
Glaubende, Andersglaubende, Nichtglaubende

Eine religionstheologische Besinnung in zehn Thesen

von Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Nach einer Phase großer Kontroversen ist es verhältnismäßig ruhig geworden um die Religionstheologie. Religionswissenschaftliche Studien finden größeres Interesse als die Debatte um die Relevanz religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche. Dennoch ist die religionstheologische Fragestellung unumgänglich; die Pluralität und Heterogenität von Heilswegen fordert zu einer theologischen Stellungnahme heraus. Die bisherige Auseinandersetzung der Religionstheologie brachte wichtige Klärungen, ist aber auch weiterzuentwickeln, vor allem, was das Verständnis von »Inklusivismus«, die Unhintergebarkeit des religiösen Pluralismus, die gesellschaftlichen Bedingungen von Religion(en) sowie die Einbeziehung Nichtglaubender betrifft.

Schlüsselbegriffe

- Religionstheologie
- Wahrheitsanspruch
- interreligiöser Dialog
- religiöse Pluralität
- Globalisierung

Abstract

After a phase of major controversies it has become relatively quiet with respect to the theology of religions. Investigations in the field of religious studies attract greater interest than the debate about the relevance of religious claims to salvation and truth. The issue posed by the theology of religions is nonetheless unavoidable; the plurality and heterogeneity of paths of salvation call for a theological response. The prior controversial discussion of the theology of religions provided important clarifications, but it also needs to be developed further, above all concerning the understanding of »inclusivism«, the ineluctability of religious pluralism, the social conditions of religion(s) as well as the inclusion of non-believers.

Keywords

- theology of religions
- claim to truth
- interreligious dialogue
- religious plurality
- globalization

Sumario

Después de una fase de grandes controversias reina una cierta calma en lo que concierne a la teología de las religiones. Estudios en la perspectiva de las ciencias de la religión despiertan un mayor interés que los debates sobre la pertinencia de las pretensiones de salvación y de verdad de otras religiones. Pero la cuestión de la teología de las religiones no se puede soslayar. La pluralidad y la heterogeneidad de las vías de salvación exige una toma de posición teológica. Las controversias sobre la teología de las religiones han aportado algunas clarificaciones, pero deben continuar, sobre todo en lo que respecta a la comprensión del »inclusivismo«, de la facticidad del pluralismo religioso, de las condiciones sociales de las religiones y de la inclusión de los no creyentes en la discusión.

Palabras clave

- teología de las religiones
- pretensión de verdad
- diálogo interreligioso
- pluralidad religiosa
- globalización

Die vergleichsweise kurze Geschichte einer explizit religionstheologischen Auseinandersetzung im deutschen Sprachraum begann – abgesehen von einigen Beiträgen in unmittelbarem Anschluss an *Nostra aetate*¹ – mit der Rezeption der angloamerikanischen Debatte Anfang der 1990er Jahre und erfuhr durch die lehramtliche Stellungnahme *Dominus Iesus* (2000) einen bedeutenden Schub an Aufmerksamkeit.² Die mitunter heftig geführte Diskussion – vor allem das »pluralistische« Modell der Religionstheologie betreffend – flaute allerdings nach einigen Jahren wieder ab und verlor angesichts des steigenden Interesses an religionswissenschaftlichen Studien wieder an Dynamik. Studierende belegen vermehrt Lehrveranstaltungen, die unterschiedliche Religionen, ihre Glaubenspraxis, Symbole und Rituale zum Thema haben, interessieren sich aber immer weniger für religionstheologische Debatten. Mitunter entsteht der Eindruck, als wäre Religionstheologie ein Binnendiskurs geworden, der nur noch für einige wenige Spezialisten attraktiv, ja überhaupt verständlich ist. Religionspolitische Themen wie das Verhältnis von Islam und westlicher Gesellschaft, Antisemitismus oder die rechtspopulistische Instrumentalisierung des Christentums erscheinen gegenüber der religionstheologischen Fragestellung nach der Bedeutung fremder Heils- und Wahrheitsansprüche als viel spannender, gesellschaftlich drängender und interdisziplinär anschlussfähiger. Die Herausforderung, dass ein theologischer Arbeitsbereich, der vor wenigen Jahren noch zu höchst kontroversen Debatten führte, gegenwärtig offenbar zur Bedeutungslosigkeit tendiert, ist Anlass zu einigen Überlegungen, die eine »religionstheologische Besinnung« anstoßen wollen. Das Ziel der folgenden zehn Thesen ist bescheiden: es soll aufgezeigt werden, dass »Religionstheologie« ein integraler und unaufgebbarer Bestandteil gegenwärtiger christlicher Glaubensverantwortung ist. Die Frage nach der Bedeutung alternativer Heils- und Wahrheitsansprüche ist kein Luxus, sondern ein Stachel, der christliche Theologie in einer Gesellschaft, in der Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende zusammenleben, herausfordern muss.³ Ein Verzicht auf Religionstheologie würde letztlich bedeuten, dem christlichen Glauben die Fähigkeit abzuspochen, eine selbstreflexive Haltung gegenüber anderen Religionen oder nichtreligiösen Positionen einzunehmen – was allerdings sowohl dem Befund der Theologiegeschichte⁴ als auch aktuellen Beiträgen zur religionstheologischen Auseinandersetzung in aller Welt widerspricht.⁵

1 Vgl. Bernhard STOECKLE, Die außerbiblische Menschheit und die Weltreligionen, in: Johannes FEINER / Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II: Die Heilsgeschichte vor Christus, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 1049–1075; Adolf DARLAP, Religionstheologie, in: Karl RAHNER u. a. (Hg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg im Breisgau 1969, Sp. 264–272.

2 »Nehmen wir *Dominus Iesus* als den Anstoß wahr, um die Regeln des religiösen Dialogs in dieser Zeit neu zu ringen, so ist die Absicht erreicht: Offenbar bewegt das Dokument die Gemüter weit mehr als viele anderen hochkomplexeren Themen unserer Tage [...]. Selbst religionsdistanzierte oder kirchenferne Zeitgenossen haben sich zu oder durch *Dominus Iesus* eine Meinung gebildet« (Michael J. RAINER, *Römische Leitkultur oder Geist des Evangeliums?*

Editorische Vorbemerkung, in: DERS. [Red.], »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, V–VII, hier VI).

3 Ich schließe inhaltlich an einige Überlegungen aus den vergangenen Jahren an; vgl. Franz GMAINER-PRANZL, *Religiöse Identitäten im globalen Diskurs. Eine systematisch-theologische Perspektive auf den Polylog der Religionen heute*, in: Chibueze C. UDEANI / Daniel GREB (Hg.), *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*, Würzburg 2016, 95–132; DERS., *Wege des Heils in einer globalisierten Welt. Religionstheologische Suchbewegungen*, in: *Theologie aktuell. Die Zeitschrift der Theologischen Kurse* 32 (2016/17) 2, 144–155; DERS., *Die »Wahrheit« von Religion(en) und die »Freiheit« der Gesellschaft. Eine systematisch-theologische Analyse*, in: Arno STROHMEYER / Lena OETZEL

(Hg.), *Historische und systematische Fallstudien in Religion und Politik vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2017, 23–48; DERS., *Religiöse Vielfalt in (post-)säkularer Gesellschaft. Umbrüche – Herausforderungen – Lernprozesse*, in: *Momentum Quarterly. Zeitschrift für Sozialen Fortschritt* 7 (2018/3) 112–123; DERS., *Inklusivismus/Exklusivismus. Religionspolitische Dynamiken und religionstheologische Diskurse*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Inklusion/Exklusion. Aktuelle gesellschaftliche Dynamiken*, Berlin 2018, 183–212.

