

Braucht es eine religionsphilosophische Grundlegung der Religionstheologie?

Reinhold Bernhardt

Die Frage, die ich in diesem Beitrag erörtern möchte, betrifft nicht die materiale Ausgestaltung, sondern die Grundlegung bzw. den Ansatzpunkt der theologischen Reflexion auf Religion und Religionen. Es ist die Frage, ob die Religionstheologie nicht auf einem theologischen, sondern auf einem religionsphilosophischen Fundament errichtet werden sollte. Der Grund für diese Forderung besteht im Verdacht, dass eine Religionstheologie, die im Kontext einer bestimmten Religionstradition entwickelt wird, unvermeidlich dazu führt, die anderen religiösen Traditionen, zu denen sie sich in Beziehung setzt, über den eigenen Leisten zu schlagen. Kurz gesagt: Die Religionstheologie steht unter Verdacht, in einen Inklusivismus zu führen, der die Eigenheit und Andersheit anderer Religionstraditionen nicht würdigen kann, weil diese immer in den Bezugsrahmen der eigenen Religion eingeordnet werden.

Als Beispiel wird hier oft die Konzilserklärung *Nostra Aetate* angeführt. In Aufnahme der altkirchlichen Lehre vom *logos spermatikos* sucht diese Erklärung nach Strahlen göttlicher Wahrheit in den Religionen und sie findet solche Strahlen in den Lehren anderer Religionen, die mit der römisch-katholischen Theologie kompatibel sind. So wird der Islam gewürdigt, weil Muslime den gleichen Gott verehren, weil sie sich auf Abraham berufen, weil sie Jesus (als Propheten) und seine Mutter Maria hochschätzen, weil sie in der Erwartung des Gerichtstags leben und aus dieser Erwartung eine sittliche Lebenshaltung ableiten.¹ Mit dem Aufweis solcher gemeinsamen Bezüge wird eine relative Anerkennung des Islam durch die römisch-katholische Kirche möglich. Die Übereinstimmung mit der Kirchenlehre wird hier zum Maßstab genommen für die Festlegung von Nähe und Distanz zur Kirche als dem Raum der voll verwirklichten Heiligkeit. Wie Zwiebschalen werden die anderen Religionen der römisch-katholischen Kirche zugeordnet, wobei nur die sogenannten Weltreligionen des Judentums, des Islam, des Hinduismus und des Buddhismus im Blick sind. Nach wie vor gilt das Postulat von der Heilsnotwendigkeit der Kirche.² Aber immerhin wird nun zugestanden, dass Strahlen der Heilswahrheit auch *extra muros ecclesiae* aufscheinen.

¹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (01.03.2019), § 3.

² Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* „Über die Kirche“ (<http://www.vatican.va/>

Um die Vereinnahmungstendenz, die dem darin zum Ausdruck kommenden Inklusivismus innewohnt, zu vermeiden, plädieren religionsphilosophisch orientierte evangelische Systematiker wie Christian Danz aus Wien oder Michael Moxter aus Hamburg für eine *religionsphilosophische* Grundlegung der Religionstheologie, die nicht unmittelbar bei den Inhalten des christlichen Glaubens ansetzt, sondern bei religionstheoretischen Reflexionen. Sie verschieben dieses Themenfeld also gewissermaßen von der Materialdogmatik in die Fundamentaltheologie und lokalisieren sie dort im *locus* „De Religione“.

In einem ersten Teil will ich diese Position zunächst am Beispiel der religionstheoretischen Reflexionen von Christian Danz herausarbeiten, dann zeigen, wie sie sich in der aktuellen Stellungnahme der EKD zu dieser Frage niedergeschlagen hat, und sie zu Schleiermacher zurückverfolgen. Im zweiten Teil stelle ich ihr dann mein Plädoyer für eine *theologische* Konzipierung der Religionstheologie gegenüber. Dieser Ansatz ist in ein Studienpapier der GEKE (Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa) zur religiösen Pluralität in Europa eingeflossen, das eine Arbeitsgruppe unter meiner Leitung ausgearbeitet hat. In einem dritten Teil will ich schließlich die Ausgangsfrage aufnehmen und diskutieren: Führt die Religionstheologie unvermeidlich in einen vereinnahmenden Inklusivismus?

Es zeigt sich in diesen Überlegungen, wie sehr die Frage nach der Grundlegung der Religionstheologie mit der Verhältnisbestimmung zwischen Religionsphilosophie (bzw. Fundamentaltheologie) und Materialdogmatik in der Systematischen Theologie zusammenhängt.

A. Religionstheoretische Grundlegungen der Religionstheologie

(a) Nach Auffassung des Wiener Systematikers Christian Danz kann man nicht unmittelbar in eine *Theologie* der Religionen einsteigen, sondern muss zunächst eine philosophische *Theorie* der Religion als Grundlage erarbeiten. Sein Einwand gegen eine theologische (d.h. christlich-dogmatische) Grundlegung der Religionstheologie ist der eingangs angezeigte. Er lautet: Wenn andere religiöse Traditionen aus der Innenperspektive der Theologie betrachtet werden, können sie in ihrem Selbstverständnis und in ihrem Selbstaussdruck nicht angemessen erfasst werden. Stattdessen werden sie christlich angeeignet, also nostrifiziert.

