
Martin Repp

DER EINE GOTT UND DIE ANDEREN GÖTTER

EINE HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE EINFÜHRUNG
IN RELIGIONSTHEOLOGIEN DER ÖKUMENE



DER EINE GOTT UND DIE ANDEREN GÖTTER

Martin Repp

DER EINE GOTT UND DIE ANDEREN GÖTTER

EINE HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE EINFÜHRUNG IN
RELIGIONSTHEOLOGIEN DER ÖKUMENE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Martin Repp, Dr. habil., Jg. 1953, Studium der Theologie und Religionsphilosophie in Marburg, Münster und Jerusalem. 1991-2004 Stellvertretender Direktor des »NCC (National Christian Council) Center for the Study of Japanese Religions« in Kyoto and Herausgeber von dessen Zeitschrift *Japanese Religions*; 2001 Habilitation in Heidelberg zu Strukturen religiöser Erneuerung im japanischen Buddhismus im Vergleich mit Luthers Reformation; 2004-2009 Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der (buddhistischen) Ryukoku Universität (Kyoto); 2009-2015 Privatdozent an der Universität Heidelberg. 2009-2019 Referent für Dialog mit asiatischen Religionen am Zentrum Oekumene der EKHn und EKKW, Frankfurt am Main. Vorstandsmitglied des European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS) sowie der Deutschen Ostasien Mission (DOAM), Mitglied des Beirates des Interreligious Studies in Japan Program (ISJP).

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

2., überarb. Aufl. 2021
© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverabbildung: © Martin Repp, Wegweisung in einem japanischen Garten
Satz: 3W+P, Bretten
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-07023-7 // eISBN (PDF) 978-3-374-07024-4
www.eva-leipzig.de

Dieses Buch ist meiner Frau Masayo Repp, geb. Masutani,
in Dankbarkeit gewidmet.

VORWORT

Die religiöse Pluralisierung des »christlichen Abendlandes« seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschah rapide innerhalb von nur einer Generation. Diese grundlegend veränderte Situation hat die Vertreter von Kirche und Theologie in neuer Weise dazu herausgefordert, sich sowohl im interreligiösen Dialog zu engagieren als auch Religionstheologien zu entwickeln. Diese Herausforderung führte mich selbst für längere Zeit nach Japan, wo ich mich vor allem dem Studium des Buddhismus widmete und dem interreligiösen Dialog unter Anleitung erfahrener Lehrer. Auf dieser Grundlage wandte ich mich dann der Religions-, Missions- und Kirchengeschichte zu mit der Frage, wie Menschen in früheren Zeiten und an unterschiedlichen Orten das Verhältnis zwischen den Religionen praktisch und theoretisch bestimmt hatten. Dies tat ich in der Hoffnung, eine Orientierung für die neuartige Lage in Europa zu gewinnen. Die ersten Untersuchungen zur Religionstheologie begannen während der Zeit meiner Professur an der Ryukoku-Universität in Kyoto, wo ich buddhistische Studierende unter anderem über die Begegnungen zwischen den Religionen unterrichtete. Diese Studien setzte ich dann während meiner Arbeit am Zentrum Oekumene der EKHN und EKKW in Frankfurt weiter fort, wo ich sie schließlich in die hier vorliegende schriftliche Form brachte.

Eine Arbeit wie die vorliegende kommt zustande mit der Hilfe vieler Personen. Von ihnen möchte ich hier einige nennen, denen ich zu besonderem Dank verpflichtet bin: Pfr. Detlev Knoche (Frankfurt), Leiter des Zentrum Oekumene und Oberkirchenrat für Ökumene in der EKHN, für die vielfältige Unterstützung inklusive der Gewährung eines Studienurlaubs sowie des großzügigen Druckkostenzuschusses aus Ökumene-Mitteln der EKHN; Dr. Annette Weidhas für die Annahme meines Manuskripts zur Veröffentlichung in der Evangelischen Verlagsanstalt und ihren Mitarbeiterinnen für die Herstellung des Buchs; PD Dr. Ugo Dessì (Leipzig/Kapstadt) für die Übersetzung eines Textes von Matteo Ricci aus dem Italienischen; Prof. em. Dr. Friedrich Huber (Nürnberg) für den Hinweis auf die Religionstheologie von Bartholomäus Ziegenbalg; Pfn. Susanna Faust-Kallenberg (Frankfurt) und Pfr. Karl-Heinz Lerch (Bad Homburg) für die kritische Lektüre des Schlusskapitels und für hilfreiche Hinweise, sowie Dipl. Theol. Ferdinand Liefert (Marburg) für das Korrekturlesen des gesamten Manuskriptes sowie für zahlreiche Verbesserungsvorschläge. Dieses Buch widme ich meiner Frau Masayo Repp in tiefer Dankbarkeit für ihre jahrelange Unterstützung im Hintergrund.

23. September 2017
Frankfurt a. M.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Der Sinn von Büchern besteht darin, eine Kommunikation zu bestimmten Themen zu eröffnen oder fortzuführen. Eine Neuauflage ist daher für einen Autor nicht nur wegen der guten Abnahme erfreulich, sondern vor allem wegen der von Lesern und Rezensenten fortgeführten Kommunikation, denn ihre Rückmeldungen und Anregungen ermöglichen Korrekturen, Revisionen und Ergänzungen. Auf diese Weise erfährt die neue Auflage hoffentlich einige Verbesserungen, wofür ich an dieser Stelle allen Beteiligten meinen Dank ausspreche. Ebenso möchte ich der Verlagsleiterin Dr. Annette Weidhas und ihren Mitarbeiterinnen wieder für die kompetente Hilfe bei der Herausgabe dieses Bandes sehr danken.

Das Hauptargument meiner Untersuchung ist, dass eine Religionstheologie auf zwei den christlichen Glauben konstituierenden »Säulen« von spezifischer Soteriologie und universaler Schöpfungstheologie bzw. Kosmologie entwickelt werden muss. Davon ließ sich ein kritischer Rezensent nicht überzeugen, welcher weiterhin die Position eines »religiösen Pluralismus« vertritt. Der historische Teil meiner Untersuchung sollte diese Grundthese nicht nur veranschaulichen und verifizieren, sondern auch auf einige sehr verhängnisvolle Konsequenzen einseitiger »exklusiver« oder »pluralistischer« Entwürfe als *bruta facta* der Geschichte aufmerksam machen. Wegen der Fokussierung auf die Entwicklung von Religionstheologien selbst konnte ich nur auf wenige derartige Fälle hinweisen, aber diese verhängnisvolle Wirkungsgeschichte bedarf unbedingt noch einer umfassenden Untersuchung.

Ein Rezensent merkte zu Recht kritisch an, dass die wichtige Rolle der Pneumatologie und Trinitätslehre (vgl. Kp. 13.2) für eine Religionstheologie nicht ausreichend erörtert wurde. Mir ist bewusst, dass die Entwicklung einer zeitgerechten Pneumatologie nicht nur für unser Thema relevant ist, sondern auch eine der dringendsten theologischen Aufgaben gegenwärtig überhaupt darstellt, wenn man nur an die »Kraft«losigkeit des heutigen Protestantismus denkt, das enorme Wachstum der Pfingstkirchen weltweit und die New Age Bewegung, der es hauptsächlich um »Energie« und *dynamis* geht. In dieser Untersuchung konzentriere ich mich auf das Aufzeigen der Spannung zwischen Soteriologie und Kosmologie, denn gerade sie setzt einen innovativen Diskurs in Bewegung, auf den es ankommt und der zu verschiedenen Zeiten und Orten unterschiedliche Modelle hervorbringt. Wenn man solch eine Spannung allzu schnell durch eine Pneumatologie oder Trinitätslehre »aufzuheben« versucht, landet man rasch bei Objektivierungen, die vielleicht schön klingen, aber im Endeffekt *praktisch*-theologisch wenig austragen.

Natürlich wurde in den meisten Rezensionen auch eine Reihe von *lacunae* dieses Buches aufgeführt. Wer eine recht umfangreiche Untersuchung wie die

vorliegende durchführt, erfährt folgendes interessante Phänomen: je mehr »Material« man behandelt, um so mehr realisiert man, wieviel von dem fehlt, was eigentlich noch erörtert werden müsste! – Was ich persönlich wirklich bedauere, ist auf das für Abendländer eigentlich Anstößige und Revolutionierende meiner Arbeit in Kp. 13.8 überhaupt keine Reaktion erhalten zu haben, nämlich auf die durch einige Religionstheologien völlig neu aufgeworfene Frage nach der theologischen Axiomatik. Mit dieser Neuauflage verbindet sich daher zugleich meine Hoffnung, in Zukunft kritisch-konstruktive Rückmeldungen insbesondere auch zu diesem Problem zu erhalten.

Juli 2021
Frankfurt a. M.

INHALT

1. EINLEITUNG	17
1.1 Der Gang der Untersuchung	17
1.2 Begriffsgeschichte von der »natürlichen Theologie« zur »Theologie der Religion(en)«	23
1.2.1 Von der »natürlichen Theologie« zur »natürlichen Religion«	23
1.2.2 Nathan Söderblom: Von der »natürlichen Theologie« zur »allgemeinen Religionsgeschichte«	25
1.2.3 Paul Althaus: »Ur-Offenbarung« und »Theologie der Religionsgeschichte«	26
1.2.4 Friedrich Brunstäd: Von der »natürlichen Theologie« zur »allgemeinen Offenbarung«	28
1.2.5 Hendrik Kraemer: Von der »Religionsphilosophie« zur »Theologie der Religion(en)«	29
1.2.6 Paul Tillich: »Grundoffenbarung«, »universale Offenbarung« und »Theologie der Religionsgeschichte«	31
1.2.7 Ernst Benz: Von der »Religionsgeschichte« zur »Theologie der Religionsgeschichte«	34
1.2.8 Die Etablierung der »Theologie der Religionen« seit den 1960er Jahren	36
1.3 Trends der religionstheologischen Modelle des ausgehenden 20. Jhs.	40
2. DER BIBLISCHE GOTTESGLAUBE UND ANDERE RELIGIONEN: DIE GÖTTER UND DER EINE GOTT	47
2.1 Einleitung	47
2.2 Die Bibel: Soteriologie und Kosmologie	48
2.3 Die Hebräische Bibel: Jahwe und die »anderen Götter«	49
2.4 Deuteronomist und Deutero-Jesaja: Der Monotheismus	54
2.5 Das Neue Testament: Der Beginn des »trinitarischen Monotheismus«	56

