

CHRISTOPH SCHWÖBEL

Gott im Gespräch

Mohr Siebeck

Christoph Schwöbel
Gott im Gespräch



Christoph Schwöbel

Gott im Gespräch

Theologische Studien
zur Gegenwartsdeutung

Mohr Siebeck

CHRISTOPH SCHWÖBEL, geboren 1955; Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und Leiter des Instituts für Hermeneutik und Dialog der Kulturen an der Universität Tübingen.

ISBN 978-3-16-149771-1 / eISBN 978-3-16-167695-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

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

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nägele in Nehren gebunden.

In memoriam

Colin Gunton

(19.1.1941 – 6.5.2003)

John Clayton

(18.4.1943 – 21.9.2003)

Inhalt

Vorwort.....	IX
1 Gott im Gespräch. Die Gottesfrage im Dialog der Kulturen	1
2 Gespräche über den Zaun. Von der Toleranz zum Dialog	19
3 Ist der Konflikt der Zivilisationen ein Religionskrieg?	39
4 Toleranz im Gespräch. Toleranzbegründung und Toleranzpraxis im interreligiösen Dialog	69
5 Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums. Eine protestantische Perspektive	91
6 Toleranz – eine unmögliche Tugend für religiöse Gemeinschaften?	113
7 Toleranz im Streit der religiösen Wahrheitsansprüche. Theologische und philosophische Perspektiven zur Begründung und Praxis der Toleranz.....	143
8 Wahrheitsgewißheit und Dialog. Christliche Identität im religiösen Pluralismus.....	167
9 Auf der Suche nach Erfahrung der Wahrheit. Philosophische, dogmatische und existentielle Dimensionen der Profilierung des Erfahrungsbegriffs im christlichen Kontext des Westens.....	179
10 Die Herausforderung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus für personale Freiheit – Risiken und Chancen	207
11 Versprochene Freiheit – verantwortete Freiheit. Grundlagen und Praxis christlichen Lebens.....	235

12	Emanzipatorische Partizipation. Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe.....	253
13	Menschenwürde im Kontext.....	271
14	Sünde – Selbstwiderspruch im Widerspruch gegen Gott. Annäherungen an das Verständnis eines christlichen Zentralbegriffs.....	291
15	Wiederverzauberung der Welt? Die Transendenzen der Kultur und die Transzendenz Gottes	321
16	Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Zur Aktualität des Problems des Götzendienstes in der postmodernen Gesellschaft.....	355
17	Radikaler Monotheismus und die Trinität. Gottesverständnis und Gesellschaftsordnung.....	379
18	Trinitätslehre. Eine Skizze	407
19	»... und nichts ist ohne Sprache« (1Kor 14,10). Zur Sprachbedingtheit theologischer Einsichten.....	423
20	»Seit ein Gespräch wir sind ...«. Der Mensch als Sprachgeschöpf.....	435
21	Gott als Gespräch. Überlegungen zu einer ontologischen Theologie kommunikativer Beziehungen.....	451
	Veröffentlichungsnachweise.....	479
	Personenregister	483
	Sachregister	489

Vorwort

Gott ist im Gespräch. In unterschiedlichen Kontexten wird die Gottesfrage gegenwärtig engagiert und kontrovers diskutiert. Der »neue Atheismus« mit seiner zumeist auf einer szientistischen Weltanschauung aufbauenden Grundsatzkritik an der Religion fokussiert seine Einwendungen gegen religiöse Lebensorientierungen auf den Gottesgedanken. In der Philosophie wird im europäischen und internationalen Kontext erneut in unterschiedlichen Variationen darüber debattiert, ob die Gottesfrage aus philosophischen Gründen für die Philosophie – zumindest als Frage – unvermeidbar sei. Ist die philosophische Vernunft auf den Gottesgedanken verwiesen, um sich ihrer Gründe und Grenzen bewußt zu werden und damit ihrer Leistungsfähigkeit kritisch eingedenk zu sein? Vor allem aber begegnet die Frage nach Gott und den Göttern im Kontext der Begegnung der Kulturen und der Religionen in unserer sich globalisierenden Welt. Die Lebensgestalten der Religionen – das ist vor allem bei den monotheistischen Religionen mit Händen zu greifen – verankern ihre Sichtweisen der Bestimmung des Menschen in personaler und sozialer Hinsicht, ihre Auffassungen der richtigen Ordnung der Gesellschaft und nicht zuletzt ihre Überzeugungen zum Verhältnis der eigenen Religion zu anderen Religionen und Lebensanschauungen im Gottesverständnis. Auch bei den mystischen Religionen Asiens erweist sich die Frage, ob es eine analoge Fokussierung des religiösen Verhältnisses z.B. auf die Leere (*shunyata*) oder auf das Erlöschen (*nirvana*) gibt, als fruchtbare heuristische Annäherung, selbst dann, wenn sie negativ beantwortet werden sollte. Ebenso erschließen sich die Besonderheiten der polytheistischen Religionspraktiken und -verständnisse oder die kosmologischen Sichtweisen der Weisheitslehren des Konfuzianismus und Daoismus durchaus durch die Fragen nach den Konstellationen von Gott, Mensch und Welt. Auch bei meta-religiösen Weltanschauungen, die auf der einen Seite die Religionen als überwundene Fehlorientierungen kritisieren und auf der anderen Seite ihre Orientierungsleistung zu ersetzen versuchen, erweist sich die Gottesfrage als ein produktiver Zugang, insofern sinnvoll gefragt werden kann, ob und wodurch der in religiösen Lebensorientierungen durch Gott besetzte Platz eingenommen wurde und welchen Instanzen oder Konstellationen gleichsam göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden.

Von Gott zu reden bedeutet immer, vom Menschen zu reden. Gerade in der atheistischen Kritik am Gottesverständnis tritt der Mensch in den Vor-

dergrund, der sich in einer vorgestellten Beziehung zu Gott selbst mißversteht, und der durch die Negation Gottes zu seinem richtigen Selbstverständnis findet. Philosophisch geht es in der Reflexion des Gottesgedankens um die Frage der Transzendenzbeziehung des Menschen, die in Affirmation oder Bestreitung die Frage nach dem Grund und den Grenzen des Menschseins aufwirft. In den theistischen Religionen ist das Menschenbild vom Gottesbild, von Identität, Wesen, Willen und Werk Gottes, und von der von Gott gesetzten Beziehung zum Menschen geprägt. Selbst in den Religionen, in denen die Frage der Transzendenzbeziehung nicht durch das Gottesverständnis beantwortet wird, erscheint der Mensch als ein Beziehungswesen, das aus der verfehlten Beziehung zu sich selbst und zur Welt zur richtigen Beziehung geführt werden soll. Auch in den meta-religiösen Weltanschauungen begegnet der Mensch der Herausforderung, die Faktizität seines Daseins durch die richtige Einsicht in die wahre Grundbeziehung des Menschseins neu zu orientieren. Die Differenzen zwischen den Menschenbildern und die unterschiedlichen Sichtweisen von Gelingen und Elend des Menschseins haben deswegen eine irreduzibel theologische Dimension – auch in ihrer Bestreitung oder Ersetzung. Für alle Weisen des Gesprächs über Gott kommt darum der Mensch als der in den Blick, der von Gott redet und darin die Koordinaten der *conditio humana* thematisiert.

Über Gott und den Menschen im Gespräch zu sein, bedeutet die Welt mit zu thematisieren. Selbst Nietzsches »toller Mensch« diagnostiziert die Folgen des Gottesmordes am Geschick der Erde, die von ihrer Sonne losgekettet, »rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten«¹ zu stürzen scheint. Das Geschick der Welt, Herkunft und Ziel ihrer Strukturen, ist immer mit im Gespräch, wo die Gottesfrage, ob in affirmativer oder in negativer Absicht, beantwortet wird. Philosophisch ist darum mit der Gottesfrage nicht nur die Stellung des Menschen im Kosmos, sondern auch die Welt selbst als Kosmos oder Chaos angesprochen. Die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den theistischen Religionen fassen sich auf der Basis ihrer Gottes- und Menschenbilder in ihren Weltbildern zusammen. In den nicht-theistischen Religionen spiegelt die Kosmologie die Ausrichtung des Menschseins an einem Letztgültigen, an dem sich Schein und Wahrheit scheiden. Gerade in ihrer Auffassung der Welt ist für die Weltanschauungen besonders in ihren meta-religiösen Ausprägungen der Fußpunkt der richtigen Daseinsorientierung, deren Gültigkeitsanspruch dem der Religionen vergleichbar ist.

¹ F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 125, in: F. NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin/New York 1980, 481.

Über Gott im Gespräch zu sein, bedeutet die Basisorientierungen des Menschseins in der Welt zu thematisieren. Der religiös-weltanschauliche Pluralismus, der in unterschiedlichen Varianten die meisten Gesellschaften der Erde und durch die weitergehende Globalisierung nahezu alle Gesellschaften bestimmt, konfrontiert uns mit einer Vielfalt von Basisorientierungen, die in klärungsbedürftigen Verhältnissen der Koexistenz und Konkurrenz existieren. Durch die verstärkte Präsenz und Wirksamkeit der Religionen und Weltanschauungen als Bestimmungsfaktoren des öffentlichen Lebens in seinen unterschiedlichen Interaktionsbereichen stellt sich damit die Herausforderung einer Verständigung über die Religionen und Weltanschauungen. Mit der »Wiederkehr der Götter«² im globalen Kommunikationsraum ergibt sich die Notwendigkeit des Gesprächs über Gott und die Götter, um die Bedeutung und Brisanz, Gedeihlichkeit und Gefährlichkeit der unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Basisorientierungen füreinander transparent zu machen. Das Gespräch ist dabei nicht nur das Medium des Informationsaustauschs, sondern das Fluidum menschlichen Miteinander-, Gegeneinander- und Füreinander-Daseins, das reflexive Kontinuum von Gegenwart in der Vermittlung von Selbstgegenwart und Gegenwart des Anderen, das für das kommunikative In-Beziehung-Sein menschlicher Personen ontologische Bedeutung hat und so auch in den monotheistischen Religionen als konstitutiv für das menschliche Dasein in der Gottesbeziehung verankert wird.

In der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus, die sich in den multi-polaren Gesellschaftsformationen der sich globalisierenden Welt spiegelt, hat das Gespräch insofern zentrale Bedeutung, weil es das Gesetz der Perspektivität beachtet, das in dieser Situation gilt. Niemand kann mit der Stimme des Anderen reden, und Verständigung wird nur im Hin und Her von Hören und Sagen, im kolloquialen Austausch, ermöglicht. Wer in der Situation des Pluralismus abstrakte Universalitätsansprüche jenseits aller konkreten Perspektiven erhebt, wird sich den Verdacht zuziehen, für seinen Standpunkt imperiale Ansprüche durchsetzen zu wollen. Die Abstraktion von der konkreten Perspektivität verwandelt Wahrheitsansprüche in Machtansprüche. Die Kenntlichmachung der eigenen Sprecher- und Hörerposition und -perspektive gibt den Stimmen der Anderen Raum. Jedoch setzt das Gespräch darauf, daß es im Gespräch Verständigung geben kann, die die einzelnen Positionen und Perspektiven kommunikativ aufeinander bezieht: Es geschieht unter der Voraussetzung einer Vermittlung von Vielfalt und Einheit in kommunikativer Gemeinschaft, auch wenn diese sich als

² Vgl. F. W. GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

Verständigung über Differenzen manifestiert. Das ist besonders deutlich, wenn das Gespräch zwischen Menschen im Gottesgedanken religiös verankert wird, denn der Gottesgedanke setzt voraus, daß sich die Vermittlung von Vielfalt und Einheit zwischen Menschen in einem umfassenden Horizont vollzieht, der durch den Gedanken des Schöpfers ausdrücklich gemacht wird. Allerdings darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch der universale Horizont, der durch den Gottesgedanken gesetzt ist, stets wieder nur perspektivisch wahrgenommen und zur Sprache gebracht wird.

In den in diesem Band zusammengestellten Aufsätzen werden die Probleme der religiös-weltanschaulich pluralistischen Situation aus der Perspektive der christlichen Theologie erörtert, noch spezifischer: aus der Perspektive einer westeuropäischen und in der evangelischen Kirche verankerten, dem reformatorischen Erbe verpflichteten Theologie. Die Grundprobleme der Verständigung und des Zusammenlebens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus werden also nicht aus einer vorgeblich neutralen Perspektive erörtert, es wird vielmehr in Frage gestellt, ob es eine solche geben kann. Aus dieser Perspektive wird versucht, die Herausforderungen des religiös-weltanschaulichen Pluralismus mit den Ressourcen der christlichen Theologie als der Selbstexplikation des christlichen Glaubens in der christlichen Kirche für Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche zu bearbeiten und diese Form der Bearbeitung durch den Aufweis ihrer internen Rationalität im Gespräch innerhalb und außerhalb der Theologie und innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche verständlich zu machen. Ein solcher Versuch ist darum immer zugleich Einladung an andere religiöse und weltanschauliche Perspektiven, ihren Umgang mit den Fragen des religiös-weltanschaulichen Pluralismus im Gespräch verständlich zu machen, sofern und soweit sie dazu auf der Basis ihrer Überzeugungen bereit sind. Die Nötigung, den kommunikativen Austausch der Perspektiven zu suchen, ergibt sich einerseits aus den praktischen Anforderungen an ein friedliches und gerechtes Zusammenleben im religiös-weltanschaulichen Pluralismus. Er ergibt sich aber für Christinnen und Christen auch, wie in verschiedenen Arbeiten zu zeigen versucht wird, aus den Grundlagen des christlichen Glaubens, wie sie im christlichen Verständnis der Beziehungen von Gott, Menschen und Welt zur Sprache gebracht werden. Die Überlegungen, wie sich der dialogische Imperativ und seine angemessene Befolgung aus dem christlichen Verständnis der Verfassung und Bestimmung des Menschseins und schließlich aus dem trinitarischen christlichen Gottesverständnis begründen lassen, stehen am Ende dieses Bandes.