Danz bestimmt zunächst die Problemanforderungen, die an eine gegenwärtige Theologie des religiösen und kulturellen Pluralismus zu stellen sind. Diese müsse mindestens vier verschiedene Faktoren in möglichst stimmiger Verzahnung zur Geltung bringen: die Standortgebundenheit jeder Religionstheologie, die Wahrung der Eigenständigkeit anderer Religionen, die Vergleichbarkeit der Religionen und die Gewinnung von Beurteilungsmaßstäben.³ Keiner der von ihm dis-

archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [10.07.2018]), § 14.

³ CHRISTIAN DANZ, Die Deutung der Religion in der Kultur, Neukirchen-Vluyn 2008, 70.103.

kutierten religionstheologischen Entwürfe scheint ihm in der Lage zu sein, diese Anforderungen zufriedenstellend zu erfüllen.

Um ihnen gerecht zu werden, geht Danz in seinem eigenen Ansatz *religions-theoretisch* zu Werke, indem er zunächst den *Religionsbegriff* reflektiert. Anknüpfend an Ernst Troeltsch will er einen Wesensbegriff der Religion und einen davon unterschiedenen Normbegriff entwickeln.

Der von ihm vorgeschlagene *Wesensbegriff* der Religion bleibt dabei weitgehend abstrakt, d.h. von aller Inhaltlichkeit gereinigt. Er besteht nach Danz in der Vermittlung zwischen dem Bedingtem und dem Unbedingten. Erfahrung, Deutung und Unbedingtheit – diese drei Momente kennzeichnen Religion. Von anderen kulturellen Deutungsvorgängen unterscheidet sich die *religiöse* Deutung ihm zufolge darin, dass hier der kulturelle Deutungsvorgang selbst noch einmal gedeutet wird.⁴ Religion thematisiere Differenzenerfahrungen wie Krankheit, Leiden, Fremdheit, sittliche Widersprüche, ordne sie in einen umfassenderen Sinnzusammenhang ein und mache sie dadurch ertragbar. Es ist dies eine sicher zutreffende, aber rein funktionale Beschreibung von Religion, die man mit „Kontingenzenbewältigung“ zusammenfassen kann.

Zur Gewinnung des *Normbegriffs* von Religion will Danz auf das protestantische Religionsverständnis zurückgreifen, das durch ein Bewusstsein individueller endlicher Freiheit charakterisiert sei. Endliche Freiheit aber könne sich nur in der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit des Anderen realisieren. Aus dem Selbstvollzug der Freiheit ergebe sich die Anerkennung von Alterität und Differenzen. „Das Andere ist Teil der eigenen Bestimmtheit. Denn nur im unterscheidenden Bezug auf Anderes kann etwas paradoxerweise es selbst sein. Bereits für die Bestimmtheit des Eigenen ist also Anderes in seiner Andersheit vorausgesetzt und in Anspruch genommen.“⁵ Die für die interreligiöse Begegnung grundlegende Differenzenerfahrung zwischen Selbst und Anderem kann nach Danz von daher nur auf der Grundlage einer Anerkennung des Anderen bearbeitet werden.

Diese am Selbstbewusstsein des Subjekts gewonnene Konstruktion überträgt er dann auf die protestantische Religion im Allgemeinen. So wie sich das Subjekt nur im unterscheidenden Bezug auf den Anderen seiner selbst bewusst werde, so könne auch die protestantische Religion ihrer Eigenart nur in der Erfahrung der Differenz gegenüber anderen Religionen ihrer selbst ansichtig werden. Das Wechselverhältnis zwischen Selbst und Anderem kommt somit auch im kollektiven Selbstverständnis von Religionsgemeinschaften zur Geltung.

Kritikwürdig scheint mir an diesem Ansatz erstens zu sein, dass aus der Vielfalt der Bestimmungsfaktoren, die evangelischen Glauben ausmachen, nur das *eine* Moment des Freiheitsbewusstseins herausgehoben wird. Es werden – zweitens – keine materialdogmatischen Füllungen des protestantischen Religionsbegriffs gegeben; beispielsweise hinsichtlich der Christologie oder Soteriologie. Drittens kommt die theologische Auseinandersetzung mit den Religionen in ihrer geschichtlichen

⁴ Ebd., 118.

⁵ Ebd., 125.

Spezifität nicht in den Blick. Schließlich – viertens – begegnet auch die Situation des religiösen Pluralismus in diesem Ansatz nur als abstrakte Vorstellung, fernab von religionsphänomenologischen und –soziologischen Befunden.

