

Sigrid Rettenbacher
Außerhalb der
Ekklesiologie keine
Religionstheologie
Eine postkoloniale
Theologie
der Religionen



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 15

Sigrid Rettenbacher • Außerhalb der Ekklesiologie keine
Religionstheologie

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 15

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Sigrid Rettenbacher

Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie

Eine postkoloniale Theologie der Religionen

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18208-3

© 2019 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhalt

Vorwort	7
1. Religionstheologische Situationsanalyse: Zum gegenwärtigen Stand der religionstheologischen Debatte.....	13
1.1. Das theologische Format einer Religionstheologie.....	13
1.2. Die geschichtliche Entwicklung der religionstheologischen Fragestellung bis in die Gegenwart.....	32
1.3. Problemüberhänge der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte.....	48
2. Writing Religion: Der Religionsbegriff in postkolonialer Perspektive	56
2.1. Grundanliegen postkolonialer Theorien.....	62
2.2. Identitätskonstruktionen: Religiöse Traditionen und ihre konstruierten Anderen	88
2.2.1. Genealogische Spurensuche: Religiöse Entstehungskontexte und die Erfindung von Tradition.....	90
2.2.1.1. (Un-)getrennte Wege: Jüdisch-christliche Identitätskonstruktionen der ersten Jahrhunderte.....	90
2.2.1.2. Koranverkündigung als Kommunikations- und Interaktionsprozess: Korangene und muslimische Gemeindeentwicklung im Kontext spätantiker rabbinischer und christlicher Traditionen.....	124
2.2.2. Religiöse Identitätsverhandlungen im Kontext kolonialer Begegnungen	179
2.2.2.1. Die westliche Konstruktion des Hinduismus.....	179
2.2.2.2. Das Verschwinden einer Kultur der Ambiguitätstoleranz: Der eurozentrische Blick und seine Auswirkungen auf gegenwärtige Konstruktionen des Islams.....	229

2.3.	Postkoloniale Kritik am Religionsbegriff.....	299
2.4.	Implikationen der postkolonialen Theorien für eine gegenwärtige Religionstheologie.....	324
3.	Ekklesiologie und Theologie der Religionen: Konturen eines komplexen Spannungsverhältnisses	331
3.1.	«Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie»: Epistemologische Anmerkungen zu einem ambivalenten Verhältnis	334
3.1.1.	Die Wahrung der eigenen Identität: Die Angst vor ekklesiologischen Relativierungen	345
3.1.2.	Die Anerkennung anderer religiöser Traditionen in ihrer Andersheit: Ekklesiologie als problematischer Topos innerhalb der Religionstheologie.....	357
3.2.	Die gebrochene Einheit der Kirche: Konfessionalität und Religionstheologie	365
4.	Ekklesiologische Lösungsanzeige: Religionstheologie als ekklesiologische Differenzhermeneutik	374
4.1.	Ekklesiologie als Problemüberhang einer gegenwärtigen Religionstheologie: Historische, erkenntnistheoretische und identitätspolitische Aspekte.....	374
4.2.	Theologische Relativierungen von Kirche	396
4.2.1.	Die offenbarungstheologische Qualität von Differenzen: Zur Grammatik von Offenbarung	410
4.2.2.	Kirche als Zeichen: Kirchliche Differenzfaktoren	423
4.2.2.1.	Die Differenz zwischen Jesus Christus und Kirche ...	447
4.2.2.2.	Die Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes	457
4.2.2.3.	Jesus, der Jude	470
4.2.2.4.	Kirche als Erkenntnistheorie und -praxis in Differenzräumen	492
4.3.	Religionstheologischer Ausblick	496
	Bibliografie	513

Vorwort

«Das ist die Botschaft, die Christen anderen auszurichten haben: Du bist geliebt, ganz konkret du selbst. Es gilt sie glaubhaft auszurichten, derart, dass der Andere etwas davon spüren kann, dass er geliebt ist, mag er – und seine Art der Religion – uns noch so fremd, anders, unverständlich sein. Der Andere ist in seiner Religion groß geworden, hat sie liebgewonnen, sie sich vertraut gemacht, sie ist seine Welt (sein universe of faith), sein Haus und seine Heimat, er ist – sagen die Engländer – (familiar to it), vertraut mit ihr, und ich bin es mit der meinen, nur müssen wir beide zu unserer Heimat ein erwachsenes Verhältnis bekommen, das auch Selbstkritik kennt, nicht nur Selbstbehauptung und Kritik am Anderen, sonst gibt es kein friedliches Miteinander, sondern nur ein den Anderen Dominieren-Wollen und ihn Verdrängen-Wollen. Ein erwachsenes Verhältnis zur eigenen Glaubenswelt beinhaltet auch, auf die Spuren Gottes bei den Anderen sorgsam zu achten und sich darüber zu freuen, dass es so etwas gibt; es bedeutet (mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gesprochen), die geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu *fördern* und sie zugleich (durch das Licht des Evangeliums zu erhellen und zu befreien), und zwar (unter Ausschluss aller Mittel, die dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt sind), d. h. vor allem ohne (jede Diskriminierung und jeden Gewaltakt). Es gilt also alles zu fördern, was mehr Begegnung, Beziehung, Gerechtigkeit, Agape ermöglicht, für alle und überall.»¹

