit zwischen älteren exklusivistischen Ansätzen und dem Inklusivismus Rahners. Die international bereits heftig entbrannte Debatte um den weit darüber hinausgehenden pluralistischen Ansatz wollte ich in die deutschsprachige Diskussion einbringen – ein Anliegen, das mich mit der parallel laufenden Arbeit Reinhold Bernhards verband.⁸ Inzwischen aber war ich zu der Überzeugung gelangt, dass die pluralistische These den beiden konkurrierenden Ansätzen des Exklusivismus und des Inklusivismus deutlich überlegen war. Dazu trug nicht nur der Umstand bei, dass mir ein pluralistischer Ansatz immer mehr als die natürliche theologische Konsequenz meiner im christlich-buddhistischen Dialog entwickelten Hermeneutik erschien, sondern auch meine nun sehr viel breitere Beschäftigung mit der systematischen Theologie. Ich sah, dass viele Aspekte des christlichen Glaubens durch die pluralistische Religionstheologie in einem neuen, faszinierenden und insgesamt glaubwürdigerem Licht erscheinen.⁹ Diese innere Parteinahme für die pluralistische Religionstheologie machte es mir unmöglich, meine Habilitationsschrift rein deskriptiv

⁸ Vgl. hierzu R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

⁹ Wie sich eine pluralistische Position in eine zeitgemäße Apologetik einfügen lässt, ist exemplarisch gezeigt in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995.

durchzuführen. Vielmehr beschloss ich, die Argumente, die für die Überlegenheit der pluralistischen These sprechen, detailliert und engagiert vorzulegen. Dazu war es aber auch erforderlich, entgegen einer in der deutschsprachigen Theologie verbreiteten Unsitte, nicht zwischen, sondern in den Zeilen zu schreiben und mich nicht so verklausuliert, sondern so klar wie möglich auszudrücken (übrigens eine der wenigen Fragen, in denen Armin und ich einer Meinung waren). In diesem Punkt hatte der Einfluss Thomas von Aquins (und der analytischen Religionsphilosophie, mit der ich durch Hick in Berührung gekommen war) über den Einfluss Rahners gesiegt. Ich kann mich noch gut an meinen entsprechenden Entschluss erinnern und ich wusste, dass er zu Schwierigkeiten führen würde. Doch das war, im Namen des theologischen Ethos, in Kauf zu nehmen.

Zunächst liefen die Dinge noch gut. Nachdem 1993 Reinhold Bernhardt, Michael von Brück, Jürgen Werbeck und Hans Zirker in der *Quaestio Disputata 143* die Herausforderung durch die pluralistische Religionstheologie deutlich aufgezeigt hatten¹⁰, erschien noch im gleichen Jahr als *Quaestio Disputata 147* der von Heinrich Döring, Armin Kreiner und mir gemeinsam verfasste Band über *Neue Wege der Fundamentaltheologie*,¹¹ in dem ich im Zusammenhang mit der *demonstratio christiana* das theologische Potential der pluralistischen Religionstheologie darstellen konnte. Ein Jahr später machte die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen (26.-29.9.1994 in Freising) die pluralistische Religionstheologie zu ihrem Thema und bat mich um eines der Hauptreferate. Der Band mit diesen Referaten und mehreren weiteren Beiträgen aus den Arbeitsgruppen erschien 1996 als *Quaestio Disputata 160*. Mit diesen drei *Quaestiones* war die faszinierende Diskussion um die pluralistische Religionstheologie auch in der deutschsprachigen katholischen Theologie angekommen. Doch nicht allen lag an ihrer Fortsetzung.

¹⁰ M. von Brück, J. Werbeck, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143)*, Freiburg i.Br. 1993.

¹¹ H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147)*, Freiburg i.Br. 1993.