Kap. 1 schreitet gleichsam den Horizont ab, der von der Beschreibung des »clash of civilizations« zu den Anforderungen des Dialogs und seiner theologischen Begründung im Gottesverständnis reicht. Samuel P. Hun-

tingtons Analyse der multipolaren Weltsituation wird dabei verschiedentlich aufgenommen, um auf die veränderten Kommunikations- und Interaktionsbedingungen in einer globalisierten Welt hinzuweisen, die ihre Differenzen nicht mehr am ideologischen Gegensatz von Ost und West definiert, sondern aus den Identitäten und den Beziehungen ihrer religiös fundierten Kulturen. Huntingtons Großgemälde von den neuen weltgeschichtlichen Konstellationen ist vor allem aus der Perspektive der Kulturtheorie vielfältig kritisiert worden. Seine Identifikation von Kulturkreisen sei höchst problematisch, er nehme obsolet gewordene Betrachtungsweisen, z.B. Spenglers »Untergang des Abendlandes«, unkritisch auf, übersehe die Dynamik der Hybridisierung von Kulturen und bediene sich einer irreführenden Dramatik in der Wahl seiner Metaphern. So wichtig diese Kritik aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ist, so sehr muß beachtet werden, daß es sich hier nicht um ein kulturwissenschaftliches Programm handelt, sondern um eine aus der Perspektive der »international relations« entworfene Beschreibung der politischen Weltkonstellation, die von diesem Standpunkt aus die Bedeutung der Kulturen in ihren Selbstbeschreibungen und religiösen Fundierungen unterstreicht. Huntingtons Beschreibung der Umformungen auf dem Wege zu einer neuen Weltordnung bietet deshalb einen wichtigen heuristischen Zugang zum Verständnis der neuen globalen Konstellationen und unterstreicht die Kommunikations- und Interaktionsregeln, die in der multipolaren Situation gelten und die sich nicht nur im globalen, sondern auch im globalen Kontext niederschlagen. Sie illustriert zudem die Bedeutung, die den Religionen in den neuen Konstellationen zukommt, und unterstreicht damit die Aufgaben, die sich den religiösen Gemeinschaften in dieser Situation stellen. Huntingtons Beschreibungsszenario dient insofern als heuristischer Ausgangspunkt für Überlegungen, die diese Aufgaben aus der Perspektive der christlichen Theologie in den Blick nehmen und so vom Konflikt der Zivilisationen zum Dialog der Religionen und Kulturen führen.

Kap. 2 untersucht, angeregt von der Verwendung des Sprichworts »Gute Zäune – gute Nachbarn« in der Dichtung Robert Frosts und den Vorschlägen John Claytons folgend, wie sich die Bedingungen für rationale Rechenschaft und Begründung verändern, wenn man nicht mehr von der Aufgabe der Herausarbeitung eines *common ground* gemeinsamer Wertüberzeugungen durch allgemeine rationale Prinzipien jenseits der religiösen Tradition ausgeht. Wie verändern sich die Spielregeln rationaler Rechenschaft, wenn man von rechtfertigungsbedürftigen und rechtfertigungsfähigen Differenzen ausgeht, die öffentlich bestreitbar sind, um auf diese Weise gemeinsame Zielsetzungen für das Zusammenleben der Gesellschaft zu formulieren – *common aims* anstelle von *common ground*? In diesem Zusammen-

hang wird das Konzept einer in den jeweiligen religiösen Traditionen und Praktiken religiöser Gemeinschaften eingebetteten Vernunft vorgestellt (*embedded reason*) und am Beispiel der Vernunft des christlichen Glaubens exemplarisch entfaltet.

Kap. 3 setzt sich, wiederum ausgehend von Huntingtons Analyse der neuen Weltsituation, mit der wechselseitigen Instrumentalisierung von Religion und Politik im Zusammenhang des »Kriegs der Symbolwelten« auseinander, der die Gefahr illustriert, daß der Konflikt der Kulturen zu einem Religionskrieg stilisiert werden könne. In diesem Kontext hat die theologische Deutung des Fundamentalismus als eines Phänomens »vertauschter Fundamente« seinen Platz, in dem z.B. an die Stelle des Glaubens an den dreieinigen Gott der Glaube an die Irrtumslosigkeit der Bibel tritt und so Subjekt und Geschehen der Offenbarung Gottes mit dem Zeugnis der Offenbarung verwechselt werden. Ist ein entscheidender Aspekt des Fundamentalismus in dieser Weise religiös zu erklären, stellt sich die Frage, wie eine religiöse Therapie des Fundamentalismus möglich ist. Exemplarisch wird am Beispiel des christlichen Glaubens und im Gespräch mit Jonathan Sacks die These entwickelt, daß die Rückbesinnung auf Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens die Ressourcen für eine theologische Diagnose und Therapie des christlichen Fundamentalismus freisetzt. Gibt es eine analoge Diagnose und Therapie der Phänomene des Fundamentalismus auch in anderen religiösen Traditionen auf der Basis der Ressourcen, die diese Traditionen dafür bereitstellen?

In den nächsten vier Kapiteln (Kap. 4 bis 7) werden unterschiedliche Facetten eines christlich-theologisch begründeten Toleranzverständnisses erörtert. Ausgangspunkt ist die Veränderung des Toleranzproblems im neuen Paradigma der Weltkulturen: Das verstärkte Auftreten der Religionen im öffentlichen globalisierten Raum führt zu einer Entprivatisierung der Religion und einer »Desäkularisierung« (Peter Berger) der Öffentlichkeit der Gesellschaft, so daß die Praxis der Toleranz nicht mehr auf der Strategie der individuellen Privatisierung aufbauen kann und die Kriterien der Toleranz nicht mehr aus universalen Vernunftprinzipien begründet werden können, an denen die Religionen von außen gemessen werden, sondern in den religiösen Traditionen selbst verankert werden müssen. Die Toleranzpraxis muß darum als »Toleranz im Gespräch« in der Dialogpraxis verortet werden, ebenso wie die Praxis des Dialogs im Horizont einer religiös begründeten Toleranz lokalisiert werden muß (Kap. 4). Diese Transformationen des Toleranzproblems werden am Beispiel der Bedeutung des Christentums für die Praxis der Toleranz aus protestantischer Perspektive erörtert (Kap. 5). Wie aber kann Toleranz als soziale Tugend für religiöse Gemeinschaften begründet werden? Kann religiöse Identitätsbildung als Weg zur

interreligiösen Toleranz verstanden werden, und wie stellt sich aus christlicher Perspektive das Verhältnis zwischen der *tolerantia Dei* und der *tolerantia hominum* dar? Diese Frage wird im Blick auf ihre konkrete Bearbeitung in den Grundvollzügen des christlichen Glaubens am Beispiel des Gebets untersucht, um so Wege zu einer »dialogischen Toleranz« aufzuweisen (Kap. 6). In Kap. 7 »Toleranz im Streit der religiösen Wahrheitsansprüche« wird vor dem Hintergrund der Theorie der »Weltrisikogesellschaft« des Soziologen Ulrich Beck eine Strukturformel der Toleranz entwickelt, die die Rolle religiöser Wahrheitsansprüche für die Praxis der Toleranz unterstreicht. Erweisen sich die Wahrheitsgewißheiten der Religionen nur als Quellen der Intoleranz oder sind sie auch als Wurzeln der Toleranz zu betrachten? Die Toleranzforderung gegen die religiösen Traditionen durchzusetzen, erweist sich bei genauerem Zusehen als unrealistisch. Wenn religiöse Menschen für die Toleranz anderer religiöser Traditionen gewonnen werden sollen, kann dies nicht durch die Zumutung geschehen, sie sollten weniger religiös sein, um toleranter sein zu können. Toleranzbegründung kann nur aus den religiösen Wurzeln der religiösen Traditionen geschehen, wenn sie die einbeziehen soll, an die sich die Toleranzforderung richtet. Dies aber erfordert einen Abschied von einem Universalismus abstrakter Vernunftprinzipien und die Etablierung eines neuen Modells perspektivischer Universalisierung, das sich an einem Verständnis dialogischer Vernunft orientiert und Verständigungen auf dem Weg analogisierender Verallgemeinerung vollzieht, deren wichtigstes Mittel die translationale Kommunikation ist, die wechselseitige Übersetzung der Aussagen der Dialogpartner in den jeweils eigenen Interpretationsrahmen – auch wenn dies zur Feststellung von Differenz führt.

Die hier schon angesprochene Beziehung zwischen Toleranz, Dialog und Wahrheit wird durch die Überleitung von Überlegungen zum Verständnis von »Wahrheitsgewißheit und Dialog« (Kap. 8) in der expliziten Thematisierung der Wahrheitsfrage (Kap. 9) weitergeführt. Allerdings wird hier Wahrheit zunächst nicht als Eigenschaft des Bewußtseins oder Denkens oder als (Meta-)Prädikat verstanden, das Propositionen zugeschrieben werden kann, sondern im Kontext der Suche nach religiöser Erfahrung am Anfang des 21. Jahrhunderts diskutiert. Dadurch kommt die Wahrheitsbeziehung im Horizont der unterschiedlichen Formen religiöser Erfahrung als Bedingung ihrer Reflexion und Kommunikation zur Sprache. Vor dem Hintergrund einer Strukturanalyse von Erfahrung wird religiöse Erfahrung als die Tiefendimension aller Erfahrung interpretiert, in der die Wahrheitsbeziehung aller Erfahrung explizit thematisch wird. Das ist genau der Punkt, an dem innerhalb der christlichen Dogmatik das Erschließungsgeschehen der Offenbarung als Ermöglichungsgrund von Erfahrung themati-

siert wird. Von hier aus kann dann deutlich gemacht werden, wie religiöse Erfahrung im christlichen Glauben den Gesamtzusammenhang der Erfahrungspraxis transparent macht.

Die Wahrheitsbeziehung erweist sich auch als Kern des Verständnisses der Freiheit, die in der Moderne und Postmoderne, zumeist als radikale Selbstbestimmung interpretiert, zum Universalbegriff geworden ist. Die »Herausforderungen des religiös-weltanschaulichen Pluralismus für personale Freiheit« (Kap. 10) weisen bei genauerer Analyse auf eine Ambivalenz des Freiheitsverständnisses hin, je nachdem, ob Freiheit als Freiheit eines Subjekts im Gegenüber zu einem Objekt verstanden wird oder als Freiheit der Person, die im Gegenüber zu anderen Personen und ihrer Freiheit verstanden und praktiziert werden muß. Personale Freiheit erweist sich so als Struktur des Aufeinander-bezogen-Seins als Durcheinander-ansprechbar- und Füreinander-verantwortlich-Seins, die einen transzendenten Grund der eigenen Freiheit und der Freiheit anderer Personen voraussetzt, die konkret nur respektiert werden kann, wenn die Wahrheitsgewißheit anderer Personen respektiert werden kann. Aus diesem Grunde ist die Religionsfreiheit immer der Test des freiheitlichen Charakters einer Gesellschaft und die Basisbedingung für ihre demokratische Gestaltung. Wird dieser Konnex zwischen Wahrheitsgewißheit und personaler Freiheit aufgehoben, dann tritt an die Stelle der wahrheitsorientierten Kommunikation die Durchsetzung der jeweiligen Eigeninteressen durch Machtausübung ohne kommunikative Verständigung, d.h. tendenziell durch Gewalt. In einer religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft nötigt die Verbindung zwischen personaler Freiheit und Wahrheitsgewißheit zur dialogischen Verständigung über die Ziele einer guten Gesellschaft und die zu ihrer Realisierung einzuhaltenden Regeln. In Kap. 11 wird dieses Freiheitsverständnis konkret im Zusammenhang des Menschenbildes des christlichen Glaubens entfaltet. Kap. 12 versucht zu zeigen, daß ein christliches Wirklichkeitsverständnis nicht vor der Alternative steht, sich entweder im Zusammenhang des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses als Version der »Religion in der Moderne« zu definieren oder eine christlich-neuplatonische Partizipationsmetaphysik zu reprimieren – im postmodernen Rückzug in die Prämoderne, in dessen Zusammenhang die Geschichte abendländischen Denkens seit Duns Scotus als Verfallsgeschichte interpretiert wird wie in der angloamerikanischen »Radical Orthodoxy«-Bewegung. Vielmehr bietet die reformatorische Theologie Ressourcen, um eine Konzeption »emanzipatorischer Partizipation« zu entwickeln, die in der kommunikativen Teilgabe von Gottes dreifaltigem Sich-geben als Grund christlicher Freiheit verankert ist.

Wie Grundbegriffe der Rechtsordnung und der gesellschaftlichen Wertorientierung wie die Menschenwürde in der Situation des weltanschaulich-

religiösen Pluralismus aus christlicher Perspektive nicht nur im Prinzip bejaht, sondern auch als handlungsorientierendes Prinzip wirksam werden können, ist das Thema von Kap. 13. Hier geht es darum zu zeigen, daß das Prinzip der Menschenwürde, wenn es dekontextualisiert verstanden wird, also von seiner Verankerung in einem Verständnis der Bestimmung des Menschen im Kontext eines Wirklichkeitsverständnisses abstrahiert wird, seine handlungsorientierende Kraft verliert. Der Versuch der Rekontextualisierung des Verständnisses der Menschenwürde im Zusammenhang eines christlichen Menschen- und Weltbildes gibt den Situationen der Gefährdung, Verletzung und Bewahrung der Menschenwürde im Kontext des christlichen Ethos handlungsmotivierende und -orientierende Kraft, die in der Kirche als der Verleblichung des christlichen Verständnisses des Menschseins ihren Ort hat. Damit soll exemplarisch gezeigt werden, daß Grundbegriffe der demokratischen Verfassungsordnung und der gesellschaftlichen Wertorientierung, die angesichts der weltanschaulichen Neutralität des Staates als vorpositives normatives Prinzip festgestellt werden müssen, als begründungsoffen für ihre perspektivischen Begründungen aus bestimmten religiösen und weltanschaulichen Traditionen verstanden werden müssen. Die Verständigung in der pluralistischen Gesellschaft bezieht sich auf ihre Geltung, also auf die Unverfügbarkeit der Menschenwürde, auch wenn sie ganz unterschiedliche traditionsgebundene Begründungen zulassen muß, die für die Realisierung des Prinzips von entscheidender Bedeutung sind. Zu einer solchen christlich-theologischen Kontextualisierung gehört auch die Rede von der Sünde, die die Mißbrauchsmöglichkeiten und -wirklichkeiten geschöpflicher Freiheit thematisiert (Kap. 14). Zu einem relationalen Verständnis von personaler Freiheit als »Freiheit in Beziehung« gehört insofern auch die Erörterung der Verfehlung der wahren Beziehungen. Hier wird der Phänomenbereich identifiziert, in dem sich ein Bewußtsein der Selbstverfehlung durch falsche Beziehungen bemerkbar macht, und daran ein Vorschlag zu einer gestuften Form der Sündenerkenntnis angeschlossen: Von der *notitia peccati* als der Wahrnehmung von Fehlbeziehungen in der Selbst- und Welterfahrung zur *cognitio peccati* und schließlich zur *recognitio peccati*, der durch den Zusppruch des Evangeliums ermöglichten Anerkennung der Sünde und des Sünderseins. Hier wie in dem vorangehenden Beitrag zur Menschenwürde geht es um die diagnostische Kraft der christlichen Überlieferung – einmal, indem ein formal gewordener Begriff in der christlichen Überlieferung kontextualisiert wird, zum anderen, indem von einem Begriff der christlichen Überlieferung ausgehend eine spezifische Deutung menschlicher Selbstverfehlungen in der relationalen Struktur des Menschseins zur Diskussion gestellt wird.

