
»Theologie der Religionen« – Streit um eine Formel

von Reinhold Bernhardt

Zusammenfassung

Die Bezeichnung »Theologie der Religionen« ist von mehreren Seiten unter Beschuss geraten: zum einen von evangelischen Missionswissenschaftlern, zum anderen von (hauptsächlich katholischen) Vertretern der »Komparativen Theologie«. Deren Einwände gegen diese Formel werden im Artikel nachgezeichnet und ihrerseits kritisch diskutiert. Demgegenüber wird für ein offenes Verständnis von »Theologie der Religionen« plädiert, das diese Formel nicht auf ein bestimmtes Programm festlegt (um sich davon dann abzugrenzen), sondern sie als Angabe eines Themenfeldes der Systematischen Theologie versteht.

Schlüsselbegriffe

→ Theologie der Religionen
→ Missionswissenschaft
→ Komparative Theologie

Abstract

The term »theology of religions« has come under fire from several sides: on the one hand from Protestant missiologists, on the other hand from (mainly Catholic) representatives of »comparative theology«. Their objections to this set phrase are described in the article and critically discussed in turn. In contrast, the author makes the case for an open understanding of »theology of religions« which does not commit this phrase to one particular program (in order to then distance oneself from it), but understands it instead as a specification of a subject area of systematic theology.

Keywords

→ theology of religions
→ missiology
→ comparative theology

Sumario

La denominación »teología de las religiones« ha sido cuestionada desde diferentes perspectivas: por misiólogos protestantes y por los representantes (sobre todo católicos) de la »teología comparativa«. El artículo pasa revista a estas críticas con una perspectiva también crítica, y aboga por una comprensión abierta de la »teología de las religiones« que no reduzca esa fórmula a un programa determinado (para distanciarse del mismo), sino que la comprenda como la denominación de todo un campo de trabajo de la teología sistemática.

Palabras clave

→ teología de las religiones
→ misiología
→ teología comparativa

Das Projekt einer »Theologie der Religionen« wird zunehmend und von verschiedenen Seiten kritisiert. Ich greife zwei Argumentationslinien heraus, auf denen sich diese Kritik artikuliert. Die erste wurde von evangelischen Theologen ausgezogen, die im Überschneidungsbereich zur Missions- und Religionswissenschaft gearbeitet haben bzw. arbeiten. Die zweite Linie findet sich bei katholischen Vertretern der »Komparativen Theologie«, die sich von der »Pluralistischen Religionstheologie« absetzen wollen.

1 Evangelische Stimmen aus der Religions- und Missionswissenschaft

Die erste dieser Linien lässt sich von Carl Heinz Ratschow über Theo Sundermeier bis hin zu Henning Wrogemann verfolgen, findet sich aber auch bei anderen evangelischen Theologen. »Theologie der Religionen« wird hier als ein katholisch-theologisches Programm verstanden, das sich vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dabei wiederum vor allem mit der Konzilserklärung *Nostra aetate* (»Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« vom 28. Oktober 1965) verbindet.

Von evangelischen Kommentatoren wurde diese Erklärung einerseits als eine »véritable révolution«¹ empfunden. Von ihr ging ein starker Impuls auf die israel- und religionstheologischen Selbstverständigungsdebatten aus, die auf evangelischer Seite geführt wurden.² Bei vielen Teilnehmern an diesen Debatten kam das Bedürfnis auf, dem atemberaubenden Schritt, den die römisch-katholische Kirche getan hatte, nun auch eine evangelische Positionsbestimmung von ähnlichem Gewicht folgen zu lassen. *Nostra aetate* »served as an inspiration for the Protestant churches to craft their own statements of a similar nature«³.

Andererseits wurde aber auch Kritik von evangelischer Seite an *Nostra aetate* laut. Diese Kritik lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

a Die Konzilserklärung sucht nach Strahlen göttlicher Wahrheit in den Religionen. Wie dann in § 3 an der Würdigung des Islam deutlich wird (wobei nicht vom »Islam«, sondern von den »Muslimen« die Rede ist!), führt diese Betrachtungsweise dazu, *solche* Lehrformen als Strahlen der Wahrheit zu bezeichnen, die mit der römisch-katholischen Theologie kompatibel sind. Im Falle des Islam sind das erstens die Selbigkeit Gottes, zweitens die Bezugnahme des Islam auf Abraham, drittens die Hochschätzung Jesu (als Prophet) und Marias (als seine »jungfräuliche Mutter«) und viertens die Erwartung des Gerichtstags, aus der sich eine sittliche Lebenshaltung ergebe. Mit dem Aufweis solcher gemeinsamen Bezüge wird eine relative Anerkennung des Islam durch die römisch-katholische Kirche möglich.

Es stellt sich aber die Frage, ob ein solcher »Inklusivismus« legitim ist, der die Religionen nach dem Modell konzentrischer Kreise der (römisch-katholischen) Kirche als dem Zentrum der voll verwirklichten Heiligkeit zuordnet und dabei vom eigenen Kirchenverständnis, den Inhalten des christlichen Glaubens nach römisch-katholischem Verständnis

1 Fadiy LOVSKY, La déclaration sur les relations de l'église avec les religions non chrétiennes, in: US 64 (1967) 168.

2 Siehe dazu die Einleitung des Beitrages von André BIRMELE, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Oekumene. Ein evangelischer Beitrag, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Basel/Wien 2006, 405-416.

3 Franklin SHERMAN, *Nostra Aetate at Forty. A Protestant Perspective*, in: *Midstream. A Bi-Monthly Jewish Review* (September/October 2005), http://www.jcrelations.net/L_Nostra_Aetate__I_at_40__A_Protestant_Perspective.2951.o.html?L=3 (1.9.2018). Siehe auch: Reinhold BERNHARDT, Dialog und Theologie der Religionen.

(Maria!) und den damit verbundenen theologischen Geltungsansprüchen ausgeht und die anderen Religionen daraufhin befragt, inwieweit sie damit korrespondieren. Die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre wird hier zum Maßstab für die Festlegung von Nähe und Distanz genommen. Größere Distanz bedeutet dabei weniger Wahrheit und weniger Teilhabe am Heil Gottes.