(b) In seinem zentralen Grundlegungsteil geht auch der von Michael Moxter mit erarbeitete *Grundlagentext der EKD* „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ von einem formalen Verständnis des Glaubens als Gewissheit aus und leitet aus diesem Verständnis die Forderung nach formaler Anerkennung anderer Glaubensweisen ab. Der Kern der Argumentation lautet: „Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.“⁶ In freier Anlehnung an das berühmte Wort von Rosa Luxemburg: Die Inanspruchnahme von Glaubensfreiheit für sich selbst schließt die Freiheit des/der Andersglaubenden notwendig mit ein. Wer Glaubensfreiheit nur für sich selbst in Anspruch nimmt, sie anderen aber bestreitet, untergräbt das Prinzip der Glaubens- und Religionsfreiheit.

Es ist dies eine Begründung, die nicht auf den *Inhalt* des christlichen Glaubens rekurriert, sondern auf dessen Konstitution, Vollzug und Wirkung: Glaube ist durch das freimachende Wort Gottes konstituiert, er kann sich nur als Freiheitsakt vollziehen und er befreit zur Freiheit. Damit ist zweifellos etwas für das reformatorische Glaubensverständnis Zentrales ausgesagt. Es fragt sich aber auch hier, ob mit dieser Fokussierung auf den Freiheitsaspekt nicht eine inhaltliche Entkernung des christlichen Glaubensverständnisses einhergeht, die keinen Bezug nimmt auf die in der Christologie und Soteriologie liegenden Gründe für diesen Freiheitsvollzug. In ihrer letzten religionstheologischen Stellungnahme aus dem Jahre 2003 hatte die EKD noch materialdogmatisch argumentiert und war dabei von der Trinitätslehre ausgegangen.⁷

(c) In ihren grundlegenden Weichenstellungen folgen Christian Danz und der Grundlagentext der EKD dem religionsphilosophisch-theologischen Ansatz Friedrich Schleiermachers, wie er ihn in seiner „Glaubenslehre“ entfaltet hat. Dies betrifft besonders zwei Aspekte: Zum einen folgen Danz wie der Grundlagentext der EKD dem Schleiermacherschen Verständnis des christlichen Glaubens als Vollzug endlicher Freiheit, die in diesem Vollzug reflexiv erfasst wird; der christliche Glaube stellt die höchste Ausprägung des teleologischen (im Gegenüber zum ästhetischen) religiösen Selbstbewusstseins dar, ist also auf die Selbstbestimmung zur ethischen Praxis und nicht nur auf kontemplative Beschauung ausgerichtet. Darin realisiert sich Freiheit. Zum anderen setzen auch Danz und der Grundlagentext der EKD bei religionsphilosophischen bzw. -theoretischen Überlegungen an und

⁶ EKD, *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, Gütersloh 2015, 21.

⁷ EKD, *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*, Hannover 2003.

wählen damit einen Ausgangspunkt, der dem Aufbauschema der „Glaubenslehre“ Schleiermachers entspricht. Ihr Bemühen, auf inhaltlich theologische (d.h. materialdogmatische) Argumentationsfiguren zu verzichten und die interreligiöse Beziehungsbestimmung auf einer religionsphilosophischen Reflexion zu gründen, klingt an Schleiermachers Vorordnung der Religionstheorie vor der Dogmatik an. In einem ersten Schritt nimmt Schleiermacher eine religionsphänomenologisch-typologisierende Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander vor. In einem zweiten Schritt bestimmt er dann das Wesen des Christentums, also dessen Besonderheit im Unterschied zu anderen (monotheistischen) Religionen.⁸ Auch diese Bestimmung ist noch *vor* der Entfaltung der Glaubensinhalte, im vordogmatischen Feld der Apologetik angesiedelt.

Schleiermacher markiert also deutlich die Unterschiedenheit zwischen der dogmatischen Darstellung des christlichen Glaubens und den von Glaubensannahmen freien, allein den Rationalitätsstandards der Geisteswissenschaften verpflichteten religionsphilosophischen Prolegomena zur Dogmatik. Bei der Wesensbestimmung des Christentums sei ein Wechsel des Standpunktes vorzunehmen: „Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christentum hinausgehen, und unseren Standpunkt über demselben nehmen, um es mit anderen Glaubensarten zu vergleichen.“⁹ Der Standpunktwechsel geht für Schleiermacher mit einer zeitweiligen Dispensierung von der christlichen Frömmigkeit einher: „Sollen wir also andere Glaubensweisen in ihrer Wahrheit betrachten, so müssen wir auch um deswillen unser tätiges Verhältnis im Christentum für diese Zeit ruhen lassen.“¹⁰ Dogmatik sei nur für die Christen.¹¹ Sie lege dem gläubigen Leser seinen Glauben auseinander.¹² Sie entfaltet nach Schleiermacher das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, ist aber nicht geeignet, Beziehungsbestimmungen zu anderen Glaubensweisen vorzunehmen.