Diese Gedankenlinie wird auch in den beiden folgenden Studien fortgesetzt. In Kap. 15 wird die Frage gestellt, ob der von Max Weber festgestellten »Entzauberung der Welt« nun ihre – schon von Weber angedeutete – »Wiederverzauberung« folge und wie sich dieser Prozeß an den Transzendenzbewegungen der Kultur analysieren lasse. Es läßt sich zeigen, daß es keine Kultur ohne Transzendenz gibt, aber auch keine Transzendenz ohne Kultur, so daß alle Kulturformen und -bereiche auf die in ihnen wirksamen Transzendenzbewegungen hin untersucht werden können, aber auch alle Transzendenzvorstellungen in ihren kulturellen Gestalten analysiert werden können. Diese These wird anhand eines Blicks auf die unterschiedlichen Formen der Remythologisierung der Kultur durch Zauberer, Hexen und den Teufel in der Unterhaltungs-, Alltags- und Hochkultur und die sie begleitenden Transzendenzvorstellungen illustriert. Wie ist dieser Befund zu deuten? In der Weiterführung von Hermann Lübbes These von der »Kontingenzbewältigung« als der entscheidenden Funktion von »Religion nach der Aufklärung«³ wird hier die These vertreten, daß in diesen kulturellen Transendenzen ein Schadensausgleich für die beherrschte Welt gesucht wird, die mit Kontingenzenverlust konfrontiert, der durch den Versuch der Wiedergewinnung von Möglichkeitsräumen kompensiert werden soll. Christlich-theologisch sind diese Transzendenzbewegungen mit der »Inversion« der Transzendenz in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zu beantworten, die es erlaubt, Phänomene deplazierter Transzendenz zu identifizieren. Auch diese christliche Sicht der Transzendenz kann an der mythischen Literatur illustriert werden, an der Überbietung und Entkräftung von »deep magic« durch »deeper magic still« in C.S. Lewis' »Chronicles of Narnia«.

Die religiöse Situation der Gegenwart wird im folgenden Beitrag zur Aktualität des Problems des Götzendienstes noch aus einer anderen Perspektive beleuchtet. Die Gottesfrage als einen theologischen Zugang zur Interpretation der religiösen Lage der Zeit zu verstehen, bedeutet auch, sich der Frage nach dem wahren Gott zu stellen, der Unterscheidung zwischen Gott und den Götzen, die in den monotheistischen Religionen eine zentrale Rolle spielt (Kap. 16). Es ist reizvoll, diese Frage in Auseinandersetzung mit Odo Marquards »Lob des Polytheismus« und Jan Assmanns These von der »mosaischen Unterscheidung« als dem »Preis des Monotheismus« zu diskutieren. Jan Assmanns Feststellung, daß es bei der Frage des Götzendienstes nicht um die »Religion der Anderen« geht, sondern um »die eigene Religion und deren richtige Form«,⁴ aufnehmend, wird das Problem des Götzendienstes

³ Vgl. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

⁴ J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, 46.

dienstes am Beispiel des reformatorischen Christentums diskutiert. Auf der Grundlage des paradigmatischen Textes vom »goldenen Kalb« (Ex 32,1–6) und in der Orientierung an der theologischen Auseinandersetzung Luthers und Calvins mit der Frage des Götzendienstes, werden die theologischen Grundlagen einer Götzenkritik in der Postmoderne entfaltet. Die in der Wahrheitsbeziehung des christlichen Glaubens verwurzelte Götzenkritik – das ist die These – impliziert eine Entgötzung der Welt, die sich als Verheißung eines Freiheitsgewinns des Glaubens verstehen und leben läßt.

Die Reflexion des Zusammenhangs von Gottesverständnis und Gesellschaftsdeutung kann nicht an dem Klassiker der Behandlung dieses Themas vorbeigehen, H. Richard Niebuhrs Essay »Radical Monotheism and Western Culture«. Niebuhrs Korrelationen zwischen Henotheismus, partikularistischem Pluralismus und radikalem Monotheismus und den entsprechenden kulturellen und gesellschaftlichen Formationen werden in Kap. 17 kritisch in einem differenzierten Monotheismusverständnis weitergeführt, das theologisch in einem Konzept des trinitarischen Monotheismus entfaltet wird und in der Doppelthese gipfelt: »Nur eine radikal monotheistische Theologie kann eine wahrhaft trinitarische Theologie sein, und nur eine wahrhaft trinitarische Theologie kann eine radikal monotheistische Theologie sein.« Die in diesem Kapitel vorgelegte kurze Skizze zu den theologischen Leitmotiven der patristischen Debatten um die Trinitätslehre wird ergänzt durch eine kurze systematische Skizze zur Trinitätslehre (Kap. 18).

Die klassische Trinitätslehre bietet für die Diskussion der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus eine metaphysische Provokation, die von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Gottesverständnis, das Verständnis menschlichen Personseins und das Verständnis der Welt ist. Mit ihrer Behauptung, daß Gott zugleich in der Dreiheit der trinitarischen Personen von Vater, Sohn und Geist und in der Einheit des göttlichen Wesens ist, vertritt sie die These der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielfalt für das Sein des trinitarischen Gottes, die sich darum in der radikalen Unterscheidung von Gottes schöpferischem Sein und dem geschöpflichen Sein von Welt und Mensch auch in Gottes Werken niederschlägt. Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielfalt im trinitarischen Glauben für die in der Moderne und Postmoderne unruhig oszillierenden Bewußtseinslagen von Monismus und Pluralismus, für den Gegensatz der Gesellschaftskonzeptionen von Individualismus und Kollektivismus und die Kontrastpositionen von Liberalismus und Kommunitarismus? Vom Standpunkt der Trinitätstheologie ist diesen Antinomien ein *tertium datur!* entgegenzuhalten, das auch für die Interpretation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus nicht ohne Relevanz sein dürfte.

Überdenkt man den Weg der Themen der Kapitel vom dialogischen Imperativ über das Problem der Toleranz, die Fragen der Wahrheit und Freiheit und die Transzendenzfragen in der Kultur zur Trinitätslehre, stellt sich allerdings die Frage, was das Medium der Vermittlung von Einheit und Vielfalt zur Etablierung von Strukturen dialogischer Gemeinschaft und Differenz, zur kommunikativen Konstitution und Anerkennung von Wahrheit und Freiheit, zur kritischen Überprüfung von Transzendenzbeziehungen in der Dialektik von Gott und Götze ist. In Kap. 19 und 20 wird am Leitfaden von Paulus' These »... und nichts ist ohne Sprache« (1Kor 14,10) erwogen, ob die Sprache sich als das Kontinuum der Vermittlung verstehen ließe, in dem der Austausch von Identität und Alterität, Einheit und Pluralität in kommunikativer Gemeinschaft vollzogen wird. Theologisch ist es die spannungsvolle Einheit von Wort und Wirken Gottes, die zu der Frage Anlaß gibt, ob nicht alles Seiende auch als in kommunikativer Beziehung Seiendes zu verstehen ist, von Menschen, die ihr eigenes Dasein nur als Gespräch richtig verstehen können. Erhält unter dieser theologischen Voraussetzung Hans-Georg Gadamers Satz »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache« eine neue, weitergehende Pointe? Kosmologisch gesehen würde das zum Beispiel bedeuten, daß die Disjunktion von Sein und Sinn neu zur Debatte gestellt wird, die sich im Zusammenhang der Etablierung des mechanistischen Weltbildes in der Neuzeit durchgesetzt hat, in dessen Rahmen das physikalische Geschehen durch stumme Größen wie Masse, Kraft, Schwerpunkt, Reibung, Arbeit, Weg, Geschwindigkeit und Beschleunigung erklärt wird. Ist damit die These von der semiotischen Verfaßtheit der Welt, die in der Antike und im Mittelalter zur These von der Lesbarkeit des »Buches der Natur« geführt hat, erneut in den Mittelpunkt der naturwissenschaftlichen Forschung im 21. Jahrhundert getreten? Ist die Entschlüsselung des menschlichen Genoms am Anfang des 21. Jahrhunderts ein Ereignis, das die Fokussierung auf das Problem von Sein und Sinn in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ins Recht setzt? Paulus' These »... und nichts ist ohne Sprache« jedenfalls hat damit eine überraschende Bestätigung gefunden. Ist so die Stellung des Menschen im Kosmos nur dann richtig beschrieben, wenn der Mensch als Sprachgeschöpf verstanden wird, das sein Wesen im Gespräch mit Gott, untereinander und mit der Welt hat (Kap. 20)? Erfüllt sich damit die anthropologisch-theologische Ahnung von Hölderlins Zeile »Seit ein Gespräch wir sind«?

Im letzten Kapitel dieses Bandes (Kap. 21) werden unter dem Titel »Gott als Gespräch« Überlegungen zu einer »ontologischen Theologie kommunikativer Beziehungen« entfaltet, die die Grundlagen einer christlichen Theologie des Gesprächs präsentiert. So endet der weit gespannte Überlegungsgang dieses Bandes, der bei der Feststellung einsetzt, daß Gott

im Kontext des weltanschaulich-religiösen Pluralismus im Gespräch ist, die Gottesfrage im Brennpunkt der Reflexionen über Dialog, Toleranz, Wahrheit und Gerechtigkeit steht, mit der trinitätstheologischen These: *Gott ist im Gespräch.*

Die hier vorgestellten Überlegungen, die alle aus Gastvorlesungen oder Vorträgen hervorgegangen sind, stehen im Zusammenhang mit vielfältigen Dialogerfahrungen in unterschiedlichen Kontexten, die sie weitgehend geprägt haben. Dazu gehört die Zusammenarbeit in der fundamentaltheologischen Forschungsgruppe mit den Freunden und Kollegen Wilfried Härle und Eilert Herms und den Kollegen und Freunden von der päpstlichen Lateranuniversität Giuseppe Lorzio, Antonio Sabetta, Massimo Serretti und Lubomir Žak zum Thema »Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre«, die seit dem Jahr 2000 regelmäßig in Rom zusammenarbeitet. Ebenso hat mir die Forschungsgruppe an der Universität Wien »Theologie als Ressource des christlich-muslimischen Dialogs« unter Leitung von Prof. Dr. Susanne Heine entscheidende Dialogerfahrungen vermittelt. Im internationalen Zusammenhang gehört dazu auch die Beteiligung an den Gesprächen der »Building Bridges Seminars« 2009 in Istanbul und 2010 an der Georgetown University, die vom Erzbischof von Canterbury zum Dialog zwischen muslimischen und christlichen Gelehrten veranstaltet werden. Einige der Kapitel wurden bei zwei Aufenthalten als Gastprofessor 2005 und 2008 an der Seigakuin University, Saitama Prefecture, mit japanischen Theologen und Theologinnen diskutiert. Wichtige Anregungen verdanke ich dem East West Theological Forum, an dessen Gründung in Seoul/Korea ich 2008 beteiligt war, und das dem Austausch von asiatischen und westlichen Theologen und Theologinnen dienen soll. Die beiden Konferenzen des Forums, 2009 an der Yonsei University und 2011 an der Ewha Woman University, die ich mit den Kollegen Anselm Kyongsuk Min (Claremont) und Myung-Su Yang (Ewha University/Seoul) als Co-Chairs geleitet habe, waren für mich wichtige Lernerfahrungen im Dialog der Kulturen. Zum Problem des Monotheismus im Spannungsfeld zwischen Kosmotheismus und henologischer Metaphysik hat mir ein gemeinsames Blockseminar mit den Kollegen Jan Assmann und Jens Halfwassen wichtige Einsichten vermittelt und mir durch kritische Einwände zu denken gegeben.

Dieser Band ist dem Andenken zweier verstorbener Freunde und Kollegen gewidmet: Colin Gunton und John Clayton. Das kontinuierliche Gespräch mit beiden hat über viele Jahre mein theologisches Denken mitgeprägt, so wie ihre Freundschaft mein Leben bereichert hat. Mit John Clayton ver-

band mich seit 1977 bis zu seinem Tod am 21. September 2003⁵ ein intensives Gespräch, das zwischen Lancaster und Marburg und London, Boston und Kiel und Heidelberg geführt wurde. Die Öffnung der analytischen Religionsphilosophie für die Rationalitäten gelebter Lebens- und Frömmigkeitspraxis in den Religionen, die John Clayton angeregt und mitvollzogen hat, hat mir entscheidende Anstöße vermittelt. Als Texaner von Geburt und aus Überzeugung und lange Zeit im englischen Kontext lehrend und lebend, punktiert von Forschungsaufenthalten in Deutschland, hat er mich – zumeist in ironisch-humorvoller Weise – die Dynamik interkultureller Verständigung, nicht nur in den Religionen, wahrzunehmen angeregt. Mit Colin Gunton wußte ich mich in einer theologisch-freundschaftlichen Partnerschaft verbunden, in deren Zusammenhang – vor allem während meiner Zeit am King's College in London von 1986 bis 1993 – unsere gemeinsamen und unterschiedlichen trinitätstheologischen Interessen sich zu Thesen und Konzeptionen ausformten, deren literarische Niederschläge wechselseitig diskutiert und korrigiert wurden. Als ich 1988 den Plan zur Gründung des *Research Institute in Systematic Theology*⁶ hatte, unterstützte er die Verwirklichung des Plans sofort, bestand aber darauf, daß ich als Gründungsdirektor die Leitung des Instituts übernahm, zu dessen Kern die Kollegen Brian Horne und Francis Watson gehörten. Nach meinem Wechsel nach Kiel – Colin Gunton hatte meine Nachfolge in der Leitung des Instituts übernommen – boten die Konferenzen des Instituts weiterhin die Basis für unsere Zusammenarbeit, unterstützt durch regelmäßige Besuche in Brentwood, Kiel und Heidelberg und eine fortlaufende theologische Korrespondenz bis zu Colin Guntons Tod am 6. Mai 2003.⁷ Mit diesen beiden, höchst gegensätzlichen und in der Regel konträre Anschauungen vertretenden Freunden Theologie im Gespräch zu betreiben – *koinonia-style*, wie Colin Gunton es zu John Claytons Amusement nannte – gehört zu den prägen-

⁵ Vgl. meinen Nachruf in: THE INDEPENDENT, 23.10.2003.

⁶ Das Research Institute in Systematic Theology hat, abgesehen von seinen seriösen Veröffentlichungen, einen populären literarischen Niederschlag in Dan Brown's Thriller »The Da Vinci Code« gefunden, der allerdings seine Gründung auf das Jahr 1982 datiert und dem Institut – hier siegt die fiktionale Phantasie über die Tatsachen – »the most complete and electronically advanced research libraries in the world« zuschreibt. The Magdham Library & Information Services Centre in Chancery Lane, das Brown beschreibt, gehört leider nicht zum Research Institute in Systematic Theology im Strand. Vgl. DAN BROWN, *The Da Vinci Code*, London 2003, 495. Daß die Bibliothekarin beim Besuch von Dan Browns Helden gerade Tee aufgoß, erscheint dagegen als Rückkehr zu den durch Tatsachen gestützten Wahrscheinlichkeiten.

