
Pluralistische Religionstheologie: Begründung und Perspektiven

von Perry Schmidt-Leukel

Zusammenfassung

Das Bewusstsein und die konkrete Erfahrung in einer religiös pluralen Welt zu leben, nehmen heute immer mehr zu. Sie sind geeignet, die generelle Glaubwürdigkeit von Religion zu untergraben. Der religionstheologische Pluralismus wird vorgestellt als ein Ansatz, dem es gelingt, diesem skeptischen Trend entgegenzuwirken, indem religiöse Vielfalt, zumindest in großen Teilen, als Ausdruck unterschiedlicher, aber im Prinzip gleichermaßen gültiger Erfahrungen mit einer transzendenten Wirklichkeit gedeutet wird. Gegenüber kritischen Anfragen wird die Eigenart der pluralistischen Option sowohl hinsichtlich ihres theoretischen Gehalts als auch ihrer praktischen Implikationen präzisiert. Schließlich wird gezeigt, dass die pluralistische Option ein neues Verständnis von Theologie im Sinne einer interreligiösen Theologie begründet. Komparative Theologie wird dabei nicht als Alternative zur Religions-theologie verstanden, sondern als eine mit den Fragen der Religionstheologie verzahnte Form von interreligiöser Theologie.

Schlüsselbegriffe

- Herausforderung religiöser Vielfalt
- Theologie der Religionen
- Komparative Theologie
- pluralistische Religions-theologie
- interreligiöse Theologie

Abstract

Today, the awareness and the firsthand experience of living in a religiously plural world are persistently on the rise. Both aspects are capable of undermining the credibility of religion in general. The essay presents the pluralist option in the theology of religions as a theological concept that succeeds in counteracting this skeptical tendency by interpreting religious diversity as – to a large extent – an expression of basically different, yet equally valid experiences with a transcendent reality. In the face of various critical inquiries the specific character of the pluralist option is clarified both with respect to its theoretical substance as well as to its practical implications. Finally the essay shows that the pluralist option constitutes a new understanding of theology in terms of an interreligious theology. From this perspective, comparative theology is not regarded as an alternative to the theology of religions, but as interconnected with it in being one type of interreligious theology.

Keywords

- challenge of religious diversity
- theology of religions
- comparative theology
- pluralist theology of religions
- interreligious theology

Sumario

Aumenta hoy a diario la conciencia y la experiencia concreta de estar viviendo en un mundo de pluralidad religiosa, lo que puede conducir a minar la credibilidad general de la religión. El pluralismo en el campo de la teología de las religiones es presentado en el artículo como una forma de contrarrestar esa tendencia escéptica, al interpretar el pluralismo religioso por lo menos en gran parte como experiencia diversa, pero en principio igualmente válida, de una realidad transcendente. Frente a cuestionamientos críticos, la singularidad de la opción pluralista es precisada tanto en lo que concierne a su contenido teórico como en sus implicaciones prácticas. Finalmente, se muestra que la opción pluralista fundamenta una nueva comprensión de la teología en el sentido de una teología interreligiosa. La teología comparativa no es vista como una alternativa a la teología de las religiones, sino como una forma de teología interreligiosa enlazada con las cuestiones de la teología de las religiones.

Palabras clave

- desafío de la diversidad religiosa
- teología de las religiones
- teología comparativa
- teología pluralista de las religiones
- teología interreligiosa

1 Religiöse Vielfalt als theologische Herausforderung

Dass unsere Welt eine immense Vielfalt von Religionen beherbergt, war bis zum Beginn der Neuzeit der großen Mehrzahl der Menschen nicht bewusst. Selbst herausragende Gelehrte kannten hiervon bestenfalls nur einen kleinen Ausschnitt und auch diesen zumeist nicht besonders gut. Heute ist in einer wachsenden Zahl von Ländern das Wissen um die religiöse Vielfalt fast schon Teil der Allgemeinbildung. Zugleich hat ein Prozess begonnen, bei dem sich die religiöse Vielfalt in jedem einzelnen Land reproduziert. Das heißt, die Begegnung mit religiöser Vielfalt ereignet sich in vielen Metropolen der modernen Welt vor Ort. Natürlich hat es auch früher schon Erfahrung mit religiöser Vielfalt gegeben. Doch nichts von dem, was wir in der Vergangenheit finden, gleicht an Umfang und Intensität der heutigen Situation.

Es gibt keine Anzeichen dafür, dass sich dies auf absehbare Zeit ändert. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass in vielen Ländern der Prozess der religiösen Pluralisierung weiter zunehmen wird. Es ist auch schwer vorstellbar, dass auf lange Sicht wieder so etwas wie monoreligiöse Kulturräume entstehen. Selbst wenn es in bestimmten Teilen der Welt Bemühungen gibt, religiöse Vielfalt zu reduzieren, dürften solche Anstrengungen auf Dauer kaum erfolgreich sein. Schon gar nicht wird sich das Wissen um die religiöse Vielfalt beseitigen lassen. Vielmehr wird sich das Bewusstsein, in einer religiös pluralen Welt zu leben, weiterhin verstärken. Dies hat Konsequenzen für das Selbstverständnis einer jeden einzelnen Religion. Die Frage wie sich jede Religion zu den jeweils anderen Religionen verhält – und zwar sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht – ist kein vorübergehendes Problem. Vielmehr wird sie die theologische Reflexion in allen Religionsgemeinschaften auf Dauer begleiten und verändern. Auch wenn es vielen Religions- und Kirchenführern nicht gefällt: Dieses Problem geht nicht wieder weg und wird wohl kaum in ein paar Jahrzehnten gelöst sein. Es lässt sich nicht »aussitzen«. Aus genau diesem Grund ist die religionstheologische Debatte keine Modewelle, sondern eine bleibende und an Bedeutung weiter zunehmende Dimension von Theologie.

Doch worin genau besteht die von der religiösen Vielfalt ausgehende Herausforderung? Es empfiehlt sich, in dieser Hinsicht zwei Ebenen zu unterscheiden: eine *gesellschaftlich-politische* und eine *religiös-theologische* Ebene. Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene geht es um die faire (gerade auch rechtlich faire), möglichst konfliktfreie und konstruktive Organisation des multi-religiösen Zusammenlebens. Auf der religiös-theologischen Ebene geht es darum, wie jede einzelne Religion die Existenz der anderen Religionen deutet. Letzteres umfasst wiederum zwei Aspekte: die *grundsätzliche* Frage,

1 Zumindest für jene Religionen, die aus den Umbrüchen der sogenannten »Achszeit« (ca. 800–200 v. Chr.) und den nachfolgenden religiösen Entwicklungen hervorgegangen sind, gilt, dass sie alle auf je eigene Art einen Heilsweg verkünden.

2 W. C. SMITH, *The Faith of Other Men*, New York 1963, 133. Das Zitat entstammt einer Vorlesung, die Smith 1961 in Montreal gehalten hatte.

3 Für eine detaillierte Diskussion der gegen diese Einteilung erhobenen Einwände siehe Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 62–87.