«Erkenntnistheologisch bildet die Kirche den Raum dieser christlichen Gottesbestimmung. Die Frage nach Gott entsteht auch in anderen kulturellen und religiösen Zusammenhängen. Sie wird nicht zuletzt auf dem Forum der Vernunft philosophisch verhandelt. Aber für die Theologie ist die Traditionsgemeinschaft der Kirche der geschichtliche Ort der Gottesvergewisserung und der Raum lebendiger Gotteserfahrung. Als Getaufte haben Christinnen ihren ureigenen Zugang zum Gott Jesu Christi. Jenseits von Kirche bleibt der Weg in die *Traditio Christi* verschlossen. Das heißt nicht, dass nicht auf anderen Wegen eine wirkliche Gotteserfahrung gemacht werden kann. Aber ihre *christliche* Interpretation ist an die anhaltende, authentische Vermittlung des Christuszeugnisses gebunden. Das geschieht auf unterschiedliche Weise – auch in verschiedenen kirchlichen Traditionen. Die konsequente Verpflichtung aller christlichen

¹ Kessler, Hans, Der Geist Gottes in den nichtchristlichen Religionen, in: Nitsche, Bernhard (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 145–175, 165f.

Theologie auf ihre kirchliche Gestalt muss deshalb nicht zu ihrer ekklesiozentrischen Verengung führen. Im Gegenteil. Gerade die Pluralität von Kirchen und die Kommunikation des Glaubens unter dem An- und Einspruch kritischer Vernunft zwingt zur Bestimmung von Glaube und Kirche zwischen säkularem Außen und kirchlichem Innen. Die damit verbundenen Spannungsmomente markieren einschlägig, dass Kirche keine selbstverständliche Größe darstellt, nicht für die Welt, nicht für die Kirche selbst.»²

Die vorliegende Arbeit ist an der Universität Salzburg als Dissertationsschrift unter dem Titel «Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Erkenntnistheoretische und ekklesiologische Reflexionen zu einer Religionstheologie in postkolonialer Perspektive» entstanden. Sie ist das Ergebnis einer langen und intensiven persönlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung religiöser Pluralität. Diese Frage begleitet mich seit meinem Studienbeginn und zwar nicht nur als intellektuelle und theologisch interessante Frage, sondern auch als existentielle. Die Beheimatung in der eigenen religiös-konfessionellen Tradition und die Liebe zum Glauben müssen doch bei einem gewissen Gespür und einer Sensibilität für die religiös Anderen, die ebenso selbstverständlich und leidenschaftlich in ihrer Glaubenstradition verankert sind (so habe ich es auf diversen interkonfessionellen und interreligiösen Tagungen und Konferenzen des Öfteren erlebt), die Frage auslösen, wie die Verschiedenheit der religiösen Traditionen mit dem eigenen Glaubensverständnis zusammengehen können – möchte man die religiös Anderen nicht zur Aufgabe ihrer Verwurzelung in der je eigenen Tradition zwingen, eine Forderung, die man – würde sie an einen selbst herangetragen – empört zurückweisen würde. Die intensive Beschäftigung mit der Religionstheologie Jacques Dupuis', die mich – durch die Übersetzung seines religionstheologischen Hauptwerkes *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*³ ins Deutsche – während des Abschlusses meines Diplomstudiums und des Beginns meines Dissertationsstudiums begleitet hat, hat mich inspiriert. Die theologisch profunde Erörterung religionstheologischer Fragen und der offene Geist, mit denen diese

² Hoff, Gregor M., Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 6), Paderborn 2011, 14.

³ Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

vorgetragen werden, haben mein eigenes theologisches Denken angeregt. Auch die Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen, die biografisch im langjährigen Wirken Dupuis' im religiös pluralen Kontext Indiens verankert ist, war ein Vorbild für meine theologische Reflexion. Und doch konnte auch dieser Ansatz nicht alle sich mir stellenden religionstheologischen Fragen beantworten und stieß an seine Grenzen. Was bei Dupuis für mich zu wenig mitbedacht wird, ist das religionstheologische Spannungsfeld, das die beiden Eingangszitate markieren. Damit meine ich nicht die Spannung zwischen einer Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen und der Wahrung der eigenen Identität – die alle verantworteten religionstheologischen Ansätze zum Thema haben müssen. Interessanter ist für mich das Spannungsfeld zwischen dem kontingenten Moment der eigenen Tradition (szugehörigkeit) – das für alle religiösen Menschen gilt – und der Selbstverständlichkeit und Normativität, die der eigenen Tradition zugeschrieben wird. Es geht also um die Frage nach dem Verhältnis von Universalität und Partikularität oder – anders gesagt – um die Differenzerfahrung der Normativität und bleibenden Kontingenz der eigenen Tradition. Gerade wenn man sich diesen Spannungsfeldern stellt, hat der oder die religiös Andere ein provozierendes und inspirierendes Einfallstor in die eigene religiöse Tradition, da er oder sie den Raum füllt, den die Nicht-Selbstverständlichkeit und Kontingenz der eigenen religiösen Tradition öffnet. Fragend und suchend auf diesen Raum der Nicht-Selbstverständlichkeit zu blicken, muss eine Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit für jede Theologie sein, wenn sie mit der je größeren Fülle Gottes rechnet, die das eigene theologische Erkennen übersteigt. Dennoch ist sich diese Fülle Gottes nicht zu groß, auch Ohnmacht und Schwäche auszuhalten, wie die Kernpunkte des christlichen Glaubens – Ostern und Weihnachten – eindrücklich vor Augen führen, in denen auch Marginalisierungserfahrungen ihren theologischen Ort haben. Zugleich stößt das eigene theologische Erkennen – trotz der vielfältigen Ressourcen und Potenziale, die es bereithält – im Be- und Nachdenken des gerade skizzierten religionstheologischen Spannungsfeldes auch immer wieder an seine Grenzen. Gerade die Frage, wie man auch die Nicht-Selbstverständlichkeit und Bedingtheit des eigenen theologischen Denkens nochmal im Raum religiöser Pluralität reflexiv einholen kann, erschließt sich in einem theologischen System – angesichts der bedrängenden Anfragen, die die religiöse Pluralität an den eigenen Glauben stellt, wenn man sie nicht verdrängt oder ausblendet – nicht

immer ganz einfach, wird doch oft noch gerne mit theologischen Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten operiert, die das Eigene nicht infrage stellen. Hier war und ist für mich ein interdisziplinärer Zugang erhellend. Die postkolonialen Theorien, die mir aus meinem Anglistikstudium geläufig waren, liefern ein erkenntnistheoretisches Methodenrepertoire, mit dem man das eigene theologische Erkennen – das immer im Raum der Kirche stattfindet, das aber im Kontext der interreligiösen Begegnungen und religionstheologischen Reflexionen auch problematisch werden kann, weil religiöse Traditionen nie unschuldig sind und die eigene religiöse Identität nie in einem machtfreien Raum ausverhandelt wird – selbstreflexiv einholen und selbstkritisch bedenken kann. Dabei ist gerade die Ekklesiologie der Ort, an dem sich theologisch selbstreflexive und postkoloniale Einsichten zur diskursiven Konstruktion von Identitäten in kreativer und produktiver Weise die Hand geben. Mit einer solchen erkenntnistheoretischen Inspiration aus dem theologischen Außenraum, die dem Außen theologische Valenz einräumt, stellt sich die vorliegende Arbeit in die Tradition des 2. Vatikanischen Konzils, das die Kirche im Spannungsfeld von Evangelium und Zeichen der Zeit, Kirche und Welt, Innen und Außen verortet. Da postkoloniale Theorien in der deutschsprachigen Theologie allerdings noch nicht sehr geläufig sind, wird ihnen in der vorliegenden Arbeit bewusst ein großzügiger Rahmen eingeräumt, um sie auch den LeserInnen vertraut zu machen, die bislang noch keine Kenntnisse dieses kulturwissenschaftlichen Ansatzes haben. Damit verbindet sich die Hoffnung, dass das Potenzial der postkolonialen Theorien für eine systematisch-theologische Reflexion im deutschen Sprachraum gehoben werden kann. Die vorliegende Arbeit selbst wurde als Dissertation im Bereich der Fundamentaltheologie eingereicht. Dort hat die religionstheologische Reflexion – die «nicht ein Rand- oder Teilaspekt der Theologie sein kann», sondern «eine Rolle im Zentrum der täglichen Arbeit der Theologie spielen» muss, weil sie «integraler Bestandteil derselben»⁴ ist – ihren Ort. Nach einer langjährigen, weil in großen Teilen nebenberuflichen Beschäftigung mit religionstheologischen Fragestellungen – einige der Gedanken der vorliegenden Arbeit liegen deshalb quasi als Markierung von Wegetappen bereits in publizierter Form in Zeitschriftenartikeln

⁴ Alle Zitate stammen aus dem Dokument *Das Christentum und die Religionen* 102, einem Dokument der Internationalen Theologischen Kommission aus dem Jahr 1996.