Noch im gleichen Jahr (1996) wurde meine Habilitationsschrift¹² eingereicht und von der Fakultät (trotz des Widerstands von Gerhard Ludwig Müller und eines weiteren Fakultätsmitglieds) angenommen, nicht zuletzt aufgrund der massiven Unterstützung durch Heinrich Döring und Richard Heinzmann sowie aufgrund der aufrechten Haltung des damaligen Dekans Manfred Weitlauff. Der Rest des Habilitationsverfahrens für Fundamentaltheologie, Ökumenische Theologie und Religionswissenschaft verlief problemlos. Für die sich daran anschließende Ernennung zum Privatdozenten war das *nihil obstat* des Ortsbischofs, damals Kardinal Friedrich Wetter, erforderlich. Man hatte jedoch dafür gesorgt, dass Kardinal Wetter dieses *nihil obstat* verweigerte. In zwei persönlichen Gesprächen machte Wetter deutlich, dass er von mir die Publikation eines unzweideutigen Widerrufs aller meiner religionstheologischen Auffassungen erwarte. Ich antwortete, dass ich meine theologischen Positionen schon mehrfach revidiert hätte, doch nur aufgrund besserer Argumente oder neuer Einsichten. Solches allein auf Anordnung hin zu tun, war unvereinbar mit meiner Integrität als Wissenschaftler, als Mensch und als Christ.¹³ Er warf mir vor, mit der pluralistischen Religionstheologie stünde ich nicht mehr auf dem Boden des II. Vaticanums. Ich stellte ihm die Gegenfrage, ob das II. Vatikanum denn auf dem Boden des Konzils von Florenz (1438-45) stehe, auf dem man eine harte exklusivistische Position definiert hatte. Er stutzte und konnte die Frage nicht beantworten. So wie das II. Vaticanum die Position von Florenz weiterentwickelt, ja teilweise revidiert hat, so – entgegnete ich – müsse es auch möglich sein, auf der Basis des II. Vaticanums über dieses weiter hinauszugehen. Aber, so der Kardinal, ich leugne doch die Einzigartigkeit der historisch zu verstehenden Heilsursächlichkeit Jesu. Auf meine Gegenfrage, wie sich denn die vom II. Vaticanum bekräftigte Heilmöglichkeit aller Menschen – auch jener, die nie von Jesus hörten – mit einer angeblich historisch zu verstehenden Einzigkeit der Heilsursächlichkeit Jesu vereinbaren, konnte er wiederum keine Antwort geben. Mir schien, als würde er beginnen, die Ernsthaftigkeit religions-

¹² P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neudruck 1997.

¹³ Statt dieses Widerrufs publizierte ich eine Apologie, die zeigen sollte, wie die pluralistische Religionstheologie wesentliche Motive der Tradition aufgreift und fortführt: P. Schmidt-Leukel, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998) 307-334.

theologischer Problemstellungen zu erkennen, und er sagte mir weitere Gespräche zu.¹⁴

Trotz dieses Versprechens kam es hierzu nicht. Vielmehr erhielt ich durch das Bayerische Kultusministerium mit Datum vom 4.3.1998 mein „Häretikerzertifikat“. Meine theologischen Ansichten, so wurde mir nun mit staatlichem Siegel mitgeteilt, widersprächen der christlichen Offenbarung, weshalb ich nicht Katholische Theologie lehren dürfe. Diese einem Berufsverbot nahekommende Entscheidung traf mich und meine Familie hart, stellte sie doch eine reale Bedrohung unserer Existenz dar. Wir hatten kurz zuvor unser erstes Kind aus einem indischen Waisenhaus adoptiert und das Verfahren zur Adoption unseres zweiten Kindes lief. Ein Verlust der Anstellung hätte diese zweite Adoption wohl zunichte gemacht. War es also besser – im Interesse meiner Familie – nachzugeben und mich zu verbiegen? Gegen jene, die es darauf angelegt hatten, mein Rückgrat zu brechen, waren es vor allem meine Frau Doris und Heinrich Döring, die mir den Rücken stärkten – für beide kein leichter Prozess. Zwar teilte Döring mein Eintreten für die pluralistische Religionstheologie nicht, doch er trat für die Freiheit theologischer Forschung ein und dafür, dass in diesem Kontext auch solche Positionen offen und nach allen Richtungen hin diskutiert werden dürfen.