2.6	Die kosmologische Erweiterung der Soteriologie und der Beginn des Heidenchristentums	57
2.7	Die Missions- und Religionstheologie des Paulus	59
3.	RELIGIONSTHEOLOGIEN IN DER ALTEN KIRCHE	67
3.1	Einleitung: Die Apologetik	67
3.2	Justin der Märtyrer: Die Götter und der <i>logos spermatikos</i>	68
3.2.1	Leben und Wirken Justins	68
3.2.2	<i>Die erste Apologie</i>	68
3.2.3	<i>Die zweite Apologie</i>	73
3.3	Clemens von Alexandrien: Philosophie als <i>propaideia</i> des christlichen Glaubens	75
3.3.1	Leben und Wirken des Clemens von Alexandrien	75
3.3.2	<i>Protreptikos</i> (»Ermahnung an die Heiden«)	76
3.3.3	<i>Stromata</i> bzw. <i>Stromateis</i> (»Teppiche«)	80
3.4	Zwischenergebnis	88
3.5	Augustinus von Hippo: <i>Vera religio</i> und <i>Christiana religio</i>	90
3.5.1	Leben und Wirken des Augustinus	90
3.5.2	<i>De vera religione</i> (»Über die wahre <i>religio</i> «)	92
3.5.2.1	Die <i>vera religio</i> und die Philosophie	92
3.5.2.2	Die »katholische Kirche« als <i>vera religio</i> und Kritik an anderen religiösen Gruppen	94
3.5.2.3	Die <i>vera religio</i> als gewisser Weg zum Heil	96
3.5.3	Augustins <i>Retractationes</i> (»Überprüfungen«) zu <i>De vera religione</i> ..	98
3.6	Konklusion	101
4.	THOMAS VON AQUIN: <i>COGNITIO NATURALIS</i> UND <i>COGNITIO GRATIAE</i>	103
4.1	Thomas von Aquins Leben und Wirken	103
4.2	<i>Summa contra gentiles</i> (»Die Summe gegen die Heiden«)	104
4.3	<i>Summa Theologica</i> (»Die theologische Summe«)	115
4.4	Konklusionen	124

5. RAMON LULL: VOM <i>CONCORDARE</i> UNTERSCHIEDLICHER GLAUBENSFORMEN	127
5.1 Einführung: <i>Conquista</i> und <i>Reconquista</i>	127
5.2 Ramon Lulls Leben und Wirken	128
5.3 <i>Liber de gentilis et tribus sapientibus</i> («Das Buch vom Heiden und den drei Weisen»)	132
5.4 Wort und Schwert – Mission und Kreuzzug	147
5.5 Konklusionen	150
 6. NIKOLAUS VON KUES: <i>UNA RELIGIO IN RITUM VARIETATE</i>	155
6.1 Leben und Wirken des Cusanus	155
6.2 Exkurs zu <i>religio</i> und »Religion«	157
6.3 <i>De pace fidei</i> («Vom Frieden des Glaubens»)	158
6.4 <i>Cribratio Alkorani</i> («Sichtung des Korans»)	176
6.5 Konklusionen	186
 7. DIE RELIGIONSTHEOLOGIEN MARTIN LUTHERS UND DER LUTHERISCHEN ORTHODOXIE	189
7.1 Martin Luther: »Gesetz« und »Evangelium«	189
7.1.1 Luthers Leben und Wirken	189
7.1.2 Frühe exegetische Äußerungen: Die natürliche »Kenntnis Gottes«	190
7.1.3 Frühe religionspolitische Äußerungen: Die Türken als Zuchtrute Gottes	194
7.1.4 Luthers Schriften über die Türken von 1529/30	196
7.1.4.1 Das Traktat <i>Vom Kriege wider die Türken</i> (1529)	196
7.1.4.2 Die <i>Heerpredigt wider den Türken</i> (1529)	200
7.1.4.3 Luthers Vorwort zum <i>Libellus de ritu et moribus Turcorum</i> (1530)	201
7.1.5 Luthers Schriften über Türken und Koran von 1541 bis 1543	203
7.1.5.1 Die <i>Vermahnung zum Gebet wider den Türken</i> (1541)	203
7.1.5.2 Die Übersetzung der <i>Confutatio Alcorani</i> von Ricoldus de Monte Crucis (1542) und die Veröffentlichung der lateinischen Koran-Übersetzung (1543)	205
7.1.6 Konklusion	208

7.2	Die Lutherische Orthodoxie: Die Restitution der <i>theologia naturalis</i>	210
7.2.1	Einführung	210
7.2.2	Johann Friedrich Königs Leben und Wirken	212
7.2.3	<i>Theologia positiva acroamatica</i> (1664)	213
7.2.4	Die <i>notitia Dei naturalis</i> in der Lutherischen Orthodoxie	219
7.2.5	Konklusionen	221
8.	P. FRANCISCO DE XAVIER S.J. UND ANDERE MISSIONARE IN JAPAN: VON DER NATÜRLICHEN KENNTNIS GOTTES »WEIT ENTFERNT«	225
8.1	Einführung	225
8.2	Ignatius von Loyola und die Gründung der <i>Societas Jesu</i>	226
8.3	Francisco de Xaviers Leben und Wirken	228
8.4	Interkulturelle Kommunikation	231
8.5	Interreligiöse Kommunikation: Die Religionsgespräche	236
8.6	Xaviers Religionstheologie	241
8.7	Die Religionstheologien anderer Jesuiten-Missionare	243
8.8	Weltgeschichtliche Folgen der Religionstheologie der Jesuiten	248
9.	P. MATTEO RICCI S.J. IN CHINA: »DER HERR DES HIMMELS« (<i>TIANZHU</i>)	253
9.1	Einführung	253
9.2	Matteo Riccis Leben und Wirken	254
9.3	Interkulturelle Kommunikation	260
9.4	Interreligiöse Kommunikation: Die Religionsgespräche	264
9.5	Die Mission und die Drei Lehren (<i>sanjiao</i>): Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus	268
9.6	Historische und geographische Legitimierungsversuche: Auf der Suche nach der Präzedenz des Christentums in China	271
9.7	Riccis Religionstheologie nach dem <i>Tianzhu shiyi</i> (»Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels«)	274

9.8	Der Ritenstreit: Eine Religionstheologie bereitet dem Christentum in China ein Ende	280
9.9	Schluss: Francisco de Xavier vs. Matteo Ricci	284
10.	BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG IN SÜDINDIEN: DIE GÖTTER UND DER »EINIGE GOTT«	287
10.1	Ziegenbalgs Leben und Wirken	287
10.2	Interkulturelle Kommunikation	295
10.3	Interreligiöse Kommunikation: Die Religionsgespräche	298
10.4	Studium der tamilischen Schriften und die deutschen Werke zur Religion der südindischen Hindus	300
10.5	Globale Sicht der Kirchen- und Religionsgeschichte: Die <i>Religio Christiana</i> und »aller Welt Religionen«	305
10.6	Ziegenbalgs religionstheologischer Ansatz: Der »einige Gott«	312
10.7	Konklusionen	325
11.	CARL HEINZ RATSCHOW: DIE »KONVENIENZ« AUF DEN »EINEN GOTT«	327
11.1	Leben und Wirken Carl Heinz Ratschows	327
11.2	Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie ..	328
11.3	»Die Religion in den Religionen«	331
11.4	Theologie der Religionen	331
11.4.1	Frühe Ansätze der Religionstheologie von 1947 bis 1967	331
11.4.2	Religionstheologische Ansätze zwischen 1972 und 1985	335
11.4.3	Religionstheologische Ansätze von 1987 und 1988	341
11.5	Religionstheologie in Praxis: Der interreligiöse Dialog	348
11.6	Schluss: »Der eine Gott«	355
12.	MUTŌ KAZUO: DIE »INVERTIERTE KORRESPONDENZ«	357
12.1	Einführung	357

12.2	Mutō Kazuos Leben und Wirken	357
12.3	Die hermeneutische Prämisse der Religionstheologie: Die kommunikative Wechselseitigkeit von Christentum und Religionen	360
12.4	Inhaltliche religionstheologische Verhältnisbestimmungen ...	364
12.4.1	»Religionismus« und »Theologismus«	364
12.4.2	Kierkegaards »Religiosität A« und »Religiosität B«	366
12.4.3	»Allgemeine« und »besondere Offenbarung« sowie »natürliche Theologie« und »Offenbarungs-Theologie«	368
12.4.4	Pneumatologischer und trinitarischer Ansatz	370
12.5	Formale religionstheologische Verhältnisbestimmungen: »Dialektik«, »Paradoxie«, »Zwischen« und »Eschatologie«	373
12.6	Religionstheologie in Praxis: Der Dialog zwischen »Ich« und »Du«	375
12.7	Konklusion	376
13.	SYSTEMATISCHE KONKLUSIONEN: ENTWURF EINER ZEITGENÖSSISCHEN RELIGIONSTHEOLOGIE	379
13.1	Die beiden Säulen der Religionstheologien: Soteriologie und Kosmologie	380
13.2	Trinitätstheologisch begründete Religionstheologien	386
13.3	Religionstheologien und Äquivalente in anderen Religionen	387
13.4	Der interreligiöse Dialog und die Wechselwirkung mit der Religionstheologie	391
13.5	Die Notwendigkeit des Studiums anderer Religionen	394
13.6	Interkulturelle Kommunikation als Basis für interreligiöse Kommunikation	396
13.7	Interkulturelle und interreligiöse Kommunikation erlernen ..	398
13.8	Die »Rückwirkung« interreligiöser Kommunikation: Eine neue Axiomatik?	402
13.9	Kollidierende, exklusive oder negierte Wahrheitsansprüche ..	405

13.10 »Rechtfertigung der Heiden als Heiden« und eine »natürliche Soteriologie«?	408
13.11 Der eine Gott und die anderen Götter	413
13.12 Anerkennung und Kritik anderer Religionen	417
13.13 Versuch einer zeitgenössischen Definition von Religionstheologie	418
13.14 Friede als Ziel der Religionstheologien und der interreligiösen Kommunikation	422
BIBLIOGRAPHIE	429
Abkürzungen	429
INDICES	447
Bibelstellen	447
Personen	450
Begriffe	453

1. EINLEITUNG

1.1 DER GANG DER UNTERSUCHUNG

Die Kirche musste sich von Beginn ihrer Geschichte an immer wieder mit anderen Religionen praktisch und theoretisch auseinandersetzen. Dies geschah in wandelnden Zeiten und an verschiedenen Orten sehr unterschiedlich. Im Lauf der Jahrhunderte hat sich hier jedoch auch ein reicher Schatz von Erfahrung und Wissen angesammelt. Die vorliegende Untersuchung versucht, einen kleinen Teil dieses Schatzes *pars pro toto* zu heben und für die gegenwärtigen Herausforderungen der rapiden religiösen Pluralisierung des »christlichen Abendlandes« fruchtbar zu machen. Daher besteht der erste und umfangreichere Teil dieser Untersuchung (Kp. 1–12) aus einem deskriptiven Narrativ, in dem frühere Religionstheologien dargestellt und erklärt werden. Durch solch eine historische Darstellung soll vermieden werden, die Tradition wie einen Steinbruch zu benutzen, woraus man nur die passenden Teile rezipiert und damit aus dem jeweiligen System und Kontext herauslöst, wie es heute öfter geschieht. Wenn die Autoren hier nun möglichst ausführlich zu Wort kommen, werden dadurch auch mögliche Retardierungen in Kauf genommen. Dies mag für manchen Leser heute mitunter mühevoll sein, aber die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert Anstrengung. Die fordernde Lektüre belohnt freilich immer wieder auch mit überraschenden Kostbarkeiten.