Schon beim ersten Blick auf das Aufbauschema der „Glaubenslehre“ scheint sich also die Bezeichnung *Religionstheologie* als unpassend zu erweisen für Schleiermachers Herangehensweise an diesen Fragenkomplex. Wenn man unter „Theologie“ die materialdogmatische Entfaltung der christlichen Glaubenslehre versteht und diese von den religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Prolegomena zur Dogmatik unterscheidet, wenn man weiter die Fragen der Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen in diesen Prolegomena ansiedelt, dann kann es keine *Religionstheologie* geben. Um von einer solchen zu sprechen, muss der Theologiebegriff auch auf die religionsphilosophischen und

⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin ²2008 (Originalausgabe 1830/31), §§ 11–14 (I/93–127).

⁹ Ebd., § 6 LS (I/20).

¹⁰ Ebd., § 6.4 (I/22f.).

¹¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin 1995 (Originalausgabe 1820), § 18.5 (I/68).

¹² Ebd., § 1.3 (I/11).

-phänomenologischen Perspektiven ausgedehnt werden. Theologie bekommt dabei ein Gefälle zur Religionstheorie.

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Profilierung des Religionsbegriffs. Es ging dem frühen Schleiermacher nicht primär um die „positiven“, also um die in der Religionsgeschichte auftretenden Religionen. Die in der zweiten seiner fünf Reden „Über die Religion“ entfaltete Religionstheorie geht nicht von den Religionen im Plural, sondern von Religion im Singular aus.¹³ Religion ist dabei primär als anthropologisches Phänomen verstanden: als Transzendenzbewusstsein. Die Verhältnisbestimmung, an der Schleiermacher interessiert war, betraf weniger die Beziehung der christlichen Religion zu nichtchristlichen Religionen und vielmehr die Beziehung der Religion als Seelenvermögen zu den anderen Seelenvermögen des Verstandes, des Willens und des Gefühls.

Dieses anthropologische Verständnis von Religion im Singular (im Sinne von Religiosität) führt unmittelbar in philosophische Reflexionen, die um den Religionsbegriff kreisen, nicht aber die Religionen im Plural in ihrer realen Geschichtsgestalt in den Blick nehmen. Diese werden dann in der Einleitung zur „Glaubenslehre“ bestenfalls zum Material für phänomenologisch-typologische Betrachtungen in der Entfaltung des Religionsbegriffs.

Über weite Strecken war der theologische Religionsdiskurs des 19. Jahrhunderts mit diesem anthropologischen Verständnis von Religion befasst. Die theologische Beschäftigung mit den Religionen im Plural erfolgte demgegenüber am ehesten in der von Gustav Warneck begründeten Missionswissenschaft. Mit der Religionsgeschichtlichen Schule und Ernst Troeltsch als ihrem Systematiker kam ihr dann größere Aufmerksamkeit zu. Doch auch bei Troeltsch ging es nicht primär um die möglichst authentische Erfassung der außerchristlichen Religionen um ihrer selbst willen, sondern um die Frage nach einem Wesens- und einem Normbegriff der Religion. Im Gefolge der Religionsgeschichtlichen Schule wurde die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte an vielen Fakultäten dem Fach Altes Testament angegliedert. Das Interesse galt dabei vor allem der Erforschung der *historischen* Religionen, nicht der *vitalen* Religionen der Gegenwart.

Mit der Dialektischen Theologie kehrte der Religionsdiskurs dann wieder ganz zur Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Religionsverständnis zurück. Karl Barths Religionsverständnis war durchgehend von der kritischen Auseinandersetzung mit Schleiermacher bestimmt. Noch im Jahre 1964 gab er zu Protokoll: „Aber wenn ich von Religion rede, dann denke ich vor allem an Schleiermacher [...] Vom Hinduismus und Buddhismus weiß ich doch gar nichts oder nur wenig.“¹⁴

Erst mit der empirischen Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften in den 1960er Jahren und natürlich auch vor dem Hintergrund der sich seither

¹³ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion* (Originalausgabe 1799), Zürich 2012, 34–127.

¹⁴ Interview von Hans A. Fischer-Barnicol mit Karl Barth, in: KARL BARTH, *Gespräche 1964–1968*, Zürich 1997, 131–166, hier 145.

vollziehenden Pluralisierung der Religionslandschaften wurden die Religionen im Plural zum Thema der Theologie. So erhob beispielsweise Wolfhart Pannenberg im Anschluss an Paul Althaus¹⁵ die Forderung nach einer Theologie der Religionsgeschichte¹⁶ und setzte damit einen Meilenstein zur Entwicklung einer Theologie der Religionen auf evangelischer Seite.

B. Materialdogmatische Grundlegung der Religionstheologie

Gegenüber den Ansätzen einer religionsphilosophischen Grundlegung der Religionstheologie plädiere ich dafür, stärker inhaltlich, d.h. materialdogmatisch zu argumentieren. Das ist mir auch deshalb wichtig, weil die Zielgruppe religionstheologischer Reflexionen nicht nur die akademische Theologie sein kann und auch nicht primär die säkulare Öffentlichkeit und der Staat, wie es ganz offensichtlich beim EKD Grundlagentext der Fall ist.¹⁷ Zielgruppe sind auch die Kirchen und Gemeinden, in denen hier ein enormer Klärungsbedarf besteht. Durch die Präsenz nichtchristlicher Religionsgemeinschaften stehen sie vor konkreten Herausforderungen, die auch theologische Reflexionen erfordern.