4 Vgl. Werner LÖSER, *Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen*, Würzburg 2016, 27–130.

5 Vgl. Bernhard NITSCHKE, *Religiosität und Religionen. Der Dialog als Zeichen der Zeit*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 146–160; Josef SINKOVITS / Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und*

1 These:

Die religionstheologische Fragestellung ist unausweichlich.

Perry Schmidt-Leukel hat die »religionstheologische Doppelfrage« bereits vor geraumer Zeit präzise auf den Punkt gebracht: »Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?«⁶ Festzuhalten ist hier, dass das »Verstehen« nicht die »diskursive Einverleibung fremder religiöser Traditionen in den eigenen theologischen Horizont meint, sondern eine aufmerksame, differenzierte und (selbst-)kritische Wahrnehmung (bisher) unbekannter religiöser Überzeugungen, Symbole, Rituale, Praxen usw. Und die »Beurteilung« anderer Religionen ist nicht als »Verurteilung« gedacht bzw. als Anmaßung, über »Wahrheit« und »Irrtum« anderer Religionen entscheiden zu können, sondern als selbstreflexives Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem, was als Fremdreli­giöses begegnet. Andere Glaubens-traditionen religionstheologisch zu »verstehen« und zu »beurteilen« bedeutet, das Gelingen interreligiöser Beziehungen nicht bloß von zufälligen Einschätzungen, Sympathien oder Machtkonstellationen abhängig zu machen, sondern von einer intellektuell verantworteten Entscheidung.

Inwiefern kommt nun dem religionstheologischen »Verstehen« und »Beurteilen« anderer Religionen eine *unausweichliche* Notwendigkeit zu? Und was genau an diesen Religionen fordert zu einer religionstheologischen Stellungnahme heraus? Schließlich begegnen Religionen nicht als fixe Größen, die wie Äpfel und Birnen zu vergleichen sind, sondern als komplexe, hybride sowie kulturell und sozial kontextualisierte Traditionen, in denen sich verschiedene Komponenten ausmachen lassen.⁷ Von daher erweisen sich Versuche einer »eindeutigen« Definition von »Religion« bzw. Religionen – sei es aus einer Beobachter- oder Teilnehmerperspektive – als Identitätskonstruktionen, die bestimmten Interessen folgen.⁸ Dass sich religiöse Traditionen allerdings – bei aller Vielfalt, Kontextualität und Wandelbarkeit – nicht in Beliebigkeit auflösen, hängt mit einem Charakteristikum zusammen, das Religionen zu dem macht, was sie sind: nämlich mit ihrem Anspruch, einen Heilsweg zu eröffnen, mehr noch: *den* entscheidenden Heilsweg zu repräsentieren. »[...] in allen Religionen geht es darum, etwas Unheiles heil zu machen, zu heilen«⁹, betonte Rainer Flasche. Mit diesem »Heilen« ist letztlich nicht nur eine von mehreren Praktiken des Religiösen gemeint, sondern der Anspruch, *die* entscheidende Antwort auf die Kontingenz (d. h. Zerbrechlichkeit, Sinnlosigkeit und Endlichkeit) des menschlichen Lebens zu vertreten. Martin Riesebrodt sah im Anspruch, Heil zu verheißeln und zu vermitteln, die zentrale Bestimmung von Religion: »Religion stellt demnach primär ein Heilsversprechen dar. Es ist dieses Heilsversprechen der Religionen und ihre Fähigkeit, den Glauben an ihre Kontrolle der Heilmittel und Heilswege zu erzeugen, das die Voraussetzung ihres Herrschaftspotentials bildet. Das Heilsversprechen stellt keine latente Funktion religiöser Praktiken dar, sondern den in sie eingeschriebenen Sinn.«¹⁰

Fortsetzung FN 5

Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*, Innsbruck 2007.

6 Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 34.

7 Vgl. Thomas G. KIRSCH/Rudolf SCHLÖGL/Dorothea WELTACKE (Hg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn 2015.

8 Vgl. Michael STAUSBERG, *Religion: Begriff, Definitionen, Theorien*, in: DERS. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 33-47.

9 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft*, Berlin 2008, 164.

10 Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, 132.

Religionen repräsentieren allerdings unterschiedliche Heilswege; sie bieten je eigene Möglichkeiten an, von der Kontingenz des Lebens zur »Fülle des Lebens« zu gelangen, und tragen dadurch zur paradoxen Situation bei, dass es eine Pluralität von Heilswegen gibt, die sich als »letzte Orientierung« verstehen. Die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft bzw. Anhänger einer religiösen Überzeugung sind unweigerlich mit der Tatsache konfrontiert, dass es andere Menschen gibt, die von einem alternativen religiösen Heilsweg überzeugt sind und unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen folgen. Genau darin liegt die Unausweichlichkeit einer religionstheologischen Stellungnahme: Die Anhänger einer Religion A können nicht ignorieren, dass der Heils- und Wahrheitsanspruch, den sie als »den Weg« ansehen, von den Anhängern anderer Religionen de facto nicht anerkannt wird, weil sie eine andere religiöse Praxis leben, die von anderen Heils- und Wahrheitsansprüchen konstituiert wird.¹¹ Diese Pluralität religiöser Heilswege muss in keiner Weise Konkurrenz oder Feindseligkeit zwischen Anhängern unterschiedlicher religiöser Traditionen zur Folge haben, ganz im Gegenteil: in vielen Ländern dieser Welt leben Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, in Frieden, gegenseitigem Respekt und Verbundenheit zusammen (sofern nicht politische Extremismen religiöse Symbole und Zugehörigkeiten für ihre Zwecke missbrauchen); dennoch muss sich die Frage stellen, was es bedeutet, dass andere Menschen nicht jener »Wahrheit« folgen und jenes »Heil« anstreben, das für die eigene religiöse Zugehörigkeit zentral und konstitutiv ist. Genau darin besteht die religionstheologische Frage: Welche *theologische* Bedeutung hat die Religion B für den Anhänger der Religion A, und wie versteht der Anhänger / die Anhängerin der Religion A sich selbst und seine / ihre Tradition im Licht der Religion B? Um diese Frage kommt niemand umhin, der den Anspruch seiner eigenen Religion ernst nimmt.

2 These:

Religionstheologie ist Teil einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung.

So unausweichlich die religionstheologische Fragestellung ist – so »schmal« ist sie auch. Es geht weder um allgemeine Vergleiche von Religionen, um die religionswissenschaftliche Erforschung bestimmter Aspekte des Religiösen, um eine Phänomenologie der Religion(en) noch um eine Analyse interreligiöser Dialoge (auch wenn diese Themen die religionstheologische Auseinandersetzung berühren), sondern um die präzise Frage, ob und inwiefern fremden Religionen aus der Perspektive der eigenen religiösen Praxis und Überzeugung Heilsbedeutung zugesprochen werden kann. Falls ja: warum, und falls nein: warum nicht. Ganz zu Recht hat Perry Schmidt-Leukel die religionstheologische Fragestellung als »dogmatisches Problem« bezeichnet: »*Können Christen den Anspruch nichtchristlicher Religionen, Heilswege zu sein, bejahen, oder müssen sie diesen bestreiten?*«¹² Mit anderen Worten: Religionstheologie ist Teil der systematisch-theologischen Auseinandersetzung, gehört also – wenn man sie traditionellen Disziplinen

¹¹ Die Möglichkeit einer doppelten Religionszugehörigkeit erscheint im Licht dieser Überlegungen fragwürdig bzw. müsste geklärt werden, ob »multiple religiöse Identität« (vgl. Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL [Hg.], *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008) entweder (a) das gründliche Kennenlernen einer anderen kulturellen/

religiösen Tradition meint oder (b) eine Lebenspraxis, die zwei unterschiedlichen Heils- und Wahrheitsansprüchen folgt. Die theologisch entscheidende Frage besteht nicht darin, ob die Möglichkeit (b) »erlaubt« ist, sondern ob sie überhaupt lebbar ist, ob also ein Mensch gleichzeitig zwei Heilswegen folgen kann.