Der historische Überblick vermittelt einen Einblick in den Facettenreichtum früherer religionstheologischer Ansätze. Daraus folgt zunächst die an sich selbstverständliche Einsicht, dass es keine einheitliche, normative Religionstheologie im Christentum gibt. Daher sprechen wir hier von Religionstheologien im Plural. Die geschichtliche Zusammenschau der meisten hier vorgestellten Religionstheologien zeigt zugleich jedoch auch grundlegende gemeinsame Charakteristika. In der Regel basieren sie nämlich auf den beiden Pfeilern von Schöpfungstheologie (bzw. Kosmologie) und Soteriologie, welche den jüdischen Glauben und den darauf ruhenden christlichen Glauben konstituieren. Darüber hinaus ist zu beobachten, dass solche Religionstheologien diese beiden Säulen

des Glaubens sehr reflektiert einander zuordnen. Aus der Kirchengeschichte erfahren wir jedoch auch, welch fatale Folgen das Auseinanderreißen von Kosmologie und Soteriologie haben kann. Diese Gefahr besteht auch heute noch.

Der Begriff der »Religionstheologie« selbst ist modern, aber der Sache nach wurde sie seit Beginn der Kirche durchgeführt. Unter »Theologie« verstehe ich hier das methodische Reflektieren bestimmter Sachverhalte durch einen gläubigen Menschen aufgrund von Schrift und Tradition. »Religionen« verstehe ich in Anlehnung an Carl Heinz Ratschow als von Menschen gestaltete Antworten auf die (ihnen Raum und Zeit konstellierende) Epiphanie eines Gottes oder eines Äquivalentes, sobald sie in einer Gesellschaft als eigenständiges Phänomen (etwa neben Wirtschaft und Politik) in Erscheinung treten.¹ Eine Religionstheologie ist daher die theologische Reflexion von Christen über ihr Verhältnis zu anderen Religionen.

Eine *Auswahl* solcher Religionstheologien wird hier exemplarisch dargestellt. Sie ist insofern *ökumenisch* orientiert, als sie griechische und römische Apologeten der Alten Kirche behandelt wie auch katholische und protestantische Theologen seit dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Für die Einbeziehung orthodoxer Religionstheologien ist hier auf Ekkehard Wohllebens Untersuchung *Die Kirchen und die Religionen – Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie* (2004) zu verweisen.² Neben der konfessionellen Bedeutung von Ökumene verwende ich diesen Begriff auch im geographischen Sinn von »weltweit« oder »global«, daher werden hier nicht nur europäische Entwürfe vorgestellt, sondern auch solche – *pars pro toto* –, die in Asien entstanden sind. In der vorliegenden Untersuchung erhebe ich natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, aber ich arbeite wichtige Wegmarkierungen zur Orientierung heraus. Repräsentative Theologen der Kirchengeschichte wie die Apologeten und Thomas von Aquin basierten ihre Religionstheologien durchgehend auf den beiden Pfeilern von Kosmologie und Soteriologie bzw. von Schöpfungstheologie und Christologie.³ Dieser Sachverhalt wird auch in den folgenden Kapiteln deutlich. Diese Kombination lege ich daher auch als dogmatisch begründetes

¹ Ratschow 1972a: 10f; 22; 1973b: 423; 1974a: 25. Siehe dazu unten Kp. 11. Vor der Prägung des modernen abstrakten Religionsbegriffes wurde dieser Sachverhalt konkret ausgedrückt durch Formulierungen wie das »Gesetz des Mose« oder der »Weg Buddhas«. (Repp 2012b)

² Zur frühen Auseinandersetzung von Vertretern der orientalischen Kirchen aus dem 8./9. Jh. mit dem Islam siehe Lexutt und Metz (2009: 13–51; Literatur pp. 226–231). Eine ausführliche und umfassende Untersuchung der theologischen Auseinandersetzung der griechisch-orthodoxen und orientalischen Kirchen mit dem Islam bleibt m.W. noch ein wichtiges Desiderat der Forschung. Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Islam und Christentum allgemein siehe Hagemann 1999, Goddard 2000 sowie Lexutt und Metz 2009.

³ Siehe Kp. 3 und 4.

Kriterium für die Auswahl hier zugrunde. Abrisse zur Geschichte der Religions-theologie von Söderblom (1913) und Benz (1961) sowie die Einführung in die Geschichte des Religionsdialogs von Ratschow (2011) gaben mir für die vorliegende Auswahl auch wichtige Anhaltspunkte.

In dieser Auswahl kommen noch weitere Überlegungen zum Tragen, die unser Thema von unterschiedlichen Perspektiven aus beleuchten. Die Apologeten (Kp. 3) lebten und dachten in der nichtchristlichen Umwelt der Antike. Thomas, Lullus und Cusanus (Kp. 4–6) waren Theologen des »christlichen Mittelalters«, die ihre Religionstheologien in unterschiedlich intensiven Begegnungen mit dem Islam entwickelten. Luther und Xavier (Kp. 7–8) dienen als Beispiele für Theologen, die sich einseitig auf die Soteriologie konzentriert hatten und deren Ansatz danach von der Lutherischen Orthodoxie bzw. von Ricci (Kp. 7 und 9) durch Ergänzung der Kosmologie revidiert wurde. Während Thomas, Cusanus, Luther und die Orthodoxie von Zentren des christlichen Abendlandes aus dachten, entfaltete Lullus sein Denken an der Peripherie zum Islam, und die Missionare Xavier, Ricci und Ziegenbalg (Kp. 10) mussten ihre Religionstheologien – ähnlich wie die frühen Apologeten – inmitten einer nichtchristlichen Umwelt entwickeln und bewähren. Der Vergleich von katholischen und protestantischen Religionstheologen belegt das interessante ökumenische Phänomen, dass beide Gruppen vergleichbare Modelle entwickelten, sei es bei der Bewahrung der Balance zwischen Soteriologie und Kosmologie oder bei der einseitigen Konzentration auf erstere. Wir werden die erfreuliche Entdeckung machen, dass sie einander viel näher liegen, als es die konfessionellen Unterscheidungen bisher in Europa vermuten lassen. Von daher könnte der religionstheologische Diskurs auch neue wichtige Impulse für die Entwicklung der Ökumene – in globaler und konfessioneller Hinsicht – geben.

Die Beispiele des Religionstheologen Ratschow und des Religionsphilosophen Mutō (Kp. 11–12) schließlich zeigen, dass auch noch im 20. Jahrhundert das Grundproblem erkannt und Kosmologie und Soteriologie zusammengehalten wurden, auch wenn sie verschiedene Begriffe und Argumentationsformen verwandten. Darüber hinaus ist an ihnen zu sehen, dass solch unterschiedliche Gestalten wie ein japanischer Religionsphilosoph in einer multireligiösen Gesellschaft und ein deutscher Systematischer Theologe und Religionswissenschaftler im noch-christlichen Abendland, der den rapiden Übergang in multireligiöse Gesellschaften früh erkannt hatte, zu überraschend ähnlichen Modellen gelangten. Schließlich kann Mutō auch als einer der repräsentativen »einheimischen Christen« der jungen Kirchen in Asien und Afrika gelten,⁴ die sich – ähnlich wie die Apologeten – in einer nichtchristlichen Umwelt existentiell viel intensiver mit Religionstheologie befassen mussten als Theologen im christlichen Abendland.

⁴ Cf. Bürkle 1977: 6f; 24.

In diesem Einführungskapitel setzt der Gang dieser Untersuchung bei der Genese des modernen Begriffs der »Theologie der Religion(en)« im 20. Jahrhundert ein sowie bei der kurzen Problematisierung heute vorherrschender Modelle der Religionstheologien. In Kapitel 2 folgt eine Orientierung über biblische Aussagen zu anderen Göttern und Religionen, worauf sich Theologen in der Kirchen- und Missionsgeschichte oft beriefen, um ihre religionstheologischen Entwürfe zu begründen. Hier spielten etwa Röm. 1, 19f mit der schöpfungsmäßigen Kenntnis Gottes der »Heiden« eine große Rolle oder die Logos-Christologie aus dem Johannes-Prolog. In Kapitel 3 werden Religionstheologien der Alten Kirche vorgestellt, insbesondere die Lehre vom *logos spermatikos* (Logos Keim) Justins des Märtyrers, die Lehre von der antiken Philosophie als *propaidea* (»Vorbereitung«) des christlichen Glaubens von Clemens von Alexandrien und schließlich die Lehre Augustins von der *vera religio*, deren Existenz er bereits lange vor der *Christiana religio* ansetzte. Hierzu wie zum Folgenden muss erklärt werden, dass *religio* bis ca. 1700 nicht »Religion« im abstrakten Sinn bedeutet, sondern »Gottesverehrung«.

In Kapitel 4 wird zuerst das Modell der *notitia Dei naturalis* und der *cognitio Dei revelata* des Thomas von Aquin behandelt, welches nicht nur für die mittelalterliche Theologie repräsentativ war, sondern auch die nachfolgenden Religionstheologien lange beeinflussen sollte. Dann werden die beiden (fiktiven) Religionsgespräche von Raimundus Lullus (Kp. 5) und Nikolaus von Kues (Kp. 6) vorgestellt. Lullus hatte Arabisch gelernt, war mit Muslimen in Mallorca vertraut und suchte sie auch in Nordafrika auf. Daher ist er seit der Alten Kirche einer der ersten Religionstheologen des abendländischen Mittelalters, der mit einer nichtchristlichen Religion theoretisch, praktisch und sprachlich bestens vertraut war. Er wollte Christen, Juden und Muslime in Kommunikation miteinander bringen und sie durch seine »Kunst der Wahrheitsfindung« zu einer Verständigung führen. Cusanus setzte sich zum einen mit dem Koran in lateinischer Übersetzung theologisch auseinander. Und bald nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen verfasste er das Buch *De pace fidei* als Schrift gegen einen neuen Krieg, in dem er die Formel *una religio in rituum varietate* (eine Gottesverehrung in der Vielfalt religiöser Riten) als Mittel zur Einigung vorschlug.

In Kapitel 7 behandeln wir Martin Luther und die Lutherische Orthodoxie. Der Reformator hatte sich aufgrund seiner Schlüsselerfahrung auf die Soteriologie konzentriert und sowohl die Auseinandersetzung mit Rom als auch mit dem Islam gemäß den Kategorien von »Gesetz« und »Evangelium« ausgetragen, d. h. er betrachtete den Islam als Gesetzesreligion. Gegenüber Luthers Betonung der Soteriologie wandten sich dann die Theologen der Lutherischen Orthodoxie wieder verstärkt der Kosmologie bzw. Schöpfungstheologie zu und zögerten hierbei nicht, Thomas von Aquins Modell der Zuordnung von *natura* und *gratia*

wieder einzuführen, auch wenn sie gut lutherisch beide in ein größeres Spannungsverhältnis zueinander brachten, als katholische Theologen es taten.