Dabei wird nicht der Versuch unternommen, dem Selbstverständnis dieser Religionen gerecht zu werden. Diesem Zugriff eignet eine Aneignungshermeneutik, die das »Fremde« in das eigene theologische Kategoriensystem einordnet. Von der für den interreligiösen Dialog grundlegenden hermeneutischen Forderung, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, scheint eine solche Hermeneutik jedenfalls weit entfernt zu sein.

b Bei diesem religionstheologischen Ansatz ist die Religionssystematik vorausgesetzt, wie sie sich seit der Aufklärung in der westlichen Geisteskultur entwickelt hat: Die sogenannten Weltreligionen – Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum – werden genannt und in verschiedener Intensität besprochen. Deren innere Vielfalt wird dabei nicht in Rechnung gestellt. Andere traditionsreiche Religionsformen (wie etwa der Shintoismus oder afrikanische Stammesreligionen) sind nicht im Blick, geschweige denn neue religiöse Bewegungen.

c Von welcher Erkenntnisposition aus wird diese theologische Beziehungsbestimmung vorgenommen? Auf biblische Grundlagen rekurriert die Erklärung kaum. Verglichen mit anderen Konzilsdokumenten enthält *Nostra aetate* nur wenige biblische Bezüge. Die Kirchenlehre bildet den normativen Bezugspunkt. Ein solches Verständnis von »Theologie der Religionen« konnte von evangelischer Seite nicht ungebrochen rezipiert werden. Es war zu spekulativ und ekkesiozentrisch.

d Von den Kritikern wurde darauf hingewiesen, dass die ursprünglich angestrebte Erhellung der *Beziehungen* der Kirche zu den Religionen in *Nostra aetate* gar nicht oder nur unzureichend vorgenommen worden sei.⁴ Stattdessen habe man sich Spekulationen über deren Heilsvermittlungsqualität hingeeben.

e Ein gewichtiges Problem stellt die Frage dar, ob das Judentum in den Kreis der Religionen eingeordnet und damit im Kontext der Religionstheologie behandelt werden kann – wie es in *Nostra aetate* der Fall ist – oder ob die besondere Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum danach verlangt, die Israeltheologie von der Religionstheologie abzutrennen. Die schärfste Kritik von Karl Barth an *Nostra aetate* war, dass in diesem Konzilsdokument das Judentum eingeordnet werde in den Kreis der nichtchristlichen Religionen. »Wie kommt die Deklaration dazu, im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ›nicht-christlichen Religion‹ zu reden, wo es sich doch a) einen *Gottesoffenbarung* b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?«⁵

Zur evangelischen Rezeption der Religionstheologie von *Nostra Aetate*, in: BThZ 31 (2/2014): Das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Theologie, hg. v. Heinrich ASSEL/Heinrich HOLZE, 323–341.

4 LOVSKY, La déclaration (Anm. 1), 155.

5 Karl BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39f.

1.1 Das religionstheologische Programm in »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«

Gegenüber einer »Theologie der Religionen« wie der im Umfeld und im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelten sollte die anvisierte evangelische Positionsbestimmung ein deutlich anderes Gepräge haben. Dieses Anliegen schlug sich nieder in der Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«⁶. 1984 hat der Vorstand der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und die Kirchenleitung der VELKD eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerchristlichen Religionen theologisch bedenken sollte. Sie sollte an *Nostra aetate* orientiert sein⁷, aber gegenüber der autoritativen Ex-cathedra-Sprache dieser »Erklärung« wollten die Initiatoren und Autoren der »Studie« ihr Ziel »argumentierend zu erreichen suchen«⁸.

Die Studie trägt die theologische Handschrift von Carl Heinz Ratschow, dessen Wirksamkeit in die Konzilszeit zurückreicht und den man als Pionier der neueren evangelischen Religionstheologie bezeichnen kann⁹, und von Theo Sundermeier, der über seine missionstheologischen Arbeiten in das Gebiet der interreligiösen Hermeneutik hinein fortgeschritten war¹⁰.

Gegenüber dem religionstheologischen Programm von *Nostra aetate* geht es der Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« weniger darum, den theologischen Wahrheitsgehalt und den soteriologischen Wert nichtchristlicher Religionen in Bezug auf die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche zu beurteilen. Vielmehr geht es ihr um die Frage, wie die Beziehungen zu anderen Religionen zu bestimmen und vor allem zu gestalten seien. Es wird also weniger über die anderen Religionen geurteilt und dafür mehr auf die sich aus dem christlichen Glauben ergebenden Beziehungsmöglichkeiten reflektiert.

Dem ursprünglichen Ziel von *Nostra aetate*, »Wege für gemeinsames Gespräch, Zusammenarbeit und zumal für Achtung füreinander zu weisen«¹¹, fühlen sich auch die Verfasser der AKf/VELKD-Studie verpflichtet. Sie suchen dieses Ziel aber anders zu erreichen: nicht durch die Benennung von Strahlen der Wahrheit, sondern durch eine aus dem christlich-trinitarischen Gottesverständnis gewonnene dreifache Handlungsbegründung¹². Ausgangspunkt ist das dreifaltige Handeln Gottes: sein Welt-Handeln als Schöpfer und Regierer der Welt, sein Heils-Handeln in der Person Jesu Christi und sein Austeilungs-Handeln im Heiligen Geist, der die Inhalte des Welt- und Heils-Handelns vergegenwärtigt. Die Religionen gehören zum Welt-Handeln Gottes. Damit sind sie positiv gewürdigt. Die Frage aber, ob Gott auch heilsstiftend in ihnen wirkt, bleibt offen. Sie soll auch offenbleiben, um nicht in Spekulationen zu verfallen.

Es soll hier nicht die Auseinandersetzung um die in der Studie vorgenommenen Positionsbestimmung geführt werden, die nicht zuletzt in einer Problematisierung der

6 AKf/VELKD, Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, Gütersloh 1991.

7 Ebd., 13.

8 Ebd.

9 Exemplarisch: Carl Heinz RATSCHOW, Die Religionen, Gütersloh 1979; DERS.: Art. »Theologie der Religionen«, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 495-505. – Zu Ratschows Religionstheologie vgl. auch: Werner STEUBE, Das Christentum und die

anderen Religionen bei Carl Heinz Ratschow. Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart, Löwen 1998; Ekkehard WOHLLEBEN, Die Kirche und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004, 222-232.

10 Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

11 AKf/VELKD, Religionen (Anm. 6), 14.

12 Ebd., 117-132.

13 Henning WROGEMANN, Theologie interreligiöser Beziehungen. Religions-theologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang, Gütersloh 2015.