⁷ Vgl. meine Ansprache beim Memorial Service für Colin Gunton in der King's College Chapel: A Tribute to Colin Gunton, in: S. R. HOLMES/M. A. RAE (Hgg.), *The Person of Christ*, London 2005, 13–18.

den Erfahrungen meines Lebens. So verdanke ich ihnen die Entdeckung, daß es der Sache der Theologie entspricht, wenn sie im Gespräch zur Sprache gebracht wird. Beiden bin ich dafür bleibend dankbar.

Für die Unterstützung bei der Fertigstellung des Bandes bin ich meinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen Andreas Oelze, Dr. Martin Wendte, Christina Drobe, Daniel Geese und allen studentischen Hilfskräften am Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen sehr zu Dank verpflichtet. In der Zeit, in der sich die Fertigstellung durch andere Aufgaben verzögerte, haben sie die Kontinuität bewahrt. Mein besonderer Dank gilt Daniel Geese, der die Hauptlast der Korrekturen auf sich genommen hat und die Druckvorlagen und das Register erstellt hat. Dem Verlag Mohr Siebeck, vor allem Dr. Henning Ziebritzki, danke ich für die stets erfreuliche Zusammenarbeit und die große Geduld angesichts immer neuer Verzögerungen. Meine Frau Katrin Bosse hat alle hier zusammengestellten Texte mit mir diskutiert, korrigiert und durch ihre Vorschläge bereichert. Dafür danke ich ihr von Herzen.

Tübingen, in der Trinitatiszeit 2011

Christoph Schwöbel

1 Gott im Gespräch

Die Gottesfrage im Dialog der Kulturen¹

1. Der dialogische Imperativ

Im Sommer 1993 erschien in der Zeitschrift *Foreign Affairs* ein Artikel des in Harvard lehrenden Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington mit dem Titel: »The Clash of Civilizations?«² In den folgenden drei Jahren provozierte dieser Aufsatz mehr publizistisches Echo als irgendeine andere politikwissenschaftliche Veröffentlichung im 20. Jahrhundert.³ Huntingtons 1996 publiziertes Buch »The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order«, in der er seine ursprüngliche Frage zu einer breit ausgeführten Gesamtdeutung des Szenarios der Weltpolitik ausbaute, hat seit seinem Erscheinen die Diskussion über die Deutung der gegenwärtigen Weltsituation in Atem gehalten und eine Fülle von Reaktionen hervorgerufen, nicht nur in der Politikwissenschaft und Ökonomie, sondern auch in allen Fächern der Kulturwissenschaften. Die oft kontroverse, gelegentlich polemische Debatte – Edward W. Said kommentierte das Buch unter dem Titel »The Clash of Ignorance«⁴ – entspann sich dabei um die politischen Konsequenzen, die Huntington aus seiner Analyse für die Rolle der USA und des Westens zog. So sehr man hier anderer Auffassung sein kann, so sehr muß man zugestehen, daß die ursprüngliche Analyse Aufmerksamkeit verdient.

Huntingtons Hauptthese ist, daß seit dem Ende des Ost-Westkonflikts mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Regimes in Osteuropa die bi-polare Organisation der weltpolitischen Auseinandersetzung einem multi-polaren Szenario gewichen ist. Die weltpolitische Lage ist nach Huntington nicht mehr durch den Konflikt zweier Ideologien oder Wirtschaftssysteme bestimmt, sondern durch den Konflikt der Zivilisationen: der westlichen Zivilisation (USA und Europa), der lateinamerikanischen, der afrikani-

¹ Antrittsvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen am 26.7.2006.

² S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993/3), 22–49.

³ Vgl. DERS. (Hg.), *The Clash of Civilizations? The Debate*, New York 1996.

⁴ E. W. SAID, *The Clash of Ignorance*, in: *The Nation*, 22.10.2001.

schen, der islamischen, der chinesischen Zivilisation (sinic civilization, die Huntington zunächst als konfuzianische Zivilisation charakterisiert hatte), der Hindu-Zivilisation, der orthodoxen in den früheren Staaten Osteuropas, und der japanischen. Anstelle einer Welt, die in zwei Blöcke aufgeteilt ist, leben wir in einer Welt der Zivilisationen, und die Konstellationen, die sich zwischen ihnen herausbilden, bestimmen die Zukunft unserer gemeinsamen Welt. »The central theme of this book is that culture and cultural identities, which at the broadest level are civilization identities, are shaping the patterns of cohesion, disintegration and conflict in the post-Cold War world.«⁵ Die Bewältigung der Konflikte zwischen den Kulturen ist für Huntington eine Voraussetzung dafür, daß im allgemeinsten möglichen Sinn die Zivilisation über die Barbarei siegt. Und so beschließt Huntington sein Buch mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Verstehen und Kooperation als den Voraussetzungen für die Erhaltung des Friedens und dafür, daß in den Konflikten der Kulturen die Zivilisation erhalten bleibt.

The futures of both peace and Civilization depend upon understanding and cooperation among the political, spiritual, and intellectual leaders of the world's major civilizations ... In the greater clash, the global 'real clash', between Civilization and barbarism, the world's great civilizations, with their accomplishments in religion, art, literature, philosophy, science, technology, morality, and compassion, will also hang together or hang separately. In the emerging era, clashes of civilizations are the greatest threat to world peace, and an international order based on civilizations is the surest safeguard against world war.⁶

In seiner Analyse betont Huntington die Bedeutung der Religionen für die Definition der kulturellen Identität der Zivilisationen. Sie sind sowohl Faktoren, die den Konflikt der Zivilisationen verschärfen können, als auch Faktoren, ohne die friedliche Lösungen im Konflikt der Zivilisationen, Konstellationen, die auf gegenseitigem Verstehen und wechselseitiger Kooperation aufbauen, nicht erzielt werden können. Seit dem 11. September 2001, seit den von irregeleiteten Fanatikern, die in keiner Weise als Repräsentanten ihrer Religion gesehen werden dürfen, inszenierten Anschlägen auf das World Trade Center in New York und das Pentagon wissen wir um die Gefährlichkeit einer für den Zusammenstoß der Zivilisationen instrumentalisierten Religion. Wer es bis dahin noch nicht verstanden hatte, mußte jetzt verstehen, daß es keine politische Situation, keinen Konflikt, aber auch keine Konfliktbereinigung auf diesem Globus gibt, die ohne ihre religiösen Faktoren verstanden werden könnte.⁷ Die Vermeidung des Zusammenstoß-

⁵ S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), London 1998, 20.

⁶ A.a.O., 321.

⁷ Vgl. L. KURTZ, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks (Ca.)/London/New Delhi 1995.

ßes der Zivilisationen und die Ermöglichung einer friedlichen Weltordnung muß die Religionen als zentrale Faktoren möglicher Konflikte an den Prozessen globaler Verständigung und Kooperation beteiligen. Hans Küng hatte Recht, als er schon 1990 in den ersten Sätzen seines Buches »Projekt Weltethos« schrieb: »Kein Weltfriede ohne Religionsfriede.«⁸

Nicht nur in globaler, sondern auch in lokaler Perspektive bestätigt sich die Bedeutung der Religionen für Kulturkonflikte und ihre Bewältigung. Ob der »Kruzifix-Streit«, der »Kopftuch-Streit« oder der »Karikaturen-Streit« – alle diese Streit-Fälle belegen in unserer eigenen Gesellschaft, daß religiöse Grundeinstellungen und Sensibilitäten in den Auseinandersetzungen um die Lebensbedingungen einer multikulturellen Gesellschaft eine herausragende Rolle spielen. Religiöse Haltungen, so scheint es, kommen immer dann ins Spiel, wenn es ums Grundsätzliche geht, wenn das Fundament einer inter- oder innerkulturellen Auseinandersetzung akzentuiert werden soll. Allein darum erscheint der religiöse Fundamentalismus als stärkste Waffe einer kulturellen Identitätspolitik. In der Religion geht es um das, was »uns unbedingt angeht«, den *ultimate concern*, so hat uns Paul Tillich gelehrt⁹, aber wir erfahren zunehmend auch, daß dann, wenn es darum geht, einer Frage der kulturellen Identität oder Differenz die Qualität und das Gewicht der Letztgültigkeit zu geben, versucht wird, sie zum *ultimate concern* zu machen, wobei dazu die Religion als das wirksamste Mittel erscheint. Religion wird zum höchsten Ausdruck kultureller Identität und Differenz, gelegentlich sogar zum Brandbeschleuniger des kulturellen Konflikts – und gerade dadurch wird sie zum Mittel kultureller Identitätspolitik degradiert.

Angesichts der potentiellen Konflikte zwischen den Zivilisationen, wie sie Huntington als das neue Paradigma der Weltpolitik beschrieben hat, ist immer wieder auf den Dialog der Kulturen als Weg zu Verständigung und Kooperation verwiesen worden. Sind die Kulturen von ihren religiösen Basisorientierungen geprägt, und sei es in der Instrumentalisierung von Religion im globalen und lokalen Kulturkampf, ist der Dialog der Religionen ein wesentlicher Aspekt des Dialogs der Kulturen, der den Weltfrieden sichern helfen soll. »Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog«¹⁰, so hatte Hans Küng schon 1990 formuliert. Es ist ein Faktum ebenso trauriger wie bitterer Ironie, daß der Anschlag vom 11. September 2001 in dem von der UNESCO und anderen als Antwort auf Huntingtons These ausgerufenen Jahr des »Dialogs zwischen den Kulturen« stattfand. Auf dem Höhepunkt des Karikaturen-Streits schrieb Henryk M. Broder – immer gut für eine

⁸ H. KÜNG, Projekt Weltethos, München/Zürich 1990, 13.

⁹ Vgl. P. TILLICH, Die Frage nach dem Unbedingten, GW, Bd. V, 2. Aufl. Stuttgart 1978.

¹⁰ H. KÜNG, Projekt Weltethos, a.a.O., 13.

Provokation – im SPIEGEL unter dem Titel: »Dialog? Nein Danke!«: »Angesichts der Konflikte mit der islamischen Welt empfehlen Wohlmeinende nach wie vor den »Dialog der Kulturen«. Doch das Konzept ist desaströs: Es verschleiern Ohnmacht und Feigheit.«¹¹

Ist es angesichts dieser Fundamentalkritik sinnvoll, noch einmal das Konzept vom »Dialog der Kulturen« aufzugreifen und theologisch zu reflektieren? Ich meine: Ja! In globaler Perspektive erscheint der Versuch, zu einer dialogischen Verständigung zu kommen, als einziger Weg, die Konfliktpotentiale aufzudecken, denen eine Welt der Zivilisationen ausgesetzt ist. Im Blick auf unsere eigene Gesellschaft ist das fortgesetzte Gespräch in der Situation des Pluralismus der Kulturen und des Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen der einzige Weg, den Zusammenhang zwischen den handlungsorientierenden Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder und ihrem gesellschaftlichen Handeln für sich selbst und füreinander transparent zu machen. Wird der Dialog der Kulturen theologisch reflektiert – und das kann nur heißen: im Blick auf die Gottesfrage – wird damit auch die Tiefendimension in den Blick genommen, die die Kulturen voneinander unterscheidet und – so werde ich zu zeigen versuchen – in ihrer Unterschiedenheit aus christlich-theologischer Perspektive miteinander verbindet.

2. Kultur im Plural: Von der Multikulturalität zur Perspektivität des religiös-weltanschaulichen Pluralismus

Soll die Rede vom »Dialog der Kulturen« ausreichende analytische Präzision besitzen, muß sogleich ihr metaphorischer Charakter betont werden. Natürlich reden nicht die Kulturen miteinander, sondern immer die Menschen, die in ihrem Verhältnis zueinander durch ihre Kulturen so geprägt sind, daß sie diese Kulturen – mehr oder weniger und for better or worse – repräsentieren. Aber was ist dabei unter »Kultur« zu verstehen? »Kultur« ist ein wesentlich umstrittener Begriff, weil er in seiner Verwendung über seine deskriptive Leistungsfähigkeit hinaus auch normative Elemente besitzt. Wer sagt »Kultur ist ...«, erhebt damit zugleich einen normativen Anspruch darüber, wie Kultur sein soll. Begriffe sind »mental capacities«¹², die der Erfassung von Sachverhalten und ihrer kommunikativen Deutung dienen und insofern immer schon einen Geltungsanspruch enthalten. Dieses Ineinan-

¹¹ DER SPIEGEL, 25.2.2006. Vgl. auch H. M. BRODER, Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken, Berlin 2006.

¹² P. GEACH, Mental Acts, London 1957, 12. Vgl. V. BRÜMMER, Theology and Philosophical Inquiry. An Introduction, London/Basingstoke 1981, 35–64.

der von deskriptiven und normativen Aspekten spiegelt die verwickelte Begriffsgeschichte von Kultur im deutschen, englischen und französischen Sprachraum, in dem die Begriffe von »Zivilisation« und »Kultur« in den verschiedensten Zuordnungen verwendet werden. Seit dem Beginn seiner Karriere im 17. Jahrhundert wird der Begriff der Kultur im Gegenüber zum Naturbegriff verwendet. Während der Begriff »Natur« das bezeichnen soll, was der kulturellen Tätigkeit des Menschen vorgegeben ist, also für den Menschen konstituiert ist, soll der Begriff der Kultur das bezeichnen, was vom Menschen konstituiert wird. Natur erscheint so als der Gestaltungsraum menschlicher Freiheit, Kultur als ihr Gestaltungsvollzug.¹³ Dabei ist einerseits stets zu beachten, daß die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur im Zeichensystem der Kultur formuliert wird, »Natur« also das Produkt eines kulturellen Zeichenprozesses ist, andererseits die Notwendigkeit zu kultureller Zeichenbenutzung gerade als zentraler Aspekt der Naturverfassung des Menschen betrachtet wurde. Daß der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist, gehört seit Herder zum Credo der anthropologischen Selbstbesinnung.

Auf dieser Basis können einige Dimensionen des Kulturbegriffs bestimmt werden. Kultur kann als die Praxis der Zeichenbenutzung und Sinnzuschreibung bezeichnet werden, durch die der Mensch als *homo significans* seine Welt deutet, um sie zu gestalten. Alle Formen der Kultur, von der Benutzung des Faustkeils bis zur Nanotechnologie, von den Höhlenmalereien von Lascaux bis zur Reichstagsverhüllung von Christo und Jeanne-Claude Janacheff, beruhen auf Variationen menschlicher Zeichenbenutzung. Kultur in ihrer grundlegenden Form als Zeichenbenutzung bestimmt die »Lesart« der Gesellschaft, den Zeichenzusammenhang zwischen ihren unterschiedlichen Interaktionssystemen. Die hochkulturellen Ausdrucksformen von Kultur, in der die Kultur zu einem Sonderbereich der Gesellschaft wird, sind Ausdruck der reflexiven Selbstthematisierung des *homo significans* und seiner Zeichenprodukte. Dabei ist Kultur stets vom Zusammenspiel der intersubjektiven Außenseite kultureller Gestaltung und der Innenseite der Bildung, der *cultura animi*, bestimmt. Kultur lebt von der Interaktion intersubjektiver kommunikativer Vermittlung und innersubjektiver Aneignung, die alle Formen kultureller Gestaltung durchdringt. Nur so kann Kultur Tradition ausbilden, den dynamischen Prozeß der Zeichenvermittlung und Zeichenaneignung in Wissen, Techniken und Praktiken, in der die subjektive Aneignung des intersubjektiv Vermittelten zur Voraussetzung von neuer intersubjektiver Vermittlung wird.