Es folgte eine hektische Zeit. Alle meine Bewerbungen im katholisch-theologischen Bereich waren vergeblich. Nur in Salzburg, wo der damalige Dekan Heinrich Schmidinger mutig gegen die Praxis katholischer Lehrkontrolle vorging,¹⁵ wurde ich zu einer einsemestrigen Gastdozentur (SS 1999) im Rahmen einer Dogmatik-Vakanz eingeladen, musste aber – so die Bedingung des dortigen Ortsbischofs – darauf verzichten, mich in Salzburg zu bewerben. In München lief mein Vertrag als Oberassistent zum Juni 2000 aus. Kirchliche Kreise hatten Druck auf die Universität ausgeübt, mich von der theologischen in die philosophische Fakultät zu versetzen. Doch kam es dazu letztlich nicht, vermutlich weil ich deutlich gemacht hatte, dass ich dann die ganze Angelegenheit an die Öffentlichkeit brächte, ein Schritt, den

¹⁴ Diese Wiedergaben basieren auf unmittelbar im Anschluss an beide Gespräche verfassten Gedächtnisprotokollen.

¹⁵ Vgl. hierzu auch H. Schmidinger, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck – Wien 2000, bes. 98-102, sowie ders., *Theologie als Wissenschaft?*, in: A. Grabner-Haider (Hg.), *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn 2012, 31-37.

ich bis dahin bewusst vermieden hatte. Ich wollte keinen Medienrummel, sondern meine Arbeit als wissenschaftlicher Theologe fortsetzen. Doch in Deutschland hatten Staat und Kirche dem den Riegel ihrer konkordatären Vereinbarungen vorgeschoben.

Fast schon in letzter Minute erhielt ich 1999 einen Ruf auf den an der Universität Glasgow neu gegründeten Lehrstuhl „Chair of World Religions for Peace“, dem ich im Mai 2000 folgte. Diese Berufung war möglich, weil im Vereinigten Königreich Theologie, wenn sie als wissenschaftliche Disziplin an staatlichen Universitäten gelehrt wird, keiner Konfessionsbindung unterliegen darf (mit wenigen Ausnahmen einiger Stiftungsprofessuren). Weder Bischof noch Minister können in die autonome Arbeit universitärer Berufungskommissionen hineinreden. Die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit spielt keine Rolle, sondern allein die wissenschaftliche Qualifikation. Wie ich später erfuhr, war bei meiner Berufung das Votum des Edinburger Theologen Duncan Forrester von besonderem Gewicht. Wir kannten uns von mehreren Tagungen der *Societas Oecumenica* und hatten uns dort öfters über pluralistische Religionstheologie gestritten, die Forrester als konservativ geprägter Theologe scharf ablehnte. Aber er vermochte, nicht untypisch für Großbritannien, die wissenschaftliche Qualität auch eines theologischen Kontrahenten zu würdigen und hatte sich daher für mich eingesetzt. Zwischen meinem „Vorsingen“ und meinem Ruf lagen – für deutsche Verhältnisse nicht nachvollziehbar – gerade einmal 24 Stunden: Nach der Probevorlesung und dem Gespräch mit dem Ausschuss war ich am nächsten Tag zurückgeflogen und fand auf meinem Anrufbeantworter bereits den am Morgen desselben Tages eingegangenen Anruf des Principals vor, mit dem mir dieser aufgrund des einstimmigen Votums des Ausschusses den Ruf erteilte. Umgekehrt konnte man sich in Großbritannien nicht vorstellen, was ich über meine deutschen Erfahrungen zu berichten hatte.

Doch spätestens seit der Rede des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Josef Ratzinger, vor der lateinamerikanischen Bischofskonferenz im Mai 1996, in der dieser die pluralistische Religionstheologie als eine Form des Relativismus und als das für den Glauben zentrale Problem der Gegenwart gekennzeichnet hatte, war abzusehen, dass es der Vatikan nicht bei Worten bewenden lassen würde. Die Verweigerung meines *nihil obstat* war nur ein Glied in einer Kette mehrerer Maßregelungen, bei denen immer die pluralis-