¹² SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen (Anm. 6), 37.

zuordnen will – zur »*demonstratio christiana*« der Fundamentaltheologie bzw. zum Aufgabengebiet interkultureller Theologie.¹³

Andere Zugänge, die sich mit religiöser Pluralität bzw. den Beziehungen zwischen den Religionen auseinandersetzen, wie etwa religionswissenschaftliche Vergleiche, religionssoziologische Studien oder religionsphilosophische Analysen, tragen viel Wertvolles zum Verständnis der Wechselwirkungen zwischen Religion(en) und Gesellschaft bzw. interreligiöser Begegnungen bei, verstehen ihre Methoden aber als deskriptiv. Sie beschreiben Religionen und die von ihnen vertretenen Heils- und Wahrheitsansprüche, ohne ihren Diskurs in der von ihnen beschriebenen religiösen Praxis zu verorten. Diese Beobachterperspektive ist natürlich nicht in der Weise »neutral«¹⁴, als könnte sie Religionen völlig unvoreingenommen wahrnehmen, aber sie kann gesellschaftliche Zusammenhänge, soziale Einflüsse oder Erkenntnisgrenzen aufzeigen, die sich möglicherweise von einer engagierten Teilnehmerperspektive her nicht oder nur teilweise erschließen. Nichtsdestoweniger verfährt die Religionstheologie normativ: sie nimmt an jener religiösen Praxis teil, die sie kritisch-diskursiv verantwortet, und stellt die Frage nach der Bedeutung fremder religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche nicht als »Unbeteiligte«, sondern als »Engagierte«. Sie muss von der normativen Vorgabe jenes Heils- und Wahrheitsanspruchs ausgehen, der die eigene religiöse Praxis und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft begründet, und von daher eine (intellektuell verantwortbare) Haltung zu anderen Religionen entwickeln. Darin besteht die Aufgabe einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung, die sich der vermutlich anspruchsvollsten Herausforderung theologischen Denkens überhaupt stellt: fremde religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche im Licht der eigenen Überzeugung so wahrzunehmen, dass sie weder apologetisch bekämpft, hermeneutisch vereinnahmt noch relativistisch entwertet werden.

3 These: Israeltheologie ist kein bloßer Anwendungsfall der allgemeinen Religionstheologie.

Die Magna Charta der katholischen Religionstheologie, die Konzilerklärung *Nostra aetate*, entstand bekanntlich aus dem ursprünglichen Plan von Papst Johannes XXIII., ein *Decretum de Iudaeis* zu publizieren.¹⁵ Das Anliegen, die antijudaistische Theologie, von der die Katholische Kirche lange Zeit geprägt war, kritisch aufzuarbeiten und eine auf den biblischen Zeugnissen gründende und den aktuellen Herausforderungen entsprechende

¹³ Ich habe vorgeschlagen, Religionstheologie als eines der vier zentralen Arbeitsgebiete interkultureller Theologie wahrzunehmen, in dem die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen auf einer grundsätzlichen Ebene reflektiert werden; vgl. Franz GMAINER-PRANZL, »Theologie Interkulturell«: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in: Franz GMAINER-PRANZL/Beate KOWALSKI/Tony NEELANKAVIL (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016, 11–32; hier 13–14.

¹⁴ Diese Einsicht ist spätestens seit der »Krise der ethnographischen Repräsentation« und der »*Writing Culture*-Debatte« in der Religionsethnologie bewusst und führte zu einer problembewussten und selbstkritischen Sicht auf die Genese von Wissen in den religionsbezogenen Wissenschaften; vgl. Frank HEIDEMANN, Ethnologie. Eine Einführung, Göttingen/Oakville 2011, 120–128.

¹⁵ Vgl. Andreas RENZ, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 50 Jahre »*Nostra aetate*« – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 63–76.

¹⁶ Vgl. die berühmte Formulierung von Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache vor der jüdischen Gemeinde in Rom: »Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen: unsere älteren Brüder« (JOHANNES PAUL II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom, 4. Nissan 5746/13. April 1986, in: Ernst FÜRLINGER [Hg.], Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog [1964–2008], Freiburg i. Br. 2009, 171–178, hier 175).

Israeltheologie zu entwerfen, wird durch die religionstheologische Neuorientierung von *Nostra aetate* allerdings nicht überflüssig – ganz im Gegenteil: Die Beziehung der Kirche zum Judentum ist eine qualitativ andere als zu allen anderen Religionen; Israel ist und bleibt die Wurzel des Christentums; das Judentum ist nicht bloß historischer Vorläufer oder einer von vielen Dialogpartnern, sondern Gottes Volk, an dessen Bund »die Völker« teilnehmen dürfen. Zu den »älteren Geschwistern«¹⁶ pflegt man eine andere Beziehung als zu den »entfernten Verwandten« – und das hat auch Konsequenzen für die Religionstheologie.

Eine kirchlich-institutionelle Folge dieser Einsicht ist die Verortung des christlich-jüdischen Dialogs im Bereich der Ökumene¹⁷ bzw. das jährliche Begehen des »Tages des Judentums« am Beginn der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen; die religionstheologische Folge der besonderen Beziehung der Kirche zum Judentum ist das Bewusstsein, dass die Kirche – bevor sie einen Dialog mit anderen Religionen führt – je schon aus der konstitutiven Begegnung mit Israel kommt und in gewissem Sinn »Religion nur in zweiter Potenz«¹⁸ ist, die einen wesentlichen Teil ihrer Heiligen Schriften und des damit verbundenen Glaubensgutes von Israel empfangen hat. Auch wenn die Kirche diese Heilige Schrift aus ihrer Perspektive auslegt (Stichwort »Altes Testament«), ist und bleibt sie die Empfangende, die sich einer anderen Tradition verdankt. Diese »israeltheologische Relation« bildet das konstitutive Vorzeichen der religionstheologischen Theorie und interreligiösen Praxis des Christentums. Dass dieser konstitutive Bezug auf Israel in der katholischen Theologie noch längst nicht entsprechend eingeholt wurde, stellt leider eine Realität der theologischen Arbeit dar¹⁹ – lässt aber gerade deshalb den Auftrag umso dringlicher erscheinen, nicht nur den Antijudaismus früherer Zeiten aufzuarbeiten, sondern auch die bleibende Verwiesenheit des Christentums auf seine »große Schwester« theologisch ernst zu nehmen.²⁰

Damit verbindet sich ein wichtiges gesellschaftspolitisches Anliegen: Das intellektuelle Engagement für eine verantwortbare Israeltheologie muss verbunden sein mit dem Mut, gegen Antisemitismus Stellung zu beziehen, und zugleich mit der Achtsamkeit, in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung nicht auseinanderreißen zu lassen, was zusammengehört: Israeltheologie und Religionstheologie, Dialog mit dem Judentum und interreligiöser Dialog, Kritik an Antisemitismus sowie Kritik an Islamophobie oder jeglichen sonstigen Angriffen auf eine ethnische, soziale oder religiöse Gruppe. Auf der Grundlage von *Nostra aetate* 5 kann es keine Alternative zwischen der »Solidarität mit Juden« oder der »Solidarität mit Muslimen« oder mit sonst jemandem geben; die Menschenrechte sind unteilbar, und die wertschätzende Haltung der Kirche allen Religionen gegenüber sowie der konstitutive Bezug der »aufgepfropften Zweige« zum »edlen Ölbaum« (vgl. Röm 11,17-18) sind nicht verhandelbar.²¹

17 So ist etwa für die Aufgaben, die mit den Beziehungen der Kirche zum Judentum verbunden sind, der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen zuständig (genauer: die »Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden«, deren Präsident in Personalunion auch Präsident des Einheitsrates ist), nicht der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog.