Ich stelle als Beispiel für eine materialdogmatisch ansetzende Religionstheologie den am 15. September 2018 von der 8. Vollversammlung der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa in Basel angenommenen Text „Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa“¹⁸ vor. Die vorherige Vollversammlung der GEKE in Florenz 2014 hatte die Durchführung eines Studienprozesses zu diesem Thema beschlossen und eine Arbeitsgruppe zur Ausarbeitung eines Positionspapiers eingesetzt. Ich wurde in diese Arbeitsgruppe berufen und mit ihrer Leitung beauftragt.

In der nun folgenden knappen Vorstellung dieses Dokumentes konzentriere ich mich auf den zentralen theologischen Teil. Die darin vorgenommene religions-theologische Grundlegung geht vom Herzstück der evangelischen Glaubenslehre, von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade, aus und entfaltet diese Grundüberzeugung trinitätstheologisch. Als Leitbegriff fungiert dabei der noch unverbrauchte Begriff der „radikalen Gnade“. In der Leuenberger Konkordie von 1973, dem Basisdokument der GEKE, war von der „freien Gnade Gottes“ die

¹⁵ PAUL ALTHAUS, Mission und Religionsgeschichte, ZSTh 5, 550 (1928) 187f.

¹⁶ WOLFHART PANNENBERG, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Erster Band, Göttingen 1979, 252–295.

¹⁷ Siehe dazu: REINHOLD BERNHARDT, Die EKD und die Religionen. Der Grundlagentext „Christliche Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ als Paradigmenwechsel, DtPfrBl 117, 12 (2017) 684–689.

¹⁸ MARIO FISCHER/MARTIN FRIEDRICH (Hg.), Protestant Perspectives on Religious Plurality in Europe. A Study of the Community of Protestant Churches in Europe / Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa. Eine Studie der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Wien 2019.

Rede.¹⁹ Im Blick auf die Gnade Gottes besagt der Begriff „radikal“, dass die Gnade Gottes keinen anderen Grund und keine andere Wurzel (*radix*) hat als Gottes gnädiges Wesen selbst. Das reformatorische *sola gratia* bedeutet: Die Gnade ist allein in Gott verwurzelt, allein von Gott ausgehend, allen Werken des Menschen vorausgehend. Aus dieser Einsicht folgt die für die Religionstheologie entscheidende Einsicht, dass die Gnade *universal* ist.²⁰

Im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Ad Gentes“ kommt diese Universalität des Heilswillens Gottes in der Überzeugung zum Ausdruck, dass Gott Heil schafft auf Wegen, die nur er kennt.²¹ Die Weltmissionskonferenz von San Antonio 1989 hatte die gleiche Einsicht folgendermaßen formuliert: „Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus. Gleichzeitig können wir dem Heilwirken Gottes keine Grenzen setzen. Zwischen diesen beiden Aussagen besteht eine Spannung, die wir anerkennen und die wir nicht lösen können.“²²

Das Studiendokument der GEKE deutet den Logos Gottes als radikale Gnade und sieht diese – hier kommt der Inkarnationsgedanke ins Spiel – in Christus verleblicht. Jesus Christus ist die radikale Gnade Gottes in Person. Die machtvolle Gegenwart der unbedingten, universalen und darin radikalen Gnade, wie sie in Christus personifiziert ist, vollzieht sich durch religiöse Medien, ist aber nicht an deren Wirkungsbereich gebunden. Sie kann auch dort zur Wirkung kommen, wo die kirchliche Evangeliumsverkündigung nicht mehr hinreicht oder wo sie ins Leere läuft. Die Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Kraft seines Geistes kann sich auch durch Medien ereignen, die außerhalb der christlichen Tradition liegen. Die radikale Gnade Gottes, sein unbedingter und universaler Heilswille, wie Jesus ihn verkündigt und repräsentiert hat, kann auch dort ihre Macht entfalten, wo sie nicht im Modus des Christusglaubens erfasst und als explizites Christusbekenntnis artikuliert wird. Das Grundbekenntnis zur radikalen Gnade Gottes wird dann in diesem Positionspapier auf eine dreifache Weise – trinitätstheologisch – entfaltet: als schöpferische Gnade, als heilstiftende Gnade und als inspirierende Gnade.

Kritisch gegen diesen Ansatzpunkt lässt sich einwenden, dass zum Kernbestand reformatorischer Theologie nicht nur das *sola gratia*, sondern auch das *sola fide* gehört. Es besagt, dass diese Gnade „allein im Glauben“ und zwar im Christusglauben erfasst wird. Hier liegt eine Spannung vor, die über das GEKE-Papier und über die Religionstheologie hinaus in soteriologische Grundsatzfragen führt.