In den nächsten drei Kapiteln verlassen wir das Abendland und wenden uns der Mission in Asien zu. Hier werden zuerst die Jesuitenmissionare in Japan und China im 16./17. Jahrhundert vorgestellt, die sich mit Buddhisten und Konfuzianern auf der Basis der Religionstheologie des Thomas von Aquin auseinandersetzten. P. Francisco de Xavier S.J. und seine Ordensgenossen meinten, in Japan keine »natürliche Kenntnis Gottes« auffinden zu können (Kp. 8), obwohl sie dies aufgrund ungenügender Kenntnis der japanischen Sprache und Religionen nie versucht hatten. Sie konzentrierten sich auf die Soteriologie bzw. Christologie und gingen daher auf Kollisionskurs mit Buddhisten. Als Folge wurden die ausländischen Missionare Anfang des 17. Jahrhunderts aus Japan verbannt und die japanischen Christen grausam verfolgt. Demgegenüber lernte P. Matteo Ricci S.J. die Sprache in China ausgezeichnet und er versuchte, eine natürliche Kenntnis Gottes in alten konfuzianischen Schriften nachzuweisen (Kp. 9). Seine religionstheologisch akkommodierende Missionsstrategie war »erfolgreich« in dem Sinne, dass sie relativ wenige Konflikte im Land verursachte und sogar vom chinesischen Kaiser als »orthodox« (im Sinne von »staatskonform«) anerkannt wurde. Dadurch war die Missionstätigkeit im Reich der Mitte länger gewährleistet als im Land der aufgehenden Sonne. Als jedoch andere Orden in Rom den Jesuiten in China vorwarfen, sie würden die Soteriologie in der Mission zugunsten der Kosmologie unterschlagen, lösten sie den »Ritenstreit« aus, der schließlich das staatliche Verbot der Mission auch in China sowie eine blutige Verfolgung der chinesischen Christen zur Folge hatte. Der Vergleich der Jesuitenmission in Japan und China zeigt in äußerst klarer Weise, wie unterschiedliche Religionstheologien enorme soziale und politische Folgen für Menschen, religiöse Gemeinschaften und sogar für globale Geschichtsabläufe haben können.

Ein bemerkenswertes Beispiel für eine protestantische Religionstheologie lieferte Bartholomäus Ziegenbalg zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Südindien. (Kp. 10) Aufgrund seines pietistischen Hintergrundes mit der Betonung der Soteriologie sollte man einen konfrontativen Zugang zur einheimischen Religion erwarten, wie es meist der Fall war in den Missionen dieser Art. Aber durch seine hervorragenden Kenntnisse der Sprache und Religion der Tamilen lernte er, eine *notitia Dei naturalis* in der Verehrung des *einen* transzendenten Gottes im Hinduismus zu entdecken. Er schlug sogar vor, die griechische Philosophie, welche der abendländischen Theologie lange als Propädeutik gedient hatte, durch die indische Philosophie zu ersetzen, denn sie übertreffe jene bei weitem!

Zum Schluss des deskriptiven Teils dieser Untersuchung wenden wir uns einer Religionstheologie aus Deutschland und einer Religionsphilosophie aus Japan im 20. Jahrhundert zu. In Kapitel 11 wird der Ansatz des Systematischen Theologen Carl Heinz Ratschow vorgestellt, der von der Religionswissenschaft

herkommend eine fundierte Kenntnis anderer Religionen besaß und deren Herausforderung für Kirche und Theologie früh erkannt hatte. Er verwandte die beiden Ausdrücke »Welthandeln« und »Heilshandeln Gottes«, um den besonderen sowie universalen Charakter des christlichen Glaubens auszudrücken wie auch dem Anspruch anderer Religionen gerecht zu werden.

Zum Abschluss wird die Religionsphilosophie Mutō Kazuos (Kp. 12) behandelt, der ähnlich wie Ratschow zeitlebens gegen den dominierenden Strom der Dialektischen Theologie angeschwommen war, welche die Realität und den Anspruch anderer Religionen nicht wirklich zur Kenntnis genommen hatte. Da Mutō als japanischer Christ in einer buddhistischen Umwelt lebte und arbeitete, musste er diesen Sachverhalt religiös-existentiell reflektieren. Dazu verwandte er unterschiedliche Modelle wie »allgemeine« und »besondere Offenbarung«, Kierkegaards Verhältnisbestimmung von allgemeiner »Religiosität A« und besonderer »Religiosität B« oder (in Fortentwicklung von Brunner) »Religionismus« im Sinne von religiösem Pluralismus und »Theologismus« im Sinne von religiösem Exklusivismus. Diese aus der abendländischen Tradition stammenden Wortpaare versuchte er durch diverse Konjunktionen zusammenzuhalten.

Auf dieser induktiv entwickelten Grundlage basierend versuche ich im Schlusskapitel, wichtige Ergebnisse dieser Untersuchung systematisch zu ordnen und wesentliche Komponenten einer Religionstheologie herauszuarbeiten, um auf diese Weise eine Orientierung für Religionstheologien und Dialog heute zu gewinnen. Zur systematischen Erörterung gehört zuerst die Einsicht, dass die Praxis des Religionsdialogs und die Theorie der Religionstheologie wesentlich enger zusammengehören, als der gegenwärtige Diskurs dies reflektiert. Hierzu zählt zweitens die Erkenntnis, dass die religionstheologische Erörterung gravierende Implikationen für die Ökumene hat, denn sie lässt die konfessionellen Gemeinsamkeiten viel deutlicher in den Blick treten als die Unterschiede, die man bisher im christlichen Abendland überbetonte, weil es wenig Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Religionen gab. Drittens, da die Religionsbegegnung heute durch Migration und Globalisierungsprozesse verursacht ist, muss mehr als bisher der Grundsatz berücksichtigt werden, dass die interreligiöse Kommunikation meist auf der interkulturellen Kommunikation basiert, d.h. dass unterschiedliche Sprachen und Kulturen hierbei eine entscheidende Rolle spielen. Schließlich machen Beispiele etwa aus der christlichen Mission deutlich, dass Religionstheologien in der Geschichte gravierende soziale, politische und religiöse Folgen hatten, die von heutigen Entwürfen genau zur Kenntnis genommen werden müssen, damit man nicht alte Fehler begeht. Es geht in ihnen letztlich um die Frage, ob sie gewaltsame Auseinandersetzungen verursachen oder Religionsfrieden ermöglichen können. Dies macht die enorme Relevanz der Diskurse von Religionsdialog und Religionstheologie in aller Klarheit deutlich. Ein sozialer Friede wird nicht durch Angleichung und Anbiederung an andere

Religionen geschaffen, wie es heute der Trend in Deutschland ist, sondern durch ehrliche und konstruktiv-kritische Kommunikation ausgehandelt. Die abschließende systematische Erörterung geschieht in der Hoffnung, dass die Erfahrungen und Einsichten der theologischen Tradition zum Ausgangspunkt für die Entwicklung zukunftsweisender Modelle heute dienen können.

1.2 BEGRIFFSGESCHICHTE VON DER »NATÜRLICHEN THEOLOGIE« ZUR »THEOLOGIE DER RELIGION(EN)«

1.2.1 Von der »natürlichen Theologie« zur »natürlichen Religion«

Da der Begriff der »Religionstheologie« im 20. Jahrhundert gebildet wurde, soll zunächst bei der Gegenwart angesetzt werden und ein Überblick zur neueren Begriffsgeschichte gegeben werden. Die Vorgeschichte beginnt freilich bereits im Mittelalter bei Thomas von Aquin, denn er behandelte die Religion(en) als Gegenstand der Theologie unter der Kategorie der *cognitio Dei naturalis*. (Kp. 4) Darauf basierend prägte Raimund von Saibunde im 15. Jahrhundert den Begriff der *theologia naturalis*⁵ als diejenige Form der Theologie, welche die natürliche Kenntnis Gottes auch in anderen Religionen zum Gegenstand hat. Sie spielte in der katholischen Theologie eine zentrale Rolle für die Behandlung fremder Religionen weitgehend bis ins 20. Jahrhundert. Obwohl Luther die »natürliche Theologie« sehr klar abgelehnt hatte, rezipierte die Lutherische Orthodoxie (Kp. 7) sie und ihren Gegenstand der *notitia Dei naturalis* in positiver Weise seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis ungefähr ins 18. Jahrhundert hinein.

Die Bildung des modernen, abstrakten Begriffs der »Religion« im 17. Jh. (Kp. 10) ermöglichte es nun den Philosophen der Aufklärung, in Anlehnung an die »natürliche Theologie« den neuen Begriff der »natürlichen Religion« einzuführen. Für sie galt: »Alle Religion ist natürliche Religion oder Vernunftreligion.«⁶ Die »natürliche Religion« diente als kritischer Gegenbegriff zu geschichtlich »offenbaren« Religionen, die auch »positive Religionen« genannt wurden. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) bestritt hingegen die »natürliche Religion« in seinen Reden *Über die Religion*, als er bissig erklärte:

⁵ Feil 1986: 277 f.

⁶ Söderblom 1913: 1; cf. 33–42. Ratschow (1961: 980) charakterisierte die Weichenstellungen so: Die Lutherische Orthodoxie »gibt der Aufklärung den Natur- und Vernunftbegriff an die Hand, mit dem diese dann die Religion abgesehen von theologischer Fragestellung beschreibt«, wie es bisher geschehen war. Die Aufklärung »hat die alten Schemata von Natur und ratio als Grundphänomene möglicher Gotteserkenntnis nur verabsolutiert, indem sie die *natura rationalis* zum selbstgenügsamen Autor des ganzen Inbegriffes von Religion machte.« (Ibid.)

Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt, sie weiß so artig zu leben, sich einzuschränken und sich zu fügen, daß sie überall wohl gelitten ist: dagegen jede positive Religion gar starke Züge und eine sehr markierte Physiognomie hat [...].⁷

Inzwischen wurde zwar von der Religionswissenschaft bestätigt, dass es keine solche »natürliche Religion« gibt,⁸ aber mit der Negation der natürlichen Religion hat es seither »in Deutschland auf protestantischem Boden [auch] keine natürliche Theologie im alten klassischen Sinn mehr gegeben.«⁹ Einflussreiche Theologen wie Albrecht Ritschl und Karl Barth benutzten diesen Begriff sogar als »eine Art Ketzernamen«, um sich dadurch zwecks »Selbstunterscheidung« von ihren Gegnern polemisch abzusetzen.¹⁰

Eine weitere Folge der Bildung des neuzeitlichen Religionsbegriffs besteht darin, dass Hegel damit den verhängnisvollen Begriff der »absoluten Religion« formulieren konnte, indem er das bis *dato* für Gott benutzte Prädikat »absolut« auf die relative Größe einer religiösen Gemeinschaft anwandte.¹¹ So sahen sich Ernst Troeltsch mit seinem Buch *Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1985, 1. Aufl. 1901) und andere Theologen gezwungen, ihre Religion dieser im hohen Ideal angesetzten Messlatte verzweifelt anzunähern, was natürlich nicht gelang. Zugleich war diese idealisierte Kennzeichnung teilweise auch dafür verantwortlich, dass Theologen im 19. Jh. durch die Relativierungen der Religionsgeschichte in ein noch tieferes Loch fielen, als es ohne

⁷ Schleiermacher 1977: 162; cf. Söderblom 1913: 42–44. Ratschow (1961: 980) erklärte: »Schleiermacher aber gewinnt einen theologischen Beurteilungsstand dadurch wieder, daß er in den »Reden« die Religiosität als Aktivität des Universums oder des Unendlichen erfaßt und so das Problem aus der Anthropologie in die Theologie hinübernimmt. [...] Schleiermacher hat damit die »moderne« Theologie insofern reorganisiert, als sie »anstatt der natürlichen Theologie als Ausgangspunkt die Untersuchung der Tatsache und des Wesens der Religion überhaupt nimmt« (Troeltsch).«

⁸ Söderblom 1913: 52. Söderblom schrieb weiter: »Die Religionsentwicklung ausserhalb der biblischen Offenbarung ist weder natürlich noch vernünftig.« (Ibid.) Die Religionswissenschaft trat das Erbe der Aufklärung dadurch an, dass sie die Religionen an sich verstehen will und nicht unter der Voraussetzung theologischer Fragestellungen. (Cf. Ratschow 1961: 980)

⁹ Birkner 1961: 288. In seinem Aufsatz »Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie« gab Birkner (1961) einen sehr erhellenden Abriss der Geschichte von deren wechselndem Verhältnis zueinander, wobei er auch die damit zusammenhängenden unterschiedlichen Begriffe von »Natur« und veränderten geistesgeschichtlichen Kontexten herausarbeitete.