tische Religionstheologie eine Rolle spielte: Die 1997 erfolgte Exkommunikation Tissa Balasuriyas; 1998 die posthume Verurteilung Anthony de Mellos (ich erinnere mich noch gut, wie sehr Heinrich Döring darüber bestürzt war) und noch im selben Jahr der Beginn des Verfahrens gegen Jaques Dupuis, das 2001 zu der gegen ihn gerichteten Notifikation führte.¹⁶ Kurz vor meinem Umzug nach Glasgow erschien die vom 28.1.2000 datierende Ansprache von Johannes Paul II. an die Mitglieder der Glaubenskongregation, die bereits zentrale Punkte der Erklärung *Dominus Iesus* vom 6.8.2000 vorwegnahm. Unmissverständlich war nun die pluralistische Religionstheologie als *der* Gegner ausgemacht. Es folgten die Maßnahmen gegen Roger Haight (2004), Peter Phan (2006) und José María Vigil (2008).¹⁷ Nach *Dominus Iesus* fürchtete ich, mir könne ein ähnliches Schicksal drohen wie Tissa Balasuriya. So beschloss ich, einer möglichen Exkommunikation durch den 2001 erfolgten Übertritt in die Anglikanische Kirche zuvorzukommen. Hier konnte ich auf gemeindlicher Ebene alles weiter leben, was mir an katholischer Praxis wichtig und vertraut war. Doch hatte es diese Kirche, weil sie von Anfang an der Kontrolle Roms entzogen war, vermocht, weitaus kreativer mit den Anstößen der Reformation umzugehen als die Römisch-Katholische Kirche und sich somit zentrale reformatorische Einsichten zu eigen gemacht. Was Heinrich Döring schon immer an der Anglikanischen Kirche gelobt hatte, ihre *comprehensiveness*, durfte ich nun in befreiender Weise erfahren.

Im Vereinigten Königreich ist die auch vom Staat zielstrebig unterstützte Pflege interreligiösen Zusammenlebens wesentlich weiter vorangeschritten als in Deutschland. Jede größere und mittlere Stadt hat ihren eigenen Interreligiösen Rat (*Inter-Faith Council*) – Gremien, die nicht nur gemeinsame politische Interessen wahrnehmen, sondern sich häufig auch intensiv um besseres wechselseitiges Verstehen und Austausch unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften bemühen. Meine theologische Arbeit hatte nun ein ganz konkretes „pastorales“ Umfeld, in dem sie sich bewähren konnte und aus dem ihr neue

¹⁶ Vgl. hierzu auch J. Allen, *Pope Benedict XVI. A biography of Josef Ratzinger*, London – New York 2005, 235–250.

¹⁷ Vgl. die sehr präzise Übersicht zu der großen Zahl bekannter und weniger bekannter Fälle lehramtlicher Interventionen in: Bradford E. Hinze, *A Decade of Disciplining Theologians*, in: R. Gaillardetz (ed.), *When the Magisterium Intervenes. The Magisterium and Theologians in Today's Church*, Collegeville 2012, 3–39.

Herausforderungen erwachsen. An der Universität schlug sich dies nicht nur durch einen multikonfessionellen und sogar multireligiösen Kollegenkreis nieder – an der theologischen Fakultät lehrten damals mit Mona Siddiqui und Kiyoshi Tsuchiya eine Muslima und ein Buddhist –, sondern auch in einer Studentenschaft, die von ihrem religiösen Hintergrund her wesentlich breiter gestreut war und zunehmend auch Angehörige anderer Religionen einschloss. Multireligiöse Studierendenseelsorge war an der Universität Glasgow eine Selbstverständlichkeit. Im Laufe der Jahre entwickelte ich in Glasgow ein eigenes Masters-Programm für Inter-Religiöse Studien, das speziell auf jene abgestimmt war, die sich in der ein oder anderen Form von interreligiöser Arbeit engagierten, wodurch eine enge Kooperation mit dem Scottish Inter-Faith Council entstand. Auf meine eigene Forschung wirkte sich diese Situation in mehrfacher Hinsicht aus. Zum einen musste ich nun regelmäßig religionswissenschaftliche Kurse zu asiatischen Religionen anbieten, woraus mein Buch *Understanding Buddhism* erwuchs.¹⁸ Zum anderen konnte ich mit einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen selbst zum interreligiösen Dialog beitragen. Dies hatte bereits in München in Kooperation mit der *Gesellschaft für Europäisch-Asiatische Kulturbeziehungen* begonnen¹⁹ und wurde in Glasgow durch die von mir organisierten *Gerald-Weisfeld-Lectures* fortgesetzt.²⁰ Gemeinsam mit dem *European Network of Buddhist Christian Studies*, zu dessen Gründungsmitgliedern ich gehöre, habe ich zwei weitere, speziell dem christlich-buddhistischen Dialog gewidmete Bücher herausgegeben.²¹