4 Klaus von Stoschs erklärtes Ziel ist es jedoch, die Theologie der Religionen von genau solchen Fragen zu befreien. Es sei »geradezu zwingend«, so von Stosch, die Frage, ob in den Religionen heilshafte Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit geschehe, nicht mehr zu stellen (Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 217). Gilt dies nach von Stosch auch für die je eigene Religion? Darf ich als Christ nicht glauben, dass sich in Jesus transzendente Wirklichkeit auf heilstiftende Weise offenbart? Das wäre absurd. Aber warum soll ich

dann nicht mit derselben Ernsthaftigkeit die Frage nach der Wahrheit der Heilsbotschaften anderer Religionen stellen dürfen, noch dazu wo deren Wahrheit ja von den Anhängern dieser Religionen ebenfalls positiv bezeugt wird. Darf ich nach von Stosch dieses Zeugnis nicht ernst nehmen, indem die Frage nach der möglichen Wahrheit ihres Zeugnisses verboten wird? Um nun eine solche Auseinandersetzung mit den Heils- und Wahrheitsansprüchen der Religionen zu verabschieden, schlägt von Stosch eine Reihe unterschiedlicher, allerdings kaum miteinander vereinbarer Strategien vor. Zum einen bezweifelt

warum es überhaupt mehr als eine Religion gibt, und die *spezifische* Frage, wie man sich inhaltlich zu den konkreten Lehren der anderen Religionen verhält. Beide Fragen, die nach dem Grund religiöser Vielfalt und die nach den konkreten Inhalten anderer Religionen, sind unausweichlich. Denn Religionen beanspruchen, im Besitz von solchen Wahrheiten zu sein, denen für das Verständnis des Menschen und das rechte Leben höchste Priorität zukommt. Mit anderen Worten, Religionen erheben auf je eigene Weise den Anspruch, Menschen den Weg zum Heil zu weisen.¹ Damit stehen sie vor der Herausforderung, wechselseitig zu diesen Ansprüchen Stellung zu nehmen und zu klären, was es mit ihnen auf sich hat. Der Religionswissenschaftler und Theologe Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) hat dies bereits 1961 treffend in dem Wort zusammengefasst: »Die Existenz der Milchstraße erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung. Aber wie aber erklären wir die Existenz der Bhagavad Gita?«²

2 Interpretationen religiöser Vielfalt

Angesichts der Ansprüche der Religionen auf die Vermittlung heilsrelevanter Wahrheit besteht die theologische Herausforderung somit vor allem in der Frage, wie es um die Wahrheit dieser Ansprüche bestellt ist. Vereinfacht gesagt, bieten sich hierauf vier – und nur vier – logisch mögliche Antworten an: (1) Die Heilsbotschaften aller Religionen sind falsch. (2) Nur die einer einzigen Religion ist wahr. (3) Die Heilsbotschaften mehrerer Religionen enthalten Wahrheit, aber nur eine einzige ist in dieser Hinsicht allen anderen überlegen. (4) Die Heilsbotschaften mehrerer Religionen sind wahr, ohne dass eine einzige allen anderen überlegen wäre. Vielmehr sind einige in ihrem Wahrheitsgehalt einander gleichwertig.

Dass mit diesen vier Antworten tatsächlich alle logischen Möglichkeiten abgedeckt sind, resultiert aus dem streng disjunktiven Charakter der Einteilung: Entweder alle sind falsch (Option 1) oder nicht. Wenn nicht, dann ist entweder nur eine wahr (Option 2) oder mehr als eine. Wenn mehr als eine wahr ist, dann kommt der Heilsbotschaft einer einzigen Religion entweder mehr Wahrheit zu als denen aller anderen (Option 3) oder nicht. Wenn nicht, dann sind zumindest einige Religionen hinsichtlich der Wahrheit ihrer Heilsbotschaften einander gleichwertig (Option 4).³

Es geht bei dieser Einteilung nicht darum, ob alle in den Religionen jemals aufgestellten Behauptungen wahr sind. Vielmehr bezieht sich die Einteilung auf den zentralen Anspruch der Religionen, einen Heilsweg zu weisen.⁴ Die erste Option, wonach alle religiösen Heils-

er, dass in nicht-christlichen Religionen die Kategorie des Heils überhaupt von besonderer Bedeutung sei (ebd., 20). Ein solcher Zweifel kann freilich nur auf einem entweder begrifflich sehr eng geführten Heilsverständnis beruhen oder aber auf Unkenntnis anderer Religionen. Hinduismus und Buddhismus sprechen explizit vom Ziel der Befreiung (*mokṣa*, *vimukti*) und einem letzten Heil (*ānanda*, *sukṣha*). Die im Islam fundamentale Bitte um Rechtleitung lässt sich ungezwungen als Bitte um Leitung auf dem Weg des Heils verstehen. Hierzu muss keine Erbsündenlehre oder Ähnliches

postuliert werden. Zum anderen wendet sich von Stosch – mit Berufung auf Kant – dagegen, überhaupt noch von der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit im metaphysischen Sinn auszugehen (ebd., 40, 225f.). Ein solches Ansinnen dürfte freilich weder Kant noch der Mehrzahl der Gläubigen unterschiedlicher Religionen gerecht werden. Dass sich (wie Kant m. E. zu Recht behauptet) die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit nicht zwingend beweisen lässt, ist etwas völlig anderes als die Ansicht, man habe einen »metaphysischen Realismus« (ebd., 226) aufzugeben, d. h. man

dürfe nicht länger an die Existenz einer metaphysischen Letztwirklichkeit glauben. Wollte von Stosch ernsthaft das Letztere vertreten, dann begäbe er sich auf den Pfad einer naturalistischen Religionsdeutung, bei der dann mit Wittgenstein und von Stosch natürlich immer noch sinnvoll nach der praktischen Relevanz religiöser Überzeugungen im Kontext religiöser Sprachspiele gefragt werden kann. Allerdings ist ein »Gott«, der nur mehr als Funktion eines menschlichen Sprachspiels existiert, kein Gott im traditionellen Sinn der Religionen. Andererseits spricht von Stosch jedoch wiederum in einem durchaus meta-

botschaften falsch sind, scheidet als religiöse Interpretation aus. Sie repräsentiert vielmehr die *atheistische* oder genauer gesagt *naturalistische* Deutung religiöser Vielfalt.⁵ Für die Religionen bleiben daher allein drei Optionen übrig: die *exklusivistische* Option, wonach nur die Heilsbotschaft einer einzigen Religion (der eigenen) wahr ist; die *inklusive* Option, wonach es Elemente der Wahrheit in den Botschaften mehrerer Religionen gibt, aber nur eine (wiederum die eigene) alle anderen an Wahrheit überbietet; und schließlich die *pluralistische* Option, wonach die Heilsbotschaften mehrerer Religionen trotz ihrer Verschiedenheit gleichermaßen wahr sind.

Prima facie stellt die religiöse Vielfalt ein Argument zugunsten ihrer *naturalistischen* Interpretation dar. Und zwar aus drei miteinander verzahnten Gründen: *Erstens*, wenn die Heilsbotschaften der Religionen einander im Kern widersprechen, dann können sie nicht gleichermaßen wahr bzw. gültig sein. Dass sie einander widersprechen, wird *zweitens* durch die Religionen selber bekräftigt, insofern diese häufig die Falschheit aller anderen Religionen behaupten. Es gibt nun aber *drittens* keinen rationalen Grund, einer bestimmten Religion mehr zu vertrauen als den anderen, da sich die zentralen Inhalte keiner Religion im strengen Sinn beweisen lassen, sondern alle auf religiöser Erfahrung bzw. Glaubenserfahrung aufrufen. Die Vielfalt der Religionen untergräbt somit die Glaubwürdigkeit einer jeden einzelnen von ihnen. Wie es John Leslie Mackie (1917-1981) im Anschluss an David Hume (1711-1776) formuliert: Die Situation gleicht einer Gerichtsverhandlung mit mehreren Zeugen, deren Zeugnis das aller anderen widerlegt.⁶ Keinem wird man daher Glauben schenken können.