¹⁰ Birkner 1961: 288–292; vgl. Barth 1960: § 26.

¹¹ Cf. Benz 1961: 453.

diesen überhöhten Maßstab nötig gewesen wäre. Schließlich verursachte dieses Phantombild einen großen Schock für Theologen und Christen in Europa, als sie in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. realisieren mussten, dass sie sich plötzlich nicht mehr im »christlichen Abendland« befanden, sondern mitten in multireligiösen Gesellschaften. Am Ende und als Krönung solcher begriffs- und realgeschichtlichen Entwicklungen konstatierte John Hick dann die »Non-Absoluteness of Christianity«¹² – ohne kritische Reflexion von Hegels Begriffsbildung –, um auf diese Weise seine »pluralistische Theologie der Religionen« (s.u.) einzuleiten.

Vor dem Hintergrund solcher Entwicklungen werden im Folgenden einige Theologen vor allem aus der ersten Hälfte des 20. Jhs. vorgestellt, die sich um eine religionstheologische Begriffsbildung bemüht hatten. Hierbei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, aber die vorgelegte Auswahl kann wichtige Wegmarkierungen in der Begriffsgeschichte der Religionstheologie geben.

1.2.2 Nathan Söderblom: Von der »natürlichen Theologie« zur »allgemeinen Religionsgeschichte«

Der bedeutende Theologe und Religionswissenschaftler Nathan Söderblom¹³ plädierte in seinem Büchlein *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (1913) dafür, dass die im 19. Jh. »leer[geworden]e Stelle« der natürlichen Theologie innerhalb der Dogmatik von der »allgemeinen Religionsgeschichte« eingenommen werden solle.¹⁴ Damit benannte er die wichtige Weichenstellung, dass die protestantische Theologie der Neuzeit den Begriff der »natürlichen Theologie« aufgegeben hatte, sodass dadurch die apologetische Grundlegung der Dogmatik nicht mehr ausgeführt wurde. Da dieser Verlust nach Ersatz verlangt, sei die »allgemeine Religionsgeschichte« an dieser vakanten Stelle einzuführen. Hintergrund für Söderbloms Forderung war die seit dem 19. Jh. rasant fortschreitende Forschung der Religionsgeschichte, mit deren Ergebnissen sich die Theologie auseinandersetzen musste. Darüber hinaus schrieb er: »Die Theologie muss die anderen Religionen kennen, um sich der eigenen Art des Christentums klarer bewusst zu werden.«¹⁵ Die Kenntnis der Religionen diene sowohl zur Grundlegung der Theologie wie auch zu deren vertiefter Selbsterkenntnis.

¹² Hick 1987: 16–36.

¹³ Söderblom (1866–1931) war von 1901 bis 1914 Professor für Religionsgeschichte in Uppsala und von 1912 bis 1914 zugleich der erste Professor für Religionswissenschaft in Leipzig, 1914 wurde er Erzbischof von Uppsala. Seit dem Ersten Weltkrieg bemühte er sich international um Frieden unter Kirchen und seit den 1920er Jahren spielte er eine zentrale Rolle in der ökumenischen Bewegung. 1930 erhielt er den Friedensnobelpreis.

¹⁴ Söderblom 1913: 1; cf. 47; 68.

¹⁵ Söderblom 1913: 73 f; cf. Müller 1874: 14; s. u. Kp. 11.

1.2.3 Paul Althaus: »Ur-Offenbarung« und »Theologie der Religionsgeschichte«

Der lutherische Theologe Paul Althaus¹⁶ führte den Begriff der »Theologie der Religionsgeschichte« in seinem Aufsatz »Mission und Religionsgeschichte« (1927/28) ein. Da die Christen dessen gewiss seien, dass das Evangelium die gesamte Menschheit angehe, impliziere dies eine »Theologie der Religionsgeschichte«. Diese erklärte er so:

Theologie der Religionsgeschichte heißt Vollzug des Glaubens und des in ihm liegenden Urteils über die Menschenwege im konkreten Durchdringen der Religionswelt. Nicht *auf* die Religionsgeschichte gründet sich der Glaube, aber *in* ihr wird er vollzogen. Die Theologie der Religionsgeschichte *begründet* den Glauben nicht empirisch, aber sie macht ihn seiner selbst bewußt und bewährt ihn in der Kritik aller menschlichen Religion. Die Theologie muß also um ihrer selbst willen »religionsvergleichend«, religionsgeschichtlich in diesem Sinne werden. Sie muß den Versuch »einer christlich theologischen Deutung« der Religionsgeschichte, ihrer Bewegung und ihrer Möglichkeiten machen, den Versuch einer Kritik aller Religion vom Evangelium her. Die »Theologie der Religionsgeschichte« ist das Selbstbewußtsein der missionierenden Christenheit.¹⁷

Die Theologie der Religionsgeschichte dürfe nicht auf eine »Missionsapologetik« in der Missionswissenschaft reduziert werden, da sie eine wesentliche Aufgabe der Systematischen Theologie darstelle;¹⁸ ihr stellte sich Althaus auch später in seiner Dogmatik (s. u.). Er gestand ein, dass die »moderne Religionswissenschaft solche theologische Religionshistorie nicht anerkennen« könne, denn es handele sich hierbei um eine »theologische Kritik der Religionsgeschichte vom Evangelium her.«¹⁹ Das Evangelium stehe in einem »Doppelverhältnis« zu den Religionen: »[E]inerseits läßt sich das Evangelium als »*Erfüllung*« der in allen Religionen verstreuten Wahrheitsmomente verstehen, andererseits als der *Gegensatz* der Wahrheit gegen die Lüge.«²⁰ Dies erklärte er so:

¹⁶ Althaus (1888–1966) promovierte und habilitierte sich in Göttingen. 1915 wurde er Professor für Systematische Theologie in Rostock, und von 1925 bis 1956 lehrte er als Professor für Systematische Theologie und Neutestamentliche Theologie in Erlangen.

¹⁷ Althaus 1929: 188.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Althaus 1929: 190; 192. Eine Alternative zu solch einer Theologisierung von Religionen und Religionswissenschaft bietet Ratschow (Kp. 11).

²⁰ Althaus 1929: 192.

Damit ist gegeben, daß die *herrschende* Kategorie des Verhältnisses zwischen Evangelium und Religionen immer die des unbedingten Gegensatzes bleiben muß. Nur in Unterordnung unter sie, durch sie begrenzt und bestimmt, hat die Kategorie der Erfüllung Recht und Stelle.²¹

Mit seiner Gegenüberstellung von Evangelium und Religionen stellte Althaus disparate Sachverhalte auf eine Ebene. Angemessen wäre der Vergleich von Christentum (oder Kirche) und anderen Religionen, denn jene stehen mindestens ebenso unter der Kritik und Maßgabe des Evangeliums wie diese.²² Als Lutheraner versuchte Althaus jedenfalls, einen Gegensatz von Christentum und anderen Religionen *und* deren Zusammengehörigkeit zugleich zusammenzuhalten,²³ wie er es dann auch in seiner Dogmatik tat.

Zur »Grundlegung« seiner Dogmatik *Die christliche Wahrheit* (1. Aufl. 1947) verwandte Althaus den von ihm geprägten Begriff »Ur-Offenbarung« (§§ 3–11). Unter Berufung auf die entsprechenden Passagen von Röm. 1–2 und Apg. 14 schrieb er:

Im Einklang mit diesen Sätzen des Neuen Testaments sprechen wir von einer zwiefachen Offenbarung Gottes. Wir unterscheiden von der *Heils-Offenbarung* Gottes in Jesus Christus seine *ursprüngliche Selbstbezeugung* oder *Ur-Offenbarung* oder *Grund-Offenbarung*.²⁴

Bei der zwiefachen Offenbarung berief er sich einerseits auf die herkömmliche Theologie und andererseits kritisierte er die »einfache« Offenbarung oder den Christomonismus Karl Barths.²⁵ Die Ur-Offenbarung erklärte er so:

Das Beiwort »ursprünglich« bzw. die Vorsilbe »Ur« haben nicht historischen, sondern prinzipiellen Sinn. Sie sagen [...], daß sie von der Heils-Offenbarung Gottes schon vorausgesetzt wird, daß sie ihr zugrunde liegt, daß diese sich wesentlich auf sie zurückbezieht. Nicht von einem Präteritum ist die Rede, sondern von einem Präsens, das aber dem Perfectum präsens der Heils-Offenbarung wesentlich schon immer vorausgeht.²⁶

²¹ Althaus 1929: 193.

²² Cf. Benz 1961: 483f und Kp. 11.

²³ Cf. Althaus 1929: 205.

²⁴ Althaus 1962: 41.

²⁵ Althaus 1962: 35; 54; cf. 57–61.

²⁶ Althaus 1962: 41.

Ur-Offenbarung und Heils-Offenbarung sind für Althaus daher eng aufeinander bezogen. Die prinzipiell verstandene Ur-Offenbarung²⁷ hatte er auch »Grund-Offenbarung« genannt, einen Begriff, den Tillich 1924 bereits (s.u.) verwendet hatte und auf den sich Althaus auch bezog.²⁸ Althaus kritisierte nicht nur die Dialektische Theologie, sondern auch die Liberale Theologie, als er schrieb, es sei nicht gerechtfertigt, »die Gefahr, daß die »allgemeine« Offenbarung die »besondere« aufzehre, dadurch zu bannen, daß umgekehrt die besondere Offenbarung die allgemeine aufzehrt. Es muß bei der Zweiheit bleiben.«²⁹

1.2.4 Friedrich Brunstäd: Von der »natürlichen Theologie« zur »allgemeinen Offenbarung«

In seinem Aufsatz »Allgemeine Offenbarung« von 1935 lehnte der lutherische Theologe Friedrich Brunstäd zuerst einmal die »natürliche Theologie« ab, denn der Natur-Begriff sei mehrdeutig.³⁰ Vor allem aber widerspreche dieser Begriff Luthers Lehre von der Sünde, die eben die menschliche Natur völlig korrumpiere³¹: »Da ist kein Raum und keine Möglichkeit mehr für natürliche Theologie.«³² Daher, so argumentierte Brunstäd weiter, hätte die altlutherische orthodoxe Dogmatik die *theologia naturalis* durch die *revelatio generalis* ersetzt.³³ Während die allgemeine Offenbarung im »Buch der Natur« (*in libro naturae*) bezeugt sei, finde sich die besondere Offenbarung (*revelatio specialis*) im »Buch der Schrift« (*in libro scripturae*).³⁴ Wie verhalten sich die beiden Sachverhalte nun zueinander? »Das Verhältnis von »Natur« und Gnade ist Abbrechen und

²⁷ Ratschow (1961: 982) wies auf Folgendes hin: »Man hat Althaus oft mißverstanden, wenn man seine [...] »Uroffenbarung« [...] so deutete, als wolle er damit in das alte Schema von Evolution geschichtlicher oder psychologischer Art zurücklenken.« Zu dessen Religions-theologie s. Knitter (1974).