Im Grundbestand der reformatorischen Theologie ist eine Spannung zwischen dem *sola gratia* und dem *sola fide* angelegt. Das *sola gratia* betont, dass der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen *mere passive* ist. Das *sola fide* hebt demgegenüber

¹⁹ Leuenberger Konkordie, in: Rudolf Mau u. a. (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen. Zweiter Teilband, Bielefeld 1997, § 12, 283–297.

²⁰ FISCHER/FRIEDRICH, Protestantische Perspektiven (s. Anm. 18), Abschnitt 4.1.

²¹ Ad gentes, § 7.

²² Übersetzt nach: FREDERICK WILSON, The San Antonio Report. Your Will Be Done. Mission in Christ's Way, Genf 1989, 33.

die Unvertretbarkeit des eigenen Glaubens als Modus der Aneignung der Gnade hervor. Diese Spannung bildet sich in der grundlegenden Problemkonstellation der Religionstheologie ab. Jede Theologie der Religionen – und ganz besonders die evangelische – steht vor der Aufgabe, zwischen zwei in Spannung zueinander stehenden Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens zu vermitteln: auf der einen Seite steht die Überzeugung von der Universalität des Heilswillens Gottes (wie sie etwa in 1 Tim 2,4 zum Ausdruck kommt), auf der anderen Seite die Überzeugung von der Partikularität des Heilsweges, wie er durch Jesus Christus an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte eröffnet worden ist und im Glauben zugeeignet wird. Dieser Weg ist aber nicht allen Menschen zugänglich, etwa deshalb, weil sie zeitlich *vor* Christus gelebt haben oder weil sie *außerhalb* des Wirkungsbereichs der Christusbotschaft leben. Das *sola gratia* betont nun die Unbedingtheit und Universalität des Heilswillens und -wirkens Gottes, das *sola fide* die Partikularität der Heilsvermittlung in Christus.

Die emotional aufgeladenen Streitigkeiten um die verschiedenen Positionen in der Theologie der Religionen lassen sich als Streit zwischen diesen beiden Grundüberzeugungen verstehen. Jürgen Moltmann hat die Spannung folgendermaßen beschrieben: „Jede Theologie der Gnade hat die Tendenz zum Universalismus, weil sie um Gottes willen auf den Triumph der Gnade hinausläuft. Jede Theologie des Glaubens hat die Tendenz zum Partikularismus, weil sie von der Entscheidung des Glaubenden ausgeht und darum auf die Scheidung der Glaubenden von den Ungläubigen hinausläuft.“²³

Die Spannung zwischen *sola gratia* und *sola fide* lässt sich dadurch abmildern, dass beide Dimensionen verschiedenen Ebenen zugewiesen werden. Im *sola gratia* bringt sich die Glaubensüberzeugung verdichtet zum Ausdruck, dass alles Heil allein und ausschließlich von Gott ausgeht. Das *sola fide* verweist demgegenüber auf den Rezeptionsmodus der heilshaften Selbstvergegenwärtigung Gottes. Nun hängt alles von der Antwort auf die Frage ab, wie sich Ereignung und Zueignung – im Bild gesprochen: Quelle und Ziel – des Heils zueinander verhalten und ob sich die Zueignung in einem bewussten und expliziten Christusglauben manifestieren muss. In der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum ist die Vorstellung akzeptiert, dass Gottes Gnade sich auch in einem Modus ereignen kann, der nicht im Christusglauben erfasst wird. Kann diese Einsicht nicht auch gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen in Anschlag gebracht werden, ohne dabei die Besonderheit der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum in Abrede zu stellen? In religionstheologischer Hinsicht wäre das *sola fide* dann vor allem kriteriologisch ins Spiel zu bringen: Alles, was der im christlichen Glauben erfassten heilshaften Selbstvergegenwärtigung Gottes in Christus widerspricht – in welchen religiösen (inklusive der christlichen!) Gewänder es auch erscheinen mag –, kann nicht als Gestaltwerdung der radikalen Gnade Gottes angesehen werden.

²³ JÜRGEN MOLTSMANN, „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 136.

Diesem Verständnis zufolge muss sich die radikale Gnade Gottes nicht in christlicher Gestalt eignen, sich aber an Christus als Norm messen lassen.

C. Ist Religionstheologie unvermeidlich inklusivistisch?

Nun stellt sich die Frage, ob eine materialdogmatische Grundlegung der Religionstheologie tatsächlich in einen vereinnahmenden Inklusivismus führt, der – wie Danz unterstellt – die Andersheit der anderen Religionen nicht zu wahren vermag, keinen unvoreingenommenen Religionsvergleich erlaubt und keine universalisierbaren Normen für die interreligiöse Urteilsbildung austrägt.²⁴ Ich kann diese Sicht nicht teilen. Danz setzt offensichtlich die Bindung der christlichen Theologie an die Quellen und an die Tradition des christlichen Glaubens mit Voreingenommenheit und Parteilichkeit gleich, die dazu führt, dass andere Religionen nur in einer apologetischen Perspektive in den Blick kommen können.