und Buchbeiträgen vor – ist es nun nach Fertigstellung der Dissertation im Jahr 2017 meine Überzeugung, dass die Beschäftigung mit religions-theologischen Fragestellungen in der Tat kein Randgebiet der Theologie ist. Religionstheologische Reflexionen, die aus dem Raum des theologisch Selbstverständlichen locken, bringen das eigene theologische Denken in entscheidender Weise voran und bergen Erkenntnisse für die Theologie im Gesamten. Am Ende dieser einleitenden Worte sei deshalb noch eine kühne fundamentaltheologische These in den Raum gestellt, die sich als Fazit aus der Beschäftigung mit einer Religionstheologie in postkolonialer Perspektive ergibt, die die interreligiöse Verflochtenheit der theologischen Reflexionen in komplexen verwobenen Geschichten deutlich macht: Neben den drei klassischen fundamentaltheologischen *demonstrationes* – *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* und *demonstratio catholica* – ist noch eine vierte *demonstratio* mitzubedenken – eine *demonstratio inter-religiosa*. Denn jenseits des Ausweises der religiösen Verfasstheit des Menschen, die sich christlich in konfessionell konkretisierter Weise – etwa im Raum des Katholischen – ausdrückt, liefern postkoloniale Theorien eine entscheidende Einsicht: Religiöse Identitäten hat es nie in Reinform gegeben, sie realisieren sich immer in *entangled histories* mit anderen religiösen Traditionen und werden an den *fuzzy borders*, den Graubereichen an den Grenzen, bzw. im *third space* ausverhandelt. Dann aber gehört die theologische Reflexion der religiösen Verfasstheit des Menschen, die sich beispielsweise im Modus des Christlichen oder noch spezifischer in einer konkreten Konfessionszugehörigkeit – etwa dem Katholischen – ausdrückt, interreligiös geweitet, indem ins Bewusstsein geholt wird, dass sich das religiös Andere und Fremde immer schon in die eigene religiöse Identität eingeschrieben hat – ob explizit bewusst gemacht oder verschwiegen verdrängt. Gerade die zahlreichen kulturwissenschaftlichen Fallstudien, die in der vorliegenden Arbeit diskutiert werden, führen diese interreligiöse Verwobenheit vor Augen. Nimmt man sie ernst und bezieht sie in die theologische Reflexion mit ein, gewinnt man einen vertieften Blick auf die eigene theologische Tradition, in der auch die religiösen Differenzenerfahrungen ihren genuinen und produktiven Ort haben.

Dass meine Dissertation beim Theologischen Verlag Zürich in der renommierten Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» erscheint, ist für mich eine besondere Freude, da diese Reihe immer wieder eine Inspirationsquelle für meine wissenschaftliche Beschäftigung mit religiöser Pluralität war. Mein Dank gilt deshalb Univ.-Prof. Dr. Reinhold

Bernhardt für die Aufnahme meiner Dissertationsschrift in diese Buchreihe. Bedanken möchte ich mich auch bei Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff für seine inspirierende Begleitung dieses Dissertationsprojekts. Ein Dank gilt auch Univ.-Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl, dem Leiter des Zentrums für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, das für mich in vielfacher Weise ein bereichernder Lernort wurde, für die Erstellung des Zweitgutachtens. Inspirierend auf meinem Weg war außerdem der fachliche und menschliche Austausch mit Dr.ⁱⁿ Judith Gruber – in der gemeinsamen Studien- und Dissertationszeit und darüber hinaus – und Ao. Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayr vom Fachbereich Systematische Theologie. Auch Freunde und Freundinnen haben meinen Weg unterstützend, bekräftigend und ermutigend begleitet. Ein besonders herzlicher Dank, der sich nur schwer in Worte fassen lässt, gilt allerdings meiner Familie. Sie hat mir die Wurzeln, die Stärke und den Rückhalt gegeben, die mich ermutigen, neue Wege zu denken und zu gehen und vorgegebene Bahnen auch immer wieder in einem kreativen Moment zu überschreiten.

Sigrid Rettenbacher

1. Religionstheologische Situationsanalyse: Zum gegenwärtigen Stand der religionstheologischen Debatte

1.1. Das theologische Format einer Religionstheologie

«Unser Zeitalter bedeutet das Ende der Selbstzufriedenheit [...] Die Religionen der Welt sind ebenso wenig selbständig, unabhängig oder isoliert wie einzelne Menschen oder Nationen. Kräfte, Erfahrungen und Ideen, die außerhalb des Bereichs einer bestimmten Religion oder aller Religionen entstehen, betreffen jede Religion und stellen sie fortgesetzt in Frage [...] Keine Religion ist ein Eiland. Wir alle sind miteinander verbunden. Verrat am Geist auf Seiten eines von uns berührt den Glauben aller.»¹ Mit dieser Beschreibung der Zeitsignatur von 1965 steht der rabbinische Gelehrte Abraham Joshua Heschel in einer Linie mit den Aussagen, die das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) in Bezug auf andere religiöse Traditionen vorgenommen hat.² In der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* «erwägt die Kirche mit umso größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den

¹ Heschel, Abraham J., Keine Religion ist ein Eiland, in: Rothschild, Fritz A. (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 25), Berlin/Düsseldorf 2000, 324–358, 326.