²⁸ Althaus 1962: 55 f.

²⁹ Althaus 1962: 52.

³⁰ Brunstäd 1957: 113–116. Brunstäd (1883–1944) studierte Theologie in Heidelberg sowie Theologie und Philosophie in Berlin. Hier verfasste er seine Dissertation und lehrte ab 1911 als Privatdozent. 1918 wurde er als Professor für Philosophie nach Erlangen berufen und ab 1925 lehrte er Systematische Theologie in Rostock.

³¹ Brunstäd 1957: 117–119. »Von »Natur« kann daher nur geredet werden in diesem Zusammenhange als vom natürlichen Menschen und von der gefallenen Schöpfung.« (Brunstäd 1957: 127) Wie Birkner (1961: 285–292) dargelegt hatte, verlor der Naturbegriff in der Aufklärung seine »Zweideutigkeit« und erhielt die Bedeutung des Guten, während er in Gegenreaktion durch die Vermittlung Schleiermachers in der Neuzeit zu einem negativen Begriff mutierte.

³² Brunstäd 1957: 119.

³³ Brunstäd 1957: 120. Dies beginnt mit Abraham Calov (1612–1686), der von der *theologia generalis sive naturalis* spricht. (Sparr 1994: 88)

³⁴ Brunstäd 1957: 121; s.u. Kp. 10.

Erhalten, Zerschlagen und Vollenden zugleich.«³⁵ Erst von der Christusoffenbarung aus erkennen wir die allgemeine Offenbarung. Auf der anderen Seite erfährt die Schöpfung durch Gottes Heil eine »Neuschöpfung«. Trotz der Sünde gibt es eine »Anknüpfung«, die durch Gott in der Schöpfung gesetzt wurde.³⁶ Bei der allgemeinen und besonderen Offenbarung ging es Brunstäd – ähnlich wie Althaus – um die Bewahrung von deren Einheit. Gottes Gnade verbinde Schöpfung und Erlösung zu einer Einheit.³⁷

1.2.5 Hendrik Kraemer: Von der »Religionsphilosophie« zur »Theologie der Religion(en)«

Der reformierte Theologe Hendrik Kraemer³⁸ vertrat als Anhänger der Dialektischen Theologie ein negatives Verständnis der Religionen in der ökumenischen Diskussion, trotzdem befasste er sich mit ihnen mehr als Karl Barth und die Barthianer es je getan hatten. Anders als sie besaß er auch einen ökumenisch-globalen Horizont, der gleich zu Beginn seines Buches *Religion and the Christian Faith* (1956) zum Ausdruck kommt, als er über den »fact of religious pluralism« Folgendes schrieb:

The Christian religion [today] [...] is no longer in any sense an uncontested, established entity in its own historical domain. The unshaken, massive and collective certitude of the Middle Ages, which existed until the eighteenth century, has entirely vanished. [...] the Christian Church is, as never before since A.D. 312, challenged by the existence and vitality of non-Christian religions, because the growing interdependence in every field of life in the world of to-day presses this upon us.³⁹

Diesen Sachverhalt erklärte er mit der weltweiten Mission von Buddhisten, Hindus und Moslems.⁴⁰ Seine Sicht der globalen religiösen Entwicklungen beschrieb er weiter so:

³⁵ Brunstäd 1957: 127; cf. Kp. 4 und 12.

³⁶ Brunstäd 1957: 129.

³⁷ Brunstäd 1957: 131.

³⁸ Kraemer (1888–1965) war reformierter Missionstheologe und Ökumeniker. Er war von 1921 bis 1937 Mitarbeiter der Niederländischen Bibelgesellschaft in Indonesien, von 1937 bis 1947 lehrte er als Professor für Religionsgeschichte in Leiden und war von 1948 bis 1955 schließlich Leiter des Ökumenischen Institutes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Bossey.

³⁹ Kraemer 1956: 21 und 23.

⁴⁰ Das *World's Parliament of Religions* in Chicago hatte 1893 Vertretern vor allem von Hinduismus und Buddhismus neues Selbstbewusstsein gegenüber dem Christentum gegeben und ein Sendungsbewusstsein zur Missionierung des Westens verursacht.

[...] the cultural and spiritual localism or povincialism, in which we [Europeans] have lived so many ages [...], belongs in principle, irrevocably to the past. In spite of the violent disruption and disunity in our world of to-day, we live in a single *planetary* world, of which the components are inescapably interrelated and mutually determining.⁴¹

Kraemer nahm also bereits in den 1950er Jahren den »religiösen Pluralismus« in Europa wahr und artikulierte ihn m. W. zum ersten Mal. Dessen Bedeutung bestimmte er zugleich als »(religiösen) Relativismus«.⁴² Daher sah er die Aufgabe seines Buches darin, »to understand and explain religion and religions, the scientific and philosophic legitimacy of a *Theology of Religion and Religions*.«⁴³ Damit formulierte Kraemer den Ausdruck »Theologie der Religion(en)« zum ersten Mal, soweit ich sehe. Er diente dem Ökumeniker als Antwort auf die globale Herausforderung des »religiösen Pluralismus«, der insbesondere das Christentum in Europa »relativierte«. Diese zeitgeschichtlichen Überlegungen setzte Kraemer dann in einen größeren theologiegeschichtlichen Kontext, indem er behauptete, dass die Frage des Verhältnisses zwischen Gottes Offenbarung und den Religionen von den Apologeten und Kirchenvätern bis hin zu den scholastischen Theologen *religionsphilosophisch* erörtert worden sei.⁴⁴ Erst die »großen Reformer« Calvin, Luther und Zwingli hätten zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine »echte Theologie der Religion und Religionen« entworfen.⁴⁵ Als guter Barthianer lehnte er also die Religionsphilosophie ab⁴⁶ und setzte dagegen, protestantische Theologen sollten eine »Theologie der Religion und der Religionen« entwickeln. Daraufhin erklärte er das Religionsverständnis von Barth und Brunner, deren negativer Begriff freilich in einer Sackgasse endet.⁴⁷ Ratschow kommentierte Kraemers Ansatz so: Er sei »aus der Begegnung heraus geschrieben« und er zeige, »daß die theologische Frage nach der Religion nicht

⁴¹ Kraemer 1956: 24. Zum Provinzialismus siehe auch unten die Ausführungen zu Tillich sowie Kp. 12.

⁴² Ibid.; cf. Kp. 11.

⁴³ Kraemer 1956: 32; kursiv vom Verf.

⁴⁴ Kraemer 1956: 168.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Siehe hierzu auch Kp. 11 und 12.

⁴⁷ Kraemer 1956: 182–199. Ratschow (1961: 983) urteilt: »Bei Kraemer gilt den Religionen gegenüber zwar die immer wieder zitierte Fairneß, aber im Grunde verachtet er ihr Bemühen als Neuauflage des Sündenfalles und wertet sie sehr grundsätzlich ab. Sein letztes Wort ist eine Exklusivität des Christentums, die eine Wahrnehmung des Christentums in seiner religiösen Wirklichkeit – und damit seiner akuten Fragen – ebensowenig zuläßt wie eine Wahrnehmung des Ringens um die Wahrheit in den Religionen.«

nur ein brennendes theoretisches, sondern auch ein akutes praktisches Problem ist.«⁴⁸

1.2.6 Paul Tillich: »Grundoffenbarung«, »universale Offenbarung« und »Theologie der Religionsgeschichte«

Ähnlich wie die lutherischen Theologen Söderblom, Althaus und Brunstäd vertrat auch Paul Tillich⁴⁹ eine positivere Einstellung zu anderen Religionen als Reformierte wie Kraemer. Er stellte sich den religionsphilosophischen Herausforderungen der Zeit, besonders den politischen Ideologien, die er als »Quasi-Religionen« auffasste. Ähnlich wie Kraemer eignete sich Tillich einen globalen Horizont an. Infolge seiner erzwungenen Emigration nach Amerika 1933 wurde er seines bisherigen »theologischen Provinzialismus« von Europa gewahr, und auf seiner Japan-Reise 1960 realisierte er seinen »westlichen Provinzialismus«.⁵⁰

In dem frühen Aufsatz »Rechtfertigung und Zweifel« von 1924 erörterte er das religionstheologische Problem mit den Begriffen »Grundoffenbarung« und »Heilsoffenbarung«.⁵¹ Mit ihrer Zuordnung wehrte er gezielt die einseitigen theologischen Positionen seiner Zeit ab, ähnlich wie Althaus und Brunstäd es getan hatten. Gegenüber der Dialektischen Theologie mit ihrer »christozentrischen Fassung der Offenbarung« und der Liberalen Theologie mit ihrer »universalen Fassung der Offenbarung« hielt er fest: »Es ist die Aufgabe der protestantischen Theologie, über diesen Gegensatz hinauszukommen und damit von ihrem Zentrum aus ihre verlorengegangene Grundlage wiederzufinden.«⁵² Die Zuordnung beider formulierte er etwa so:

⁴⁸ Ratschow 1961: 983 f.

⁴⁹ Tillich (1886–1965) studierte Theologie, promovierte über Schelling, war von 1914 bis 1918 Feldprediger im Ersten Weltkrieg, von 1925 bis 1929 war er Professor für Religionswissenschaft in Dresden und danach Professor für Soziologie in Frankfurt. 1933 emigrierte er nach Amerika, da die Nationalsozialisten ihm wegen des von ihm vertretenen religiösen Sozialismus die Lehrbefugnis entzogen. Von 1933 bis 1955 lehrte er am Union Theological College in New York, von 1955 bis 1962 in Harvard und von 1962 bis 1965 in Chicago. (Wehr 1979: 140–142)

⁵⁰ »The Conquest of Theological Provincialism« (1952/53), deutsch GW VIII, 13–27. Cf. GW XIII, 517.

⁵¹ GW VIII, 85–100. Die Grundoffenbarung nannte er auch »Seinsoffenbarung«. (GW VIII, 94)

⁵² GW VIII, 96.