14 Ebd., 30.

grundlegenden Unterscheidung zwischen Welt- und Heilshandeln Gottes bestehen müsste. Es geht in diesem Zusammenhang lediglich darum, die Zurückhaltung bzw. Ablehnung des Programmbegriffs »Theologie der Religionen« in Teilen der evangelischen Seite verständlich zu machen. Dieser Begriff wird von den Kritikern aufgefasst als Versuch, ein Pauschalurteil über den Wahrheitswert *der* Religionen im Gegenüber zum christlichen Glauben abzugeben.

1.2 Wrogemanns »Theologie interreligiöser Beziehungen«

Auch Henning Wrogemann folgt der Linie dieser Kritik an Begriff und Sache der »Theologie der Religionen«, wenn er im dritten Band seines Lehrbuchs »Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft« den Weg »von einer Theologie der Religionen zur Theologie interreligiöser Beziehungen« – so der Titel – einschlägt.¹³ Darin setzt er sich mit den Debatten um den interreligiösen Dialog und um eine »Theologie der Religionen« auseinander. Der Titel signalisiert eine Abwendung nicht nur von bestimmten religions-theologischen Konzepten, sondern vom Projekt der Religionstheologie überhaupt und beansprucht, mit der Zuwendung zu den konkreten Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften einen methodischen Neuansatz vorzulegen.

Seine Kritik betrifft zunächst die Methodik der Religionstheologie und lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Erstens ist es problematisch, theologische Generalurteile über den Wahrheitswert »des Christentums« und »der Religionen« im Allgemeinen bzw. über einzelne außerchristlichen Religionen im Besonderen abzugeben. Damit wird eine Makroperspektive eingenommen, die der real existierenden Auffächerung der Religionstraditionen und –gemeinschaften in eine Vielzahl einzelner kontextueller Ausprägungen nicht gerecht wird. Gleiches gilt – zweitens – auch für die Bestimmung der *Beziehungen* zwischen den Religionen. Auch diese wird »von oben« postuliert – sei es durch das religionstheologische Dreierschema von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« oder durch generalisierte ideale Leitvorstellungen wie das Konzept des »Dialogs« – anstatt in einer Blickrichtung »von unten« die konkreten, kulturellen, sozialen und politischen Umstände des Beziehungsgeschehens in den Blick zu nehmen. Überhaupt ist es – drittens – fragwürdig, die Religionstheologie zur Basistheorie des interreligiösen Beziehungsgeschehens zu erheben. Das führt in apriorische Setzungen und verstellt den Blick auf die empirisch gegebenen Religionslandschaften, die es in einer »Theorie der interreligiösen Beziehungen« unverstellt wahrzunehmen gilt. Viertens führt eine zu starke Fokussierung auf das oben genannte Dreierschema in einen wirklichkeitsfernen religionstheologischen Rationalismus und das idealistische Programm des »Dialogs der Religionen« grenzt bestimmte Missionsverständnisse und auch die nicht-dialogischen Gestaltungen interreligiöser Beziehungen aus dem Blickfeld aus. So gibt es – neben »Dialog« als einer nach Wrogemann primär rationalen und verbalen Kommunikation – noch andere Dimensionen des Beziehungsgeschehens, die in vielen Fällen bedeutsamer sind. Dieser Form der Religionstheologie – so lautet der zusammengefasste Vorwurf – eignet ein weltfremder und ein »ausgesprochen rationalistischer und hegemonialer Charakter«.¹⁴

Aufgabe einer »Theorie interreligiöser Beziehungen« sei es demgegenüber, eine durch rationale Setzungen eingeschränkte Wahrnehmung der vielgestaltigen Religionsformen und ihrer Beziehungen zu durchschauen und durch eine kulturwissenschaftliche Analyse der konkreten Erscheinungsformen zu überwinden. Aufgabe der daran anknüpfenden »Theologie interreligiöser Beziehungen«, sei es, »diejenigen theologischen Motive der eigenen (hier: christlichen) Tradition stark zu machen, die einer adäquateren Beschreibung

interreligiöser Beziehungen dienen.«¹⁵ Die Fokussierung auf interreligiöse *Beziehungen* statt auf die *Religionen* selbst knüpft an die Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« an.

Wrogemanns Grundthese lautet, dass religiöse Letztbegründungsansprüche eine dialogische Gestaltung der Beziehung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen nicht verunmöglichen. Im Gegenteil: Interreligiöse Offenheit könne es für Christen nur aus der Letztbegründung ihres Glaubens geben. Wo diese zur Disposition gestellt werde, sei kein Ausgleich möglich, sondern das kompromisslose Bekenntnis gefordert. Seine Hauptkritik an den Ansätzen einer »Theologie der Religionen« besteht dementsprechend darin, dass in ihnen »generell die Tendenz verbreitet [sei], Letztbegründungsansprüche der eigenen Tradition zu relativieren«.¹⁶ Dieses Projekt leide an sechs Fehlwahrnehmungen, die zu einer verzerrten Wahrnehmung interreligiöser Beziehungen führten: der Annahme, dass die Gestaltung interreligiöser Beziehungen durch rationale Einsicht gesteuert sei, einer Fokussierung auf das Individuum, einer grundsätzlichen Anerkennungsforderung des religiös Anderen, einer Ausblendung der religiösen Graswurzelebene zugunsten von theologischen Elitediskursen, einer Leibvergessenheit und einer Überbewertung der spezifisch religiösen Faktoren in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen.

Als Ziele interreligiöser Dialoge kommen nach Wrogemann weder Nähe noch Synthese noch Distanz infrage. All dies lasse sich nicht herstellen, sondern müsse sich im Beziehungsgeschehen ergeben. In diesem Geschehen gehe es vielmehr um »multiple Relationierungen, um Ambivalenzen und Kontingenzen, um Räume, Körperlichkeit und in alledem um Machtsphären«¹⁷.

Wrogemann will der Vereinnahmungstendenz, die er in der »Theologie der Religionen« sieht, mit einer echten Differenzhermeneutik begegnen. Interreligiöse Beziehungen sollen in einer distanzierten religionswissenschaftlichen Betrachtung untersucht werden, um auf diese Weise die in ihnen auftretenden Spannungen und Konkurrenzen nicht theologisch zu harmonisieren. Die Konkurrenzen, die aus dem christlichen Gottesverständnis herrühren – besonders aus dem Alleinverehrungsanspruch Gottes, sowie aus den Motiven der Eifersucht und des Zornes Gottes – sollen theologisch klar herausgearbeitet, aber auf ihre lebensförderlichen und friedensstiftenden Potentiale hin durchschaubar gemacht werden. Jesu Handeln – einschließlich der aggressiven Anteile – soll als Vorbild für die »leibliche Kommunikation« in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen dienen. Das bedeutet, dass auch »Streitgespräche, Schelte und Protest«¹⁸ bis hin zur physischen Bedrängnis¹⁹ zum dort anzuwendenden kommunikativen Verhaltensrepertoire gehören dürfen.