¹³ Vgl. CHR. SCHWÖBEL, Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur, in: DERS., Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 245–276.

In all diesen Dimensionen ist Kultur – das gilt meines Erachtens historisch wie systematisch – auf einen Kultus bezogen.¹⁴ Der Kultus fokussiert die Sinnmitte der kulturellen Zeichenwelt, den weitesten Horizont, in dem menschliche Zeichenbenutzung sich vollzieht. Und er bezieht alles in der Zeichenbenutzung fundierte Handeln des Menschen auf einen letzten Grund und ein letztes Ziel. Im Kultus wird das, was sich der Mensch durch kulturelles Handeln verfügbar macht, in den Horizont der Unverfügbarkeit gestellt. Das kulturelle Handeln begreift sich so selbst als Gabe, das seinem Grund Verehrung schuldet und sich seiner unverfügbaren Hilfe in allem kulturellen Verfügen versichert. Diese Beziehung der Kultur auf einen Kult kommt selbst dort zum Ausdruck, wo sich die Kultur vom Kult emanzipiert. Kappt die Kultur ihre Wurzeln im Boden des Kultus, wird sie sich selbst zum Kult, zur Kultur- und Kunstreligion: Warum sonst sind die Naturkundemuseen des 19. Jahrhunderts ebenso wie seine Opernhäuser gebaut wie Kathedralen?

Im Zeitalter des Kampfes der Kulturen – das war der Ausgangspunkt der Rückbesinnung auf das Verständnis der Kultur – erleben wir global und lokal Kultur im Plural der Kulturen. In globaler Perspektive erfahren wir die labile Koexistenz unterschiedlicher Kulturen, die gerade in Konfliktsituationen ihre je unterschiedliche Identität aus der Differenz zu anderen Kulturen konstruieren. Dabei spielen die Kulte, die Religionen oder quasi-religiösen Orientierungen, eine herausragende Rolle in der Identitätsdefinition. Wird die Verschiedenheit der Kulturen durch die Verschiedenheit ihrer Kulte definiert, dominiert die Differenz von Anfang an über die Gemeinsamkeit. Darum zeigt sich die Situation der Multikulturalität auch in unserer eigenen Gesellschaft als religiöser und weltanschaulicher Pluralismus. In derselben Gesellschaft existieren in ihrem Religionssystem tiefgreifende Differenzen, die die unterschiedlichen Lesarten der Gesellschaft in ihrer Tiefenstruktur akzentuieren. In ihren Basisorientierungen verliert die Gesellschaft durch die Pluralisierung des Religionssystems ihre gemeinsamen Wertgrundlagen und Wirklichkeitsdeutungen, was tiefgreifende Veränderungen in allen Bereichen der Gesellschaft zur Folge hat.¹⁵

Die Situation der globalen Multikulturalität, die sich in ihrem Kern als Situation der Pluralität der Kulte, also als religiöser oder weltanschaulicher

¹⁴ Vgl. CHR. SCHWÖBEL, Wiederverzauberung der Welt? Die Transendenzen der Kultur und die Transzendenz Gottes, in: CHR. GESTRICH/TH. WABEL (Hgg.), *Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzenerfahrungen und die Theologie*, Berlin 2006, 58–86.

¹⁵ Vgl. CHR. AUGUSTIN/J. WIENAND/CHR. WINKLER (Hgg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden 2006. Darin meinen Beitrag: CHR. SCHWÖBEL, *Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums. Eine protestantische Perspektive*, 102–122. Vgl. Kap. 5 in diesem Band.

Pluralismus erweist, erfordert die Anerkennung der Perspektivität jeglicher Wirklichkeitsdeutung, auch der Deutung der Situation der Multikulturalität und des religiösen Pluralismus selbst. In dieser Situation gibt es keine Globalperspektive, keinen Standpunkt jenseits der Kulturen, keinen Standpunkt über den Religionen. Auch der Anspruch der aufklärerischen Vernunft, sich von allen kulturellen Bedingungen emanzipieren zu können, alle geschichtlichen Überlieferungen und religiösen Aktivitäten zu transzendieren, und allein im Rückbezug auf sich selbst, in der Autonomie, die universalen Maßstäbe wahrer Erkenntnis und gerechten Handelns definieren zu können, ist damit radikal in Frage gestellt. Sie erweist sich im multikulturellen Kontext als der nicht jenseits aller geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit stehende, von allen Bedingtheiten losgelöste, eben abstrakte Standard einer vorgeblich reinen Vernunft, sondern als kulturell und geschichtlich im höchsten Maße bedingter Versuch, für die eigene Perspektive auf dem Weg formalistischer Universalisierung und prozeduralistischer Rationalitätsüberprüfung das Monopol auf Wahrheit zu reklamieren. Der Traum der aufklärerischen Vernunft, im Wettbewerb der Weltdeutungen gleichzeitig der Schiedsrichter, der alle Regeln macht, und der Mittelstürmer, der alle Tore schießt, sein zu dürfen, scheint zu Ende. Ist die aufklärerische Vernunft aber einmal selbst als kulturell bedingt und interessegebunden erkannt, erscheint ihr Universalismus als mehr oder weniger raffinierte Erscheinungsform eines kulturellen Imperialismus.

Verstehen wir nun die Situation der Multikulturalität und des religiösen Pluralismus im Sinne eines den Universalismus negierenden Kulturalismus, der alle Wahrheitsbehauptungen und Geltungsansprüche nur als relativen Ausdruck einer bestimmten Kultur versteht und im Gegenzug gegen den Universalismus die Inkommensurabilität aller Werte behauptet, löst sich die multikulturelle Situation in die undeutliche Gemengelage von gegeneinander abgeschotteten Separatkulturen auf. Auf dem globalen Fußballrasen hat jeder Spieler seinen eigenen Ball und macht seine eigenen Regeln, ein Tor schießen kann keiner, denn keiner kann wissen, wie's geht, aber wehe dein Ball landet in meinem Spielbereich!

Können wir dem Dilemma zwischen einem abstrakten Universalismus, der die Differenz der Kulturen ignoriert und die Perspektivität der eigenen Erkenntnis verkennt, und einem Kulturalismus, der mit der Behauptung der je differenten Identität der Kulturen jede Kultur in ihrer eigenen Zeichenwelt verschließt, entgegen? Gibt es eine Möglichkeit, die radikale Perspektivität aller kulturellen Wirklichkeitsdeutung anzuerkennen und dennoch an der Möglichkeit der Verständigung zwischen den Kulturen festzuhalten – und sei es nur, um zunächst ihre Differenzen zu verstehen, was eine keines-

falls geringfügige Bedingung für die Bewältigung der Situation des Konflikts der Kulturen wäre?

Genau diese Frage versucht das Konzept des Dialogs der Kulturen zu beantworten.

3. Dialog der Kulturen: Die dialogische Vernunft und die Frage nach Gott

Vittorio Hösle hat in seinem schönen Buch »Der philosophische Dialog«¹⁶ zwischen dem Gespräch als einer direkten mündlichen sozialen Interaktion und dem Dialog als einem literarischen Genre scharf unterschieden. Wir wollen hier unter »Dialog« alle Formen eines auf die Bedingungen seiner Möglichkeit, seine Vollzugsformen und auf die Kriterien seines Gelingens reflektierenden Gesprächs unter mehreren Partnern verstehen. Versucht man solchermassen die Rede vom »Dialog der Kulturen« zu bestimmen, wird schnell die Voraussetzungshaftigkeit der Dialogpraxis deutlich. Radikal verstanden muß die Praxis des Dialogs das Konzept einer dialogischen Vernunft voraussetzen, die sich bewußt von der zum Beispiel im Genre der Meditation vollzogenen Selbstreflexion der in sich selbst alle Strukturen der Universalität erfassenden Vernunft und von der in ihrem Zeichensystem sich selbst isolierenden Vernunft eines kollektiven Subjekts unterscheiden.¹⁷ Dialogische Vernunft verbindet die dialogische Perspektivität des Sprechens, Deutens und Gestaltens mit Strategien der analogisch-übersetzenden Verallgemeinerung. Die Standpunktgebundenheit der jeweiligen Dialogpartner geht in der Praxis des Dialogs einher mit der Annahme, daß das in der eigenen Deutungsperspektive Erscheinende mitteilenswert ist und das, was in der Deutungsperspektive des Anderen erscheint und von ihm mitgeteilt wird, hörens- und bedenkenwert ist. Dialogische Vernunft ist kommunikative Vernunft im Hören und Sagen.

Der kommunikative Charakter der dialogischen Vernunft setzt voraus, daß sich das Sagen lohnt, weil der Mitteilung eine Wahrheitsbehauptung oder ein Geltungsanspruch unterlegt ist, die potentiell auch für den Anderen wichtig ist, und daß sich das Hören lohnt, weil die Mitteilung des Anderen gleichermaßen Träger von Wahrheit und Geltung sein kann, die mich zur Revision, Korrektur oder Erweiterung meines Wahrheitsbewußtseins

¹⁶ V. HÖSLE, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006. »Dialog« bezeichne ein literarisches Genre, »Gespräch« eine direkte soziale Interaktion., a.a.O., 32.

¹⁷ »Wer wie Descartes, der frühe Fichte oder Husserl die Philosophie in egologischer Reflexion gründen will, sollte auf die Dialogform besser verzichten«. A.a.O., 112.

herausfordert. Subtrahiert man die Beziehung zur Wahrheit, verkommt Kommunikation zur Lautmalerei, die auf streng nicht-repräsentative Stilformen beschränkt ist. Die im kommunikativen Charakter des Dialogs verankerte Wahrheitsbeziehung aber setzt voraus, daß wir miteinander über etwas im Dialog sind und daß sich an der Beziehung zwischen dem im Dialog verwendeten sprachlichen Zeichen und dem Bezeichneten der Wahrheits- oder Geltungsanspruch einer Mitteilung entscheidet. Ohne *phainomena* keine *legomena* mit einem kommunikativen Wahrheitsanspruch. Wird die Differenz zwischen dem perspektivengebundenen Zeichen und dem Bezeichneten eingezogen, wird die Wahrheitsbehauptung einfach auf das Zeichensystem als Ganzes ausgedehnt, werden wir zu Fundamentalisten. Für den Fundamentalisten existiert die Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten nicht, und darum ist sein Zeichensystem weder korrekturbedürftig noch korrekturfähig. Die Möglichkeit der Verständigung im Dialog aber hängt ebenso wie die Möglichkeit der Korrektur oder Erweiterung daran, daß es zwischen den Interpretationsperspektiven einen Schnittpunkt im Bezeichneten gibt. Nur auf Grund dieser Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem kann es über das prinzipielle wechselseitige Unverständnis zweier Zeichensysteme hinaus auch zu Mißverständnissen, die der Schatten des Verstehens sind, kommen – etwa darüber, welcher Art das durch das Zeichen Bezeichnete sei, zum Beispiel eine Fähigkeit oder eine aktuelle ausgeübte Tätigkeit, treffend illustriert durch den Lieblingswitz meines Lehrers Carl Heinz Ratschow: »Spielen Sie Klavier?« »Nein – hören Sie was?« Mißverständnisse verstehen heißt, die Fehlerquelle in der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem identifizieren zu können.

Die Wahrheitsbeziehung dialogischer Kommunikation wird in ihrer entscheidenden Bedeutung deutlich, wenn wir bedenken, daß die Wirklichkeitsinterpretation immer Implikationen für die Wirklichkeitsgestaltung beinhaltet. Jede Aussage über einen bezeichneten Sachverhalt hat immer Implikationen für die Handlungsmöglichkeiten, Handlungsnormen und Handlungsziele. Jede Dialogsituation ist als Deutungssituation auch Handlungssituation.

Nehmen wir den »Dialog der Kulturen« in den Blick, so wird gerade dieser Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsdeutung und -gestaltung deutlich. Der Dialog der Kulturen stellt die einzelnen Dialogäußerungen in den Zusammenhang der kulturellen Praxis. Die Dialogäußerung erscheint im Kontext der sozialen Praxis, die sie begründet und reguliert, und im Zusammenhang der Geschichte, in der sie verankert ist. Sie wird damit als Ausdruck einer bestimmten kulturellen Identität kommuniziert und zu verstehen gegeben. Genau betrachtet, verdankt sich eine Äußerung im synchronen interkulturellen Dialog dem diachronen innerkulturellen Dialog, der

Traditionsbildung innerhalb einer Kultur. Die hermeneutischen Strategien, die beim Aufbau einer Interpretationsperspektive innerkulturell wirksam sind, sind den hermeneutischen Strategien analog, die interkulturell zum Dialog zwischen den Interpretationsperspektiven der Kulturen erforderlich sind.

Wir hatten die Beziehung einer Kultur zu ihrem Kultus als Zentrum der Integration der innerkulturellen Zeichenwelt und der interkulturellen Identitätsdefinition interpretiert. Unter dieser Voraussetzung bleibt der Dialog der Kulturen oberflächlich, wenn er nicht den Dialog der Religionen einbezieht. Zugleich scheint das aber auch der schwierigste Bereich im Dialog der Kulturen zu sein. Im Verhältnis der Religionen scheint immer das Differente das Gemeinsame zu übertreffen. Zwar ist hier das Wahrheitsbewußtsein oft am ausgeprägtesten und damit für seine kommunikative Mitteilung geradezu prädestiniert, genauso ausgeprägt aber ist die Zurückhaltung, dem Wahrheitsbewußtsein der Angehörigen einer anderen Religion Gehör zu schenken. Scheitert die Möglichkeit eines Dialogs der Kulturen an der Unmöglichkeit eines Dialogs der Religionen?