In den Jahren 2003-2004 ermöglichte mir die Unterstützung der britischen Forschungsförderung AHRC (damals noch AHRB) ein Forschungsfreijahr, das ich dazu nutzte, meine eigene religionstheologische Position in eine kohärente und kompakte Form zu bringen, die

¹⁸ P. Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006.

¹⁹ P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München 1996; ders. (Hg.), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, München 1998; ders. (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, München 2000.

²⁰ P. Schmidt-Leukel (ed.), *War and Peace in World Religions. The Gerald Weisfeld Lectures 2003*, London 2004; ders. (ed.), *Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004*, London 2005; ders., L. Ridgeon (eds.), *Islam and Inter-Faith Relations. The Gerald Weisfeld Lectures 2006*, London 2007.

²¹ P. Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, St. Ottilien 2001 (vgl. auch den Folgeband „Christian Perceptions of the Buddha“, herausgegeben von Aasulv Lande als Sonderband in *SMT. Swedish Missiological Themes* 90/1, 2002); ders. (ed.), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?*, Aldershot 2006.

auch einem breiteren Lesekreis zugänglich sein sollte. Daraus erwuchs das Buch *Gott ohne Grenzen*.²² Den Grundstock hierfür bildete meine zuvor erwähnte Salzburger Vorlesung aus dem SS 1999, die ich in überarbeiteter Form noch einmal – quasi als „Abschiedsvorlesung“ – im WS 1999/2000 in München gehalten hatte. Entgegen der verbreiteten Kritik, dass sich pluralistische Religionstheologie einen Standpunkt über allen Religionen anmaßt, versuche ich hier zu zeigen, dass – und unter welchen systematischen Voraussetzungen – pluralistische Religionstheologie eine genuin christliche Option darstellt. Die pluralistische Behauptung der Gleichwertigkeit anderer Religionen, so eine zentrale These dieses Buchs, muss aus den verschiedenen Religionen heraus formuliert und einsichtig gemacht werden.

Wie aber steht es dann um die Möglichkeit, aus der Perspektive anderer Religionen pluralistische Positionen zu entwickeln? Gemeinsam mit John Hick, Paul Knitter und Leonard Swidler organisierten wir zu dieser Frage den „Pluralist Summit“, der 2003 an der Universität Birmingham stattfand.²³ Seither bin ich dieser Thematik in weiteren Buchveröffentlichungen nachgegangen: zunächst in einem gemeinsam mit Reinhold Bernhardt herausgegebenen Band, der danach fragt, aufgrund welcher Kriterien sich Religionen – gerade auch wechselseitig – beurteilen lassen.²⁴ Dann in dem 2007 erschienenen Band zu den interreligiösen Beziehungen des Islams²⁵, einem 2008 publizierten Band zur Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen²⁶, in der noch 2012 veröffentlichten vier-bändigen Anthologie zu derselben Thematik²⁷, sowie in der für 2013 vorgesehenen Publikation zum Umgang mit religiöser Vielfalt in China.²⁸ In naher Zukunft hoffe ich, eine

²² P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

²³ Einige der Beiträge wurden veröffentlicht in: P. Knitter (ed.), *Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Maryknoll 2005.

²⁴ R. Bernhardt, P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

²⁵ P. Schmidt-Leukel, L. Ridgeon (eds.), *Islam and Inter-Faith Relations* (siehe oben Anm. 20).

²⁶ P. Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008 (hervorgegangen aus einer Konferenz des European Network of Buddhist Christian Studies).

²⁷ P. Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhism and Religious Diversity*, 4 vols, London – New York 2013.

²⁸ J. Gentz, P. Schmidt-Leukel, *Religious Diversity in Chinese Thought*, Basingstoke – New York 2013.

umfassende Monographie zu pluralistischen Ansätzen in allen großen Religionen veröffentlichen zu können.

