

Theologie der Religionen

Friedmann Eißler

Die Theologie der Religionen (TR) befasst sich mit dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen, einem Themenfeld innerhalb der (Systematischen) Theologie. Die Frage nach einem konstruktiven theologischen Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Pluralität ist durch Globalisierung, Migrationsbewegungen und Pluralisierungsprozesse in modernen Gesellschaften stärker in den Blick gerückt, stellt sich jedoch aus der Mitte des christlichen Glaubens selbst. Die Antworten, die auf religionstheologische Grundfragen gegeben werden, haben Konsequenzen für die Gestaltung interreligiöser Beziehungen, ob sie bewusst reflektiert werden oder nicht.

Begriff und Geschichte

„Theologie der Religionen“ kann sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen, unter anderem: Einordnung der Religionen nach Maßgabe eines dogmatischen Systems; theologische Auseinandersetzung über das Verhältnis der Religionen zueinander (beides *genitivus obiectivus*); Theologie in Anerkennung der nichtchristlichen Religionen in ihrem Selbstverständnis als Auslegungshorizont der christlichen Theologie; Gewinnung von Elementen einer *gemeinsamen* („interreligiösen“) Theologie aus den unterschiedlichen Traditionen (beides *genitivus subjectivus*). Die Praxis des interreligiösen Dialogs kann Gegenstand der Reflexion sein. Der auch geläufige Begriff „Religionstheologie“ steht einem allgemeinen Religionsbegriff im Singular näher, wie er in idealistischer Tradition vorkommt, oder er zielt auf die anthropologische Frage nach Religion / Religiosität als menschlichem Vermögen.

Der Sache nach viel älter, etablierte sich der Terminus „TR“ erst ab den 1960er Jahren. Nach evangelischen Anstößen, z. B. von Wolfhart Pannenberg, wurden vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitreichende Impulse zur Neubestimmung des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen gegeben. Insbesondere durch das Aufkommen der sogenannten pluralistischen Religionstheologie ist die Diskussion in Gang gekommen. Diese wurde prominent etwa von John Hick (1922 – 2012) oder Paul F. Knitter (Jg. 1939) in die Debatte eingebracht. Der Hauptvertreter im deutschsprachigen Raum ist Perry Schmidt-Leukel. Das bekannte Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, eingeführt von dem Hick-Schüler Alan Race (1983), bestimmte lange Zeit die Diskussion. Bald als zu starr kritisiert, wurde es modifiziert, erweitert, noch als heuristisches Modell anerkannt oder aufgegeben. Es begegnet mangels Alternativen weiter.

Die genealogische Verwurzelung in einer gemeinsamen Geschichte von Judentum, Christentum und Islam im Zeichen des Glaubensvaters Abraham ist vom Zweiten Vatikanum her der Ansatzpunkt für das religionstheologische Paradigma einer „Abrahamischen Ökumene“. Es wurde im Anschluss an Hans Küng vor allem von Karl-Josef Kuschel und Bertold Klappert

entwickelt. Anfängliche optimistische Erwartungen hinsichtlich der Entdeckung fundamentaler Gemeinsamkeiten wichen im Zuge der zunehmenden Politisierung religiöser Diskurse, insbesondere im Bereich des politischen Islam, differenzierteren Zwischentönen. Hinzu kam die stärkere Rückbesinnung auf die je eigene Identität in der Auseinandersetzung mit relativistischen Tendenzen.

Konsequent erscheint daher die Etablierung einer neuen Herangehensweise, die auf abstrahierende Globaldeutungen verzichtet, Schematisierungen ablehnt und stattdessen anhand von Vergleichen einzelner religiöser Elemente („Mikroebene“) die Möglichkeit neuer theologischer Einsichten und spiritueller Erfahrungen ausloten will. Diese „Komparative Theologie“ genannte jüngste Richtung, in Deutschland eingeführt und hauptsächlich vertreten von Klaus von Stosch, ist zunächst methodisch und nicht inhaltlich bestimmt und daher weit verzweigt, kommt aber darin überein, dass sie das Partikulare starkmacht und sich abschließender Urteile über die „Heilsfähigkeit“ anderer Religionen enthält. Sie versteht sich je nach Akzentuierung stärker konfessionsgebunden oder aber meta-konfessionell, wodurch sie wiederum der pluralistischen Sicht nahekommmt.