² Kardinal Augustin Bea, Leiter des *Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen*, dem die Vorbereitung einer *Erklärung über die Juden* am 2. Vatikanischen Konzil anvertraut war, hat sich diesbezüglich auch öfter mit Heschel beraten. Insofern war Heschel selbst auch an der Entstehung von *Nostra aetate* beteiligt (Himmelbauer, Markus, Ein neuer Geist in Kirche und Gesellschaft, 2005. Verfügbar unter: <http://www.jcrelations.net/Einer+neuer+Geist+in+Kirche+und+Gesellschaft.3062.0.html?&L=3> [zuletzt geprüft am 8.7.2017]). Die Begegnungen und Gespräche zwischen Bea und Heschel wurden in einem Theaterstück von Colin Greer unter dem Titel *Imagining Heschel* auch literarisch verarbeitet (Merwin, Ted, A Jewish Prophet at the Vatican, in: The Jewish Week, 2. November 2010. Verfügbar unter: <http://jewishweek.timesofisrael.com/a-jewish-prophet-at-the-vatican/> [zuletzt geprüft am 8.7.2017]).

nichtchristlichen Religionen steht» (NA 1). Eine solche Standortbestimmung ist notwendig geworden, «da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren» (NA 1). Als «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1) fasst die Kirche daher entsprechend «ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern» (NA 1), in Bezug auf die religiöse Pluralität der Zeit «vor allem das ins Auge, was Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft untereinander führt» (NA 1). Damit stellt sich das 2. Vatikanische Konzil explizit und auf höchster lehramtlicher Ebene einem neuen Paradigma der Religionsbegegnung. «Der gewohnte apologetisch-«missionarische» Weg der Verhältnisbestimmung wird [...] nicht beschritten [...]»³ Im Zentrum stehen nicht mehr einzelne Andersgläubige als Adressaten der Mission,⁴ vielmehr wendet man sich nun erstmals den anderen religiösen Traditionen als solchen und der Frage ihrer Heilsbedeutung zu.⁵ Der

³ Pesch, Otto H., Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 303.

⁴ Zum Verständnis der Mission nach dem 2. Vatikanischen Konzil vgl. Brosse, Richard/Heidemanns, Katja (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück, Freiburg i. Br. u. a. 2008.

⁵ «Die grundlegende Frage, die die Missionstheologie nach dem I. Weltkrieg aufgegriffen hat und welche bis zum Konzil hin eine wachsende Aufmerksamkeit findet, ist die Frage nach der Bedeutung der nicht-christlichen Religionen. Während das Problem der Heilmöglichkeit von Nicht-Christen ein jeweils «mitlaufendes» theologisches Thema auch der Theologie des 19. Jahrhunderts war, geraten die Fragen nach der Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen erst allmählich ins Blickfeld. Diese Problematik stellt sich unausweichlich mit dem Durchbruch geschichtlichen Denkens auch in der Theologie.» (Hünemann, Peter, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd J. [Hg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4, Freiburg i. Br. 2009, 219–336, 241. Vgl. auch Dupuis, Jacques, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus [Salzburger Theologische Studien 38], Innsbruck/Wien 2010, 26f, 42, 228–244; Pesch, Konzil 303f; Hünemann, Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd J. [Hg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, Freiburg i. Br. 2009, 263–582, 397–400; Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung

Umbruch, der sich damit auf dem 2. Vatikanischen Konzil vollzogen hat, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das führt auch ein Vergleich mit den Aussagen der ersten Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh drastisch vor Augen. 50 Jahre vor den revolutionären Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils war man auf dieser Weltmissionskonferenz noch «der festen Überzeugung, daß innerhalb *einer* Generation die Welt christlich sein würde»⁶. Auch wenn die katholische Kirche nicht auf der Weltmissionskonferenz vertreten war, wird man ihr dennoch eine ähnliche Hoffnung unterstellen dürfen. Die weltgeschichtlichen Ereignisse in den darauf folgenden Jahrzehnten entlarvten den Traum von einer christlichen Welt jedoch als Illusion. Mit den beiden Weltkriegen war das Ideal der «westlichen Zivilisation», das hinter dem kolonialistischen Konzept der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden stand, zerstört.⁷ Zudem musste man sich – wie demografische Untersuchungen zeigten – mit der Tatsache abfinden, dass die religiöse Vielfalt eine bleibende Wirklichkeit ist.⁸ Die Politik einer kirchlichen Ausschließung anderer religiöser Traditionen

über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd J. [Hg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, Freiburg i. Br. 2009, 591–693, 595–614, 627–633)

⁶ Bernhardt, Reinhold, Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der «pluralistischen Religionstheologie», in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt a. M. 1998, 19–38, 24. Vgl. dazu aus evangelischer Perspektive im Kontext der ehemaligen DDR auch Kraft, Dieter, «Theologie der Religionen». Eine motivanalytische Kritik (Dialectica minora 18), Köln 2006, 63–83.