Es geht in der Religionstheologie nach meinem Verständnis nicht um die Beurteilung des Wahrheitswertes anderer Religionen. Es geht um die Reflexion der christlichen Glaubenslehre im Resonanzraum der religiösen Pluralität. Die Grundfrage lautet: Wie kann die christliche Grundüberzeugung vom in Christus erschlossenen allgemeinen Heilswillen Gottes zusammengedacht werden mit der Präsenz von Religionstraditionen und -gemeinschaften, die nicht in Christus die entscheidende Repräsentanz der Gegenwart Gottes sehen? Eine *Religionstheologie*, die nicht primär auf den abstrakten *Religionsbegriff* ausgerichtet ist, sondern den christlichen Glauben in Referenz zur Vielfalt anderer Religionen thematisiert, wird sich wie alle Systematische Theologie aus der Reflexion auf die Binnenperspektive des christlichen Glaubens heraus entfalten müssen und die religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Außenperspektiven in diese Reflexion einbeziehen.

Paul Tillich hatte sich für diesen Weg der Zuordnung von Theologie und Religionsphilosophie ausgesprochen. In den methodischen Prolegomena seiner „Systematischen Theologie“ stellt er zwei Zuordnungsmöglichkeiten alternativ gegenüber. Im einen Fall wird die Religionsphilosophie der Theologie übergeordnet und die christliche Botschaft von einem allgemeinen Religionsbegriff her in den Blick genommen. Im anderen Fall versteht sich Theologie als Funktion der Kirche und der/die Theologe/in als Interpret/in der christlichen Tradition. Auch wenn er/sie sich zu dieser Tradition in ein kritisch reflexives Verhältnis setzt, weiß er/sie sich ihr doch verpflichtet, weil er/sie den Grund dieser Tradition als das anerkennt, was ihn/sie unbedingt angeht.

Religionsphilosophische Überlegungen können, dürfen, sollen und müssen in diesem Rahmen zur Geltung gebracht werden, bestimmen aber nicht das Paradigma der Zugangsweise. Im hermeneutischen Zirkel der Theologie ist der Bezug auf

²⁴ DANZ, Deutung (s. Anm. 3), 53–62.

Christus nach Tillich normativ. Es gibt ihm zufolge viele authentische Manifestationen des göttlichen Geistes, aber nur *eine*, die Letztgültigkeit beanspruchen kann.²⁵ Diese Aussage ist zwar nur innerhalb des theologischen Zirkels gültig, dort kann sie aber einen Anspruch auf allgemeine Geltung erheben. Im hermeneutischen Zirkel der Religionsphilosophie hingegen erscheint das Christentum „als ein Beispiel religiösen Lebens neben anderen“²⁶. Tillich oszilliert zwischen theologischer und religionsphilosophischer Sichtweise, bleibt dem Standpunkt des christlichen Glaubens mit seiner Ausrichtung auf die Christusbotschaft aber verhaftet.

Ich beziehe dieses Zuordnungsschema auf die Theologie der Religionen und plädiere dafür, Religionstheologie im nach außen offenen hermeneutischen Zirkel der Theologie anzusiedeln. Das Bewusstsein, dass der christliche Glaube in Gestalt von Religion manifestiert ist, die im Kontext des weltanschaulichen Pluralismus der Spät- oder Postmoderne steht, gehört in diesen Zirkel hinein. Der christliche Glaube weiß sich dem vielfältigen Diskurs der differentiellen weltanschaulichen Deutungen ausgesetzt.

Nicht nur für die praktische Beziehungsgestaltung, sondern auch für die theologische Beziehungsbestimmung zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen legt sich mir das Modell einer *dialogischen* Vermittlung nahe, also nicht die „kopernikanische“ Zentralperspektive, sondern das offene Begegnungsgeschehen der „ptolemäischen“ Innenperspektiven. Im Rahmen des hermeneutischen Zirkels der Theologie wird anderen religiösen Traditionen dabei gewissermaßen ein Gastrecht eingeräumt. Die eigene Tradition artikuliert sich im Resonanzraum religiöser Vielstimmigkeit.

Es muss sich dabei nicht um einen „wirklichen“, mit Anhängern anderer Religionen geführten Dialog handeln. Es kann sich auch um den *inneren* Dialog der Theologin mit Erscheinungsformen von anderen religiösen Traditionen handeln, um komparative Theologie also.²⁷

Bei einer dialogischen Relationierung müssen die sich begegnenden Religionsperspektiven nicht in einem Gemeinsamkeitspunkt zusammengeführt und es muss ihre Geltungsreichweite auch nicht begrenzt werden, um sie kompatibel zu machen. Sie bleiben letztlich inkompatibel. Sie werden unverkürzt – einschließlich ihrer Ansprüche auf Letzt- und Universalgeltung – zueinander in Beziehung gesetzt. Im Sinne eines „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“ nimmt jede von ihnen die gesamte Wirklichkeit – einschließlich der Religionen – im Lichte der von ihr bezeugten Letztwirklichkeit in den Blick. Es geht dabei nicht darum, deren Wahrheitswert zu beurteilen, sondern darum, Anknüpfungs-, aber auch Reibungspunkte für die christlich-theologische Auseinandersetzung mit ihren Glaubenslehren und -formen zu finden.