18 Gerhard GÄDE, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2003, 137.

19 Vgl. Gerhard LANGER/Gregor Maria HOFF (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009.

20 Vgl. Hans Hermann HENRICH, *Nostra aetate – Weg der Entstehung und Weisung für die Zukunft: Das Konzil und die christlich-jüdischen Beziehungen*, in: Dirk ANSORGE (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Münster 2013, 228-245; Ulrich WINKLER, *Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?*, in: DERS., *Wege der*

Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013, 101-149.

21 »[...] Die Kirche verwirft folglich jedwede Diskriminierung oder Miss-handlung von Menschen, die um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen geschieht, als dem Geiste Christi fremd [...]« (*Nostra aetate* 5,3). – Die Konzilsdokumente werden zitiert nach: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg i. Br. 2004.

4 These:

Das bisher gewohnte religionstheologische Klassifikationsschema muss weiterentwickelt werden.

Seit geraumer Zeit ist es in der religionstheologischen Diskussion üblich, mögliche Positionierungen in der religionstheologischen Diskussion in drei Modellen darzustellen: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Diese Systematisierung hat in erheblichem Maß zu einer Klärung der oft nur assoziativ oder emotional geführten Debatte beigetragen und das spezifisch religionstheologische Anliegen gestärkt. Perry Schmidt-Leukel sieht dieses Dreierschema als »logisch umfassende Klassifikation«²² an; ausgehend von der Frage, ob es in den Religionen eine »Vermittlung / Bezeugung heilshafter Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit«²³ gibt, entwickelt er vier Möglichkeiten: 1) In keiner Religion, 2) exklusiv in einer Religion, 3) in mehr als einer Religion, aber in einer Religion auf eine überbietende Weise, oder 4) in mehr als einer Religion, ohne dass eine einzige Religion als »überbietend« angesehen wird.

Hintergrund dieses Schemas ist zum einen die Methodik analytischen Philosophierens, zum anderen der Versuch, dem Vorwurf zu begegnen, eine atheistische Position sei die einzige »vernünftige« Antwort auf den offenkundigen religiösen Pluralismus.²⁴ Das Bemühen, unterschiedliche Frage- und Analyseebenen zu differenzieren und die religionstheologische Fragestellung konsequent durchzudenken, ist das große Verdienst dieses Dreierschemas.²⁵ Zugleich wirft die Präzision dieser Logik einige Fragen auf: Hat die (Religions-)Theologie *erstens* nicht auch die Bedeutung der Praxis, der Symbole, der Rituale, der Ethik usw. zu berücksichtigen – und nicht nur der kognitiven Dimension, ob »Erkenntnis / Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit« gegeben sei? Gemeint ist hier nicht ein Ersatz dieses theologisch-theoretischen Aspekts durch religiöse Praxis, sondern der Blick darauf, dass auch gelebte Frömmigkeit, ethische Tugenden, die Verwendung von Symbolen usw. »Erkenntniswert« haben und deshalb in einer Religion »transzendente Wirklichkeit« auf vielfältige Weise gegeben sein kann. Ist das Klassifikationsschema also möglicherweise nicht zu kognitiv ausgerichtet? *Zweitens* ist das Selbst- und Fremdverständnis von Religionen oft unlösbar mit dem sozialen, kulturellen und politischen Kontext einer Gesellschaft verwoben und zum Beispiel der »Exklusivismus« einer Religion eher als Folge kultureller Normen oder politischer Zwänge anzusehen denn als Ausdruck einer selbstreflexiven religionspolitischen Position. Von daher wird so etwas wie eine gesellschaftliche Kontextualisierung religionstheologischer Reflexion erforderlich sein, um nicht einer »religionistischen Fehl-wahrnehmung«²⁶ aufzusitzen. Und *drittens* ist zu fragen, ob dieses religionstheologische Klassifikationsschema nicht von der Logik gesteuert ist, dass es »hinter« allen Religionen »eine transzendente Wirklichkeit« geben müsse. Ist der Begriff »transzendente Wirklichkeit« überhaupt eine Kategorie, mit der alle religiösen Traditionen etwas anfangen können? Ist das Schema Exklusivismus / Inklusivismus / Pluralismus mit seinem Plausibilitätsgefälle

22 SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen (Anm. 6), 64.

23 Ebd., 66.

24 Schmidt-Leukel bezeichnet diese Herausforderung als »apologetisches Problem«, das sich mit der Frage auseinanderzusetzen hat, »ob sich die Ansprüche der Religionen durch ihre Verschiedenartigkeit und Widersprüchlichkeit nicht selbst widerlegen« (ebd., 59).

25 Die (vierte) Möglichkeit der atheistischen Position ist denkbar, aber nicht Bestandteil eines religions-theologischen Diskurses.

26 Henning WROGEMANN, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang, Gütersloh 2015, 214. – Mit »Religionismus« meint Wrogemann eine religionstheologische Auseinandersetzung, die den gesellschaftlichen Kontext von Religion(en) nicht entsprechend wahrnimmt.

hin zu einer pluralistischen Position in der Lage, die irreversible Pluralität, Heterogenität und Inkompatibilität von Religionen ernst zu nehmen? Sollte Religionstheologie von einer »Logik der Einheit« oder einer »Logik der Vielheit« geprägt sein – diese und andere Fragen wirft das religionstheologische Klassifikationsschema auf, das zwar auf hervorragende Weise zur Klärung und Weiterentwicklung der religionstheologischen Diskussion beigetragen hat, aber möglicherweise rein erkenntnistheoretische Kategorien voraussetzt, zu wenig gesellschaftlich verortet ist und von der Plausibilität eines metareligiösen Einheitsmodells ausgeht.

5 These: Die Konzeption des Inklusivismus ist responsiv zu rekonstruieren.

In der religionstheologischen Debatte hat sich ein eher schwammiges, von quantitativen Kategorien geprägtes Verständnis von »Inklusivismus« etabliert. »Heil« und »Wahrheit« sind dieser Vorstellung zufolge »größtenteils« in einer bestimmten Religion gegeben, aber »ein wenig« auch in anderen Religionen. Oft ist von »Spuren« und »Teilelementen« des Heils bzw. der Wahrheit die Rede, die »ansatzweise« in anderen Religionen gegeben seien – eine Konzeption, die sich anlehnt an die Formulierung in *Nostra aetate* 2, dass die Kirche nichts von dem ablehne, was in den Religionen »wahr und heilig« sei. Dieser viel zitierte Abschnitt der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen geht aber nicht von »Teilmengen des Heils« aus, die irgendwo anders gegeben seien, sondern denkt relational. Es geht nicht um die Aufteilung von »Wahrheitsportionen«, sondern um eine »Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet«. Die Grundlogik von *Nostra aetate* 2 besteht im Bekenntnis zur Universalität des Heils, dessen Anspruch an alle Menschen ergeht. Das, was »inkludiert« wird – und dieser religionstheologischen Position somit auch ihre Bezeichnung gibt –, ist die gesamte Menschheit. Die Position des »Inklusivismus« zu vertreten bedeutet primär, die Hoffnung zu vertreten, dass das Heil und die Wahrheit, das jemand in seiner Religion bekennt, allen Menschen zugutekommen. Damit ist in erster Linie nicht ein Auf- und Abwerten gemeint oder die Vorstellung, dass alle anderen Menschen eine bestimmte Religion übernehmen sollten, sondern vor allem ein Heilsuniversalismus und -optimismus.²⁷ Zugleich erfahren sich die Gläubigen jener Religionsgemeinschaft, die in anderen Religionen »Wahres« und »Heiliges« erkennt, selbst von diesem Heils- und Wahrheitsanspruch angegangen – »erleuchtet«, wie *Nostra aetate* 2 sagt. Es wäre eine Karikatur, »Inklusivismus« als selbstgefällige Position zu sehen, die entsprechend dem Bild von Mt 15,27 einige »Brotreste« für die anderen Religionen »vom Tisch herabfallen lässt«, während das »eigentliche Mahl« oben auf dem Tisch der eigenen Religion stattfindet. Vielmehr bezieht sich die Position des Inklusivismus auf einen universal gültigen Heils- und Wahrheitsanspruch, der alle Menschen zu einer Antwort heraus-