1.3 Anfragen an Wrogemann

So wichtig es ist, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, das real existierende Beziehungsgeschehen zwischen religiösen Individuen und Gemeinschaften multiperspektivisch zu analysieren, so sehr stellt sich doch bei diesem Entwurf die Frage, warum dieses berechnete Anliegen mit einer scharfen Polemik gegen religionstheologische Ansätze verbunden sein

15 Ebd., 39.

16 Ebd., 212.

17 Ebd., 333.

18 Ebd., 363.

19 Ebd., 369.

20 Ebd., 38.

21 Ebd., 33.

22 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (1.9.2018).

muss, die auf einer ganz anderen – nämlich einer systematisch-theologischen – Ebene operieren und als solche in eine sinnvolle Komplementarität mit den von Wrogemann favorisierten praxisbezogenen sozial-, kultur- und religionswissenschaftlichen Ansätzen gebracht werden können. So wie auch die Ekklesiologie in eine sinnvolle Komplementarität mit kirchensoziologischen Studien und eine theologische Anthropologie in eine sinnvolle Komplementarität mit sozialwissenschaftlichen Anthropologieansätzen gebracht werden kann.

Wrogemann stellt die religionswissenschaftliche Betrachtung der religionstheologischen Konstruktion nahezu kontradiktorisch gegenüber. Nur eine theologisch unvoreingenommene Betrachtung erfasse das »wirkliche Leben«²⁰ in all seinen Erscheinungsformen und nehme die Andersartigkeit des religiös Anderen in ihrer Sperrigkeit authentisch in den Blick²¹. Warum aber sollte eine recht verstandene Religionstheologie dazu nicht in der Lage sein? In den allermeisten religionstheologischen Entwürfen kommt der Forderung, den religiös Anderen in seiner Andersheit wahrzunehmen und zu würdigen, hohe Bedeutung zu. Mit einer pauschalen und noch dazu polemischen Kritik an den vermeintlichen Generalisierungs- und Harmonisierungstendenzen in der Religionstheologie wird Wrogemann der Differenziertheit der religionstheologischen Debatten nicht und noch weniger dem Selbstverständnis und Problembewusstsein der darin entwickelten Entwürfe gerecht.

»Religionstheologie« ist nicht identisch mit bestimmten (pluralistischen) Konzepten. Auch Karl Barth hatte eine Religionstheologie entfaltet, der man gewiss nicht nachsagen kann, pluralistisch zu sein. Wrogemann selbst betreibt Religionstheologie – auf der Basis einer biblischen und konfessorischen Theologie mit charismatischem Einschlag.

Das systematische Grundproblem der Religionstheologie besteht in der Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität des in Christus konstituierten Heilsweges. Wrogemann betont diese Partikularität, ohne anzugeben, was sie für eine theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen und deren Anhängern bedeutet. Er will diese Frage offenhalten. Das ist insofern sachgemäß, als alle theologischen Fragen letztlich offengehalten werden müssen. Es ist aber unbefriedigend, weil diese Frage nun eben doch im Raum steht. Es ist dies nicht nur die Frage, wie sich das gelebte Christentum faktisch zu anderen Religionsformationen verhält, sondern auch die Frage, wie sich der Inhalt des christlichen Glaubens theologisch zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen verhält.

2 Katholische Stimmen aus der »Komparativen Theologie«

Die »Komparative Theologie« hat sich aus der religionstheologischen Diskussion der letzten zwei bis drei Jahrzehnte heraus entwickelt. Besonders die römisch-katholischen Vertreter dieser Richtung sahen in diesem Ansatz einen Weg, sich von der lehramtlich verurteilten »Pluralistischen Religionstheologie« abzuheben. Spätestens seit der Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche«²² aus dem Jahre 2001 hatte die Hinwendung zum religionstheologischen Pluralismus in der Regel den Entzug oder die Nichterteilung der Lehrerlaubnis zur Folge. Das zeigt, wie sehr es sich bei diesem Themenkomplex um ein (nicht nur theologisches, sondern auch kirchenpolitisches) Minenfeld handelt.

Es war aber nicht nur Opportunität gegenüber kirchlichen Autoritäten, die Religions-theologinnen und -theologen zur Abkehr vom pluralistischen Modell und zur Suche nach

einer valablen Alternative führte, sondern auch eine fundierte – konfessionsübergreifend vorgetragene – Kritik an diesem Modell.²³ Der Überdruß an dem Grundsatzstreit um die religionstheologischen Modelle des »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« führte zum Plädoyer, diese Metaebene des Diskurses zu verlassen und Theologie im Kontext spezifischer religionsvergleichender Studien zu betreiben. Die »Komparative Theologie« will sich von globalen Beziehungsbestimmungen zu den Religionen verabschieden und sich der Mikroebene der einzelnen Phänomene zuwenden: Glaubensüberzeugungen, Symbole und Praxisformen, wie sie in bestimmten Kontexten ausgeprägt worden sind. Es geht um den »Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen«²⁴.

Im Kern besteht das Programm der »Komparativen Theologie« in der Aufforderung, Theologie aus dem interreligiösen Dialog heraus zu betreiben. Dabei soll auch die Wahrheitsfrage gestellt, diskutiert und immer wieder in aller Vorläufigkeit beantwortet werden. Klaus von Stosch will »der Vielfalt der Religionen eine positive oder zumindest nicht negative Bedeutung zumessen ..., ohne dabei den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition aufzugeben«²⁵. Doch soll die am Maßstab dieses Wahrheitsanspruchs vorgenommene Wertung nicht *apriorisch* erfolgen – vor der vergleichenden Auseinandersetzung mit konkreten nicht-christlichen Religionsformen. Bei den zu gebenden Antworten auf die Wahrheitsfrage muss es sich nach von Stosch um *aposteriorische* Urteile über die Wahrheit einzelner religiöser Erscheinungen handeln.