An dieser Stelle erweist sich die Gottesfrage in ihrer entscheidenden Bedeutung für den Dialog der Kulturen und für den Dialog der Religionen. In den monotheistischen Religionen wird der eine Gott als der Grund der Einheit der Wirklichkeit gedacht.¹⁸ »Gott« ist in den monotheistischen Religionen kein Zeichen neben anderen, sondern der Grund und das organisierende Zentrum des gesamten Zeichensystems. Gott ist kein Phänomen unter anderen Phänomenen, sondern der Grund, warum überhaupt etwas ist, warum es so ist, wie es ist, und warum es so erscheint, wie es ist, und so bezeichnet werden kann, wie es erscheint. Für die monotheistischen Religionen ist Gott der Grund der je eigenen Interpretationsperspektive und der Horizont aller Interpretationsperspektiven: der Grund allen Seins, die Einheit aller Wahrheit und die Quelle allen Sinns. Das hat weitreichende Konsequenzen. Ist Gott der Einzige, der Absolutheit beanspruchen kann, relativiert die Absolutheit Gottes alle Tendenzen zur Absolutsetzung eines kulturellen Systems, ja sogar eines religiösen Systems. Die Frage nach Gott ist insofern für die monotheistischen Religionen nicht nur die Frage nach der Begründung der Religion, sondern zugleich der Hinweis auf die Infragestellung der Religion durch Gott selbst, wo sie die Absolutheit Gottes beansprucht. Die Unverfügbarkeit Gottes – ein auszeichnendes Grundelement der monotheistischen Religionen – ist somit der Schutz dagegen, daß Gott zum Mittel religiöser Machtdurchsetzung oder kultureller Identitäts-

¹⁸ Vgl. CHR. SCHWÖBEL, Radical Monotheism and the Trinity, in: NZSth 43 (2001), 54–74. Vgl. Kap. 17 in diesem Band.

Personenregister

- Adorno, Th. W. 293, 356
al-Banna, H. 54
Albrecht, R. 183
Andrée, U. 363
Anselm von Canterbury 30
Appleby, R. S. 53
Aristoteles 331, 381, 424, 452
Arius 415
Aquín, Th. v. 158, 259, 331, 403, 418
Assmann, J. 11, 156, 359–361, 363, 365
Athanasius 399, 415, 475
Augustin, Chr. 6, 82, 116
Augustinus, A. 259, 308, 310, 314, 331, 333, 351, 400, 401, 416–418, 454
- Bacon, F. 239, 329
Barber, B. R. 46, 121f
Barth, K. 199, 310, 319, 383, 420
Basilus von Caesarea 415
Bayer, O. 29
Beck, U. 144–146
Benson, B. E. 373
Berger, P. L. 43, 70, 118, 324
Bergson, H. 385
Bernhard v. Clairvaux 50, 155
Beissner, F. 433, 435
Beutel, A. 14, 468
Beyer, M. 13, 62
Beyschlag, K. 398
Black, C. C. 284
Böckenförde, E.-W. 271
Boeve, L. 194
Bonhoeffer, D. 86, 374
Bourdieu, P. 46
Braaten, C. E. 257, 258, 297
Braudel, F. 155
Briskina, A. 256
Broder, H. M. 3, 4, 76–78
Bruford, W. H. 329
Brümmer, V. 4
Büchner, G. 431
- Bultmann, R. 168
- Calvin, J. 163, 256, 367, 370–373, 375–378
Carpenter, H. 350
Casanova, J. 118, 325
Cassuto, U. 364
Cicero, M. T. 329
Clayton, J. 19, 21, 23, 29–32, 34, 36–38, 111
Coleridge, S. T. 403
Comte, A. 168, 183
Crawford, R. 183, 184
Craig, E. 239, 309
- Damir-Geilsdorf, S. 55
Danz, Chr. 51, 123, 146
Darwin, Ch. 54f
David, Ph. 60, 70, 120, 379, 453
Dawkins, R. 158, 425, 426
Dawson, Chr. 42
De Maeseneer, Y. 194
De Mey, P. 305
Derrida, J. 373
Descartes, R. 8, 59
Deuser, H. 292, 297
Dohmen, Chr. 365
Duns Scotus 158, 259
Durham, J. I. 364
- Eagleton, T. 158, 328
Ebeling, G. 27, 82, 108, 132, 257, 310
Ehrlich, E. L. 27
Eusebius 381, 382
- Feiner, J. 420
Fisch, M. 205
Fischer, H. 93
Fiske, J. 334
Florovsky, G. 256
Forst, R. 125, 149

- Fox, G. 13
 François, E. 46
 Frankemölle, H. 293
 Freud, S. 328
 Friedrich II. v. Preußen 159
 Frost, R. 20, 21, 35–38
 Frye, N. 342

 Gabriel, K. 325
 Gadamer, H. G. 433
 Geach, P. 4
 Geertz, C. 327, 328
 Geffré, C. 379
 George, R. P. 161
 Gerber, U. 468
 Gestrich, Chr. 6, 182, 297, 352
 Gier, A. 154
 Goethe, J. W. v. 361
 Görges, P. 294
 Gosda, P. 374
 Graf, F. W. 93, 182
 Gregor v. Nazianz 382, 399, 415
 Gregor v. Nyssa 399, 415
 Greenhalgh, T. 184
 Grillmeier, A. 352
 Groß, W. 278
 Gunton, C. E. 335, 400–404, 461, 470, 476

 Habermas, J. 326
 Haeckel, E. 183
 Haeffner, G. 119, 194
 Haers, J. 14, 65, 267, 305
 Haigis, P. 327
 Halfwassen, J. 331, 340
 Hamann, J. G. 29
 Hamilton, K. M. 388
 Hanson, R. P. C. 399
 Hardy, D. W. 470
 Häring, H. 310
 Härle, W. 13, 62, 82, 83, 132, 180, 272, 275, 279, 297, 363
 Heelas, P. 183
 Hegel, G. F. W. 390
 Heidegger, M. 197, 435–443
 Helmer, C. 468
 Herder, J. G. 5, 327

 Herms, E. 13, 51, 70, 72, 86, 96, 106, 116, 120, 133, 190, 194, 197, 267, 268, 272, 307, 470
 Herrmann, F. W. v. 435
 Herrmann, W. 257
 Herzog, R. 454
 Heubach, J. 17
 Heyd, D. 25, 73, 148
 Hirsch, E. 299
 Hobbes, Th. 161
 Hölderlin, F. 433, 435, 437, 439, 441–443, 449
 Holl, K. 257
 Honegger, C. 155
 Hooper, W. 351
 Horkheimer, M. 356
 Horstmann, K. 362
 Hösle, V. 8
 Hülsewiesche, R. 389, 390
 Huntington, S. P. 1–3, 39–44, 58, 59, 69, 75, 79
 Hume, D. 390

 Irenäus v. Lyon 397, 414, 467

 Jackisch, J. G. 256
 Jäger, W. 381
 Jakelic, S. 181, 183
 James, W. 194
 Janowski, B. 278, 442–444, 446, 447, 449, 456
 Jenson, R. W. 257, 258, 287, 297, 454, 475, 477
 Joest, W. 257
 Johannes Scotus Eriugena 158, 259, 418
 Johnson, E. 451
 Jonas, H. 249
 Jossua, J. P. 379
 Jüngel, E. 84, 297, 409
 Juntunen, S. 258
 Justin 371, 398

 Kallscheuer, O. 18
 Kant, I. 29, 149, 161, 236, 251, 257, 260, 328, 331, 332, 390
 Keller-Wentorf, Chr. 187
 Kendall Soulen, R. 63
 Kepel, G. 43, 55

- Kierkegaard, S. 299
 Kluckhohn, K. 326
 Knierim, R. P. 292
 Konstantin 102, 382
 Körtner, U. H. J. 182
 Kroeber, A. A. 326
 Kronauer, B. 336
 Kühn, U. 56
 Küng, H. 3
 Kurtz, L. 2
- Lacan, J. 328
 Larentzakis, G. 256
 Larsson, G. 364
 Levin, Chr. 459
 Lewis, C. S. 348, 350, 351
 Lodge, D. 379
 Löhrer, M. 420
 Lotze, H. 258
 Lübke, H. 338
 Luther, M. 12–18, 32, 62, 64, 83–85, 92,
 108, 132, 155, 162, 200, 238, 244, 245,
 255–258, 260, 265–269, 286, 302,
 307, 310, 318, 320, 367–370, 372,
 374–378, 418–422, 427, 432, 433,
 449, 454, 462–464, 468, 470, 472–475
 Lutz, H. 156
- Mahmutçehajic, R. 27
 Mannerma, T. 17, 257, 258
 Marion, J.-L. 373
 Markert, M. 56
 Marlowe, Chr. 336
 Marquard, O. 358–361, 379, 380, 388,
 401
 Marty, M. E. 53
 Marx, K. 328
 Mays, J. L. 278
 Meier, J. M. 294
 Melancthon, Ph. 256
 Meurer, K. E. 37
 Mieke, F. 363
 Milbank, J. 258–261
 Miller, P. D. 292
 Moebius, S. 46
 Moleschott, J. 431
 Moltmann, J. 11, 52, 158, 383, 384, 389,
 402
- Mommsen, W. J. 185, 321
 More, H. 389
 Morgenbrod, B. 321
 Morris, Ch. 424
 Mühling, M. 276, 351
 Mussalam, A. A. 55
- Nagel, Th. 59
 Nenning, G. 154
 Niebuhr, H. R. 385–389, 404
 Nietzsche, F. 328, 373
 Nishitani, K. 156
 Noët v. Smyrna 414
 Noss, P. 184
- Origenes 414
 Osiander, A. 256
 Osborn, E. 467
 Otto, E. 11
- Palmer, M. 327
 Pannenberg, W. 199, 297, 443, 475
 Paschold, Ch. E. 154
 Passeron, J.-C. 46
 Pearson, L. 181, 183
 Peters, T. 451
 Peterson, E. 381–383, 389, 400
 Petzold, M. 56
 Philo v. Alexandria 381
 Pickstock, C. 259–261
 Platon 256, 259, 424
 Plotin 331, 340
 Plutarch 442
 Politycki, M. 335, 336
 Poser, H. 358
 Praxeas 414
 Pratt, D. 451
 Preul, R. 180
 Proudfoot, W. 194
 Ps. Dionysius Areopagita 418
 Pufendorf, S. 329
- Quadflieg, D. 46
 Qutb, S. 54f
- Rad, G. v. 443
 Rahner, K. 158, 185, 383, 418, 420, 421,
 473

- Ramsey, I. T. 197
 Ratschow, C. H. 9, 187, 196, 294
 Rawls, J. 161
 Rendtorff, T. 27, 82, 132
 Repp, M. 187
 Reuter, H. R. 325
 Richard v. St. Viktor 418
 Richter, H.-E. 309
 Ricken, F. 194
 Riesebrodt, M. 53
 Ritschl, A. 257
 Robertson, R. 145
 Robinson, C. C. 388
 Rosenau, H. 312
 Ross, W. D. 331
 Roth, M. 362
 Rouner, L. 19, 111
 Royce, J. 390
 Ryle, G. 198

 Saarinen, R. 258
 Sabellius 414
 Sacks, J. 61, 68
 Said, E. 1
 Sartre, J. P. 16
 Schelsky, H. 337
 Schilling, J. 50, 155
 Schleiermacher, F. D. E. 13, 196, 243
 Schluchter, W. 185, 321
 Schmidinger, H. 154
 Schmidt, T. 43
 Schmidt-Jortzig, E. 271
 Schmitt, C. 383
 Schoeck, H. 312
 Schüle, A. 327
 Schüller, W. 51, 123, 146
 Schweitzer, F. 11, 46, 51, 74, 86, 133, 148, 155
 Seeberg, E. 257
 Seeberg, R. 257
 Seligman, A. B. 126
 Sen, A. 41
 Smart, N. 153
 Smith, A. 23, 24
 Soulen, R. K. 16, 63, 278, 284, 287, 293
 Spaemann, R. 271
 Spengler, O. 39, 69
 Speusippos 381

 Sponheim, P. R. 297
 Stead, Ch. 452
 Stierle, K. 454
 Stock, H. 20
 Stock, K. 362
 Studer, B. 467
 Sturm, E. 51, 123, 146
 St. John, H. 390
 Swammerdamm, J. 322

 Tanner, K. 326
 Tertullian 371, 398, 414
 Theophilus 398
 Tillich, P. 3, 34, 47, 48, 51f, 123, 146, 183, 311, 327, 333, 356
 Tippelskirch, D. von 26, 27, 82, 109, 124, 130, 132, 162, 205
 Tolkien, J. R. R. 335, 350
 Tolstoi, L. 322, 337
 Tracy, D. 453
 Tröger, J. 148

 van den Bossche, S. 194
 Vogelsang, E. 257
 Volf, M. 11, 52, 128
 Voltaire 154

 Wabel, Th. 6, 182
 Ward, B. 31
 Ward, G. 259–261
 Warning, R. 454
 Weber, M. 42, 163, 185, 321–324, 330, 337, 351, 357
 Weber, O. 370–373
 Weigel, G. 43
 Welker, M. 11, 52, 128, 460
 Welsch, W. 362
 Wessely, S. 184
 Wienand, J. 6, 82, 116
 Williams, B. 25, 73, 148
 Williams, Ch. 350
 Williams, R. 326
 Williams, S. J. 184
 Winkler, Chr. 6, 82, 116
 Wittgenstein, L. 29, 329, 424
 Wolfe, Chr. 161
 Wolff, H.-W. 442, 443
 Woodhead, L. 16, 63, 183, 278, 284, 287

Zapp, M. 379

Žak, L. 267

Zenger, E. 11

Zinser, H. 118

Zizioulas, J. D. 256, 257, 260

Sachregister

11. September 2001 44, 53

Abendland 41, 385, 387, 407

Abendmahl 257, 341f

Abgott 32

Absolutheit 10, 212

Absolutheitsanspruch 28, 154

Afrika 41

Alltagserfahrung 292, 335, 371, 375

Alterität 34f, 147, 156, 212, 452, 461

Amerika 22, 41, 48

Analogie 88, 166, 196, 403

Anerkennung 110, 112f, 115, 119, 151,
162, 164, 166, 218f, 338

Anthropologie 273f, 276, 292, 327, 367,
380

Antimodernismus 28

Arianismus 383, 415

Asien 98

Ästhetisierung 160, 223, 225, 227, 375

Atheismus 253f, 426

Auferweckung 237, 289, 318, 344, 408,
476

Aufklärung 23–25, 28, 57, 70, 73f, 80,
108, 114, 159, 208, 209, 220, 240, 359,
401

Autonomie 7, 214, 220, 236, 239–241,
247, 255

Autorität 92f, 96, 104, 154, 370, 387

Basisorientierung 95, 110–112, 117, 211,
225

Begierde 310f

Begründung 260

Begründungskonsens 140, 231

siehe auch Konsens

Begründungsrelation 260

Bekenntnis 94, 101, 304, 316, 342, 352

– des Glaubens 170f, 198

Beliebigkeit 225

Beziehung 215f, 243, 245f, 249, 275f,
283–285, 287, 296, 299–301, 307,
316, 393f, 398, 403, 411, 417f, 446f,
451, 453, 455f, 474f