Neben den genannten Ansätzen entfalten heute vor allem inklusivistische Modelle eine nachhaltige Wirkung. In „klassischer“ Form als Modell konzentrischer Kreise mit der (römisch-katholischen) Kirche im Zentrum vom Zweiten Vatikanum formuliert, wird die Standortgebundenheit jeder Theologie gegenwärtig mit unterschiedlichen Akzenten reflektiert, sodass etwa die Bekenntnisbindung mit interreligiöser Beziehungsoffenheit verbunden wird, ohne den Universalitätsanspruch aufzugeben. In neueren Entwürfen wird die unhintergehbare Perspektivität mit einer stärkeren positiven Würdigung des Selbstverständnisses anderer Religionen verknüpft. Ausgehend von der These, dass eine solche Perspektive auch den anderen Religionen zustehe, konzipiert Reinhold Bernhardt einen („mutualen“) „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“.

Konzepte, Inhalte, Probleme

Die TR reflektiert die Bedeutung der Religionen im Zusammenhang des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Mit Blick auf den interreligiösen Dialog und das Zusammenleben in der modernen Gesellschaft lautet die grundlegende Fragestellung: Wie kann der Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens mit einer respektvollen und möglichst positiven Würdigung anderer Religionen verbunden werden – und welche Grenzen sind zu akzeptieren?

Das Grundproblem liegt aus christlicher Sicht in der Spannung zwischen der *Universalität* des göttlichen Heilswillens und der *Partikularität* der Erschließung des Heils in Jesus Christus. Der Geltungsbereich der heilshaften Zuwendung Gottes durch das Evangelium erstreckt sich auf die gesamte Menschheit (der Grund für Mission). Christen (er)kennen Gott jedoch nicht anders als durch die – durch den Heiligen Geist erschlossene – Geschichte des Jesus von Nazareth als dem Christus, die Grund und Norm ihrer Gottesbeziehung ist, als solche freilich der Kontextgebundenheit ihrer Überlieferung auch nie entzogen ist.

Das „Nadelöhr“ der eigenen (Glaubens-)Erkenntnis ist also durch ein geschichtliches Ereignis gekennzeichnet, das durch seine Partikularität eine unhintergehbare Perspektivität des

Glaubens setzt. Es ist zudem epistemologisch dadurch gekennzeichnet, dass Identität sich immer prozesshaft mit und an Alterität bildet. „Das Eigene“ wie „das Andere / Fremde“ *ist* nicht einfach objektive Gegebenheit, sondern *bildet* sich in stetiger Interaktion durch die nur perspektivenimmanent vorzunehmende Unterscheidung von Eigenem und Fremdem (vgl. Martin Buber: „Der Mensch wird am Du zum Ich“). Zur christlichen Identität gehört in diesem Sinne von vornherein die Wahrnehmung der Pluralität von Religionen – einschließlich des Konfliktpotenzials, das damit gegeben ist, dass die anderen religiösen Systeme die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem ebenso aus *ihrer* Perspektive vornehmen und je auf ihre Weise einen universalen Anspruch erheben (können).

Eine solche reflexive Kontextualisierung der eigenen Religionsformation bringt zugleich die Spannung zum Vorschein, die zwischen der Wahrheit *Gottes* als dem *Grund* des Glaubens und dem Glaubensakt sowie den religiösen Vollzügen als *Glaubensausdruck* besteht. Auf der Ebene der Manifestation des Glaubensausdrucks *als Religion* steht die eigene Religion *neben* anderen Religionen mit je ihren Ansprüchen. Diese Einsicht ermöglicht, ja verlangt nach der Aufnahme interreligiöser Beziehungen ebenso wie nach religionskritischen Rückfragen an jede Erscheinungsgestalt von Religion.

Die Strategien des Umgangs mit den Herausforderungen bewegen sich zwischen der Selbstverabsolutierung des christlichen Glaubens und der relativierenden Zurücknahme religiöser Wahrheitsansprüche auf den Geltungsbereich der einzelnen Religion, um die Gleichstellung aller Religionen zu erreichen.

Exklusivistische Positionen („Es gibt nur eine wahre Religion“, andere Religionen werden pauschal als Irrwege verurteilt) sind weltweit sicherlich dominant, gelten jedoch als dialogresistent. Wird allerdings die unbedingte Glaubensgewissheit, die sich einer Ergriffenheitserfahrung verdankt, *nicht* von ihrer historisch und kulturell bedingten Ausdrucksgestalt abgelöst (verabsolutiert), müssen, ja können Exklusivansprüche („Heil nur in Christus“) nicht mit pauschalen Urteilen über andere Religionstraditionen verknüpft werden.