Auch hier will ich wiederum nicht die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesem Programm führen.²⁶ Einzig der darin vorgenommenen Zurückweisung der »Theologie der Religionen« gilt mein Interesse. Besonders James Fredericks²⁷, Klaus von Stosch²⁸ und Hugh Nicholson²⁹ identifizieren »Theologie der Religionen« mit der Debatte um die drei o. g. Globalmodelle und sehen darin eine Abstraktion von der Wirklichkeit der Religionen und einen nutzlosen Theoriestreit um den apriorisch behaupteten Wahrheitswert der Religionen. Demgegenüber plädieren sie dafür, die theologische Beschäftigung mit den Religionen vom Kopf auf die Füße zu stellen, d. h. sich konkreten interreligiösen Vergleichen zuzuwenden.

2.1 Die Kritik der »Komparativen Theologie« an (ihrem Verständnis von) »Theologie der Religionen«

»Theologie der Religionen« ist bei ihren Kritikern unter den Komparativen TheologInnen nicht verstanden als die Beschreibung des weiten Diskursfeldes, in dem es um alle Fragen geht, die mit der theologischen Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens und der christlichen Religion zu anderen Religionen zusammenhängen. Stattdessen steht die Formel bei den genannten (keineswegs bei allen) Vertretern der »Komparativen Theologie« für ein

23 Das wichtigste Manifest der deutschsprachigen »Pluralistischen Religionstheologie« ist: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005. Darstellungen und Auseinandersetzungen finden sich u. a. in: Reinhold BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 176-205; DERS., John Hick (1922-2012), in: Gregor Maria HOFF/

Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Bd. 2 (16. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Stuttgart 2013, 356-374; Klaus von STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012, 22-55.

24 Klaus von STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser (Anm. 23), 194.

25 Ebd., 11.

26 Siehe dazu: Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: ThR 78 (2/2013) 187-200.

27 Siehe etwa seine Einleitung zu: Francis X. CLOONEY (Hg.), The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation, London 2010, ixff.

ganz bestimmtes religionstheologisches Programm, das abgelehnt und ersetzt werden soll.³⁰ Die Bedeutung der Bezeichnung ist also vom Deskriptiven zum Normativen verschoben und von einer offenen Feldbeschreibung zur Markierung einer bestimmten Position auf diesem Feld verengt worden. Ulrich Winkler teilt diese Beobachtung: »In most criticisms, theology of religions is confined to a model competition between exclusivism, inclusivism, and pluralism. This, however, is only one area of theology of religions that has in the meantime found sufficient treatment.«³¹

Zu Recht verweist Kristin Beise Kiblinger darauf, dass sich die Distanzierung der »Komparativen Theologie« von der Religionstheologie auf einen Diskussionsstand bezieht, der längst überholt ist.³² Neue Konzepte haben das klassische Dreierschema »Exklusivismus« – »Inklusivismus« – »Pluralismus« längst hinter sich gelassen und geben keineswegs schlichte apriorische Urteile über den Wahrheitswert anderer Religionen in toto ab.

Mit der beschriebenen Verengung des Verständnisses von »Theologie der Religionen« büßt die »Komparative Theologie« aber die Möglichkeit ein, sich selbst in einem weiteren Diskurszusammenhang zu lokalisieren und sich anders als kritisch-abgrenzend zu anderen Ansätzen, die sich darin präsentieren, in Beziehung zu setzen.

Ihr Grundimpuls, die Ebene der religionstheologischen Grundsatzdiskussionen auf der Makroebene zu verlassen und sich dem mikrologischen Vergleich zwischen konkreten Glaubensinhalten und Praxisformen zuzuwenden, stellt ohne Zweifel eine wichtige Kurskorrektur dar. Doch darf dieser methodische Ansatz nicht ausgespielt werden gegen die Notwendigkeit, sich religionsphilosophisch und systematisch-theologisch Rechenschaft zu geben über die Bedingungen der Möglichkeit solcher Vergleiche. Wenn diese – wie es bei den meisten Komparativen TheologInnen der Fall ist – als Erkenntnis- und Lernort der christlichen Theologie (*locus theologicus*) angesehen werden, dann sind dabei religions-theologische Voraussetzungen von enormer Reichweite in Anspruch genommen. Ein *religionswissenschaftlicher* Vergleich wäre von solchen theologischen Implikationen völlig frei. Der »Komparativen Theologie« aber geht es dezidiert um einen *theologischen* Vergleich mit dem Interesse, einen theologischen Erkenntnisgewinn zu erzielen.

2.2 Anfragen an die »Komparative Theologie«

Damit stellen sich aber auch in der »Komparativen Theologie« all die Fragen, die in der Religionstheologie debattiert werden. Selbst wenn man diesen Ansatz als eine bloße Methode versteht, kommt man nicht umhin, sich diesen Fragen auszusetzen. Ich nenne vier dieser Grundfragen:

a Schon die Beantwortung der grundlegendsten aller Fragen – der Frage, warum man sich überhaupt auf interreligiöse Vergleiche einlassen soll – führt in religionstheologische

28 VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser (Anm. 23), 216-230.

29 Hugh NICHOLSON, Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry, Oxford 2011.

30 Wie es schon der Titel des programmatischen Beitrages von James FREDERICKS signalisiert: »A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions« (Horizons 22 [1995] 67-87).

31 Ulrich WINKLER, Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe: Toward a Comparative Theology, in: Religions 3 (2012) 1186, <http://www.mdpi.com/2077-1444/3/4/1180> (1.9.2018). – Siehe auch die weiteren Beiträge Ulrich Winklers zur Komparativen Theologie, in: DERS.: Wege zur Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck/Wien 2013, 361-480.

32 Kristin Beise KIBLINGER, Relating Theology of Religions and Comparative Theology, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), The New Comparative Theology (Anm. 27), 21-42.

Reflexionen, in denen es darum geht, ob diese Auseinandersetzung zu theologisch relevanten Einsichten führen kann. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob der Vergleichsgegenstand aus einer nicht-christlichen religiösen Tradition als – wie auch immer geartete – Manifestation des Wirkens Gottes, als Ausdruck menschlicher Heilssehnsucht, als Produkt religiöser Projektionen, als sündige Selbstüberhebung des Menschen oder als satanische Verführung gesehen wird. Je nach Ausprägung dieser Voreinstellungen wird der Vergleich anders motiviert sein, anders betrieben werden und anders ausfallen.