Beziehungswesen 241, 301, 304, 320, 368,
374, 394

Bibel 14, 92, 249, 262, 358, 410, 426, 458

Bilderverbot 52, 360, 372

Bildung 5, 124, 126, 170, 218, 247, 329,
355, 375

– religiös 135

bonum commune 45, 65, 89, 110, 112, 140,
162, 177, 211, 231

Buddhismus 42, 156

Bund 15, 263, 283, 315, 343, 360, 386,
455, 465

Bundesbruch 15

China 41f

Christentum 25, 86, 91, 100–102, 114,
120, 140, 155, 169, 181f, 217, 358

common aims 35f, 81, 99, 110, 151

common ground 19, 33, 76, 80f, 110f, 118,
140, 151, 169, 211, 230

common rules 81, 110, 151

conditio humana 37

consumerism 183

creatio ex nihilo 62, 460

De-Säkularisierung 70, 73f, 82, 118

Dekontextualisierung 213, 272

Demokratie 45, 48, 58, 69, 99, 105, 140,
210

Deutschland 97

Dialog 1, 3f, 8, 17, 19, 33f, 36, 58–60,
64–67, 80f, 85f, 88, 111, 139, 175f,
189, 205, 212, 231, 274, 443

– interreligiös 88, 136, 139

– Regeln 88, 136

Dialogpraxis 87

Dichter 439

- Dichtung 439
 Dienst 86
 Differenz 3, 23, 34, 112, 115, 122, 139,
 146f, 156, 211, 228
 – dialogisch 110, 112
 – kulturell 153
 Differenzerfahrung 293, 295f
 Dogmatik 274, 339
dominium terrae 279, 306, 315, 378

 Einheit 12, 23, 62, 67, 100f, 103f, 116,
 210f, 213, 236f, 256, 323, 331, 362,
 392–394, 403, 416, 430, 455
 – der Wahrheit 157
 – des Gespräches 438
 – des Glaubens 104
 – des Weltgeschehens 428
 – Gottes *siehe* Gott, Einheit
 Emanzipation 102, 235, 253, 259, 267
 Engel 336
 England 97
 Entfremdung 448
 Entgtzung 377f
 Entmythologisierung 168, 255, 352, 358,
 387
 Entskularisierung 43
 Entzauberung 321, 323f, 351, 377
 Erbsünde 299, 312
 Erfahrung 179, 186, 190, 201f, 331, 343,
 430f
 – geschpflich 295
 – religiös 127, 184, 205
 Erfahrungsverstndnis
 – Aufspaltung 189
 Erinnerung 190
 Erkenntnis 186, 245, 296f, 423, 432, 463f
 Erlösung 283, 285, 318, 397, 399, 409,
 414
 Erschließung 285
 Erschlieungserfahrung 188, 197, 426
 Erschlieungsgeschehen 187, 198
 Erwartung 190
 Ethik 227, 250, 392
 Ethos 73
 Eucharistie 257
 Europa 22, 41, 94, 96, 98, 104, 116, 156,
 336

 Evangelium 17, 65, 92, 100, 103, 246f,
 287f, 297f, 300, 302, 306, 318, 351,
 378, 420, 470
 Evolution 55, 203
 Evolutionstheorie 28, 54
 Existenz
 – dialogisch 16

 Fall 219f, 246, 280, 283
 Feindesliebe 63
 Fleischwerdung 16
 Formalismus 29
 Frankreich 97
 Freiheit 15, 18, 77, 92f, 143, 192, 212f,
 216, 219, 222, 225f, 228, 233, 235f,
 238, 240f, 244, 246, 250, 257, 262,
 267, 271, 300, 305–308, 313, 327,
 332f, 343, 360, 384, 437, 439, 461
 – der Handlung 214, 236
 – der Kunst 48
 – geschpflich 131, 201, 269, 285, 307,
 345, 387
 – personal 207
 – Wahlfreiheit 214
 Freiheitswesen 305
 Fremdbestimmung 240, 300
 siehe auch Heteronomie
 Frieden 44, 59, 61, 64, 67, 73, 76–79, 139,
 143, 156, 210
 Fundamentalartikel 148
 Fundamentalismus 3, 9, 13, 25f, 28, 50,
 53–57, 70, 75, 122f, 125f, 128, 147f,
 161, 188, 361, 427

 Gabe 173, 441
 Gallikanismus 105
 Gebet 65, 134, 199, 284, 431, 444
 Gebote
 – noachitische 27
 Geltungsanspruch 8
 Gemeinschaft 101, 140, 212f, 226f, 238,
 247, 249, 262–264, 267, 298, 304, 384,
 387, 413, 417, 462
 Gerechtigkeit 77, 85, 143, 210, 235, 271,
 284, 360, 411, 445
 Gericht 301
 Geschichte 14, 17, 100, 143, 263, 279,
 282f, 358, 411f, 428, 437

- Geschichtlichkeit 187, 438
- Geschöpf 302
- Geschöpflichkeit 131, 134f, 137, 163, 202f, 220, 243f, 264, 277, 298f, 302, 304f, 311, 328
- Geschwisterlichkeit 235
- Gesellschaft 96, 99, 105, 110, 136, 140, 211, 224, 253, 329, 385, 391, 402
 - multikulturell 3
- Gesetz 297
 - und Evangelium 199, 297f, 306, 314 347
- Gespräch 14, 16, 65, 87, 212, 249, 263, 283, 437, 439f, 442–444, 451, 453f, 457f, 465, 472–474, 476
- Gewalt 11, 20, 46, 50, 58, 60, 62, 67, 76–78, 109, 118, 139, 155f, 177, 361
- Gewaltfreiheit 109
- Gewaltmonopol 45, 64, 77f
- Gewissen 64–66, 92, 198, 250, 292
- Gewissensfreiheit 64, 66, 103, 130, 238, 250
- Gewißheit 30, 57, 93, 107, 110, 139, 172, 205, 217, 394
 - der Wahrheit 83, 86f, 106, 134, 139, 188, 198, 201, 228, 230, 427
 - handlungsleitend 143
 - Konstitution 107, 139, 218, 303
- Glaube 82f, 85, 87, 110, 129, 131, 133f, 172, 188, 197, 202, 267f, 291, 294, 297, 300, 307f, 342, 362f, 368, 385, 408, 418f, 422, 456f, 467
 - fragend 174
 - Inhalt 162
 - Konstitution 83, 130, 134, 162, 217, 319, 429
 - Möglichkeit 305, 374
 - und Vernunft 260
 - Wirklichkeit 303
- Glaubenserfahrung 173
- Glaubensgewißheit 84, 92, 94, 267
 - Konstitution 163
- Gleichheit, 235
- Globalisierung 18, 46f, 70f, 74, 98, 120, 122, 144f, 326
- Glokalisierung 145
- Gnade 283, 285f, 418, 426
 - Wirklichkeit 317
- Grundbeziehung 367
- Grundgesetz 232, 271
- Grundwerte 114
- Gott 10, 92, 129, 150, 239–241, 275, 420, 453, 474
 - als Gespräch 420, 476
 - als Grund und Ziel 152
 - Bild 27, 455
 - Dreifaltigkeit 170
 - Einheit 370, 397, 401, 416
 - Existenz 30
 - Freiheit 213
 - Gegenwart 173
 - Geist *siehe* Heiliger Geist
 - Geschichte 200
 - Gnade 91f, 100, 105, 174, 200, 316, 386, 420, 422
 - Güte 369
 - Handeln 14, 426–428
 - Heil 174, 247
 - Herrschaft 55
 - Identität 341, 373, 411f
 - in Beziehung 62
 - kommunikatives Wesen 420
 - Liebe 36, 63, 269, 418
 - Mitteilung 263
 - Offenbarung 201, 217, 268
 - schöpferische Liebe 262
 - Schöpfer 16, 63, 163, 170, 173, 205, 242, 251, 345, 400, 453
 - Schöpfung 386
 - Sein 260, 267
 - Selbstbestimmung 340
 - Selbsterschließung 237f, 340, 386, 421
 - Selbstidentifikation 410
 - Selbstvergegenwärtigung 420f, 427
 - Sohn *siehe* Jesus Christus
 - Toleranz 108, 129
 - Transzendenz 127, 399, 415
 - Unverfügbarkeit 157
 - Vater *siehe* Trinität
 - Vergebung 300f, 318
 - Versöhner 63, 170, 205, 251, 345, 400, 453
 - Vielheit 416
 - Vollender 63, 170, 205, 251, 345, 400, 453

- Wahrheit 100, 200, 268, 348, 426
- Wesen 448
- Wort 14f, 249, 283, 460, 462f, 465f, 472
- Gottebenbildlichkeit 63, 131f, 163, 171, 201, 239, 241f, 244f, 278–281, 283, 285f, 303, 313, 343, 431, 455, 461f
- Gottesbeweise 31
- Gottesbeziehung 367
- Gottesdienst 45, 57, 157, 170, 342, 368, 370, 392, 407, 454f
- Gottesfrage 4
- Götzen 334, 370
- Götzenbild 365, 369, 371, 375
- Götzendienst 11, 44, 52, 57, 127, 154, 157, 174, 274, 360, 362–364, 366–369, 374, 376, 392
- Großer Katechismus 32
- Grunddifferenz 294
- Grundgesetz 65f, 149
- Grundwerte 151

- Handeln 9, 149, 285, 296, 308, 315, 319, 327f, 331, 445
- geschichtlich 143
- Handlungsgewißheit
 siehe Gewißheit der Handlung
- Handlungsorientierung 152
- healthism* 183
- Heil 105, 132, 187, 246, 294, 316, 325, 356, 374, 415
- Heiliger Geist 14, 18, 61, 63, 86, 92, 110, 163, 172, 198, 237, 251, 266f, 269, 278, 284, 300, 303, 307, 318f, 344, 370, 384, 408f, 415, 419, 468, 471, 474
- Wirken 129, 188, 388, 413
- Heiligung 85
- Heilsgeschichte 428
- Henotheismus 385, 387, 392, 397
- Hermeneutik 10, 176, 293, 419, 425
- Herrschaft 64
- Heteronomie 220, 236, 240, 300
 siehe auch Fremdbestimmung
- Hexen 335, 337, 348
- Hinduismus 41f
- Hölle 16
- homo audiens* 462
- homo loquens* 462
- homo significans* 5

- Identität 3, 16, 34–36, 42f, 45–55, 58, 62, 69, 72, 74, 76f, 112, 121, 124, 126, 127, 129, 131, 147f, 213, 295, 396, 421, 474
- christlich 171
- der Religion 407
- personal 256
- religiös 137, 160, 170
- Identitätsbewußtsein 150
- Identitätsbildung 110, 126, 134, 175, 212
- Identitätspolitik 3, 122f, 128
- symbolische 146
- identity markers* 28, 47, 51
- Imperativ
- dialogischer 174
- kategorischer 149, 251f
- Immanenz 265, 332, 365
- Imperialismus 58, 75
- Independenz 136
- Indien 41
- Indifferentismus 147
- Indifferenz 98, 147f, 164
- Individualisierung 73, 160, 222, 225–227
- Individualität 236, 275
- Individuum 223, 227, 380
- Inkarnation 186, 249, 298, 318, 343–346, 386, 394, 430
- Inspirationslehre 12
- Institution 149, 154
- Instrumentalisierung 157, 216
- der Politik 45
- der Religion 153, 168
- Inszenierungs-Streit 48f, 123, 146
- Interaktion 215, 224
- Interdependenz 35, 137, 277, 460
- Interpretation 191, 236, 472
- Interpretationskompetenz 192
- Interpretationsperspektiven 100, 273
- Interpretationsrahmen 191
- Intoleranz 82, 107, 109, 126, 147, 155
- Islam 12, 25, 27, 41–44, 47, 49, 51, 53f, 57, 60, 167, 182, 408
- Israel 47, 249, 262, 283f, 341, 408f, 412, 428, 465
- iustificatio impiū* 27

- Japan 41f
- Jesus Christus 15, 17, 56, 61, 83, 92, 100,
132f, 170f, 173, 187, 200, 237, 246,
263–266, 269, 283f, 298, 300, 302,
304, 306, 314, 316, 341–344, 378, 409,
412f, 426, 448, 456, 466, 471, 474,
476
- Botschaft 130
 - Gottessohnschaft 408, 412, 415, 457
 - Kreuz 264, 268, 286, 289, 304, 344,
348, 476
- Jihad 44
- Judentum 25, 27, 51, 54, 57, 60f, 114, 237
- Jungfrauengeburt 54, 56
- Kampf der Kulturen 6
- Kapitalismus 40, 46, 48, 55
- Karikaturen-Streit 3, 48, 53, 123, 146
- Kirche 16, 51, 86, 91f, 102, 104, 154, 164,
173, 247, 261, 287, 318, 389, 470, 472
- Alte Kirche 28
- Klage 134, 444f
- Koexistenz 94, 98, 112
- labil oder stabil 118, 182
- koinonia* 256
- Kolonialismus 42
- Kommodifizierung 24, 225, 228
- Kommunalität 212
- Kommunikation 9, 86, 121, 172, 189,
191, 218, 224, 249, 262f, 267, 276,
288, 306, 341, 423–425, 431, 445f,
455, 470
- Kommunikationsgemeinschaft 448, 471
- Kommunismus 40, 43, 69, 116, 158, 183,
210, 235
- Konfession 94, 96, 105
- Konfessionalisierung 96, 103, 208
- Konflikt 146
- der Zivilisationen 2, 39–69
 - der Kulturen 53
- Konfuzianismus 41f
- Konkupiszenz 311
- Konkurrenz 94, 98f, 118, 330
- Konsens 26, 33, 36, 88, 110f, 113, 118,
139, 151
- Kontextualisierung 213
- Kontingenz 186f, 337f, 357, 429
- Konvivenz 94, 138
- Konvivialität 36
- Kooperation 21, 33f, 36, 58–60, 65, 67,
75, 77, 80, 86, 89, 99, 110, 136f, 139,
151, 162, 164f, 182
- Koordination 99
- Kopernikanische Revolution 39
- Kopftuch-Streit 3, 48, 124, 146
- Korrelation 34
- Kosmotheismus 360f
- Kreationismus 54
- Kreuzzug 44, 50, 155
- Krieg der Symbolwelten 123f, 146
- Krise 144
- Kritik 81f, 85, 109, 254, 289
- der Lehrtradition 253
 - historisch 28, 54
 - Selbstkritik 85, 109, 164
- Kruzifix-Streit 3, 48, 146
- Kult 333, 366
- Kultur 4–6, 229, 258, 279, 326, 328f, 333,
337, 339, 342, 345, 407, 424
- Autonomie 347
- Kulturalisierung 229
- Kulturalismus 223
- Kulturentwicklung 255, 321
- Kulturkampf 105
- Kulturwissenschaften 1
- Kultus 6, 69, 329, 337
- Kunst 258, 333
- Laizismus 44, 97
- Lateinamerika 41, 43
- Leben 272, 278, 296, 367, 411, 446f
- im falschen 293f
- Lebenspraxis 176
- Lebenswelt 321, 376, 446
- Leib Christi 100, 264
- Leiblichkeit 187, 203, 367, 430
- Liberalismus 21, 24, 235
- Liebe 310f, 386
- Lieblingsswitz 9
- Logos 187f, 430, 449, 468
- Macht 239
- Markt 21, 23f, 46f, 117, 224, 228, 375
- der Religionen 117
- Materialismus 157
- Materie 186, 430