Mit diesen Arbeiten ist das Thema der interreligiösen Beziehungen deutlich über das Christentum hinaus ausgeweitet. Interreligiösen Dialog gibt es auch zwischen nicht-christlichen Religionen und das ist gut so. In den letzten Jahren hat sich das Studium und die Analyse der Beziehungen zwischen nicht-christlichen Religionen zu einem besonderen Schwerpunkt meiner Arbeit entwickelt. 2009 folgte ich einem Ruf an die Universität Münster auf die neu geschaffene Professur für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Damit war zugleich die Aufnahme in den Kreis der Principal Investigators des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ verbunden. Interreligiöser Dialog ist in zweifacher Hinsicht von grundlegender Bedeutung: zum einen hinsichtlich der friedlichen und konstruktiven Gestaltung interreligiöser Beziehungen und zum anderen als Quelle wechselseitigen theologischen Lernens. Auf meiner neuen Position in Münster konnte ich nun diesen beiden grundlegenden Aspekten des Dialogs im Licht der pluralistischen Religionstheologie weiter nachgehen.

Die politische Implikation der pluralistischen Religionstheologie besteht darin, dass nur auf ihrer Basis die Religionen zu einer positiven Bewertung religiöser Vielfalt in der Lage sind. Sowohl aus der Perspektive eines exklusivistischen Alleingültigkeitsanspruchs als auch aus derjenigen eines inklusivistischen Anspruchs auf die alleinige Überlegenheit der eigenen Religion erscheint es wünschenswert, dass idealerweise alle Menschen zu Mitgliedern der eigenen Religion werden. Wenn aber alle Menschen Mitglieder der eigenen Religion oder gar Konfession sein sollen, dann impliziert dies unvermeidlich, dass alle anderen Religionen/Konfessionen zugunsten der eigenen verschwinden. Religiöse Vielfalt ist daher aus dieser Sicht kein Wert, sondern letztlich ein Übel – worin ein erhebliches interreligiöses Konfliktpotential wurzelt. Dem Exklusivismus gilt das religiös Andere als falsch, weil es vom Eigenen verschieden ist. Dem Inklusivismus gilt es als defizitär *in dem Maß*, in dem es sich vom Eigenen unterscheidet. Religiöse Verschiedenheit – und damit Vielfalt – ist negativ besetzt. Allein die pluralistische Religionstheologie verbindet den Gedanken der religiösen Verschiedenheit mit dem der Gleichwertigkeit und kann so religiöse Vielfalt als einen genuinen Wert würdigen. Dies

stellt die Beziehungen zwischen den Religionen auf eine völlig andere Grundlage, da diese sich so nicht länger zwangsläufig als wechselseitige Bedrohung wahrnehmen müssen.

Als Quelle theologischen Lernens läuft der interreligiöse Dialog letztlich auf eine interreligiöse Theologie hinaus. Wilfred Cantwell Smith hatte die Vision, dass sich zukünftige Theologie zu einer globalen, interreligiösen Theologie entwickeln wird, zu einer „Theologie der Religionen“ im Sinne des *genitivus subiectivus*.²⁹ Zu sehr haben wir uns heute daran gewöhnt, Theologie als konfessions- und religionsgebundenes Unternehmen zu verstehen und damit den Gedanken einer einheitlichen theologischen Wissenschaft preisgegeben. Für Thomas von Aquin war es wichtig, dass Theologie eine einzige Wissenschaft ist, weil sie alles unter dem *einen* Aspekt der göttlichen Offenbarung betrachtet. Wenn wir nun aber mit guten theologischen Gründen davon ausgehen können, dass Offenbarung die ganze Menschheitsgeschichte umspannt, dann kann es sich Theologie nicht länger leisten, ihre Materialbasis nur auf ein Segment oder gar Subsegment der Religionsgeschichte einzuschränken. Als wissenschaftliche Disziplin muss ihre Basis die gesamte Religionsgeschichte sein. Eine solche „Welt-Theologie“ kann jedoch von keiner Religionsgemeinschaft allein geleistet werden, sondern kann sich eben nur im weltweiten theologischen Austausch der Religionen vollziehen.