Die Offenbarung in Christus, der Durchbruch der göttlichen Unbedingtheit gegenüber allem Werk der Religion, setzt eine breite Basis der menschheitlichen Religion und der göttlichen Grundoffenbarung voraus. Ohne eine solche Voraussetzung ist auf die Dauer die Aufnahme der im personalen Zentrum sich vollziehenden Offenbarung in Christus unmöglich. Heilsoffenbarung ohne Grundoffenbarung [...] ist unmöglich.⁵³

Da die Grundoffenbarung »zweideutig« ist, nämlich »Grund und Abgrund zugleich«, bestimmte Tillich ihr Verhältnis zur Heilsoffenbarung weiter so:

Um dieser Zweideutigkeit der Grundoffenbarung willen wird die Offenbarung des Göttlichen zur Heilsgeschichte, zur Überwindung des Dämonischen in der Menschheitsreligion. Die Überwindung aber des Dämonischen, die Vollendung der zweideutigen Grunderfahrung zur eindeutigen göttlichen Heilsoffenbarung, ist da erfolgt, wo Gott sich als Geist und Liebe zeigte, unbeschadet seiner Majestät und Verborgenheit. Eben damit ist auch die Grundoffenbarung vollendet. [...]

Dieser innere Zusammenhang von Grundoffenbarung und Heilsoffenbarung ist nun entscheidend für die Lage des Protestantismus. Der Protestantismus muß wieder lernen, den *deus revelatus* auf dem Hintergrund des *deus absconditus* zu sehen. Das ist das alte und das neue trinitarische Problem. Und er muß wieder lernen, *von Christus so zu reden, daß dahinter der gewaltige Klang der Grundoffenbarung in allen Religionen und Kulturen der Menschheit hörbar wird.*⁵⁴

Das Verhältnis zwischen Christentum und Religionen bestimmte Tillich dann sehr dynamisch oder gar dialektisch so:

Die christliche Gemeinde aber und die Stätte ihrer Heilsoffenbarung, die Schrift, sind nicht isolierte Wirklichkeiten, sondern *Vollendung zugleich und Widerspruch* gegenüber aller menschheitlichen Religion außerhalb der Kirche und in der Kirche. Nur *in diesem sich ständig selbst aufhebenden Sinne ist das Christentum Menschheitsreligion* und die Bibel Menschheitsbuch.⁵⁵

In seinem Vortrag »Natürliche Religion und Offenbarungsreligion« von 1935 verwarf Tillich die Kategorie des »Natürlichen« in der »natürlichen Religion« und »natürlichen Theologie«, weil nicht die Natur, sondern die Geschichte der Ort der Offenbarung und der religiösen Erfahrung sei.⁵⁶ Daher gebe es »nur eine

⁵³ GW VIII, 93; cf. 94.

⁵⁴ GW VIII, 98; kursiv vom Verf.

⁵⁵ GW VIII, 99; kursiv vom Verf.; cf. unten Kp. 12. Die Bezeichnung des Christentums als Menschheitsreligion geht auf Tillichs Lehrer Martin Kähler (1966: 156) zurück.

⁵⁶ GW VIII, 54; der Aufsatz findet sich in: GW VIII, 47–68. Ob dies mit Röm. 1, 19 konform geht, ist fraglich. Die Entgegensetzung von Natur und Geschichte setzt bei Schleiermacher ein. (Birkner 1961: 287) Tillichs Ablehnung des Naturbegriffs hat seinen Grund auch in

geschichtlich gewordene Religion«, d.h. »weder eine natürliche noch eine übernatürliche Theologie«, sondern nur »eine Theologie«.⁵⁷ Nichtsdestotrotz erkannte er eine »vorausgehende religiöse Erfahrung der Menschheit« an, welche die Offenbarung erst verständlich mache.⁵⁸ Das Verhältnis zwischen beiden verstand er so:

Offenbarung ist eine Antwort, die nur dann verstanden werden kann, wenn zuvor eine Frage gestellt wurde. [...] Das Fragen nach der Offenbarung setzt Offenbarung voraus und umgekehrt; sie sind voneinander abhängig. Der Anfang der Religionsgeschichte ist eine Frage, die eine Antwort enthält, und eine Antwort, die eine Frage enthält. Der Mensch in der Geschichte ist niemals ohne Offenbarung, und er ist niemals ohne die Frage nach der Offenbarung.⁵⁹

Hier wandte Tillich seine Methode der Korrelation von menschlicher Frage und göttlicher Antwort auf das Verhältnis zwischen allgemeiner Religionsgeschichte und christlicher Offenbarung an. So wollte er wenigstens die Intention der natürlichen Theologie retten, indem er sie durch eine »Theologie der geschichtlichen Offenbarung« ersetzte.⁶⁰

Tillich behandelte später auch die »allgemeine« und die »besondere Offenbarung«, wobei er erstere im Englischen mit *universal revelation* wiedergab. In einem seiner Religionsgespräche in Japan (1960) sagte er: »I believe there could not be special revelation if there were not universal revelation [...]«.⁶¹ Mit der wechselseitigen Bestimmung von universaler und besonderer Offenbarung blieb Tillich grundsätzlich bei seinen Ansätzen von 1924 und 1935. In dem posthum

seiner Kritik am »Supranaturalismus« (cf. GW VII, 254–257), dem er religiöse Heteronomie vorwarf. An der »dialektischen Theologie« bemängelte er, sie sei nicht wirklich »dialektisch«, sondern »supranatural«. (GW VII, 247) Während er die Gleichsetzung von »Religionsgeschichte und Offenbarungsgeschichte« in der Liberalen Theologie wie auch Karl Barths »Entgöttlichung der Religionsgeschichte« ablehnte, visierte er einen ähnlichen Weg an wie (seiner Meinung nach) die Logos-Lehre der Apologeten (cf. Kp. 3), also eine dialektische Verhältnisbestimmung, wonach »in der Religionsgeschichte Antworten, Irrtümer und Fragen zu finden [seien], die auf die endgültige Antwort hinführen und ohne die endgültige Antwort ein Ungefragtes, Unverstandenes und Fremdes bleiben müßte.« (GW VIII, 256 f) – Zur Verketzerung des Naturbegriffs in der protestantischen Theologie der Neuzeit siehe Birkner (1961: 287–295).

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ GW VIII, 53.

⁵⁹ GW VIII, 56.

⁶⁰ GW VIII, 58.

⁶¹ Tillich 1961: 66; cf. GW V, 139; GW VIII, 21; 55 f.

veröffentlichten Aufsatz »The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians« (1966) schließlich schrieb er:

[We need] a *theology of the history of religions* in which the positive value of universal revelation balances the critical valuation. Both are necessary. This theology of the history of religions can help systematic theologians to understand the present moment and the nature of our own historical place, both in the particular character of Christianity and its universal claim.⁶²

Hier verwandte Tillich den Begriff der »Theologie der Religionsgeschichte«, deren Aufgabe es sei, die universale Offenbarung sowohl positiv wie auch kritisch zu evaluieren. Diese Disziplin könne der Systematischen Theologie helfen, die partikuläre Eigenart des Christentums mit seinem universalen Anspruch zu vermitteln. Ob Tillich diesen Begriff von Althaus übernommen hatte, ist möglich, aber m. W. nicht sicher. Während er sich zeitlebens religionsphilosophisch vor allem mit den »Quasi-Religionen« befasst hatte,⁶³ sah er sich in seinen letzten Jahren durch die Japan-Reise (1960) und die gemeinsamen Seminare mit Mircea Eliade an der Universität Chicago (1962–1965) durch konkrete Religionen herausgefordert. Diese Erfahrungen bilden den biographischen Hintergrund seiner »Theologie der Religionsgeschichte«. Auch der Kirchenhistoriker Ernst Benz benutzte den Begriff der »Theologie der Religionsgeschichte«; ob er ihn von Althaus rezipiert hatte, ist unsicher.

1.2.7 Ernst Benz: Von der »Religionsgeschichte« zur »Theologie der Religionsgeschichte«

Ähnlich wie Tillich war Ernst Benz⁶⁴ ein sehr offener und unkonventioneller Theologe. Als Kirchengeschichtler ging er das Problem der Religionstheologie historisch an und nicht religionsphilosophisch wie Tillich. In seinem Büchlein *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (1960/61) erklärte er die dringliche Aufgabe heute damit, ein neues theologisches Verständnis der Religionsgeschichte zu entwickeln, d. h. die Stellung des Christentums innerhalb der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit zu bestimmen. Er stellte die Frage, in welchem Verhältnis die Religionsgeschichte zur Heilsgeschichte stehe.⁶⁵ Dies sei darum wichtig, weil sich nicht nur die Situation des Christentums

⁶² Tillich 1966: 84; kursiv vom Verf.

⁶³ Tillich 1966: 91.

⁶⁴ Benz (1907–1978) war Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte sowie Geschichte der deutschen Mystik von 1935 bis 1973 in Marburg. Er galt als ausgezeichnete Kenner der Ostkirche; er veröffentlichte auch Bücher zu (für Theologen ungewöhnlichen Themen) wie etwa UFOs oder die neuen Religionen Japans.

⁶⁵ Benz 1961: 425.

in der neuzeitlichen Welt verändert habe, sondern auch die Haltung der nicht-christlichen Weltreligionen ihm gegenüber. Es gehe hierbei auch um die Frage, wie Christen mit dem Wahrheitsanspruch anderer Religionen umgehen können.⁶⁶ Die Religionswissenschaft selbst sei religiös relevant, da sie Schluss gemacht habe mit abwertenden Kategorien wie Heidentum, Götzendienst und Dämonenkult. Dementsprechend kritisierte Benz die Abwertung der Religion in der Dialektischen Theologie und analysierte sie so:

Sozusagen unbemerkt von den Theologen, die sich mit aller Erbitterung der Selbstverteidigung ein Jahrhundert gegen die Feuerbachsche These von der Religion als der Selbstausslegung des Menschen gewehrt haben, hat sich hier Feuerbach mitten in der protestantischen Theologie etabliert [...].⁶⁷

Diese negative Haltung zu den Religionen setzte Hendrik Kraemer dann auch unter den Mitgliedern des Weltmissionsrates und des Weltkirchenrates durch.⁶⁸

Aufs Ganze gesehen hat die dialektische Episode nicht zu einer theologischen Klärung der gegenwärtigen religiösen Weltsituation beigetragen. Sie hat nur die alten Fronten versteift und eine neue Variante in der Begründung des exklusiven Absolutheitsanspruchs der Weltreligionen geliefert, indem sie den Apologeten aller Weltreligionen die Anregung gab – falls sie darauf Wert legten –, von sich zu behaupten, ihre Religion sei die Krisis aller übrigen.⁶⁹

Die christliche Theologie, schrieb Benz weiter,

tut immer so, als gäbe es eine Religionsgeschichte nur vor Christus und als fände die Religionsgeschichte in Christus und mit dem Auftreten der christlichen Kirche die Erfüllung, ihre Aufhebung und damit ihr historisches Ende. Trotzdem sind auch nach Christus immer neue Weltreligionen hervorgetreten.⁷⁰

Es ging Benz also um eine »Theologie der Religionsgeschichte nach Christus«.⁷¹ In Bezug auf die gegenwärtige Wirklichkeit der Kirche schrieb er:

⁶⁶ Benz 1961: 428.

⁶⁷ Benz 1961: 454. Siehe hierzu auch Birkner 1961: 293 f.

⁶⁸ Benz 1961: 455.

⁶⁹ Benz 1961: 458.

⁷⁰ Benz 1961: 470.

⁷¹ Ibid.