²⁷ Hier ist vor allem auf Karl Rahners Überlegungen zur Bedeutung Jesu Christi in den nichtchristlichen Religionen hinzuweisen, die sowohl vom »Bekenntnis einer universalen Heilsbedeutung Jesu« (Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 304) ausgeht als auch von der Überzeugung, dass »die nichtchristlichen Religionen nicht so

gedacht werden [können], dass sie bei diesem Rechtfertigungs- und Heilserwerb gar keine oder nur eine negative Rolle spielen« (ebd., 306). Jesus Christus, so die These Rahners, sei durch seinen Geist, der »immer und überall von vornherein die Entelechie der Offenbarungs- und Heilsgeschichte ist« (ebd., 309), auch »im nichtchristlichen Glaubenden (und somit in den nichtchristlichen

Religionen)« (ebd., 308) gegenwärtig. Grundvoraussetzung dieses – wenn man so will: inklusivistischen – Ansatzes ist eine »Theologie der Heilsgeschichte, die den universalen Heils-willen Gottes ernst nimmt« (ebd., 306).

fordert – auch jene, die diesen Heils- und Wahrheitsanspruch in ihrer eigenen Religion repräsentiert sehen. *Nostra aetate* 2 ist keine Selbstbestätigung für die christliche Theologie, sondern eine Herausforderung, mit Aufmerksamkeit und Offenheit anderen Religionen zu begegnen und sich zugleich auch selbst immer wieder zu fragen, ob die Antwort, die eine Person bzw. eine Gemeinschaft auf den an sie ergehenden Anspruch gibt, auch tatsächlich angemessen ist – auch wenn die Antwort niemals den Anspruch einholen kann.²⁸

Ob der Begriff und das Konzept »Inklusivismus« überhaupt für die weitere religions-theologische Diskussion maßgeblich sein werden, lässt sich heute noch nicht sagen; es ist jedenfalls dringend erforderlich, eine Neuorientierung – weg von der Vorstellung eines »quantitativen« / selbstzufriedenen Inklusivismus, die zu Recht in Frage gestellt wurde²⁹ – hin zu einem responsiv orientierten (d. h. von einem Anspruch zu einer Antwort herausgeforderten) Konzept von Inklusivismus vorzunehmen, das den interreligiösen Dialog nicht nur als Strategie der Selbstbestätigung führt, sondern als Begegnung mit dem, was der (angeblich bereits »bekannte«) Heils- und Wahrheitsanspruch des eigenen Religionsbekenntnisses in der Begegnung mit fremden Religionen zu sagen hat.³⁰

6 These:

De religionstheologische Reflexion muss einen »praktizierten Exklusivismus« ernst nehmen.

Nach Jahrhunderten religionspolitischer Gewalt und Intoleranz, aber auch mit Blick auf gegenwärtige Formen von Zwang in Sachen Religion / Religionsfreiheit in vielen Teilen der Welt vertreten die Praxis des interreligiösen Dialogs sowie die Theorie der Religionstheologie eine Haltung der Anerkennung und Wertschätzung anderer Religionen, die außer Frage steht. Niemand darf, wie dies die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils eindrücklich festhält, zu einer Form religiöser Praxis gezwungen werden oder an der Ausübung einer Religion gehindert werden.³¹ Diese Positionierung hat zum einen Konsequenzen für die Missionstheologie, die auf dem Hintergrund eines kolonialen Erbes, aber auch angesichts aktueller evangelikaler / (neo-)pentekostaler Expansionsstrategien deutlich macht, dass »Mission« niemals die Gewissens- und Entscheidungsfreiheit von Menschen unterlaufen oder gar überwältigen darf,³² aber auch für das Studium der Theologie insgesamt, insofern sich viele Studierende für fremde Religionen interessieren und dadurch ein deutlich höherer Anteil an religionswissenschaftlicher Expertise ins Theologiestudium einfließt bzw. neue religionswissenschaftliche Studiengänge eingeführt werden.³³

Diese wichtige und erfreuliche Entwicklung hat allerdings im interreligiösen Dialog und auch in der religionstheologischen Theoriebildung mitunter dazu geführt, die Differenzen

28 Nach Bernhard Waldenfels, der in seiner »Phänomenologie des Fremden« eine umfassende Theorie der Responsivität ausgearbeitet hat, »klafft zwischen Anspruch und Antwortgeben (response) eine unüberbrückbare Kluft« (Bernhard WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 242).

29 Vgl. z. B. Paul F. KNITTER, Christentum und Weltreligionen. Eine neue Epoche der Begegnung und des Wachstums, in: DERS., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd JASPERT, Frankfurt a. M./Paderborn 1997, 93–107, mit bedenkenswerten Anfragen an einen unreflektierten Inklusivismus.

30 Als bedenkenswerte Ansätze in diese Richtung vgl. den Vorschlag einer »Transversalen Theologie der Religionen« in: Hans-Joachim HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentalthologie, Würzburg 2011, 333–348, sowie das Konzept eines »aufgeklärten Inklusivismus« bei Mariano DELGADO, Adolf Darlaps »Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte« im Licht eines »aufgeklärten« Inklusivismus, in: ZKTh 140 (2018) 49–69, bes. 61–67.

zwischen den Religionen, ihren Heilsvorstellungen, Wahrheitskonzepten, ethischen Ansätzen und Ritualen tendenziell auszublenden – was angesichts einer langen Geschichte des Exklusivismus und der Intoleranz verständlich ist, aber die Kritik hervorruft, dass dadurch das konkrete Selbstverständnis religiöser Traditionen übersprungen werde. Der interreligiöse Dialog sei ein Nischen- oder Elitenprojekt, so ist zu hören, welches mit den realen (religions-)politischen Entwicklungen nichts zu tun habe bzw. von einer »Einheit« träume, die entweder illusorisch sei oder die religiöse Praxis von Menschen mit ihren historischen Prägungen, gesellschaftlichen Bezügen und materiellen Bedingungen nicht ernst nehme. Um es auf den Punkt zu bringen: Die berechtigte Sorge, im Umgang mit Menschen, die anderen Religionen angehören, in eine Haltung der Apologetik oder Diskriminierung zurückzufallen, kann zum Ausblenden dessen führen, was die Religionsphilosophin Anita Renusch als eine Art »praktizierten Exklusivismus« bezeichnet: »[...] wenn es um ultimative Fragen geht, dann dürfen und sollen religiöse Menschen an ihren eigenen Überzeugungen festhalten, selbst wenn sie von anderen Personen wissen, die ihnen widersprechen. Das heißt, religiöse Menschen dürfen Exklusivisten hinsichtlich der Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen sein. Exklusivist zu sein, ist zumindest in diesem Sinne keine schlimme Sache. Wer glaubt, positioniert sich – nichts anderes besagt der religiöse Exklusivismus an dieser Stelle; das heißt, wer glaubt, hält die Grundfesten des eigenen religiösen Glaubens für wahr und inkompatible Überzeugungen für falsch.«³⁴