Das wertende Vorverständnis muss sich dabei nicht auf die gesamte außerchristliche Religionstradition beziehen, in die der Vergleichsgegenstand eingebettet ist. Es kann auf diesen selbst beschränkt sein. So kann man verschiedene Prädispositionen zu verschiedenen Vergleichsgegenständen, also Lehr- und Praxisformen einer und derselben Tradition einnehmen. Wenn etwa Francis X. Clooney die katholische Mariologie zu einem Hymnus an die Göttin Lakshmi und zu koranischen Marien-Überlieferungen in eine vergleichende Beziehung setzt³³, dann sind diese Erscheinungsformen der hinduistischen Mimamsa und Vedanta Traditionen und des Islams eines Vergleichs für würdig befunden, ohne dass die gleiche Wertschätzung auch anderen Erscheinungsformen der gleichen Traditionen oder gar diesen Traditionen insgesamt entgegengebracht werden müsste.

»Komparative Theologie« kommt nicht ohne religionstheologische Reflexionen aus. Denn der interreligiöse Vergleich ist eingebettet in einen hermeneutischen Verstehensrahmen, der von theologischen Prädispositionen bestimmt ist. Dass Komparative TheologInnen diesen normativen Verstehensrahmen als ›apriorisch‹ bezeichnen, scheint mir Ausdruck von Polemik zu sein. Als Vorverständnis konditioniert er das Verstehen der Vergleiche. Im Prozess des Vergleichens wird er sich aber auch verändern.

»Theologie der Religionen« lässt sich verstehen als Reflexion auf diesen Verstehensrahmen. Sie ist aber nicht festgelegt auf eine bestimmte inhaltliche Füllung dieses Rahmens. Sie dekretiert keine Vor-Urteile über außerchristliche Religionen, sondern diagnostiziert bestehende Vorverständnisse, diskutiert sie, bringt die Präferenzen des jeweiligen Religions-theologen zur Darstellung und untermauert sie argumentativ. Sie ist transformationsoffen, nimmt interreligiöse Dialogerfahrungen und Denkipulse auf und führt ihre eigenen Vorverständnisse damit über sich hinaus. In diesem Vorgehen unterscheidet sie sich nicht von der Behandlung anderer Themen der Theologie, sofern sich diese als offene Denkbewegung versteht.

b Auch die methodische und hermeneutische Frage, wie der Vergleich aufzufassen und zu betreiben ist, hat religionstheologische Implikationen: Handelt es sich dabei um eine dyadische Relation, bei der die Theologin ein konkretes Phänomen aus ihrer eigenen religiösen Tradition, mit dem sie sich identifiziert, zu einem ähnlichen Phänomen einer anderen religiösen Tradition vergleichend in Beziehung setzt³⁴? Oder geht es um eine triadische Relation, bei der sie ›über‹ den Vergleichsgegenständen steht und eine Art Vogel-perspektive einnimmt? Wird der Vergleich – wie bei Clooney – in einsamer Kontemplation eines/r Theologen/in vollzogen, who »will begin to theologize as it were from both sides

33 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Malden, MA, 2010, Kap. 6.

34 Nach Clooney ist der interreligiöse Vergleich »a reflective and contemplative endeavor by which we see the other in light of our own, and our own in light of the other« (CLOONEY, *Comparative Theology* [Anm. 33], 11).

35 Ebd., 13.

36 Siehe dazu: Rose DREW, *Challenging Truths: Reflections on the Theological Dimension of Comparative Theology*, in: *Religions* 3 (2012) 1041-1053. Sie summiert: »comparative theology depends on a specific theology of religions, even if that theology of religions is not explicitly worked out but only implied by the comparative

theologian's confessional starting point« (1043).

37 Catherine CORNILLE, *Meaning and Truth in the Dialogue between Religions*, in: Frederiek DEPOORTERE/Magdalen LAMBKIN (Hg.), *The Question of Theological Truth: Philosophical and Interreligious Perspectives*, Amsterdam/New York 2012, 139.

of the table, reflecting personally on old and new truths in an interior dialogue«³⁵, oder in einem ›echten‹ bi- oder multilateralen Dialog mit Angehörigen anderer Religionen, wie es von Stosch anvisiert? Man kann sogar fragen, ob nicht das Modell des »Dialogs« in Spannung steht zu dem des »Vergleichs«, sofern dieser – wie bei Clooney – in einer einseitigen Bezugnahme auf eine andere religiöse Tradition betrieben wird. Zumindest besteht Klärungsbedarf hinsichtlich dessen, was »Komparation« in der »Komparativen Theologie« meint.

c Auch bei der Antwort auf die Frage, welche Vergleichsgegenstände auszuwählen sind, worin deren Vergleichbarkeit besteht und was das Ziel des Vergleichs ist, kommen nicht nur methodische Erwägungen, sondern immer auch theologische Präferenzen zum Tragen.

d Vor allem führt aber die Frage, wie der Vergleich theologisch ausgewertet werden soll, wie etwa die Wahrheitsfrage ins Spiel kommt, unmittelbar in religionstheologische Reflexionen.³⁶ Catherine Cornille konstatiert: »[w]hat distinguishes comparative theology from the historical or phenomenological study of other religions ... is its commitment to and pursuit of truth«³⁷. Damit sind klassisch religionstheologische Fragen angesprochen: Was heißt »Wahrheit« im Kontext religiöser Überzeugungen und Praxisformen? Worin besteht das von Cornille angesprochene »commitment« zur Wahrheit? Wie ist Wahrheit in anderen religiösen Traditionen ausweisbar? Und wie kann sie zur Wahrheitsgewissheit des eigenen Glaubens in Beziehung gesetzt werden?

Francis X. Clooney, einer der Gründerväter der »Komparativen Theologie«, ist deutlich zurückhaltender in der Zurückweisung der Religionstheologie als Fredericks und von Stosch. Zwar plädierte auch er für ein Moratorium in dieser Diskussion, doch ist ihm auch bewusst, dass sich religionstheologischen Erwägungen nicht einfach zu Gunsten einer als bloße Methode verstandenen und praktizierten »Komparativen Theologie« verabschieden lassen. Diese Erwägungen sollen aber der Praxis des Vergleichs *nachgeordnet* werden. Für Clooney ist »Komparative Theologie« »a practice that can be understood primarily when we reflect on the doing of it«³⁸. Das »theologizing about« (religion – R.B.) soll durch eine Hinwendung zum »learning from« ersetzt werden. Dabei ist Clooney zwar durchaus bewusst, dass ein solches theologisches »learning from« in theologischen Voraussetzungen wurzelt, die einer religionstheologischen Reflexion bedürfen, weil sie strittig sind, aber: »the theology of religion and comparative theology mirror and imply one another, and even help one another«³⁹.