Damit verschärft sich gleichzeitig die Herausforderung, die von der religiösen Vielfalt für jede einzelne Religion ausgeht. Indem die Vielfalt der Religionen eine atheistische Deutung nahe-zulegen scheint, muss es im Interesse der Religionen liegen, dem eine glaubwürdige Alternative, eben eine religiöse Interpretation religiöser Vielfalt, entgegenzustellen. Die drei Optionen einer exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Interpretation religiöser Vielfalt stehen dabei grundsätzlich jeder Religion zu Verfügung. Das heißt, jede von ihnen kann ihr Verhältnis zu allen anderen entweder auf exklusivistische, inklusivistische oder pluralistische Weise deuten.

Im Christentum⁷ war die exklusivistische Deutung anderer Religionen über Jahrhunderte hinweg die vorherrschende Position: *extra ecclesiam nulla salus* – »außerhalb der Kirche kein Heil«; oder protestantisch formuliert: außerhalb des Evangeliums kein Heil.⁸ Im Vergleich zu den beiden anderen Optionen stellt der Exklusivismus jedoch die schwächste Option dar und findet heute insgesamt nicht mehr so viel theologische Unterstützung wie

Fortsetzung FN 4

physisch realistisch klingenden Sinn vom »Bezug auf die *letzte Wirklichkeit*« und weist, gut pluralistisch, die Gottesrede als nur eine Form dieses Bezugs aus (ebd., 170). Eine anti-realistische, nicht-metaphysische Interpretation transzendenter Wirklichkeit würde wohl auch kaum dem von von Stosch immer wieder betonten Kriterium der »Treue zum [...] Wahrheitsanspruch« der eigenen religiösen Tradition (ebd., 154) bzw. »zu den eigenen Geltungsansprüchen« (ebd., 155) gerecht werden. Doch auch diesbezüglich ist von Stosch nicht konsistent. Während er der pluralistischen Religionstheologie durchgängig die Preisgabe dieser Treue zum Vorwurf macht, behauptet er für die Komparative Theologie, sie

sei »angesichts der Radikalität ihrer Wahrheitssuche bereit, alle überkommenen Traditionen in Frage zu stellen« (ebd., 148). Des Weiteren behauptet von Stosch, man könne Religionen aufgrund ihrer erheblichen internen Vielgestaltigkeit nicht länger auf ihren Wahrheitswert hin vergleichen (ebd., 217-219). Die interne Vielfalt der Religionen ist zweifellos ernst zu nehmen. Doch bedeutet das keineswegs, dass man sich nicht mehr mit den in dieser Vielfalt erhobenen Heilsbotschaften auseinandersetzen müsste oder könnte. So fügt denn auch von Stosch selber an, das von ihm aufgestellte Gebot eines Verzichts auf den Vergleich von Wahrheitswerten besage »nicht, dass es unsinnig wäre, angesichts bestimmter religiöser Überzeugungen die Wahr-

heitsfrage zu stellen« (ebd., 219).

Doch wenn dieses weiterhin sinnvoll bleibt, dann erhebt sich nach wie vor die Frage, wie dann die Wahrheitsansprüche anderer Religionen angesichts der Wahrheitsansprüche der eigenen Tradition einzuschätzen sind. Von Stosch verfehlt somit auch auf diesem Weg sein Ziel, genau jene Fragen nicht mehr zu stellen, die zu den religionstheologischen Grundoptionen führen. So muss er schließlich selber einräumen, es gehe letztlich gar nicht darum, die »Fragen der Theologie der Religionen« völlig aufzugeben, sondern lediglich »darum, den aprioristischen Zugang und das abstrakte Theorielayout in der Theologie der Religionen zu kritisieren« (ebd., 227). Doch genau dieser Vorwurf des Apriorismus trifft auf viele

früher, auch wenn er in evangelikal- fundamentalistischen Kreisen sowie in der von Karl Barth beeinflussten Theologie und im katholischen Traditionalismus immer noch weit verbreitet ist. *Erstens* läuft der Exklusivismus dem atheistischen Einwand ins offene Messer: Indem er die Glaubwürdigkeit der anderen bestreitet, untergräbt er zugleich seine eigene Basis. *Zweitens* krankt der christliche Exklusivismus an einer nur schwer zu behebenden Spannung zwischen dem Glauben an einen allen Menschen bedingungslos zugewandten Gott und der Behauptung, dass dieser Gott die Erlangung des Heils an die Bedingung des Christseins geknüpft habe. *Drittens* schließlich vermag der Exklusivismus die zahlreichen Parallelen in Glaubensinhalt und Glaubensvollzug zwischen den Religionen nicht hinreichend zu erklären. Warum sollte beispielsweise der Satz »Gott ist Liebe« als Kernsatz der Offenbarung gelten, wenn er sich im Neuen Testament findet, aber als Ausdruck von Unglaube, wenn wir ihm in den Lehren anderer Religionen begegnen? Mit der Aussage Karl Barths, dass es allein der Name Jesus Christus ist (und zwar »in der ganzen formalen Simplizität dieses Namens«), der »über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen entscheidet«,⁹ wird die irrationale Willkür dieser Position auf die Spitze getrieben.¹⁰

Der Inklusivismus bietet gegenüber dem Exklusivismus insofern einen Fortschritt, als er die Parallelen zwischen Christentum und anderen Religionen nicht herunterspielt, sondern sie als Zeichen einer alle Menschen umfassenden Heilswirksamkeit Gottes wertet. Den Höhepunkt dieser Heilswirksamkeit und den Höhepunkt göttlicher Offenbarung stellt jedoch nach christlicher inklusivistischer Überzeugung die Inkarnation Gottes in Jesus Christus dar. Das hebt die christliche Heilsbotschaft über alle anderen hinaus. Nach dem inklusivistischen Modell finden sich in den anderen Religionen lediglich Fragmente der Wahrheit, Samenkörner des Wortes oder Strahlen des Lichts, bei Jesus Christus und damit im Christentum jedoch die ganze Fülle. Nun spricht das Neue Testament allerdings davon, dass es existentielle Zeichen einer heilshaften Gottesbeziehung gibt (die sogenannte »Frucht des Heiligen Geistes«), die ethische und spirituelle Tugenden umfassen. Wenn Offenbarung heilshafte Gottesbeziehung ermöglicht, dann müsste sich der inklusivistische Anspruch auf eine allen anderen überlegene Offenbarung unter anderem auch daran zeigen, dass diese Zeichen heilshafter Gottesbeziehung im Umkreis des Christentums weitaus stärker und intensiver auftreten als in allen anderen Religionen. Doch bei einigermaßen unvoreingenommener Betrachtung lässt sich dies nicht bestätigen. Vielmehr scheinen sich Gutes und Böses, Heiliges und Dämonisches in allen großen Religionen in etwa die Waage zu halten.

Vertreter eines pluralistischen Ansatzes gerade nicht zu (siehe hierzu unten S. 253). In einem m. E. unvereinbaren Gegensatz zu diesem letzten Manöver behauptet von Stosch dann jedoch wiederum, Theologie der Religionen und Komparative Theologie dürften nicht als zwei ergänzungsfähige Unternehmungen verstanden werden (ebd., 224–226). So sehr ich die Arbeiten von Stoschs zum christlich-islamischen Dialog schätze (sie gehören m. E. zum Besten, was sich diesbezüglich in der deutschsprachigen Theologie findet), so wenig kann ich mit seinen Aussagen zur Systematik einer Theologie der Religionen und einer Komparativen Theologie anfangen, da diese voller ungelöster Widersprüche sind.