Diese These, die sehr provokant klingt, expliziert letztlich nur die Konsequenzen gelebter religiöser Praxis: wer einer Religion angehört, begreift sich selbst und die anderen im Licht seiner eigenen religiösen Überzeugung – und genau das ist die Voraussetzung für interreligiösen Dialog und religionstheologische Reflexion. Gläubige gehen davon aus, »dass eine bestimmte Religion die wahre Art zu leben ist«³⁵. Ein Anhänger der Religion A praktiziert nicht die Rituale der Religion B und hält ihre Überzeugungen nicht für wahr – zumindest nicht für so ansprechend, dass er zu dieser Religion B übertritt. Aus diesem »praktizierten Exklusivismus«³⁶ ist *keinesfalls* eine Form der Ablehnung, Abwertung oder Ausgrenzung anderer Religionen abzuleiten; Angehörige der Religion X müssen damit umgehen können, dass ihre Überzeugungen von Angehörigen der Religion Y als falsch angesehen werden – und umgekehrt. Die Voraussetzung für eine Haltung der Anerkennung besteht nicht in der Annahme, dass unterschiedliche Religionen keine Differenzen aufweisen würden, sondern in der Fähigkeit, mit einer fremden Religion, die *nicht* dem eigenen Verständnis entspricht, in einen Prozess des Kennenlernens, des Austausches und der gegenseitigen Herausforderung einzutreten. Vielleicht lässt sich diese Einsicht auch so ausdrücken: die Anerkennung dessen, dass Religion faktisch »exklusiv« gelebt wird, verhindert einen ideologischen Exklusivismus, der andere religiöse Lebensformen nicht gelten lassen kann.

31 Vgl. Karl GABRIEL/Christian SPIESS/Katja WINKLER (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses*, Paderborn 2013.

32 Vgl. Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012.

33 Vgl. Steffen FÜHRDING/AG LEHRFORSCHUNGSPROJEKT, *Warum Religionswissenschaft? Eine empirische Studie über die Gründe, Religionswissenschaft zu studieren*, Marburg 2009.

34 Anita RENUSCH, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg/München 2014, 321.

35 Miroslav VOLF, *Religionen, Identitäten und Konflikte*, in: *Concilium* 51 (2015/1) 11-17, hier 13.

36 Wobei der Begriff »Exklusivismus« hier analog zu verstehen ist: nicht als religionstheologisches Modell, sondern als Reflexion einer gelebten Praxis.

**7 These:
Religiöse Pluralität stellt eine irreduzible
und irreversible Größe dar.**

Die Überzeugung, dass religiöse Pluralität nicht nur als Faktum hingenommen werden sollte, sondern als Prinzip religionstheologischer Diskurse anzuerkennen ist, kam in den bisherigen Überlegungen bereits mehrmals zur Geltung. Der eigentliche Stachel religiöser Pluralität kann nur dann wahrgenommen werden, wenn Religionen auch tatsächlich als »letzte Orientierungen« und »Heilswege« angenommen werden. Dass es verschiedene Stile von Frömmigkeit, unterschiedliche Formen von Spiritualität oder eine Vielzahl von Konfessionen oder Richtungen innerhalb einer religiösen Tradition gibt, ist eine weniger radikale Herausforderung als die Zumutung, dass Angehörige einer Religionsgemeinschaft, die die Welt und den Menschen im Licht einer bestimmten Heils- und Erlösungsbotschaft interpretieren und ihr Leben danach ausrichten, damit konfrontiert werden, dass es auch andere solche »letzten Orientierungen« gibt und Menschen danach leben – und diese ihre religiöse Tradition nicht bloß als »Variation« einer anderen Religion oder uneigentliche Realisierung einer »eigentlichen, letzten transzendenten Größe« sehen, sondern als »den Heilsweg«. Die manchmal (zustimmend oder ablehnend) geäußerte Meinung, interreligiöse Dialoge bzw. Religionstheologie dienen der Konstruktion einer »gemeinsamen Überreligion«, nimmt religiöse Pluralität nicht ernst bzw. übersieht die unvergleichliche Konstellation interreligiöser Dialoge/Polyloge, die sich nicht damit beruhigt, dass »letztlich alle dasselbe glauben«, sondern mit der bedrängenden existentiellen und intellektuellen Erfahrung lebt, dass sich jeder religiöse Weg mit seinen Lehren und Ritualen von anderen religiösen Wegen in Frage gestellt sieht. Um es zuzuspitzen: wer religiöse Pluralität nicht als Krise erfährt (was nicht heißt: als Bedrohung oder Defizit!), hat sie möglicherweise noch gar nicht an sich herangelassen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zur postsäkularen Gesellschaft davon spricht, dass religiöse Bürger »eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden [müssen], die ihnen innerhalb des bisher von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversums begegnen. Das gelingt in dem Maße, wie sie ihre religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzen, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährdet«³⁷. Habermas hätte die »Bearbeitung kognitiver Dissonanzen« als Elimination religiöser Vielfalt verstehen und die Heterogenität und Widersprüchlichkeit der unterschiedlichen Religionen als unaufgeklärten Traditionalismus bezeichnen können – stattdessen nimmt er die Präsenz »fremder Religionen« als Herausforderung zu differenzierten Lernprozessen wahr und zeigt damit auf, worin die Aufgabe religionstheologischer Reflexion besteht: religiöse Pluralität nicht zu »bewältigen«, sondern sich von ihrer »unmöglichen Möglichkeit« zu einem anspruchsvolleren Verständnis eigener und fremden Glaubensformen inspirieren zu lassen.

37 Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119-154, hier 143.

38 Vgl. diese wichtige Differenzierung des interreligiösen Dialogs, der oft nur als intellektuelle Diskussion unter Experten oder offizielle Veranstaltung von Repräsentanten von Religionsgemeinschaften gesehen wird, in: SEKRETARIAT FÜR DIE NICHT-CHRISTEN, Die Haltung der Kirche

gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984, Nr. 28-35; PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und

8 These:**Nichtglaubende sind in den interreligiösen Dialog
sowie in den religionstheologischen Diskurs mit einzubeziehen.**

Es ist zweifellos ein großer Fortschritt, wenn Menschen, die unterschiedlichen Religionsbekenntnissen angehören, miteinander in einen Austausch treten, sei es auf der Ebene des alltäglichen Lebens, der gesellschaftlichen Engagements, der theologischen Diskussion oder der spirituellen Erfahrung.³⁸ Zu den Gründen, die solche interreligiöse Dialoge und religionstheologische Diskurse als dringlich erscheinen lassen, zählen neben dem geistlichen Zeugnis und dem ethischen Potential der Religionen sowie der Anstrengung, Extremismus und Gewalt im Ansatz zu überwinden, auch die Bemühung, dem Atheismus gewissermaßen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Tatsächlich war und ist die Erfahrung religiöser Pluralität und Heterogenität für viele Menschen anstößig und wird als Grund für die Unglaubwürdigkeit jeglicher Religion angesehen. Wenn sich diese irritierende Vielfalt von Religionen noch dazu mit der Erfahrung von Gewalt verbindet, kann dies zu einer grundsätzlichen Ablehnung religiösen Glaubens führen. Ein eindrückliches Beispiel dafür gab die aus Bangladesh stammende Ärztin Taslima Nasrin in ihrem Roman *Scham*, in dem sie den jungen Mann Suranjan sagen lässt: »Stampft die Monumente der Religion in Grund und Boden, zerreibt in himmlischer Zerstörungswut Tempel, Moscheen, Gurudvaras und Kirchen, und lasst uns auf diesen Trümmerhaufen Sandelduft verbreiten und einen Blumengarten errichten, eine Kinderschule oder ein College. Gebetsorte sollen zum Wohl der Menschen von nun an Krankenhäuser, Waisenhäuser, Schulen und Universitäten sein. An die Stelle der religiösen Stätten sollen die Akademie für Kunst und Gewerbe, die Kunsthochschule, die Naturwissenschaftsinstitute treten oder die goldenen Reisfelder im Licht der aufgehenden Sonne, die offenen Wiesen, die Flüsse, das stürmische Meer. Der andere Name von Religion sei von nun an Menschlichkeit.«³⁹