Ich habe diese Vision von Theologie zum Gegenstand meiner Münsteraner Antrittsvorlesung gemacht.³⁰ Nach ersten Vorarbeiten, die in die Richtung interreligiöser Theologie zielen³¹, wie auch meine bisher letzte Monographie *Transformation by Integration*³², hoffe ich mich dieser Thematik in Zukunft intensiv widmen zu können.³³ Interreligiöse Theologie ist in meinen Augen das, wofür pluralistische Re-

²⁹ Vgl. W.C. Smith, *Towards a World Theology*, Maryknoll 1989, 124.

³⁰ P. Schmidt-Leukel, *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011) 4-16.

³¹ Vgl. R. Bernhardt, P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008.

³² P. Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration*. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity, London 2009.

³³ 2013 erscheint ein gemeinsam mit R. Bernhardt herausgegebener Band zum Thema „Interreligiöse Theologie“. Zudem hoffe ich in absehbarer Zeit eine buddhistisch-christliche Theologie veröffentlichen zu können.

ligionstheologie den Boden bereitet.³⁴ In einem wörtlichen Sinn ist es die Theologie der *οἰκουμένη* und vielleicht die Theologie der Zukunft.

GOTT IST IN JEDEM STAMM GEGENWÄRTIG

EDMUND WOGA

Als mein Großvater – er war Stammeshäuptling – um Mitternacht meine Großmutter und alle Hausbewohner aufweckte, um die Harzfackeln anzuzünden und sich auf dem Hauptboden des Stammhauses zusammen zu setzen, um in der Hausmitte der Botschaft von seinem Traum unter den brennenden Fackeln zuzuhören, war die Großfamilie davon überzeugt, dass dieser Mann etwas Wichtiges, etwas Besonderes, etwas Außergewöhnliches, ja sogar Nichtweltliches, d.h. Übernatürliches und Heilsbedeutsames in seinem Traum erfahren hatte. Es ging um eine Mitteilung des Übernatürlichen, das zum Menschen – in diesem Fall – durch den Traum spricht und ihm Aufträge bezüglich des menschlichen Lebens und der Belange der Schöpfung gibt. Diese Menschen begreifen solche Erfahrungen als Begegnungen mit dem übernatürlichen Wesen, das sich ihnen zu erkennen gibt.

Solch übernatürliche Begegnungen mit ihren wichtigen Aufträgen, die sich im Laufe der Stammesexistenz von Zeit zu Zeit ereignen haben und die mit der authentischen Stammesidentität und der schon vertrauten autochthonen örtlichen, sozialen und geschichtlichen Umgebung übereinstimmen, werden als spirituelle Schätze des Stammes aufbewahrt und an die nächsten Generationen weitergegeben. Diese Aufträge werden als nichtweltliche Weisungen verstanden, die die Bedürfnisse der Menschen in ihrer Lebensgeschichte erfüllen, ihre Fragen nach der Quelle und dem Ziel des Lebens beantworten, ihre Hoffnungen und Bemühungen um Heil fördern. Außerdem gelten diese Aufträge, die im Alltag durchgeführt werden müssen, als Zeugnisse ihrer Gottesbegegnung, d.h. auch ihrer Gotteserkenntnis, die heilsbedeutsam und gegebenenfalls heilsnotwendig ist (vgl. 1 Joh 2,3-6). Diese Aufträge werden in ihren religiösen Handlungen, in ihren ethisch-moralischen Sitten und Gebräuchen, in ihren spirituellen Werten aufbewahrt.

Diese übernatürlichen Erfahrungen in den Stammesreligionen mit ihren wertvollen religiösen Schätzen können als *locus theologicus* für eine christlich theologische Reflexion gelten. Es geht um die Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens der Naturvölker und die

³⁴ Vgl. hierzu meinen Beitrag in der Festschrift zum 90. Geburtstag von John Hick: P. Schmidt-Leukel, „Religious Pluralism and the Need for an Interreligious Theology“, in: S. Sugirtharajah (ed.), *Religious Pluralism and the Modern World. An Ongoing Engagement with John Hick*, Basingstoke – New York 2012, 19-33.