5 Während der Atheismus (im strengen Sinn) lediglich die Existenz einer theistisch gedachten Transzendenz leugnet, bestreitet der Naturalismus jegliche Form von transzendenter Wirklichkeit.

6 Vgl. John L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 30.

7 Für eine ausführliche Diskussion der religionstheologischen Optionen im Kontext des Christentums vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme – Optionen – Argumente*, Neuried 1997; SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 3).

8 Vgl. Konzil von Florenz (1438–1445) (DS 1351) und Martin LUTHER, *Der Große Katechismus* (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Nummer 743 u. 751).

9 Karl BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes* (Kirchliche Dogmatik I/2), Zollikon/Zürich 1960, 376.

10 Zur detaillierten Auseinandersetzung mit Barths Position siehe SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (Anm. 7), 131–146.

Ein zweites Problem des Inklusivismus besteht in seiner Unfähigkeit, religiöse Vielfalt positiv zu werten. Zwar kann er, wie gesagt, Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und anderen Religionen bis zu einem gewissen Grad würdigen, doch macht er die behauptete Überlegenheit des Christentums vor allem an den Unterschieden fest. Nur wenn andere Religionen dem Christentum in jeder Hinsicht gleichkämen, wären sie diesem auch gleichwertig. Ihre Verschiedenheit vom Christentum, ihre Andersheit, ist damit das entscheidende Indiz ihrer Inferiorität. Indem aber religiöse Andersheit negativ besetzt ist, ist es auch die religiöse Vielfalt an sich. Wie der Exklusivist muss auch der Inklusivist nach der inneren Logik seiner Position davon ausgehen, dass idealerweise alle Menschen Mitglied der eigenen Religion oder Konfession werden sollten, da diese eben die einzig wahre oder doch die beste Religion für alle Menschen ist. Das aber bedeutet, dass idealerweise alle anderen Religionen verschwinden sollten. Religiöse Vielfalt ist somit sowohl für den Exklusivismus als auch für den Inklusivismus im Grunde ein Übel.¹¹

Für den Exklusivisten sind, vereinfacht gesagt, andere Religionen deswegen falsch, *weil* sie sich von der eigenen Religion unterscheiden. Für den Inklusivisten sind sie falsch, *in dem Maß*, in dem sie sich von der eigenen Religion unterscheiden. In beiden Ansätzen ist daher Andersheit und somit religiöse Vielfalt negativ besetzt. Demgegenüber versucht der religionstheologische Pluralismus, Vielfalt mit Gleichwertigkeit zu verbinden. Der pluralistische Grundgedanke besagt, dass den unterschiedlichen Religionen verschiedene, aber gleichermaßen gültige Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zugrunde liegen. Die Religionen sind also nicht einfach ein Ausdruck desselben. Sie sind vielmehr Ausdruck unterschiedlicher Erfahrungen – aber eben solcher Erfahrungen, die sich als unterschiedliche Erfahrungen mit *derselben Wirklichkeit* deuten lassen.

Diese Wirklichkeit übersteigt nach Auskunft der Religionen alle endliche Wirklichkeit und damit auch alles endliche Erkennen. Im Rückgriff auf diese traditionelle Überzeugung deutet die pluralistische Religionstheologie die für die Religionen konstitutiven Erfahrungen als endliche Erfahrungseindrücke einer unendlichen Wirklichkeit, die in ihrer Unendlichkeit jeder menschlichen Begreifbarkeit entzogen ist. Genau dieser Unterschied (zwischen der unendlichen göttlichen Wirklichkeit und den endlichen, begrenzten menschlichen Erfahrungen) lässt eine Vielfalt verschiedener, aber prinzipiell gleichberechtigter Bilder und Begriffe für das Transzendente zu. Dabei vermag kein Bild und kein Begriff die transzendente Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit zu erfassen. Die konkreten Gottesbilder und Transzendenzkonzepte der Religionen haben daher ihren unmittelbaren Bezugspunkt nicht in der transzendenten Wirklichkeit selbst, sondern in den unterschiedlichen Erfahrungsweisen. Die Vorstellungen von letzter Wirklichkeit als einer göttlichen Person oder die Vorstellungen von letzter Wirklichkeit als einer nicht-personalen Wirklichkeit (z. B. das Sein selbst, die allumfassende Harmonie, ein unbedingter Bereich usw.) sind jeweils eingebettet in die verschiedenen Heilswege. Sie dürfen nicht als direkte Beschreibungen der letzten Wirk-

11 Für eine detaillierte Kritik christlich-inklusive Argumente siehe auch meine Auseinandersetzung mit Bernd Irlenborn in: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Transzendenz und die Vielfalt ihrer Erfahrung, in: Georg GASSER / Ludwig JASKOLLA/Thomas SCHÄRTL (Hg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017, 749–779.

12 Peter L. BERGER, *The Many Altars of Modernity*, Boston/Berlin 2014. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Altäre der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 2015, 25.

13 Vgl. ebd., 39 und 54. Siehe hierzu auch Perry SCHMIDT-LEUKEL, Peter Bergers »Viele Altäre« und die Theologie der Religionen, in: Peter L. BERGER/Silke STREETS/Wolfram WEISSE (Hg.), *Zwei Pluralismen*, Münster/New York 2017, 81–89.

14 Thomas R. McFAUL, *The Future of God in the Global Village*, Bloomington 2011, 163 (meine Übersetzung).

15 Für eine kritische Auseinandersetzung mit Joseph Ratzingers Missverständnis des religionstheologischen Pluralismus als Relativismus siehe: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Theologische Normativität und religiöser Pluralismus, in: Nils JANSEN/Peter OESTMANN (Hg.), *Gewohnheit, Gebot, Gesetz*, Tübingen 2011, 329–354.

lichkeit – die den Religionen ja als unbeschreibbar gilt – missverstanden werden, sondern erhalten ihren jeweiligen Sinn im Kontext der spezifischen Glaubenserfahrungen und Glaubensvollzüge einer konkreten Religion. Sie sind quasi Wegweiser, die den Menschen auf die letzte Wirklichkeit hin ausrichten wollen. Wenn sich diese Heilswege jedoch, gemessen an der Frucht des Geistes, als gleichermaßen wirksam erweisen, dann können auch die mit ihnen verbundenen Transzendenzvorstellungen, die Wegweiser, trotz ihrer Verschiedenheit als gleichermaßen gültig angenommen werden: Sie weisen quasi verschiedene Wege zum gleichen transzendenten Ziel.

Der religiöse Pluralismus kann damit der atheistischen Interpretation der religiösen Vielfalt in allen drei der oben genannten Aspekte etwas entgegensetzen: *Erstens* muss die religiöse Verschiedenheit nicht zwangsläufig im Sinne unvereinbarer Gegensätzlichkeit gedeutet werden. *Zweitens* sind auch die Religionen selber nicht darauf festgelegt, eine solche Gegensätzlichkeit zu behaupten. Und folglich unterminieren sie *drittens* auch nicht wechselseitig ihre Glaubwürdigkeit. Unter der Voraussetzung einer pluralistischen Religionstheologie spricht das Faktum der sozio-kulturell gewachsenen Ausprägungen unterschiedlicher religiöser Erfahrungen daher nicht grundsätzlich gegen deren Zuverlässigkeit.