- Mediengesellschaft 170
 Meinungsfreiheit 48
 Mensch 5, 15f, 55, 59, 84, 208, 428f, 431, 439, 442f, 447
 – Bestimmung 51, 72
 Menschenbild 65, 114, 118, 171, 272
 Menschenrechte 57
 Menschenwürde 63, 77, 114, 163, 218f, 230, 241, 271f, 277, 285, 287
 Menschsein 72, 171, 236–239, 241, 272, 274, 282, 297, 303, 313, 328, 392–394, 440f
 – in Beziehung 249, 305
 Menschwerdung
 siehe Jesus Christus *und* Inkarnation
 Metaphysik 168, 254, 258, 260f, 276, 452, 477
 Migration 117
 Minderheit 120, 177
 Mission 100, 130, 164, 172
 Mittelalter 102
 Modalismus 398, 416
 Moderne 13, 24, 185, 213, 235–237, 240, 243, 255, 383, 402
 Modernisierung 43, 54f
 Modernismus 28, 125f
 Möglichkeit 293f, 296, 303, 437
 Möglichkeitsraum 337
 Monarchianer 381, 383
 Monarchianismus 414
 Monotheismus 10, 44, 60f, 127, 140, 156f, 357–359, 379f, 383f, 386, 389f, 395, 398, 401, 404
 – trinitarisch 362, 413
 monotheistisches Prinzip 391, 402
 monozentrisches Prinzip 102f, 105
 Moral 291
 – universalistische 149
 Moscheebau 48f
 Multikulturalität 4, 6, 96, 169, 330, 334
 Muslimbruderschaft 54f
 Mystik 185, 254
- Nachbarschaft 19f
 Nächstenliebe 36, 151, 171f, 238, 269
 Name Gottes
 siehe Gott, Name
 Nationalismus 104, 183
- Nationalsozialismus 43, 65, 106, 116, 157f, 210, 382
 Nationalstaat 71, 120, 145
 Natur 239f, 257, 327, 332, 411, 428
 Naturordnung 238
 Naturwissenschaft 258, 431
 Neutralität des Staates 95f
 Nihilismus 259
 Nonkonformisten 97
 Notwendigkeit 238f, 257, 429
- Öffentlichkeit 95, 166, 175, 222, 226, 325
 Offenbarung 12f, 16f, 27f, 56f, 61, 125–128, 188, 196f, 200, 203, 298f, 307, 315, 340, 342, 387, 418f, 423, 427, 436
 – trinitarische Struktur 266f
 Ökonomie 1, 47, 49, 117
 Ökonomisierung 223, 375
 Ökumene 255
 Ontologie 196, 202, 249, 254, 257, 260–262, 273, 276, 393, 398, 458
 Opfer 336, 365f
opus Dei 83f, 86, 104, 106f, 154, 162, 206, 369
opera hominum 83f, 86, 106f, 154, 206, 369
 Organisation 103
 Orientierung 95, 246, 322
 Ost-Westkonflikt 40
- Palästinenser 47
 Parallelgesellschaften 33
 Partikularität 60, 100, 210
 Partizipation 114, 235, 254, 256, 258–261, 264f, 267, 337
 Partizipationsrecht
 Perfektibilität 220, 239, 247, 346
 Person 32, 87, 149, 170, 192, 215, 219, 245, 287, 312, 329, 333, 382, 387, 404, 421
 – trinitarisch 408
 Persönlichkeit 216, 292
 Personsein 84f, 233
 Perspektive 9, 11
 – binnenreligiöse 153
 Perspektivität 11, 59f, 91, 112, 119, 161, 169, 181, 212, 251
 Pfingstwunder 12, 67

- Philosophie 190, 254, 256, 258, 262, 293f, 436
- Pluralisierung 91, 105, 237
- religiös 169
- Pluralismus 4, 6f, 11, 23, 58, 66f, 71, 75, 80, 86, 89, 91, 93f, 98, 106, 116, 117, 119, 210f, 224f, 228, 326, 385, 427
- religiös und weltanschaulich 31, 81, 136, 140, 153, 175, 182, 207, 407
- Strukturen
- Politik 40, 45–50, 70–72, 179, 211, 235, 247, 258, 271, 288, 355, 375, 389, 391
- Sakralisierung 325
- Politikwissenschaft 1
- Polytheismus 61, 323, 357f, 360, 380, 385, 390f, 396
- Polyzentrismus 103–105
- Popkultur 334
- Postmoderne 185, 213, 235–237, 240, 255, 361f, 374–376, 378
- Praxis
- religiöse 261
- Predigt 17
- Pressefreiheit 48
- privat 95, 118, 124, 159, 175, 222, 325
- Privatisierung 222, 225f
- Prophet 423, 456
- Prophetie 423, 456
- Proslogion 30
- Protestantismus 91–93, 107
- Prozeduralismus 29
- Quasi-Religion 6, 183, 325, 361
- Qur'an 27, 52, 57
- Rassismus 183
- Rationalität 276, 322, 430
- Raum 335
- Recht 45, 64, 71, 77f, 99, 154, 177, 179, 247
- Rechtfertigung 84f, 108, 283, 319, 418
- Rechtfertigungsglaube 87
- Rechtfertigungslehre 83
- Reflexivität 193
- Reformation 22, 64, 91, 96, 103, 105, 116, 154, 207, 256, 259, 376
- Regelkonsens 232
- siehe Konsens
- Reich Gottes 66, 86, 133f, 165, 247, 251, 263, 284, 466
- Reichstag zu Speyer 93
- Relationalität 32
- Relativismus 79, 107f, 125, 147, 181, 212, 222, 224, 336
- Religion 3, 34, 42–45, 50, 58, 60, 66, 72, 79f, 82, 84, 94, 103, 120, 125, 167f, 179, 186, 223, 293f, 325, 342
- abrahamitisch 36
- Instrumentalisierung 44, 49f, 60, 72
- monotheistisch 127
- Privatisierung 70, 73
- Revitalisierung 324
- Wiederkehr 70
- Religionsfreiheit 64, 66, 73, 99, 130, 145, 149, 155, 175, 208, 218f, 231
- Religionsfriede 3
- Religionskrieg 39, 44f, 52f, 60, 64, 66, 68, 96, 106, 155
- Religionskritik 362
- Religionsphilosophie 29
- Religionswissenschaft 180f
- Religiösität
- post-säkular 325, 355
- post-traditional 355
- Renaissance
- des Religiösen 43, 180f, 355, 357, 361
- der Religionen 43
- Re-religionisierung 43, 355, 357
- Re-vitalisierung 182
- res cogitans* 432
- res extensa* 432
- Respekt 87, 109, 120, 139, 162
- Rezeptivität 192f, 311
- Rhetorik 18
- Risiko 146, 221, 225
- Risikogesellschaft 144
- Romantik 209f
- Sakrament 85, 92, 247, 264, 287, 471
- Säkularisierung 43, 54, 70, 125f, 145, 147, 161, 168, 180, 183, 258, 324, 355f
- Sanktion 45
- Satan 463
- Scharia 55
- Schöpfung 14, 16, 55, 61f, 127, 130f, 148, 164, 171, 200, 241, 256, 262–266, 268,

- 275f, 284f, 298, 301, 315, 332, 340, 342, 345, 409, 414, 422, 429, 431, 449, 454, 458, 460, 467, 472
- als Gabe 265
- Schöpfungsglaube 396
- Schöpfungsordnung 238, 280, 282, 315f, 411
- Schrift 12, 14, 16, 28, 54, 56, 342, 410, 419, 426, 454f
- Autorität 370
- Irrtumslosigkeit 28, 57
- Klarheit 12f, 57, 427
- Sein 257–259, 275, 302, 386, 393, 440
- Selbstbestimmung 238, 240f, 245, 300, 305
- Selbstbewußtsein 276
- Selbsterfahrung 292, 294f, 297
- Semiotik 424
- servum arbitrium* 279
- Sinn 10, 222, 322
- sola fide* 63
- sola gratia* 63
- Sozialität 247, 275, 309, 403
- Soziologie 253, 258
- Spiritualität 182
- Spontaneität 192, 311
- Sprache 423f, 426, 436f, 441f
- semantische und syntaktische Funktion 424
- Staat 64, 141, 154, 211
- Staatsreligion 23, 102
- Subjekt 191f, 195, 214–216, 220, 243, 296, 440f
- Subjektivität 13, 452, 477
- Substanz 440, 451, 474, 477
- Sünde 62f, 132, 201, 265, 280, 282, 285, 291, 303, 313, 319, 463, 465, 467
- Bekenntnis 134, 300, 303
- Vergebung 237, 247
- Symbol 46–52, 128
- Symbolpolitik 123, 146
- Szientismus 55, 157
- Taufe 257, 341f
- Terrorismus 44f, 144
- testimonium internum* 57
- Teufel 337
- Theologie 29, 181, 425, 455
- der Religionen 95
- trinitarisch 389
- theosis* 257
- Tod 238, 446f
- tolerantia Dei* 27, 132
- Toleranz 19, 24–28, 33, 41, 58, 69, 72–74, 76, 78f, 81–83, 86f, 94, 115, 118–121, 125, 129, 131, 134, 136, 140, 143, 147, 161, 164, 173, 182
- aus Glauben 84, 107
- Begründung 87, 107, 165
- dialogisch 136, 165
- Forderung 82
- passiv und aktiv 87, 107
- Praxis 160, 165
- Wurzeln 26
- Tora 27
- Totalitarismus 65f, 106
- Tradition 5, 29, 32f, 88, 124, 150, 161, 172, 208, 213, 240f, 253–255, 324, 411
- Transparenz 111, 175
- Transzendenz 43, 51f, 60, 62, 66, 71, 150, 184, 217, 265, 331–333, 337, 339
- kulturell 351
- Trinität 62, 101, 200, 202, 251, 256, 258, 261, 314, 331, 372, 383f, 388, 394–397, 402, 408, 412, 417, 453, 457, 473–476
- immanent und ökonomisch 260, 399, 414, 417, 421, 473, 475
- Trinitätslehre 254, 420
- kappadozische 382
- Tugend 26
- Übersetzung 88, 137, 166, 176
- Überzeugung
- handlungsleitend 136
- moralisch 144
- religiös 152
- ultimate concern* 47, 356
- ultimate salvation* 356
- Ultramontanismus 105
- Umma 51
- Unbedingtes 331
- Unglaube 368
- Universalisierungsregel 251
- Universalismus 7, 58f, 75, 158, 161

- Universalität 100, 114, 210f, 236, 251, 397, 411
- Unverfügbarkeit 6, 10, 51f, 64f, 109, 125, 127, 215f, 219, 313
- Ursprung 217, 222, 260, 294, 370, 453
- Verantwortung 15, 65f, 84, 131, 222, 232, 248–250, 300, 303, 437, 439, 455, 462
- verbum externum* 57
- Verheißung 263f, 281, 411
- Vernunft 7, 29f, 32, 58f, 73f, 80, 83, 115, 186, 188, 209, 236, 241, 255, 259f, 296, 307, 338, 367, 370, 419
 - dialogisch 8
 - eingebettet 29, 31
 - säkularisiert 358
- Versöhnung 15, 62f, 132, 163f, 171, 204, 221, 246, 264, 266, 283, 285, 298, 301f, 304, 316, 344, 346, 422, 432
- Versöhnungsbedürftigkeit 135, 137
- Verstand 425
- Verständigung 192
- Verstehen 9, 139
- Versuchung 245, 262, 281, 432
- Vertrauen 32, 302, 444, 467
- Vielfalt 12, 24, 62, 67, 95f, 100–103, 116, 210f, 213, 394, 403, 455
 - religiös 29, 33
- Vielheit 256, 416
- visio beatifica* 204, 266
- Volk Israel 51
- Vollendung 63, 133, 164, 171, 204, 247, 264, 319, 344, 346, 409, 422
- Vollendungsbedürftigkeit 135, 137
- Vollkommenheit 63, 134, 247
- Wahrheit 7f, 10, 15–18, 25–28, 50, 54, 61, 63–67, 78f, 81, 83, 86, 93, 110, 130, 163, 193, 201, 205, 212, 222, 224, 227, 231, 238, 260, 264, 266, 281, 301, 306f, 343, 363, 375, 422, 431, 436, 464, 472, 477
 - des Glaubens 130
 - Gottes *siehe* Gott, Wahrheit
 - Erschließung 285
- Wahrheitsanspruch 33f, 54f, 59, 64, 71, 73, 82, 87f, 94, 98, 125, 173, 188, 255, 401
 - religiös 144
- Wahrheitsbewußtsein 26, 172, 238
- Wahrheits Einsicht 100
- Wahrheitsgewißheit
 - siehe* Gewißheit der Wahrheit
- Wahrnehmung 190
- Wechselseitigkeit 150f, 162, 164
- Weisheit 463
- Welt 281, 315f, 392–394, 396, 430, 437–439
- Weltanschauung 94, 98, 120, 125
 - meta-religiös 43, 157f
- Weltordnung 411
- Weltreligionen 42, 59, 71
- Werte 7, 24, 273, 323, 386, 393
- Wertorientierung 40, 111, 113f, 119, 140, 235
- Wertüberzeugung 40
- Westfälischer Friede 106
- Wettbewerb 117
 - der Religionen 326
- Wiederverzauberung 324, 326, 351, 353, 357
- Wille 295f, 367
- Willensfreiheit 214, 236, 244, 279
- Willensvermögen 244, 295
- Wirklichkeit 191, 260f, 285, 293f, 392
- Wirklichkeitsauffassung 153
- Wirklichkeitsdeutung 169, 179, 194, 337
- Wirklichkeitsgestaltung 169, 179, 194, 211
- Wirklichkeitsinterpretation 139
- Wirklichkeitsverständnis 26, 96, 152, 273, 391, 453
 - christlich 249, 401
- Wirtschaft 70, 179, 247, 288, 355
- Wissen
 - empirisch 144
- Wissenschaft 70, 185f, 209, 239f, 260, 321, 325, 375, 426, 430
- Wort 85, 438, 443, 449, 457
 - und Sakrament 103, 130, 287, 470
 - vom Kreuz 15, 341, 432
- Würde 16, 131, 241, 272
- Zauber 351f
- Zauberer 337, 348

- Zeichen 5f, 9, 13f, 52f, 71, 123, 128, 176,
190f, 198, 200, 267, 296, 328f, 332,
340, 342, 370, 423, 427
Zeichensystem 188, 431, 454
– religiös 176
Zeit 264, 335, 458
Zeitlichkeit 187
Zen-Buddhismus 84
Zeugnis 12, 57, 86, 130, 198, 205, 427f,
457
Ziel 222, 294
Zielkonsens 231
 siehe auch Konsens
Zivilgesellschaft 141
Zukunft 151, 284, 411
Zungenrede 423f
Zusammenarbeit
 siehe Kooperation
Zwei-Reiche-Lehre/Zwei-
Regimenten-Lehre 85