²⁵ PAUL TILlich, Systematische Theologie III, Berlin/New York 1987, 175f.

²⁶ PAUL TILlich, Systematische Theologie I, Berlin/New York 1987, 17.

²⁷ REINHOLD BERNHARDT/KLAUS VON STOSCH (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (BThR 7), Zürich 2009.

Aus dem normativen Zentrum einer jeden Religion – im Falle des Christentums also der Christusbotschaft – ergeben sich aber auch religionskritische Impulse, die auf die eigene wie auf fremde Religionen angewendet werden können. Auf diese Weise kommt es zu einem engagierten und kritischen theologischen Dialog auf der Ebene der Anerkennung der Alterität der anderen. An die Stelle der Gleichwertigkeitsbehauptung tritt das Dialogprinzip der Gegenseitigkeit. Es ermöglicht einen wechselseitigen Inklusivismus, dem eine Haltung des gegenseitigen Respekts vor der Wahrheitsgewissheit des religiös Anderen korreliert.

Konkret bedeutet das, dass sich die theologische Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionstraditionen im Zusammenspiel dreier Blickrichtungen vollzieht, wobei die Anwendung der drei Perspektiven nicht als Aufeinanderfolge von drei Schritten zu verstehen ist. Sie stellt vielmehr ein Wechselspiel dar. Der Impuls zur Auseinandersetzung kann von jedem der drei Ecken dieses Dreiecks ausgehen:

(a) Zunächst wendet sich der Blick dem Selbstverständnis der Tradition zu, mit der die Auseinandersetzung geführt wird (also etwa einer bestimmten lehrhaften oder praktischen Erscheinungsform des Islam). Diese soll möglichst authentisch „von innen heraus“ verstanden werden. Doch so sehr dieser Blick des/r Religionstheologen/in bemüht sein wird, diese Traditionen von innen heraus zu verstehen, so bleibt er/sie sich doch immer auch der eigenen hermeneutischen Begrenztheit bewusst. Es bleibt letztlich doch ein Blick von „außen“. Als Erkenntnisquelle dafür dienen nicht nur – wie bei jedem wissenschaftlichen Studium – die Primär- und Sekundärliteratur, sondern auch die teilnehmende Beobachtung der gelebten Religion und das Gespräch mit den Anhängern dieser Tradition. Die begegnenden Erscheinungsformen der anderen Religion sollen aus allen zur Verfügung stehenden Quellen erkundet werden.

(b) Diese Erkundung einer anderen religiösen Welt wird zweitens Assoziationen im Blick auf die eigene religiöse Welt auslösen: Inhalte und Erscheinungsformen des christlichen Glaubens und der christlichen Religion werden zunächst spontan und unreflektiert ins Bewusstsein gerufen, Resonanzen und Dissonanzen scheinen auf, Similiaritäten und Differenzen zeichnen sich ab. Kontinuitäten und Diskontinuitäten treten hervor. Darin kann der Anstoß für eine vertiefte Auseinandersetzung liegen, in der die begegnenden Erscheinungsformen im Licht der christlichen Überlieferung und diese umgekehrt im Licht der anderen Traditionen gesehen werden. In diesem Spannungsfeld kommt es zu kreativen, aber auch zu kritischen Verstehensprozessen und Urteilsbildungen. Die *Propria* der eigenen Religion treten deutlicher heraus.

(c) Als dritte Perspektive kommt der Blick „von außen“ hinzu: Kulturwissenschaftliche Zugänge, Methoden und Erkenntnisse der Ethnologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der *religious studies* kommen zur Anwendung und geben wertvolle Verstehenshilfen im Blick auf die andere wie auf die eigene

Religion, indem sie diese in ihren geistes-, religions- und soziokulturellen Kontexten empirisch betrachten. Dabei kommen natürlich auch religionsphilosophische und religionstheoretische Reflexionen ins Spiel. Es stellt sich die Frage, was Religion überhaupt ist, welche Phänomene als religiös zu qualifizieren sind, welche Erkenntnisquellen und Kategorien es dafür gibt und welche Probleme in der Anwendung des Religionsbegriffs aufbrechen.

Das alles geschieht *im* hermeneutischen Zirkel der Theologie. Und es *kann* dort geschehen, wo dieser Zirkel nicht im Sinne eines selbstreferentiellen Biblizismus, Traditionalismus, Konfessionalismus oder einer Orthodoxie aufgefasst wird, die bestenfalls abgrenzend Bezug nimmt auf andere Religionen. Die theologischen, religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Perspektiven stehen weder unverbunden nebeneinander, noch gehen sie ineinander auf. Sie stehen in einer kreativen Interaktion miteinander.