Ich empfinde es als erstaunlich und zugleich erschreckend, dass der Aspekt der naturalistischen Herausforderung in den diversen Debatten über die Religionstheologie so gut wie keine Rolle spielt. Offensichtlich wird von weiten Kreisen der Theologie überhaupt nicht (mehr?) wahrgenommen, wie sehr das Bewusstsein der religiösen Vielfalt geeignet ist, die Glaubwürdigkeit einer jeden Religion und damit einer religiösen Weltinterpretation insgesamt zu untergraben, wenn die Religionen selber für diese Vielfalt keine befriedigende Erklärung geben können. Soziologen sehen hier sehr viel klarer. Die in der Moderne intensivierte Wahrnehmung der religiösen Vielfalt »unterminiert so viele der Gewissheiten, nach denen die Menschen früher lebten«, wie Peter Berger (1929-2017) mit Recht in seiner letzten Monographie feststellt.¹² Sie beraubt die Religionen ihrer unhinterfragten Selbstverständlichkeit und wird daher für jede von ihnen zum Problem.¹³ Aber wie ernsthaft stellt sich die akademische Theologie diesem Problem? Der teilweise krude Synkretismus und die oft naiv und hilflos wirkenden Versuche einer Harmonisierung von religiösem und naturwissenschaftlichem Weltbild, wie wir sie beispielsweise in der sogenannten »New Age«-Spiritualität und zahlreichen verwandten Spiritualitäten sehen, lassen sich auch als Zeichen dafür deuten, dass religiöse Menschen nach Antworten auf die Herausforderungen suchen, die von der religiösen Vielfalt und von naturwissenschaftlich geprägten Welt- und Menschenbildern ausgehen – eine Suche, in der sie von den Theologien vielfach allein gelassen werden. Wenn die Theologien in den verschiedenen Religionen, sich weiterhin nur »stur um die Verteidigung ihrer begrenzten Wahrnehmung der Wahrheit bemühen« und sich einem ernsthaften Einlassen auf die religiöse Vielfalt verweigern, dann, so der Soziologe Thomas McFaul, werden sie den Trend zum globalen Atheismus weiter fördern.¹⁴

3 Merkmale des religionstheologischen Pluralismus

Der religionstheologische Pluralismus, wie ich ihn oben skizziert habe, darf nicht mit Relativismus verwechselt werden, auch wenn dies in der Kritik häufig geschieht.¹⁵ Beide sind grundverschieden: Ein konsequenter Relativismus bestreitet den Überlegenheitsanspruch der Religionen mit dem Argument, dass es keine gültigen universalen Normen gibt, die einen solchen Überlegenheitsanspruch stützen könnten. Der Pluralismus hingegen akzeptiert universal gültige Normen und bekräftigt auf deren Basis die Möglichkeit echter religiöser Gleich-

wertigkeit. Das bedeutet auch, dass der Pluralismus nicht alles, was in den Religionen geglaubt und praktiziert wird, als gleichermaßen gültig betrachtet. Gerade weil das Gleichwertigkeitsurteil ein normatives, von Kriterien gestütztes Urteil ist, wird es immer auch zahlreiche religiöse Überzeugungen und Praktiken geben, die sich nicht als gleichwertig betrachten lassen. Der Pluralismus vermeidet also nicht nur die Probleme von Exklusivismus und Inklusivismus. Er führt auch nicht in die bekannten Aporien eines konsequenten Relativismus: Ein Relativismus, der behauptet, dass alle Positionen nur relativ gültig seien, muss ja für sich selber eine unbedingte, nicht-relative Gültigkeit beanspruchen und widerspricht sich daher selbst.

Aber relativiert der Pluralismus denn nicht die von allen Religionen erhobenen Absolutheits- bzw. Überlegenheitsansprüche? Setzt er sich nicht in einen fundamentalen Gegensatz zu allen Religionen? In der Tat haben alle nach-achsenzeitlichen Religionen ihr Verhältnis zur religiösen Vielfalt entweder exklusivistisch oder inklusivistisch bestimmt.¹⁶ Insofern widerspricht der Pluralismus tatsächlich dem bisherigen Selbstverständnis der Religionen. Aber das tun auch der Exklusivismus und der Inklusivismus. Sie widersprechen dem Selbstverständnis aller *anderen* Religionen. Kein Anhänger der Religion A wird den Alleingeltungsanspruch oder Überlegenheitsanspruch von Religion B teilen. Demgegenüber kann die pluralistische Position der Gleichwertigkeit, unbeschadet ihrer religionsspezifischen Formulierung, grundsätzlich von Anhängern unterschiedlicher Religionen geteilt werden. Christliche, buddhistische und islamische Pluralisten können im Prinzip ihre Positionen wechselseitig anerkennen, wohingegen das für christliche, buddhistische und islamische Exklusivisten oder Inklusivisten ausgeschlossen ist. Der religiöse Pluralismus widerspricht den Religionen damit letztlich weniger, als es die traditionellen Positionen des Exklusivismus und des Inklusivismus tun.

Die wichtigste Voraussetzung der pluralistischen Position, die Unterscheidung zwischen der unendlichen transzendenten Wirklichkeit selbst und den hinter dieser Wirklichkeit unvermeidlich zurückbleibenden menschlichen Bildern und Vorstellungen, gehört zum Grundbestand der Überzeugungen aller nach-achsenzeitlichen Religionen. Religiöser Pluralismus kann daher in jeweils religionsspezifischer Weise formuliert werden, das heißt als christlicher, jüdischer, islamischer, hinduistischer, buddhistischer, usw. Pluralismus. Was in den Religionen variiert, sind die Gründe, mit denen diese traditionell ihre jeweiligen Ansprüche auf exklusive Allein- bzw. inklusive Höchstgeltung formulieren. Da sich Pluralisten mit diesen Gründen kritisch auseinandersetzen, nimmt die pluralistische Position in jeder Religion eine eigene Gestalt an. Sie kann daher nicht nur, sie *muss* vielmehr religionsspezifisch formuliert werden.¹⁷ Pluralistische Ansätze erheben sich

16 Für Übersichten siehe: Chad MEISTER (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford 2011; David CHEETHAM / Douglas PRATT / David THOMAS (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford 2013; Kevin SCHILBRACK (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Religious Diversity*, Oxford (im Erscheinen). Zu einzelnen Religionen siehe beispielsweise: Dan COHN-SHERBOK, *Judaism and Other Faiths*, Basingstoke 1994; Alan BRILL, *Judaism and Other Religions. Models of Understanding*, New York 2010; Lloyd RIDGEON (Hg.), *Islam and Religious Diversity*, 4 vols., London/New York 2012; Mohammad Hassan KHALIL (Hg.), *Between*

Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others, Oxford 2013; Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983; Wilhem HALBFASS, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, 51–85; Harold G. COWARD (Hg.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Albany 1987; Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008; DERS. (Hg.), *Buddhism and Religious Diversity*, 4. Vols., London/New York 2013; DERS. / Joachim GENTZ (Hg.), *Religious Diversity in Chinese Thought*, New York 2013.

17 Für eine Übersicht zu pluralistischen Positionen in Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und chinesischen Religionen, siehe: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019, 62–169.