Solche Zeugnisse machen nachdenklich, und es steht tatsächlich außer Zweifel, dass ein gemeinsames Auftreten der Religionen – in all ihrer Unterschiedlichkeit – und eine entschiedene Option für Gerechtigkeit, Frieden und Humanität in hohem Maß religionskritischen Anfragen und atheistischen Tendenzen zuvorgekommen wären. Diese Erfahrung sollte allerdings nicht dazu führen, dass die Religionen eine Art »Allianz gegen den Atheismus« bilden; vielmehr sollte die Stimme von Menschen ohne Religion auch innerhalb des interreligiösen Dialogs vernehmbar sein, ihre Erfahrung eines Lebens ohne Religion sollte im Austausch unter religiösen Menschen präsent sein. Dass Papst Benedikt XVI. am 27.10.2011 anlässlich des 25. Jahrestages des Weltgebetstreffens in Assisi, das damals Papst Johannes Paul II. einberufen hatte, neben vielen Repräsentanten der Religionen auch vier Nichtglaubende – darunter die Philosophin Julia Kristeva – einlud, war kein Zufall; in einer Gesellschaft, in der Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende miteinander leben, braucht es auch den Dialog mit den Nichtglaubenden. Jürgen Habermas' Konzeption einer post-säkularen Gesellschaft, der zufolge »die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen«⁴⁰, bedeutet für den interreligiösen Dialog, dass Glaubende aus

Orientierungen zum Interreligiösen
Dialog und zur Verkündigung des
Evangeliums Jesu Christi vom 19. Mai
1991, Bonn 1991, Nr. 42.

39 Taslima NASRIN, *Scham*. Lajja.
Roman, Hamburg 1993, 221.

40 HABERMAS, Religion in der
Öffentlichkeit (Anm. 37), 146.

unterschiedlichen Traditionen von Nichtglaubenden lernen, und für die Religionstheologie, dass die Position, in den religiösen Traditionen keinen Heilsweg zu erkennen, als Ausdruck menschlicher Lebenserfahrung und intellektueller Auseinandersetzung ernst zu nehmen ist – auch wenn sie von religiösen Menschen nicht geteilt wird. Eine paternalistische Einstellung, die mit Selbstverständlichkeit davon ausgeht, dass Menschen »im Tiefsten religiös seien«, verkennt die Tatsache, dass viele Menschen sehr gut ohne religiöses Bekenntnis und auch ohne Spiritualität auskommen. Gewiss haben die religiösen Traditionen der Menschheit viel Wertvolles anzubieten, und interreligiöse Lernprozesse sind eine wichtige Form der Auseinandersetzung mit einer pluralen Gesellschaft – nur sollte die Religionslosigkeit nicht nur als zu vermeidende, zu »entwickelnde« oder zu überwindende Größe wahrgenommen werden, sondern als authentischer Ausdruck der Lebensgestaltung, der den Religionen im Allgemeinen sowie der Religionstheologie im Besonderen zu denken geben sollte.

9 These:

Religionstheologische Urteile bedürfen einer religionswissenschaftlichen Expertise.

Die bereits vor geraumer Zeit geäußerte Kritik komparativer Theologie an der Religionstheologie, sie erfasse mit ihren grundsätzlichen Theorien nicht die Konkretheit religiöser Praxis, sowie die komplementäre Kritik, religionstheologische Theoriebildung dürfe unter keinen Umständen vernachlässigt werden und könne nicht durch Religionsvergleiche ersetzt werden,⁴¹ weisen auf die schwierige und kontroverse Verhältnisbestimmung von religionstheologischen Urteilen und komparativ-theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Analysen hin. Es ist auf der einen Seite nachvollziehbar, wenn nach einer jahrhundertelangen Erfahrung der Abwertung und Ausgrenzung fremder Religionen sowie einer bloß theologisch-theoretischen (und oft auch ideologisch bedingten) Verurteilung nichtchristlicher Heils- und Wahrheitsansprüche ein viel größeres Interesse an einem nicht-wertenden, empirisch nachvollziehbaren Vergleich zwischen Religionen bzw. einzelnen Elementen von Religionen als an normativen Konzepten der Religionstheologie besteht. Auf der anderen Seite vertreten Religionen den Anspruch, Heilswege zu sein, und machen somit religionstheologische Stellungnahmen unausweichlich, wie schon in der ersten These aufgezeigt.

Das eigentliche Problem besteht allerdings nicht in einer angeblichen Unvereinbarkeit von religionstheologischer und komparativer bzw. religionswissenschaftlicher Perspektive, sondern viel eher in einer Form von (Religions-)Theologie, die völlig unabhängig von historischen Entwicklungen, sozialen Kontexten, kulturellen Zusammenhängen und gesellschaftlichen Bedingungen betrieben wird, sowie in einem religionswissenschaftlichen Positivismus, der den Praxis-, Bedeutungs-, Transformations- und Heilscharakter von Religion völlig außer Acht lässt. Doch die empirische Zugangsweise der Religionswissenschaft meint nicht die Ablehnung von Theorien oder normativen Konzepten, sondern die methodische Erfassung von Daten im Licht falsifizierbarer Theorien.⁴² Religionstheologie ist gut beraten, sich mit solchen Methoden empirischer Religionsforschung auseinander-

⁴¹ Vgl. Sigrid RETTENBACHER, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religions- theologie*, in: ZMR 89 (2005/3) 181-

194; Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012; Moritz FISCHER, *Komparative Theologie: Alternative zur pluralistischen Religionstheologie*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missions-*

wissenschaft 39 (2013/1-2) 99-115.

⁴² Vgl. exemplarisch Gert PICKEL, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 317-337.

⁴³ Vgl. bereits Gilles KEPPEL, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems*,

zusetzen – nicht, um diese zu imitieren oder um die eigene theologische Theorie mit Versatzstücken aus soziologischen oder psychologischen Studien zu schmücken, sondern um die normativen religionstheologischen Überlegungen immer wieder im Licht deskriptiver Beschreibung dessen, was an »Religion« empirisch messbar und analysierbar ist, selbstkritisch zu reformulieren. So macht es zum Beispiel in der theologischen Debatte und im Dialog zwischen einer Religion A und B wenig Sinn, von einer abstrakten Heilswahrheit auszugehen; es müssen auch die historischen Hintergründe, der gesellschaftliche Kontext sowie der alltägliche Erfahrungsbezug gelebter Religion ernst genommen werden – sonst gleicht eine religionstheologische Theorie einem Anzug, der zwar aus teurem Stoff geschneidert, aber drei Nummern zu groß oder zu klein ist. Religionstheologische Kompetenz erweist sich letztlich nicht in der Abwertung religionswissenschaftlicher Methodik, sondern in der reflektierten Vermittlung theologischer und empirisch-sozial- bzw. kulturwissenschaftlicher Ansätze.