Ein solches Komplementaritätsmodell lässt nicht nur Raum für religionstheologische Überlegungen, sondern erkennt ihre Notwendigkeit an. Dass sie sich gegenüber der materialen Beschäftigung mit religiösen Glaubens- und Praxisformen nicht verselbstständigen dürfen, ist eine ernst zu nehmende Mahnung, die aber nicht dazu führen darf, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Es braucht die konkrete Auseinandersetzung mit Lehr- und Praxisformen anderer Religionen, die theologische Verarbeitung dieser Auseinandersetzung und die dabei ständig mitlaufende Grundsatzreflexion auf diese Art des Theologietreibens.⁴⁰

38 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology* (Anm. 33), 53.

39 Ebd., 196.

40 Deutlich weist auch Perry Schmidt-Leukel auf die Bedeutsamkeit religionstheologischer Überlegungen für die »Komparative Theologie« hin: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Scholars in Europe on the New Comparative Theology. A Pluralist's Rejoinder*, in: Francis

X. CLOONEY/John BERTHRONG (Hg.), *European Perspectives on the New Comparative Theology* (Printed Edition of the Special Issue Published in *Religions*), Basel/Beijing 2014, 163-177, Abschnitt 2.

3 Religionstheologie als Themenfeld

Anders als die bisher referierten Entwürfe, die den Begriff »Theologie der Religionen« als Negativfolie benutzen, um ihr eigenes Programm davon abzugeben, plädiere ich dafür, »Religionstheologie« als Angabe eines Themenfeldes zu verstehen, das von der Systematischen Theologie auf sehr verschiedene Weise bearbeitet werden kann. »Theologie der Religionen« ist nach diesem Verständnis nicht identisch mit der Entwicklung systematischer Modellschemata zur Unterscheidung von Grundpositionen, in die dann die einzelnen religionstheologischen Entwürfe eingeordnet werden. Schon gar nicht ist sie identisch oder notwendigerweise verbunden mit dem religionstheologischen Dreierschema. Es ist dies einer von vielen Reflexionsinhalten der Religionstheologie. Diese umfasst alle Reflexionen zur Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens, der Kirche und der christlichen Religion zu den Zentralinhalten und den Erscheinungsformen nichtchristlicher Religionen.

3.1 Systematische Fragen und Aufgabe der Religionstheologie

Wie es in der Schöpfungstheologie um den Grund allen Seins, in der theologischen Anthropologie um den Menschen *coram Deo* und in der Eschatologie um die Beziehung Gottes zur Zeit und zur Geschichte geht, so geht es in der Religionstheologie um die Frage, wie (1) Religion (im Singular) als anthropologisches und kulturgeschichtliches Phänomen, wie (2) die Vielfalt der Religionen (im Plural), wie (3) einzelne Religionen und wie (4) bestimmte Auffassungen und Praxisformen innerhalb der Religionstraditionen in theologischer Perspektive zu verstehen sind. Damit hängt die Frage zusammen, wie der christliche Glaube bzw. die christliche Religion sich zu diesen jeweiligen Relaten verhält.

»Theologie der Religionen« ist in der christlichen Theologie angesiedelt und damit standortgebunden. Standortgebundenheit bedeutet aber nicht Voreingenommenheit. Es geht nicht primär darum, Werturteile zu fällen, sondern darum, die in Vergangenheit und Gegenwart vorgenommenen Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zu nichtchristlichen Religionen zu sichten, zu systematisieren und (kritisch) zu diskutieren. Neben dieser deskriptiven und analytischen Aufgabe ist der Religionstheologie aber auch aufgetragen, normative Vorschläge für das Verständnis dieser Beziehungen zu unterbreiten und zur Diskussion zu stellen.

Eine wichtige Aufgabe der Religionstheologie ist die Arbeit am eigenen »Brückenkopf«. Es gibt Selbstverständnisse des christlichen Glaubens, die eine Beziehung zu anderen Religionen nur im Sinne der Abgrenzung, der Konfrontation und der Bestreitung der Validität von Lehren und Praxisformen dieser Religionen zulassen. In dieser Hinsicht ist zunächst eine Selbstaufklärung des christlichen Glaubens vonnöten, die danach fragt, welche Motive in solchen abgrenzenden Formen der Beziehungsbestimmung am Werk sind. Worin besteht ihr Wahrheitsmoment? Lassen sich diese Wahrheitsmomente auch anders zur Geltung bringen? Wie lässt sich interreligiöse Beziehungsoffenheit theologisch begründen?

41 Wie etwa: Eilert HERMS, Pluralismus aus Prinzip, in: R. BOOKHAGEN u. a. (Hg.), *Vor Ort. Praktische Theologie in der Erprobung* (FS P.C. Bloth), Nürnberg 1991, 77-95; abgedruckt in: Eilert HERMS, *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen 1995, 467-485. Siehe auch:

HERMS., *Pluralismus aus christlicher Identität*, in: DERS., *Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik*, Tübingen 2007, 336-341; DERS., *Pluralismus und Positionalität*, in: DERS., *Politik und Recht im Pluralismus*, Tübingen 2008, 317-344.

42 Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, Gütersloh 2015, 21.

Die Frage nach der grundsätzlichen Beziehungsoffenheit des christlichen Glaubens ist auf der zweiten der oben genannten vier Ebenen angesiedelt: Es geht um das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen bzw. zur Vielfalt der Religionen *generell*. Diese Frageebene sollte nicht als apriorische Überhebung über andere Religionen diskreditiert werden. Es geht dabei gewissermaßen um die theologische Disposition für interreligiöse Beziehungen.

Auf der dritten Frageebene ist demgegenüber zwischen den Beziehungsbestimmungen des christlichen Glaubens zu spezifischen Religionen zu unterscheiden, also etwa zwischen jüdisch-christlichen, islamisch-christlichen und buddhistisch-christlichen Beziehungen. Viele der Fragen, die sich in den Beziehungen zu einzelnen Religionen stellen, sind so verschieden, dass eine Pauschalsicht auf *die* Religionen nur zu oberflächlichen Allgemein-
aussagen führen würde.