18 Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (Anm. 3), 43–53; Reinhold BERNHARDT / Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

somit keineswegs über die bestehenden Religionen, wie ihnen immer wieder vorgeworfen wird, sondern werden in den Religionen auf jeweils charakteristische Weise formuliert. Auch die Kriterien, mittels deren Pluralisten das Urteil der Gleichwertigkeit fällen, werden daher einen religionsspezifischen Charakter tragen. Da die grundlegendsten unter diesen Kriterien jedoch zugleich auch die Akzeptanz der jeweils eigenen Religionen stützen, kann die Gültigkeit dieser Kriterien nicht in einem logisch exklusiven Sinn von der jeweiligen Religion abhängen. Im Verlauf der Entwicklung einer interreligiösen Theologie dürfte es somit auch zur Entwicklung einer interreligiösen Kriteriologie kommen, bei der es um die Kompatibilität und Komplementarität unterschiedlicher religiöser Urteilsnormen geht.¹⁸

Einige Vertreter der Komparativen Theologie haben der Theologie der Religionen den Vorwurf gemacht, dass ihre drei Grundoptionen aprioristisch, ohne Ansehen der konkreten Verfasstheit anderer Religion entwickelt und begründet würden.¹⁹ In diesem Sinn kritisiert Francis Clooney, die Theologie der Religionen könne sehr detailliert sein, wenn es um ihre Grundlagen in der je eigenen Religion gehe, bleibe »aber meist recht allgemein hinsichtlich der anderen Traditionen«.²⁰ Weniger vorsichtig formuliert Hugh Nicholson, demzufolge die Vertreter einer Theologie der Religionen zu ihrem Urteil über andere religiöse Traditionen »unabhängig von einem empirischen Studium dieser Traditionen« gelangen.²¹ Diese Art von Kritik mag auf einige Vertreter exklusivistischer und inklusivistischer Ansätze zutreffen. Karl Barth und Karl Rahner haben sich beispielweise ausdrücklich dazu bekannt, dass sie ihre religionstheologischen Konzeptionen aus ihrem eigenen Verständnis christlicher Glaubenslehren heraus entwickelt haben – auch wenn Rahner im Unterschied zu Barth durchaus die Notwendigkeit einer religionsgeschichtlichen Überprüfung seiner Annahmen betonte.²² Doch auf führende Pioniere einer pluralistischen Position, wie Raimon Panikkar, Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter und andere, trifft dies gerade nicht zu. Sie haben die Abkehr von ihren vormals exklusivistischen (Smith, Hick) oder inklusivistischen (Panikkar, Knitter) Positionen zu einer pluralistischen Position als das Ergebnis ihrer konkreten Begegnung mit Menschen anderer Religionen und der vertieften Auseinandersetzung mit deren Überzeugungen und Lebensweisen ausgewiesen.²³ Einige komparative Studien von Pluralisten sind Meisterwerke Komparativer Theologie, die jedem Vergleich mit den Arbeiten der neueren Komparativen Theologie mühelos standhalten.²⁴ Der Vorwurf des Apriorismus ist – wenn er gegen pluralistische Religionstheologie vorgebracht wird – haltlose Negativpropaganda, wovon man sich mühelos selber überzeugen kann.

Aber wie steht es um den ebenfalls häufig in der Komparativen Theologie erhobenen Vorwurf, die Theologie der Religionen beruhe auf der unrealistischen Idee, man könne

19 Vgl. zu dieser oft geäußerten Kritik auch Marianne MOYAERT, *Christianity as the Measure of Religion? Materializing the Theology of Religions*, in: Elizabeth J. HARRIS/Paul HEDGES/Shanthikumar HETTIARACHCHI (Hg.), *Twenty-First Century Theologies of Religions. Retrospection and Future Prospects*, Leiden/Boston 2016, 239–266, bes. 245–249; sowie zur Gegenkritik: Kristin Beise KIBLINGER, *Relating Theology of Religions and Comparative Theology*, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), *The New Comparative Theology*, London/New York 2010, 21–42.

20 Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, Paderborn 2013, 21.

21 Hugh NICHOLSON, *The Reunification of Theology and Comparison in the New Comparative Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 77 (2009) 609–646, 619 (meine Übersetzung).

22 Zu Barths eingestandenem dogmatischem Apriorismus siehe D.T. NILES, *Karl Barth – A Personal Memory*, in: *The South East Asia Journal of Theology* 11 (1969) 10–11. Zu Rahner siehe Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1977, 304f.

23 Das gilt im Übrigen auch für meinen eigenen religionstheologischen Werdegang. Vgl. hierzu: Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Abenteuer Theologie*, in: Armin KREINER (Hg.), *Lebenswege. Heinrich Döring zum 80. Geburtstag*, Neuried 2013, 10–24.

24 Vgl. beispielsweise John HICK, *Death and Eternal Life*, Basingstoke 1985 [1. Aufl. 1976]; Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, Princeton 1979; W.C. SMITH, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993.

»die Religionen als ganze vergleichen und bewerten.«²⁵ Der Komparativen Theologie, so Marianne Moyaert, gehe es um das Besondere,²⁶ nicht um das Allgemeine, sie verwerfe »ein reifiziertes Verständnis von Religion und arbeite stattdessen mit einem hybriden und fluiden Verständnis von Tradition«.²⁷ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass weder von Stosch noch Moyaert bewusst zu sein scheint, dass genau diese Einsicht eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der pluralistischen Option gespielt hat. In seiner klassischen, bereits 1963 erschienen Studie *The Meaning and End of Religion* hat Wilfred Cantwell Smith, einer der »Väter« pluralistischer Religionstheologie, ein reifiziertes Verständnis von Religion einer detaillierten Kritik unterzogen und dafür plädiert, das Konzept »einer Religion« durch das »Begriffspaar« der subjektiven persönlichen Glaubenshaltung (*faith*) einerseits und andererseits der objektiven kumulativen Tradition (*cumulative tradition*), die in sich extrem vielfältig, hybride und fluide ist, zu ersetzen.²⁸ Genau dies wurde für John Hick zu einem wesentlichen Ansatzpunkt in seiner Kritik christlicher Superioritätsansprüche.²⁹ Dementsprechend hat auch John Hick wiederholt die Unmöglichkeit betont, religiöse Traditionen als Ganze zu beurteilen.³⁰ So schreibt Hick zum Beispiel über die ethische Beurteilung: »Betrachtet man die großen Welttraditionen als Ganze, dann lässt sich lediglich sagen, dass jede von ihnen eine jeweils einzigartige Mischung aus Gut und Böse darstellt. [...] Im Sinne eines unvoreingenommen Urteils, mit dem alle vernünftigen Menschen einverstanden sein könnten, ist es jedoch unmöglich zu behaupten, dass irgendeiner der großen religiösen Traditionen der Welt insgesamt eine moralische Überlegenheit zukäme.«³¹ Mit anderen Worten, für eine religionstheologische Urteilsbildung ist es gar nicht erforderlich, religiöse Traditionen als Ganze zu beurteilen. Ein exklusivistischer Anspruch wird bereits dadurch hinreichend infrage gestellt, dass sich in anderen Religionen nur ein Phänomen findet, das einen heilshaften Transzendenzbezug nahelegt.³² Und ein inklusivistischer Anspruch wird unter anderem schon dadurch fraglich, dass sich die unter inklusivistischen Prämissen zu erwartende Überlegenheit auf der Ebene der »Frucht des Geistes« gerade nicht mit jener Deutlichkeit zeigt, die der inklusivistischen Annahme entspreche. Wenn gleichzeitig zu dem, was innerhalb des Christentums (bzw. bestimmter Ausprägungen desselben) als Ausdruck höchster Gotteserkenntnis gilt, recht eindeutige Parallelen in anderen Traditionen nachweisbar sind, so reicht dies aus, um eine pluralistische Position kriteriologisch abzustützen – auch bei allen nach wie vor berechtigten Vorbehalten hinsichtlich der Fehlbarkeit menschlicher Urteilskraft.