Die Berechtigung *inklusivistischer* Perspektiven liegt darin, dass sie den Universalitätsanspruch theologisch ernst nehmen. Sie sehen Heil und Wahrheit in unüberbietbarer Gestalt in der eigenen religiösen Tradition gegeben, gestehen anderen Religionen jedoch „Strahlen der Wahrheit“ zu. Der Inklusivismus ist in der Lage, die anderen Religionen im Rahmen des Eigenen zu würdigen. Seine Gefahr ist die Vereinnahmung anderer Religionen. Er tendiert dazu, am Fremden nur das „andere Eigene“ zu schätzen und die anderen Religionen damit letztlich nur als defizitäre Gestalt der eigenen Perspektive wahrzunehmen.

Pluralistische Ansätze verstehen die Religionen als Antworten auf Erfahrungen *eines* übergreifenden transzendenten Einheitsgrundes (The Real, Ultimate Reality) mit im Prinzip gleichwertigen Vermittlungen von Heil und Wahrheit. Die Konvergenz auf der Metaebene des Absoluten soll die Konkurrenzverhältnisse entschärfen und damit nicht zuletzt zum sozialen Frieden beitragen. Dadurch, dass aus pluralistischer Sicht die partikularen Wahrheitsansprüche der Religionen als bloße Wahrnehmungen von Teilaspekten einer Letzten Wirklichkeit gelten, werden die konkreten Glaubensaussagen und -formen jedoch inhaltlich entleert und auf einer abstrakten Metaebene gleichsam in einen Inklusivismus höherer Ordnung eingebunden („pluralistischer Monismus“). Was zunächst offen und tolerant aussieht, wird durch eine religionsphilosophische Bevormundung des Anderen in seinem jeweiligen Selbstverständnis erkaufte und

stellt sich als relativistische Nivellierung von reduzierten Teilwahrheiten heraus. Auch beim Pluralismus bestehen daher berechtigte Zweifel, ob er das Andere / Fremde wirklich *als Anderes / Fremdes* respektieren kann.

Solchen Schwierigkeiten will die *Komparative Theologie* entgehen, indem sie die religions-theologischen Systematisierungen suspendiert und sich auf konkrete Vergleiche einzelner Elemente verlegt. Der Verzicht auf Systematisierung lässt die Wahrheitsfrage offen, stellt freilich zugleich auch eine Schwäche dar, da „Elemente“ nur im Kontext eines ihnen Bedeutung gebenden Ganzen verstehbar sind. Zudem wird jede Befassung mit einer anderen Religion auch komparativ vorgehen (müssen). Die Komparative Theologie changiert zwischen Verwurzelung in der eigenen Tradition und der Etablierung einer neuen religionstheologischen Formation jenseits der vitalen Religionen auf einer pluralistischen Grundlage.

Einschätzungen: Wahrheit und Bekenntnis

Eine im doppelten Wortsinn „gleich-gültige“ Nebeneinanderstellung der Religionen (in Bezug auf die Heilsteilhabe), zumal auf dem rationalen Wege des Maßnehmens mit vorgängig bestimmten – in der Regel westlichen Traditionen entnommenen – Kriterien, ist weder wünschenswert noch erreichbar. Sie steht im Widerspruch zu der mit ihr verbundenen Toleranzbehauptung. Der Standpunkt des Wissenden, von dem aus die Wahrheit(sansprüche) in den Religionen als Teilwahrheiten zu deklarieren und auf einen gemeinsamen Einheitsgrund hin zu überwinden wären (vgl. das Elefantengleichnis), ist kein menschenmöglicher. Tiefgreifende Differenzen bleiben bestehen und sind anzuerkennen. Harmonisierende Abgleichungen auf der Metaebene hingegen tun Texten und Glaubensüberlieferungen Gewalt an. Dies bedeutet nicht, dass der letztendliche Erweis der Selbigkeit Gottes in seinem heilsamen Wirken auch über die Grenzen der eigenen Religion hinweg nicht geglaubt und erhofft werden dürfte. Er kann aber nicht statuiert werden. Im Blick auf das Judentum gilt die Besonderheit, dass die Identität des Gottes Israels mit dem in Christus in Erscheinung getretenen Gott in das Innenverhältnis des christlichen Glaubens gehört.

Die eigene Wahrheitserkenntnis ist auch nicht wie ein Netz über die Gebiete der interreligiösen Dialogpartner zu werfen, deren Wahrheitserkenntnis volle eigene Dignität hat. Die Wahrheit, sofern sie Wahrheit *Gottes* ist, also derjenigen spezifischen Realität, die sich selbst eindrücklich macht und so jede Gottesbeziehung allererst konstituiert, entzieht sich religiöser Handhabung. Das Verhältnis des Glaubens zu solcher Wahrheit ist von existenziellem Ergriffensein und verbindlicher Gewissheit geprägt. Sie steht nicht zur Disposition. Solche in Anspruch nehmende Wahrheit kann nur lobpreisend bezeugt werden. Hier treten zugleich eine Grenze und eine Öffnung in Erscheinung. Die Wahrung der doxologischen Dimension des Bekenntnisses geht mit einer menschlichen Selbstzurücknahme einher. Sie gesteht sich – wie dem Anderen – die Unvollkommenheit der je eigenen Entsprechung zur erkannten Wahrheit ein. Hier ist Demut angebracht (1. Kor 13,9-12; 2. Kor 4,7). Zugleich können die wesentlichen Inhalte des Bekenntnisses in ihrem unverfügbaren Gegebensein wie auch in ihrer („exklusiven“) Konkretheit nicht Gegenstand von Bescheidenheitsbekundungen sein; sie sind vom Christus-