3.2 »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit«

Als Grundhaltung der interreligiösen Beziehungsbestimmung und -gestaltung favorisiere ich einen »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit«. Dieser beansprucht nicht, eine allgemeingültige, den religiösen Traditionen vor- und übergeordnete Theorie des religiösen Pluralismus darzustellen. Er unternimmt es vielmehr, den religiösen Pluralismus vom Standort des christlichen Glaubens aus zu deuten, und ist offen für Deutungen des religiösen Pluralismus von Standorten anderer religiöser Traditionen. Diese Deutungen bleiben nicht nebeneinander stehen, sondern werden dialogisch in Beziehung zueinander gesetzt.

Dieser Ansatz ist kompatibel mit sozialwissenschaftlich und sozialetisch ansetzenden Pluralismustheorien⁴¹, die davon ausgehen, dass pluralistische Gesellschaften durch eine Vielfalt religiöser, ideologischer und ethischer Positionen charakterisiert sind, die nicht auf eine gemeinsame Tradition zurückgeführt werden können und auch nicht durch einen gemeinsam geteilten zivilreligiösen Bezugsrahmen miteinander verbunden sind. Sie können nicht in die Privatsphäre zurückgedrängt werden, sondern streben nach öffentlicher Artikulation. Im öffentlichen Raum stehen sie im Widerstreit zueinander. In dieser Situation kommt es zum einen darauf an, ein formales Regelwerk für die friedliche Gestaltung dieses Widerstreits zu etablieren, zum anderen aber die Vertreter der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgruppen zu motivieren, aus den Quellen ihrer jeweiligen Traditionen ein pluralismusfähiges und pluralismusförderndes Selbstverständnis zu entwickeln. Dazu müssen sie den anderen Gemeinschaften das gleiche Recht auf die Pflege und die öffentliche Artikulation ihres Glaubens oder Unglaubens zugestehen, das sie für sich selbst in Anspruch nehmen, auch wenn sie mit deren Glauben oder Unglauben inhaltlich nicht übereinstimmen. Dieses Zugeständnis aber – darin liegt die eigentliche Pointe – ist aus der je eigenen Tradition heraus zu begründen. Sonst bleibt es unverbindlich und ist möglicherweise bloß sozialem und politischem Opportunismus geschuldet. Die einzelnen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bilden demnach ihre je eigenen Brückenköpfe zur Begründung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus aus. Zugespißt gesagt: Es gibt eine Pluralität von Pluralismen.

Andeutungen zu einer Pluralismustheorie dieser Art finden sich auch im Grundlagentext der EKD »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive«, wo es heißt: »Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.«⁴² Dort wird allerdings darauf verzichtet, diesen Grundsatz selbst noch einmal theologisch zu

begründen.⁴³ Weiterführend sind in dieser Hinsicht die Überlegungen von Christoph Schwöbel zu einem »Pluralismus aus Glauben«. Schwöbel begründet die Anerkennung des religiösen Pluralismus mit der Einsicht in die Unverfügbarkeit des Grundes des eigenen Glaubens und in den Gabecharakter des Glaubens selbst.⁴⁴ Der Glaubende ist demnach nicht Subjekt seines eigenen Glaubens. Dieser ist nicht *von* ihm, sondern *für* ihn konstituiert. Das gleiche gilt dann auch für den Glauben anderer. Aus dieser aus dem christlichen Glauben gewonnenen, aber auch für andere Glaubensweisen geltenden Einsicht in die Fremdkonstitution bzw. das Geschenk-Sein des Glaubens ergibt sich eine konstruktive Bestimmung der Beziehung zu diesen Glaubensformen.

Ein philosophisches Korrelat zu dem von mir vertretenen Ansatz eines hermeneutischen Inklusivismus (auf Gegenseitigkeit) ist Hilary Putnams »internal realism«. Auch Putnam geht davon aus, dass wir nicht anders können, als den Ausgangspunkt unserer Sicht auf Anderes in unserer je eigenen Perspektive zu suchen. Von dort aus lassen sich dann durchaus Aussagen von perspektivenübersteigender Geltungsreichweite machen. Auf diese Weise öffnet sich ein Mittelweg zwischen der Verabsolutierung der eigenen Position im Sinne eines »metaphysical realism« und deren Relativierung. Das Postulat eines von allen Perspektiven unabhängigen Ausgangspunktes wird ebenso vermieden wie die Gefahr, in einen subjektivistischen Konstruktivismus und Perspektivismus zu verfallen. Es gibt eine standortgebundenen Allgemeingeltung (»objectivity for us«), die anderen standortgebundenen Allgemeingeltungen gegenübersteht.⁴⁵

Das Konzept des »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit« stellt keine *inhaltliche* religions-theologische Positionsbestimmung dar. Es bietet lediglich ein formal-hermeneutisches Modell für die Beziehungsbestimmung verschiedener religiöser Positionen, das auf der einen Seite deren Verabsolutierung auf der anderen Seite deren Relativierung vermeidet. Diese Rahmentheorie prädeterminiert nicht das Beziehungsgeschehen selbst und nicht die religionstheologische Reflexion darauf. Auf der einen Seite wird damit eine theologische Selbstgenügsamkeit vermieden, die ihren Horizont ganz auf die eigene Religionstradition beschränkt. Auf der anderen Seite wird der Überbau einer Metatheorie vermieden, die inhaltliche Aussagen über die theologische Valenz der Religionen formuliert.

Die Komparative Theologie kann als Praxisgestalt des »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit« aufgefasst und betrieben werden. Christliche Theologie kann durch die (durchaus auch kritische) Bezugnahme auf andere religiöse Traditionen nur gewinnen. Diese führt zu einer stärkeren Konturierung der christlichen Glaubensinhalte. Sie kann aber auch Impulse zu deren Transformation freisetzen.⁴⁶ ◆

43 Siehe dazu meine kritischen Anmerkungen in: Die EKD und die Religionen. Der Grundlagentext »Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive« als Paradigmenwechsel, in: Dt. Pf. bl. 117 (2/2017) 684-689.

44 Christoph SCHWÖBEL, Christlicher Glaube im Pluralismus: Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 128 u. ö.

45 Hilary PUTNAM, Reason, Truth and History, Cambridge u. a. 1981, 49ff.

46 Zur Einordnung der in diesem Artikel vorgetragenen Überlegungen siehe auch die Gesamtdarstellung: Reinhold BERNHARDT, Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich 2019.