25 VON STOSCH, Komparative Theologie (Anm. 4), 216–230, hier 230.

26 MOYAERT, Christianity as the Measure (Anm. 19), 251 (meine Übersetzung).

27 Ebd., 252

28 Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Neuausgabe: San Francisco/New York 1978 (1. Aufl. 1963). Weder von Stosch noch Moyaert erwähnen an den genannten Stellen diese Arbeit von Smith. Bei von Stosch kommt sie auch im Literaturverzeichnis nicht vor. Die Kritik eines reifizierten Religionsbegriffs schreibt er stattdessen John Cobb zu (vgl. VON STOSCH, Komparative Theologie [Anm. 4], 223).

29 Vgl. das Vorwort von Hick in der Neuausgabe von SMITH, *The Meaning and End of Religion*, ix–xviii. Siehe auch: John HICK, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994) 304–318, bes. 304ff.

30 Vgl. beispielsweise J. HICK, The Non-Absoluteness of Christianity, in: J. HICK/P. KNITTER (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, 16–36; J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Basingstoke 1989, 307f., 336f.

31 HICK, An Interpretation (Anm. 30), 337. Ich habe hier die deutsche Übersetzung (J. HICK, *Religion*, München 1996, 362f.) aufgrund des Originals korrigiert.

32 Ganz in diesem Sinn räumt denn auch Francis Clooney ein, dass ein Christ, der sich eingehend mit den Ansprüchen des Advaita-Vedānta über das Brahman auseinandergesetzt hat, nicht mehr länger in der Lage sein dürfte, die Behauptung aufzustellen, die Erkenntnis Brahman sei nicht erlösend. Vgl. F. X. CLOONEY, *Theology After Vedānta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993, 192.

33 Vgl. hierzu auch Perry SCHMIDT-LEUKEL, Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt, in: ZMR 97 (2013) 91–101.

34 Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Transformation by Integration*, London 2009, 30–45.

4 Zur praktischen Relevanz des religionstheologischen Pluralismus

Dass unter den drei religionstheologisch möglichen Optionen allein der Pluralismus versucht, religiöse Vielfalt mit dem Gedanken der Gleichwertigkeit zu verbinden und daher zumindest einen Teil dieser Vielfalt positiv zu werten, verleiht dieser Option eine hohe praktische Relevanz, insbesondere im Hinblick auf das religiöse Konfliktpotenzial. Diese Relevanz gilt es kurz näher zu bestimmen, dabei zugleich aber auch ihre Grenzen aufzuzeigen.

Religiöse Konflikte beruhen keineswegs nur auf Missbrauch von Religion. Wenn es kein genuin religiöses Konfliktpotenzial gäbe, wäre es schwer vorstellbar, dass sich Religionen überhaupt zur Verschärfung anders motivierter Konflikte missbrauchen ließen. Das religiöse Konfliktpotenzial lässt sich zu einem erheblichen Teil aus der Dominanz exklusivistischer und inklusivistischer Optionen erklären.³³ Denn wenn gemäß dem Exklusivismus und Inklusivismus die religiöse Vielfalt idealerweise durch die eigene Religion zu ersetzen ist, dann stellen die Religionen wechselseitig eine ernsthafte existentielle Bedrohung dar, gegen die sie sich schützen müssen. Eine pluralistische Position behebt dieses Konfliktpotenzial quasi an seiner Wurzel. Wer eine andere Religion in religiöser Hinsicht als gleichwertig erachtet, wird nicht länger nach ihrer Überwindung trachten. Im Verhältnis des Christentums zum Judentum haben viele Christen dies inzwischen eingesehen. Im Verhältnis zu den anderen Religionen steht diese Einsicht jedoch noch weitgehend aus.

Insofern besitzt die pluralistische Deutung religiöser Vielfalt durchaus eine wichtige politische Implikation. Doch die pluralistische Position besagt nicht, dass in undifferenzierter Weise *alle* Religionen und *alle* religiösen Phänomene als gleichwertig zu erachten wären. Auch ein Pluralist wird bestimmte Ausprägungen von Religion (in der eigenen wie in anderen) als nicht wünschenswert und als idealerweise zu überwinden betrachten. Zudem ist kaum zu erwarten, dass sich kurzfristig die große Mehrzahl der Menschen aller Religionen eine pluralistische Interpretation religiöser Vielfalt aneignen wird. Und es wird wohl auch weiterhin atheistische Interpretationen religiöser Vielfalt geben, die mit einer religiösen Interpretation unvereinbar sind. Religiöses und weltanschauliches Konfliktpotenzial bleibt somit weiterhin bestehen. Daher gilt, dass auf der *gesellschaftlichen Ebene* die Priorität nicht einem religionstheologischen Pluralismus zukommt, sondern der Toleranzforderung. »Toleranz« ist dabei im Sinne der Aufklärung als »Duldung« zu verstehen, das heißt, als die Duldung dessen, was man nicht schätzt und was man selber für falsch hält. Gerade darin liegen der Wert und die Bedeutung des Toleranzideals. Beim religionstheologischen Pluralismus geht es demgegenüber nicht um die Forderung nach Toleranz, nach Duldung des Nicht-Geschätzten, sondern um die Möglichkeit echter Wertschätzung gegenüber anderen Religionen. Was ich als wertvoll erachte, das muss ich nicht tolerieren. Genau deshalb aber kann die pluralistische Religionstheologie die Forderung nach Toleranz gegenüber dem, was man nicht schätzt, keineswegs ersetzen. Auf der gesellschaftlichen Ebene hat somit die Forderung nach Toleranz Vorrang. Und eine pluralistische Position kann nicht durch die Notwendigkeit von Toleranz begründet werden. Vielmehr ist auch der Pluralist gehalten, Toleranz zu üben gegenüber dem, was sich nicht im pluralistischen Sinn als gleichwertig betrachten lässt.³⁴

5 Religionstheologischer Pluralismus als Basis interreligiöser Theologie

Auch wenn der religionstheologische Pluralismus somit nicht ohne gewichtige praktische Implikationen ist, so liegt seine eigentliche Relevanz nicht auf gesellschaftlichem, sondern auf genuin theologischem Terrain. Denn religiöser Pluralismus begründet ein neues Verständnis von Theologie als interreligiöser Theologie.³⁵