⁷ Bernhardt, Herausforderung 21f.

⁸ «Heute wissen wir: Vor 10 Jahren waren ein Drittel der Weltbevölkerung Christen (1,64 Mrd.). In 10 Jahren werden es höchstens noch ein Viertel, vielleicht nur noch ein Fünftel sein. Bei aller Vorsicht, die man Religionsstatistiken entgegenbringen muß, zeigen sie doch eine nicht zu verleugnende Tendenz. Dieses Bewußtsein aber ist in der Christentumsgeschichte noch nie dagewesen. Es ist eine theologische Provokation allererster Ordnung.» (A. a. O. 24) Diese Provokation entwickelt der belgische Jesuit Jacques Dupuis (Dupuis, Unterwegs) – wie noch zu zeigen ist – weiter zu einer theologischen Erkenntnis: Religiöse Pluralität ist nicht nur faktisch (religiöser Pluralismus *de jure*) vorhanden, sondern hat einen positiven Stellenwert in Gottes Heilsplan für die Menschheit (religiöser Pluralismus *de facto*).

musste also einer kritischen und produktiven Auseinandersetzung mit ihnen weichen.⁹

Diesen unausweichlichen Einsichten hat man sich am 2. Vatikanischen Konzil gestellt. Damit hat man nicht nur die gesellschaftliche Wirklichkeit der bleibenden religiösen Pluralität ernst genommen, man hat auch eine neue theologische Disziplin ins Leben gerufen, wie die Entwicklungen nach dem Konzil zeigen sollten: die Theologie der Religionen.¹⁰ Durch die Fragen, die das Konzil angestoßen hat, sah man sich genötigt, darüber nachzudenken, wie das Verhältnis des Christentums zu anderen religiösen Traditionen sowie der Ort der religiösen Vielfalt im Heilsplan Gottes *theologisch* bestimmt werden können.¹¹ Die Religionstheologie etablierte sich

⁹ «Die Konzilsväter greifen damit eine öffentliche und theologische Debatte auf, die sich im 20. Jahrhundert, vor allem im Zusammenhang mit der Entkolonialisierung, der Problematisierung der Mission und der Judenverfolgung in der Hitlerzeit entfaltet hat.» (Hünemann, Kommentar LG 397f).

¹⁰ Dupuis, *Unterwegs* 26f, 42; Siebenrock, Kommentar NA 600. Teile der folgenden Überlegungen liegen in publizierter Form in Rettenbacher, Sigrid, *Christologie und Religionstheologie*. Zum gegenwärtigen Stand einer wechselseitigen Herausforderung, in: *ET Studies* 2 (2011) 41–70 vor.

¹¹ Mit dieser Definition zeigt sich auch, was Religionstheologie nicht ist. Obwohl die Bezugnahme auf das fremdreligiöse Selbstverständnis zu ihren konstitutiven Merkmalen gehört, ist die Religionstheologie weder mit der Religionswissenschaft noch mit der komparativen Theologie gleichzusetzen, die sich beide ebenfalls auf das Selbstverständnis anderer religiöser Traditionen beziehen. Von der Religionswissenschaft unterscheidet die Religionstheologie der explizite Ausgangspunkt von einer Glaubensüberzeugung. Diese Glaubensperspektive verbindet das religionstheologische Unterfangen mit der komparativen Theologie, doch geht es der Religionstheologie – im Unterschied zur komparativen Theologie – um eine systematische Gesamtreflexion des christlichen Glaubens im Licht der religiösen Pluralität und nicht ausschließlich um konkrete Einzelfragen der Religionsbegegnung. Die im Text genannte Definition macht auch deutlich, dass Religionstheologie nicht mit Relativismus gleichgesetzt werden kann, wie es gerne geschieht (Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*. Vortrag von Joseph Kardinal Ratzinger beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996, in: *Communio* 25 [1996] 359–384; vgl. dazu auch Bernhardt, Herausforderung 19). Ein Einlassen auf andere religiöse Traditionen kann das eigene Selbstverständnis nicht unverändert