geschehen und seiner angemessenen Artikulation in der Trinitätslehre wie auch vom besonderen Verhältnis zum Judentum nicht zu lösen.

Das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer schließt ein, dass dieser in der Welt lebensschaffend und -erhaltend wirkt, auch in den Religionen. Hier werden komparative Verfahren immer wieder wichtige Anknüpfungspunkte und Gemeinsamkeiten (Erfahrungen, Ethik, Werte) ans Licht bringen. Sie werden das Eigene in neuem Licht erscheinen lassen und kritische Rückfragen aufwerfen. Der Dialog bereichert, vertieft und verändert das eigene Glaubensverständnis. Eine (mehr oder weniger) pauschale „Anerkennung“ des anderen Glaubens ist indessen nicht möglich und nicht nötig. Der Versuch „theologischer Abrüstung“ für das gesellschaftspolitische Ziel sozialen Friedens ist im Ansatz verfehlt. Die Anerkennung des Widerstreits von religiösen Geltungsansprüchen – Wahrheitsansprüche sind immer exklusiv – ist hingegen unumgänglich und macht das Gespräch nicht unmöglich, sondern ist die Voraussetzung für einen schöpferischen Umgang mit den Differenzen, der die Möglichkeit der eigenen Veränderung und der des Gegenübers (im äußersten Fall bis hin zur Konversion) einschließt. Der Streit um die Wahrheit ist heilsam, wenn er im Vertrauen auf deren Selbstdurchsetzung – auch den eigenen Glaubensvollzügen gegenüber – geschieht¹ und im Modus der Bitte an Christi statt geführt wird: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor 5,20).

Die Werte und Ressourcen dafür sind aus der eigenen Religionstradition *mit* ihren Letztbegründungen zu gewinnen und starkzumachen. Anerkennung, wie sie in den Diskursen meist intendiert ist, Wertschätzung, Toleranz (die von inhaltlicher Akzeptanz sorgfältig zu unterscheiden ist), Respekt vor der existenziellen Wahrheitsbindung des Anderen – auch sie in ihrer je unhintergehbaren Perspektivität – bis hin zur diakonischen Hingabe, all dies fließt aus der theologischen Einsicht in die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Religiöse Geltungsansprüche können zu Dominanzgebaren, Unfrieden und Gewalt führen. Destruktive Potenziale gehören zur Erscheinungsgestalt aller Religionen. Doch besteht zwischen Wahrheitsansprüchen und Aggression kein zwangsläufiger Zusammenhang, ebenso wenig wie zwischen der Relativierung religiöser Ansprüche und harmonischen interreligiösen Beziehungen. Gerade religiöse letzte Gewissheiten können die Ressourcen zur Gestaltung einer lebensförderlichen Konvivenz bereitstellen und verbindlich werden lassen.

Literaturhinweise

Bernhardt, Reinhold: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 16, Zürich 2019.

Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2015.

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen, Lehr- und Studienbücher zur Theologie Bd. 1, Wien 2005.

Dehn, Ulrich (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008.

¹ Vgl. mit Verweis auf Joh 8,32 („... und die Wahrheit wird euch frei machen“): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 33.

- Eißler, Friedmann: Gott, Gottesbilder, interreligiöse Ökumene im Namen Abrahams. Wider die Konfessionalisierung der Religionen im Zeichen einer „abrahamischen Ökumene“, in: Glaube und Lernen 28/1 (2013), 49-67.
- Hempelmann, Heinzpeter: „Stürzen wir nicht fortwährend?“ Diskurse über Wahrheit, Dialog und Toleranz, Systematisch-Theologische Monographien Bd. 19, Witten 2015 („Wie die wahre Welt zur Fabel wurde“ Bd. 2).
- Josua, Hanna Nouri: Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene, HUTh 69, Tübingen 2016.
- Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991.
- Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.
- Weinrich, Michael: Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie 67/4 (2007), 246-263.
- Wrogemann, Henning: Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz, Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft Bd. 3, Gütersloh 2015.