10 These: Theorien des Globalen sind wichtige Gesprächspartner der Religionstheologie.

Diese letzte These möchte einen Bezug zu kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien herstellen, um unreflektierte Konzepte religiöser »Globalisierung« in Frage zu stellen. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts erzeugen die Angst vor Extremismus und Terrorismus, ein rechtspopulistischer Migrationsdiskurs sowie die Rede von einer »Wiederkehr der Religionen«⁴³ Vorstellungen, die sowohl mit essentialistischen Religionsbegriffen als auch mit den Kategorien von Expansion und Subversion arbeiten. »Der Islam« bedrohe die westliche Gesellschaft, sagen die einen; »das Christentum« führe einen Kreuzzug gegen bestimmte Bevölkerungsgruppen, behaupten die anderen. »Die westliche Gesellschaft« sei moralisch verdorben und verkommen, stellen manche fest; »die arabischen Männer« seien eine Bedrohung für die Frauen und ihre Rechte, so eine andere Meinung. Nur Hindus seien authentisch »indisch«; nur ein »islamischer Staat« sei die Rettung aus allem Übel; und das »christliche Abendland« sei zu verteidigen – so einige aktuelle religionspolitische Positionen. Länder, die auf die Versprechungen einer neo-liberalen ökonomischen Globalisierung setzen, folgen zugleich den Strategien einer restriktiven Migrations- und Abschottungspolitik und versuchen dabei auch, Religion(en) unter ihre Kontrolle zu bringen. Einen wichtigen Anstoß zu solchen identitären, xenophoben und letztlich naiven Vorstellungen von (religiöser) Globalisierung gab Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations* – ein Buch, das »Kulturen« als fixe und geographisch lokalisierbare Größen ansah, die Welt in »Kulturkreise« einteilte und in diesem Zusammenhang auch von »hinduistischen« und »islamischen« Kulturkreisen sprach.⁴⁴ Mit zum Teil drastischen Formulierungen⁴⁵ zeichnete Huntington das Bild globaler Kämpfe, die aus »kulturellen« und »religiösen« Zivilisations- und Sprachzonen resultieren und ständig die Befürchtung nähren, eine »Kultur« oder »Religion« könnte ihre »Grenzen« überschreiten und andere Menschen bedrohen.

Eine religionstheologische Auseinandersetzung, die sich von solchen identitären Logiken beeinflussen ließe, würde zum Spielzeug rechtspopulistischer Machtpolitik und verlöre

Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991; Heinrich Wilhelm SCHÄFER, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M./Leipzig 2008.

44 Vgl. Samuel P. HUNTINGTON, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996, 58.

45 Zum Beispiel: »Was bei der Bewältigung einer Identitätskrise für die Menschen zählt, sind Blut und Überzeugung, Glaube und Familie« (ebd., 194).

ihren kritischen Anspruch. »Wahrheit« und »Heil« einer religiösen Überzeugung zu verantworten, hat nichts mit kulturalistischen Zuschreibungen oder geopolitischen Einordnungen zu tun, sondern mit der Frage, welche Bedeutung eine fremde religiöse Praxis, die sich einem bestimmten Anspruch verdankt, für das Selbstverständnis einer anderen Religion hat. Aus diesem Grund ist die Religionstheologie gut beraten, den Dialog mit kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien zu suchen, welche globale Dynamiken sowohl von ihren ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen her als auch im Licht der mit ihnen verbundenen Diskurse analysieren.⁴⁶ Wichtig ist dieser kritisch-interdisziplinäre Bezug für die Religionstheologie erstens deshalb, weil er die Reflexion auf Religion(en) mit Themen in Kontakt bringt, die für den größten Teil der Menschheit von großer, wenn nicht sogar von dramatischer Bedeutung sind (Armut, Marginalisierung, ethnische Spannungen, Demokratiedefizite usw.);⁴⁷ zweitens, weil kritische Entwicklungstheorien wie zum Beispiel der *Post-Development-Ansatz*⁴⁸ auch der (Religions-)Theologie die Augen für Machtstrukturen öffnen, die unsichtbar bleiben und sich nicht selten hinter dem Versprechen von »Hilfe« verstecken; und drittens, weil Globalisierungs- und Entwicklungstheorien vor allem der katholischen Religionstheologie eine an sich grundsätzliche Überzeugung, mit der auch die Erklärung *Nostra aetate* ansetzt, wieder bewusst machen: dass der interreligiöse Dialog sowie die religionstheologische Debatte im Licht der Aufgabe der Kirche zu sehen ist, »Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern« (NA 1,1). Ohne diese globale Perspektive dreht sich die Religionstheologie nur um sich selbst und verliert ihre »Katholizität« – den Bezug auf das Ganze, das heißt konkret: die Welt, in der wir leben. Es kann als gutes Zeichen gedeutet werden, dass allmählich ein Dialog zwischen (Religions-)Theologie bzw. Interkultureller Theologie und Entwicklungstheorie beginnt⁴⁹ bzw. dass das Thema »Religion«, das bisher in kritischen Globalisierungs- und Entwicklungstheorien nur wenig präsent war, neues Interesse findet.⁵⁰

Wie die weitere religionstheologische Debatte verlaufen wird und welche Modelle und Positionen zukünftig entwickelt werden, ist offen – ebenso, welchen Stellenwert die Religionstheologie künftig einnehmen wird. Ob es zu einer neuen Blüte der religionstheologischen Reflexion kommen wird, zu großen Kontroversen oder auch zu einem Bedeutungsverlust, vermag niemand vorherzusagen. Klar ist nur, dass Glaubende, Andersglaubende und Nichtglaubende in praktisch allen Gesellschaften dieser Welt zusammenleben werden – und dass diese Konvivenz sowohl praktisch gestaltet als theologisch verantwortet werden muss. Darin besteht die Verantwortung der Religionstheologie. ♦

46 Vgl. exemplarisch Boike REHBEIN/Hermann SCHWENGEL, Theorien der Globalisierung, Konstanz 2008; Franziska MÜLLER u. a. (Hg.), Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen, Baden-Baden 2014.

47 Hier ist auch auf die befreiungstheologische Reformulierung der Religionstheologie hinzuweisen; vgl. Stefan SILBER, Befreiungstheologie des religiösen Pluralismus. Kritik der pluralistischen Religionstheologie aus der Perspektive der Armen, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift

zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011 (Sonderband ZMR 95 [2011]), St. Ottilien 2011, 220–233.

48 Vgl. Christine M. KLAPEER, Post-Development, in: Karin FISCHER/Gerhard HAUCK/Manuela BOATCă (Hg.), Handbuch Entwicklungsforschung, Wiesbaden 2016, 125–136.

49 Vgl. Claudia JAHNEL, »Entwicklung«: ein säkulares Heilsversprechen? Religion und Entwicklung post-säkular denken und interpretieren, in: Berliner Theologische Zeitschrift 32 (2015/2) 319–342; Franz GMAINER-PRANZL, Missionstheologie und Entwicklungstheorie. Skizze eines interdisziplinären Projekts, in: Mariano DELGADO/

Michael SIEVERNICH/Klaus VELLGUTH (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR (Sonderband ZMR 100 [2016]), St. Ottilien 2016, 128–137; DERS., Interkulturelle Theologie im Licht entwicklungstheoretischer Forschung, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 43 (2017/3) 168–183.

50 Vgl. exemplarisch Gerald FASCHINGEDER/Clemens SIX (Hg.), Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft, Wien 2007; Bernhard FELMBERG, Das Potenzial des Glaubens für Frieden. Entwicklungszusammenarbeit mit den Religionen, in: HerKorr 72 (2018/12) 38–41.