somit an der Schnittstelle von christlicher Innenperspektive und fremdreligiöser Außenperspektive. Oder anders formuliert: Der Religionstheologie geht es um «die binnenchristlich systematisch-theologische Reflexion auf Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch nichtchristlicher Religionen, aber auch umgekehrt: um die Reflexion des christlichen Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruchs im Lichte der Religionen, ihrer Offenbarungen und Traditionen»¹². Die Theologie musste dabei erst lernen, andere religiöse Traditionen in ihrem eigenen Selbstverständnis wahrzunehmen, wozu man auf benachbarte Disziplinen – etwa die Religionswissenschaften – zurückgreifen konnte.¹³ Zugleich mussten diese Erkenntnisse in Bezug zum eigenen Christusbekenntnis gebracht werden, verstand man sich doch als theologisches Unterfangen, also als Bezugnahme auf andere religiöse Traditionen aus einer explizit christlichen Glaubensperspektive heraus. Dazu waren systematische Anstrengungen im eigenen Innenraum notwendig. Um die eigene Glaubensperspektive in Bezug zu anderen religiösen Traditionen denken zu können, muss das religionstheologische Unterfangen an der Schnittstelle von Dogmatik und Fundamentaltheologie angesiedelt werden. Denn wie in der Dogmatik geht es auch in der Religionstheologie um zentrale christliche Glaubensgeheimnisse, die in einem Innendiskurs entfaltet werden, zugleich müssen diese Ansprüche aber im Sinne einer Fundamentaltheologie rational nach außen verantwortet werden, wobei das Außen hier konkret die Ansprüche anderer religiöser Traditionen meint.

lassen. Dennoch arbeitet die Religionstheologie theologisch fundiert und gibt die eigene Identität keiner Beliebigkeit preis.

¹² Bernhardt, Reinhold, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2005, 167.

¹³ Am Konzil selbst gab es noch wenig Kompetenz in Sachen anderer religiöser Traditionen, weshalb die Aussagen zu den anderen religiösen Traditionen nicht sehr ins Detail gehen (Pesch, Konzil 304f). So hält Otto Hermann Pesch mit Blick auf *Nostra aetate* fest: «Fast alles war nach diesem Text noch zu tun, und sehr viel ist in der Nach-Konzilszeit auch in Angriff genommen worden.» (A. a. O. 305) So löste die Erklärung über die anderen religiösen Traditionen «einen wahren Schub wissenschaftlich-theologischer Bemühungen um die Weltreligionen aus, und heute haben wir eine große Zahl von Fachgelehrten, die damals ihre Chance erkannten, theologisches Neuland zu betreten» (a. a. O. 304).

Mit der Verortung der Religionstheologie im Spannungsfeld von eigener Glaubensperspektive und fremdreligiöser Außenperspektive sind auch schon die beiden Bezugspunkte benannt, denen jede Religionstheologie in ihren Grundanliegen treu bleiben muss: Zum einen darf eine christliche Religionstheologie die eigene christliche Identität nicht preisgeben, zum anderen muss sie sich jedoch auch um eine Anerkennung der religiös Anderen und ihrer Traditionen bemühen.¹⁴ Während das erste Grundanliegen für eine Religionstheologie als theologisches Unterfangen selbstverständlich erscheint, muss man beim zweiten Grundliegen explizit festhalten: Eine Offenheit für Alterität ist kein theologischer Luxus, sondern eine theologische Notwendigkeit. Denn «[w]eit davon entfernt ihr zu widersprechen, verlangt der Glaube an Jesus Christus gerade eine Verpflichtung zur und eine Offenheit für Pluralität»¹⁵. Nicht zuletzt aus genuin theologischen Gründen, wie sie etwa in der Trinität, Christologie, Pneumatologie, Schöpfungslehre und Soteriologie gegeben sind, muss es also möglich sein, sich positiv zu einer Anerkennung des religiös Anderen zu bekennen.¹⁶ In der Religionstheologie geht es somit darum, «aus der Perspektive des jeweils eigenen legitimen Glaubenszeugnisses heraus die Existenz des Anderen vor Gott mitzubedenken»¹⁷ und «die ‹göttliche

¹⁴ Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 11; Schmidt-Leukel, Perry, *Limits and Prospects of Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue* (Currents of Encounter 32), Amsterdam/New York 2007, 493–505, 494f.

¹⁵ Dupuis, *Unterwegs* 401. Denn es ist möglich zu zeigen, «dass ein ausgezogener Anspruch auf Einzigkeit und Universalität in Bezug auf Jesus Christus Raum lässt für eine offene Theologie der Religionen und des religiösen Pluralismus. Insbesondere erlaubt eine trinitarisch-christologische Perspektive, die bleibende Gegenwart und Wirksamkeit des Wortes Gottes und des Geistes Gottes anzuerkennen. Eine solche Perspektive ermöglicht es, [...] eine Vielfalt an Wegen zur Befreiung/Erlösung des Menschen zu bejahen in Übereinstimmung mit Gottes Plan für die Menschheit in Jesus Christus. Sie eröffnet auch den Weg für eine Anerkennung anderer Heilsfiguren in der menschlichen Geschichte.» (A. a. O. 391).

¹⁶ Vgl. dazu ebd.

¹⁷ Kuschel, Karl-Josef, *Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, 77.