Theologie sollte nicht zur Ethnologie einer bestimmten Religionsgemeinschaft verkommen. Von ihrem mittelalterlichen Ideal her ist sie vielmehr die nach wissenschaftlichen Regeln vorgehende Frage nach der Rationalität eines Glaubens, der sich auf Transzendenzerfahrung stützt: christlich gesprochen, auf göttliche Offenbarung bzw. göttliche Selbsterschließung für den Menschen. Nach pluralistischer Auffassung ist Gott nicht der Stammesgott der Christen, sondern der Gott aller Menschen. Wohlgermerkt: Gott *ist* der Gott aller Menschen – nicht etwa ein Stammesgott, der erst der Gott aller Menschen *werden* soll. Wenn demnach die Selbsterschließung dieses Gottes die gesamte Menschheit umfasst und in den großen Religionen unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Ausprägungen gefunden hat, dann muss die Materialbasis zukünftiger Theologie auf die gesamte Religionsgeschichte ausgeweitet werden. Theologische Reflexion wird sich dann primär im Austausch unterschiedlicher religiöser Perspektiven vollziehen, das heißt, in einem interreligiösen, multilateralen Kolloquium. Die Theologie der Religionen wird, wie es Wilfred Cantwell Smith vorausschauend formulierte, im Sinne eines *genitivus subiectivus* zu verstehen sein, das heißt, als eine Theologie, die die Menschen verschiedener Religionen gemeinsam betreiben, um den Glauben aller Menschen, in seiner ganzen Vielfalt, zu reflektieren und ihm intellektuellen Ausdruck zu verleihen.³⁶ Bei einer interreligiösen Theologie geht es jedoch nicht darum, den konfessionellen Hintergrund der daran Beteiligten auszublenden. Vielmehr wird dieser im Zuge des theologischen Reflexionsprozesses erweitert. Komparative Theologie lässt sich als *eine* Form von interreligiöser Theologie verstehen, insbesondere dann, wenn sie ihre Arbeit wirklich dialogisch begreift, das heißt als ein »Geben und Nehmen« von theologischer Einsicht und nicht allein als ein rein innerchristliches Unterfangen, das sich mit anderen religiösen Traditionen nur im Interesse einer innerchristlichen Glaubensvertiefung befasst.³⁷ Doch gerade wenn Komparative Theologie voraussetzt (oder zumindest nicht ausschließt), dass sich auch

35 Zum Konzept interreligiöser Theologie siehe SCHMIDT-LEUKEL, Wahrheit in Vielfalt (Anm. 17). Zur Diskussion interreligiöser Theologie siehe Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013; Ephraim MEIR, *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*, Berlin/Boston/Jerusalem 2016.

36 Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll 1989 (1. Aufl. 1981), 124f.

37 Als Beispiel für diese Art von Komparativer Theologie siehe Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Leuven 2019.

38 Catherine CORNILLE, *Discipleship in Hindu-Christian Comparative Theology*, in: *Theological Studies* 77 (2016) 869–885.

39 Vgl. hierzu Perry SCHMIDT-LEUKEL, Eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 69 (2018) 134–150. Für eine Diskussion dieses Ansatzes aus multireligiöser und multidisziplinärer Perspektive siehe: Paul KNITTER/Alan RACE (Hg.), *New Paths for Inter-religious Theology: Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, Maryknoll 2019.

40 Vgl. Hans KÜNG/Julia CHING, *Christentum und Weltreligionen. Chinesische Religion*, München/Zürich (TB-Ausgabe) 1999 (1. Aufl. 1988), 15f.

41 Alle Zitate auf der Website des Vatikans: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/urbi/documents/papa-francesco_20181225_urbi-et-orbi-natale.html.

42 Für die Analyse von Papst Franziskus' Verständnis von und Einstellung zu religiöser Vielfalt siehe Harold KASIMOW/Alan RACE (Hg.), *Pope Francis and Interreligious Dialogue. Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, Cham 2018.

in anderen religiösen Traditionen Offenbarungswahrheit findet, also echte und heils-hafte Erkenntnis transzendenter Wirklichkeit bezeugt wird, sind dialogisches Lernen und interreligiös betriebene Theologie möglich. Damit bewegt sich Komparative Theologie jedoch im Rahmen inklusivistischer oder pluralistischer Optionen, wie Catherine Cornille (im Einklang mit zahlreichen anderen Stimmen) erst jüngst wieder gezeigt hat.³⁸ Komparative Theologie dispensiert somit keineswegs von den Fragestellungen einer Theologie der Religionen, sondern interagiert mit diesen.

Gerade im Kontext interreligiös konzipierter Theologie gewinnt nun aber das Bewusstsein der enormen *internen* Vielfalt der einzelnen religiösen Traditionen, das, wie gezeigt, bereits bei der Geburt der pluralistischen Religionstheologie Pate stand, erneut an besonderer Bedeutung. Denn erste Arbeiten, die sich in interreligiös-theologischer Absicht mit der konkreten Vielfalt innerhalb der Religionen befassen, verweisen auf eine aufregende Entdeckung, die sich bereits bei einigen früheren Vertretern der Religionsphänomenologie bzw. der vergleichenden Religionswissenschaft angedeutet hatte: Die interreligiöse und die intrareligiöse Vielfalt scheinen nicht völlig wahllos und unstrukturiert zu sein. Vielmehr lassen sich in ihnen bestimmte typologische Muster und Strukturen erkennen, die einen fraktalen Charakter tragen. Das heißt, typologische Unterschiede zwischen größeren religiösen Traditionen replizieren sich als Unterschiede innerhalb der jeweiligen Traditionen und teilweise sogar auf der Ebene subjektiver Frömmigkeit.³⁹ Wenn man beispielsweise mit Hans Küng und Julia Ching prophetische (Judentum, Christentum, Islam), mystische (Hinduismus, Buddhismus) und weisheitliche Religionen (Daoismus, Konfuzianismus) unterscheidet, dann gilt zugleich, dass sich in jeder der großen religiösen Traditionen die Merkmale derselben drei Typen aufweisen lassen, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Gestalt und mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung.⁴⁰ Ähnliches gilt für eine ganze Anzahl weiterer typologischer Unterscheidungen. Das aber bedeutet, dass zwischen ökumenischer Theologie und interreligiöser Theologie weitaus mehr Kontinuität besteht als gemeinhin angenommen. So wie die ökumenische Theologie versucht, der intrareligiösen Vielfalt einen positiven Sinn abzugewinnen, indem sie zumindest einen Teil dieser Vielfalt im Sinne komplementärer und gleichwertiger Ausdrucksformen des Glaubens interpretiert, fragt interreligiöse Theologie danach, ob sich das, was zwischen den Religionen zunächst als unversöhnlicher Gegensatz erscheinen mag, in vergleichbarer Weise als komplementäre Unterschiede verstehen lässt. Und die These fraktaler Strukturen besagt, dass zwischen diesen beiden Ebenen der Vielfalt inhaltlich-strukturell signifikante Parallelen bestehen. Das wiederum entspricht der pluralistischen Hypothese, die auf diesem Weg weitere Bestätigung erhalten kann.

In seiner Weihnachtsbotschaft von 2018 betonte Papst Franziskus den Wert der Vielfalt in der einen Menschheitsfamilie. »Unsere Verschiedenheit«, so der der Papst, »ist [...] ein Reichtum. Es ist wie bei einem Künstler, der ein Mosaik gestalten will: Es ist besser, Steine mit vielen Farben zur Verfügung zu haben, als nur mit wenigen Farben zu arbeiten!« Der Papst bezog dieses Bild keineswegs nur auf die »Vielfalt der Ethnien, der Sprachen, der Kulturen«. Vielmehr sprach er in demselben Zusammenhang auch von der »Brüderlichkeit zwischen Menschen verschiedener Religionen.«⁴¹ Ich halte es für unwahrscheinlich, dass Franziskus ein religionstheologischer Pluralist ist.⁴² Aber der Herzschlag solcher Worte verweist doch deutlich in eine Richtung, die weder der offizielle Inklusivismus des römischen Magisteriums und schon gar nicht die in Teilen geradezu exklusivistisch retardierende Position von *Dominus Iesus* (2000) theologisch einzuholen vermöchten. In einer pluralistischen Religionstheologie hingegen erhält das Bild vom großen Mosaik eine reiche, lebendige und konsistente Bedeutung. ♦