Präsenz» im Angesicht des Fremden zu entdecken, im menschlich Anderen eine Spur des göttlich Anderen zu erblicken»¹⁸. Nur so wird es möglich, «Identitätsgewinnung nicht länger durch Ausgrenzung oder Verwerfung Anderer, sondern in Relationalität zum Anderen»¹⁹ zu denken. Dafür «braucht es ein [religionstheologisches] Modell, das nicht auf wechselseitige Assimilation durch eine Reduktion des Glaubensinhalts abzielt, sondern auf eine gegenseitige Durchdringung und Befruchtung der verschiedenen Traditionen in ihrer Vielfalt, ein Modell, das nicht ein Einebnen der religiösen Identitäten, sondern dialogische Offenheit und wechselseitige Bereicherung durch das Gespräch zum Ziel hat. Persönliche Hingabe an den eigenen Glauben und Offenheit für den Glauben der anderen müssen sich nicht wechselseitig ausschließen. Beide sollten vielmehr in direkter Proportionalität zunehmen.»²⁰

Eine religiöse Identität, die sich positiv zum religiös Anderen ins Verhältnis setzt, kann also nur unter Rückbindung an die eigene religiöse Tradition und ihre Urkunden geschehen. Damit ist jedoch schon das entscheidende Spannungsmoment benannt, das jede Religionstheologie durchzieht. In der Theologie der Religionen geht es um die Frage nach Wahrheit und Heil in anderen religiösen Traditionen. Als christliche Theologie kann die Religionstheologie diese Frage jedoch nur vom Christumysterium her beantworten. Die Christologie steht also im Zentrum jeder Theologie der Religionen, sie ist ihr Dreh- und Angelpunkt. Zugleich stellt die christologische Frage jedoch auch die zentrale Herausforderung des religionstheologischen Unterfangens dar. Denn wenn man bekennt, dass Gott in Jesus von Nazaret zur Erlösung aller Menschen selbst Mensch geworden ist, dass Gott also in einer geschichtlich partikulären Person seinen universalen Heilswillen und seine universale Heilsmacht unüberbietbar offenbart hat, dann stellt das die anderen religiösen Traditionen zunächst einmal massiv infrage. Zwangsläufig wird man darüber nachdenken müssen, wie sich diese Traditionen zur Heilsmittlerschaft Jesu Christi verhalten und welche Bedeutung – wenn überhaupt – ihnen

¹⁸ Ebd. Man steht vor dem «unerwarteten Gott an unerwarteten Orten in unerwarteten Sprachen» (Hoff, Gregor M., Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze [Salzburger Theologische Studien 40], Innsbruck 2010, 64).

¹⁹ Kuschel, Juden 77.

²⁰ Dupuis, Unterwegs 34.

im Heilsplan Gottes zukommt.²¹ Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Beantwortung dieser Fragen nicht leichtfällt. Schon die Tatsache, dass das Verhältnis von Christus und anderen religiösen Traditionen überhaupt zur Frage wird, also theologisch verantwortet reflektiert wird, ist keine Selbstverständlichkeit. Lange Zeit wurde diese Frage ausgeblendet und apologetisch überformt: Jesus Christus stellte die Wahrheitsansprüche anderer religiöser Traditionen infrage, weil er sie als menschengewordener Sohn Gottes als lediglich menschliche Versuche der Selbstrechtfertigung entlarvt.²² Als universaler und letztgültiger Heilmittler musste sich Jesus Christus selbst jedoch nicht durch andere religiöse Traditionen infrage stellen oder gar relativieren lassen. Das Verhältnis zwischen Christologie und anderen religiösen Traditionen wurde demnach über eine lange Zeitspanne, ja den Großteil der Kirchengeschichte hindurch als einseitige Herausforderung begriffen, indem ausschließlich die Ansprüche der Anderen angesichts des Christusmysteriums relativiert wurden. Erst im Laufe der Geschichte musste man – angeregt durch Vorgänge im gesellschaftlichen Außen – erkennen, dass der Plural religiöser Traditionen auch auf das Christusmysterium selbst zurückwirkt.²³ Denn im Zuge des Zusammenwachsens des Menschheitsgeschlechts (NA 1), in dem die konkurrierende Wahrheitsansprüche der verschiedenen religiösen Traditionen vermehrt ins Bewusstsein traten, wurde das prekäre Verhältnis von universalen christlichen Offenbarungsansprüchen und deren geschichtlich partikulärer Vermittlung auch religionstheologisch zum Problem.²⁴ Die

²¹ A. a. O. 272–276, 389–421; Kessler, Hans, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (Quaestiones disputatae 160)*, Freiburg i. Br. 1996, 158–173, 159ff; Waldenfels, Hans, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 11–14, 23–26; Kuschel, Karl-Josef, *Christologie und pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort*, in: Riße, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Paderborn 1996, 481–493, 481f.

²² Dupuis, Unterwegs 191, 265f, 306.

²³ Für einen historischen Überblick vgl. Sullivan, Francis A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992; Dupuis, Unterwegs 57–289.

²⁴ Nicht zuletzt der Einbruch des geschichtlichen Denkens in die Theologie