[...] die christliche Kirche [hat] in ihrer heutigen Form den Anspruch, die absolute Religion darzustellen, bislang noch nicht eingelöst [...], das heißt, daß sie ihre volle Universalität und Katholizität noch nicht erreicht hat, eine Feststellung, die den Anstoß zu einer nützlichen Selbstbesinnung geben könnte.⁷²

Jesu Gleichnis vom großen Gastmahl bezieht sich nach Benz auch auf Nichtchristen, denn das Liebesgebot gibt es auch in anderen Religionen. Daher realisiere sich die »Heilsgeschichte [...] nicht nur im Bereich der organisierten Kirchen und Glaubensbekenntnisse, sondern im Gesamtbereich der Religionsgeschichte. Heilsgeschichte ist Menschheitsgeschichte.«⁷³ Er schrieb weiter:

Der Zustand, daß es verborgenes Christentum im Bereich der Heidenwelt gibt, daß seine Zugehörigkeit zum Gottesreich erst am jüngsten Tag entdeckt wird, dauert also auch in der Zeit nach Christus und nach dem geschichtlichen Auftreten der Kirche auf der Welt weiter.⁷⁴

Diese Gedanken ähneln denjenigen Karl Rahners von den »anonymen Christen«. Beide Ausdrücke sollen die Universalität des christlichen Glaubens ausdrücken, im Falle von Benz jedoch ohne einen »exklusiven Absolutheitsanspruch«. Des Weiteren ist Benz der Auffassung, die Entwicklungen der Kirchengeschichte seien auch relevant für eine Theologie der Religionsgeschichte: »Wohl das stärkste Argument gegen den exklusiven Absolutheitsanspruch des Christentums ist die Geschichte der christlichen Kirche selbst.«⁷⁵ Daher sei eine aufrichtige Selbstkritik des Christentums notwendig.⁷⁶

1.2.8 Die Etablierung der »Theologie der Religionen« seit den 1960er Jahren

Die bisherige Übersicht ergab, dass die Begriffe »Theologie der Religionsgeschichte« (Althaus, 1927; Benz, 1961; Tillich 1965) und »Theologie der Religion(en)« (Kraemer, 1956) von den Autoren vereinzelt, in unterschiedlicher Bedeutung und wahrscheinlich unabhängig voneinander verwandt wurden. Irgendwie scheinen diese Begriffe in der Luft eines sich pluralisierenden Zeitalters gelegen zu haben. Wolfgang Trillhaas nannte den Ausdruck »Theologie der Religion« in seiner *Dogmatik* quasi nebenbei, ohne ihn genauer zu erörtern.⁷⁷ Er schrieb:

⁷² Benz 1961: 472. Mutō (Kp. 12) stellte eine ähnliche Frage.

⁷³ Benz 1961: 482.

⁷⁴ Benz 1961: 483.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Benz 1961: 484.

⁷⁷ Trillhaas 1962: 233.

[...] die theologische Lehre vom Gesetz muß auch auf eine Lehre von der Religion⁷⁸ ausgedehnt werden, und wiederum: *eine theologische Lehre von der Religion* [...] kann nur von einer Lehre vom Gesetz aus entworfen werden. Inhaltlich aber gilt auch hier, daß die Religion ebenso wie das Gesetz dem gefallenem Menschen zur Erhaltung seines Lebens und seiner »Welt« und zur Erinnerung an seinen Ursprung von Gott mitgegeben worden sind.⁷⁹

Wie mit dieser theologischen Kategorisierung durch das »Gesetz« vertrat Trillhaas auch sonst einen negativen Religionsbegriff, wenn er im Duktus der Dialektischen Theologie apodiktisch statuierte: »Das Christentum ist die Religion, die in der Tat die Religionen zu Ende führt. Es gibt »nach« dem Christentum schlechterdings keine Religion mehr.«⁸⁰ Am Schluss seiner sehr kurzen Ausführung über »Die Religion« erwähnte Trillhaas nebenbei den Begriff »Theologie der Religion«.⁸¹ Ihre Aufgabe sei es, Kriterien für »religionswidrige Tatbestände«, »Vereinseitigungen« und den *abusus* in den Religionen zu liefern.⁸² Für eine positive und kritische Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen verwandte er diesen Begriff nicht.

Während Benz (1961) den Ausdruck »Theologie der Religionsgeschichte« in den Titel seiner Veröffentlichung aufgenommen und hier dieses Thema ausführlich behandelt hatte, geschah dies zum ersten Mal mit dem Begriff »Theologie der Religionen« durch den katholischen Theologen Heinz Robert Schlette in seinem Buch *Die Religionen als Thema der Theologie – Überlegungen zu einer »Theologie der Religionen«* (1963). In den 1960er Jahren tauchte dieser Ausdruck auch in Aufsatz-Titeln auf wie etwa »Zur Theologie der Religionen« von Johannes Finsterhölzl (1965), »Toward a Theology of Religions« von Werner Kohler (1966), »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte« von Wolfhart Pannenberg (1967),⁸³ »Die Theologie der nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem« von Walbert Bühlmann (1969) und (in der gleichen Veröffentlichung) »Zur Theologie der Religionen im Protestantismus« von Peter Beyerhaus (1969). In diesem Jahr wurden in *Kerygma und Dogma* gleich drei Aufsätze zur Religionstheologie aus unterschiedlichen Disziplinen und Perspektiven publi-

⁷⁸ Trillhaas behandelte die »Religion« innerhalb der Anthropologie, während Althaus den Menschen zuerst teilweise innerhalb der »Grundlegung« der »Ur-Offenbarung« (§§ 6; 7 und 11) erörtert hatte und dann im zweiten und dritten Teil der eigentlichen Dogmatik (§§ 31 ff).

⁷⁹ Trillhaas 1962: 226; Kursiv vom Verf.; cf. Kp. 11.

⁸⁰ Trillhaas 1962: 232.

⁸¹ Trillhaas 1962: 233.

⁸² Ibid.

⁸³ Pannenberg (1971: 252) bezog sich hierbei explizit auf Tillichs »Theologie der Religionsgeschichte«.

ziert: »Theologie der Religionen – Überblick zu einem Thema römisch-katholischer Theologie« von Erwin Fahlbusch (1969), der Wiederabdruck »Zur Theologie der Religionen im Protestantismus« von Peter Beyerhaus (1969) und »Die Gedankenwelt der Religionswissenschaft und die Theologie der Religionen« von Kurt Goldammer (1969). Diese konzertierte Publikation in einer wichtigen theologischen Zeitschrift zeigt, dass das Thema jetzt mitten im Diskurs der deutschsprachigen Theologie angekommen war.

Das Gleiche gilt bereits für den Evangelischen Theologen-Kongress drei Jahre zuvor in Wien (1966), der dem Thema »Der christliche Glaube und die Religionen« gewidmet war. Carl Heinz Ratschow hatte dazu den Vortrag »Die Religionen und das Christentum« beigetragen und zusammen mit den übrigen Hauptvorträgen in der *Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 1967 veröffentlicht. In diesem Aufsatz nahm er den Begriff »Theologie der Religion« von Trillhaas auf sowie den Ausdruck »Theologie der Religionsgeschichte« von Benz. Zuvor schon hatte Ratschow (1961) in dem RGG-Artikel »Religion – theologisch« den Begriff »Theologie der Religionen« (sic!) von Althaus⁸⁴ rezipiert. Ratschow selbst hatte sich den Begriff »Theologie der Religionen« spätestens in seinem Buch *Die Religionen* zu eigen gemacht und entfaltet.⁸⁵

In den 1970er Jahren erschien »Theologie der Religionen« dann in den Buchtiteln eines katholischen und zweier protestantischer Autoren: *Towards a Protestant Theology of Religions* von Paul Knitter (1974),⁸⁶ *Einführung in die Theologie der Religionen* von Horst Bürkle (1977) und *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen* von Michael von Brück (1979). Während Knitter und von Brück den Begriff der Religionstheologie selbst nicht erörterten, erklärte Bürkle sein Verständnis so:

Die Bezeichnung »Theologie der Religionen« muß gegen den mißverständlichen Eindruck geschützt werden, als ob hier die Erscheinungsformen und Überlieferungsinhalte außerchristlicher Religionen in einem geschlossenen theologischen System nach Maßgabe christlicher Lehrinhalte behandelt würden.⁸⁷

Solch ein System gebe es heute nicht. Damit ist auch eine Theologisierung der Religionen bzw. Religionswissenschaft abgewehrt, wie sie sich bspw. bei Althaus findet. Bürkle versuchte stattdessen, seine Religionstheologie im wechselseitigen »Dialog« mit Angehörigen anderer Religionen zu entwickeln. Mit dem »Dialog« ist ein weiterer wichtiger Sachverhalt neben der »Religionstheologie« genannt, der im Zeitalter des religiösen Pluralismus im Abendland ins Zentrum des in-

⁸⁴ Althaus (1929: 188) sprach von der »Theologie der Religionsgeschichte«.

⁸⁵ Ratschow 1979: 116–128; cf. Kp. 11.

⁸⁶ Diese Dissertation über Paul Althaus wurde von Carl Heinz Ratschow in Marburg betreut.

⁸⁷ Bürkle 1977: 3.

terreligiösen Diskurses trat. Auch von Brück sah einen engen Zusammenhang von interreligiösem Dialog und Religionstheologie, als er schrieb: »Der Dialog der Religionen ist das Bewährungsfeld der Theologie der Religionen, und die Theologie der Religionen ist die Grundlegung und die Reflexion des Dialogs der Religionen.«⁸⁸

Zusammenfassend kann man sagen, dass es sich bei den mit Religionstheologie befassten Autoren bis in die 1960er Jahre noch um mehr oder minder vereinzelte »prophetische Rufer in der Wüste« handelte. Ihre jeweiligen existentiellen, religiösen und wissenschaftlichen Hintergründe bildeten wichtige Faktoren für ihre Bemühungen: die lutherische Theologie bei Söderblom, Althaus, Brunstäd, Tillich und Ratschow; die Ökumene bei Söderblom, Kraemer, Tillich und Benz; sowie die Religionsgeschichte, -wissenschaft und -philosophie bei Söderblom, Tillich, Benz und Ratschow. Damit sind zugleich wichtige Determinanten für ein religionstheologisches Problembewusstsein gegeben: Die konfessionellen Voraussetzungen treten im Vergleich klar hervor, denn die lutherischen Theologen begegnen anderen Religionen in dialektischer Weise und deutlich offener als Reformierte, während die katholischen Autoren die Religionen wesentlich unbefangener behandeln als die Protestanten. Die ökumenischen Erfahrungen eröffnen weite Horizonte, die in globalen Zusammenhängen zu denken ermöglichen. Sie sensibilisieren auch für interkulturelle Kommunikation, die der interreligiösen Kommunikation zugrunde liegt.⁸⁹ Das gleiche gilt auch für fundierte religionswissenschaftliche Kenntnisse mit ihren sprachlichen Erfordernissen, die es ermöglichen, die Religionen für sich wahrzunehmen und nicht nur durch eine theologische Brille zu betrachten. Schließlich wurde auch festgestellt, dass eine Religionstheologie nicht monologisch ausgeführt werden kann, wodurch eine andere Religion und ihre Vertreter nur zum Objekt des Diskurses werden, sondern im Gespräch unter Bewahrung der Subjekthaftigkeit aller Beteiligten. Dies bedeutet auch, dass das theoretische Unternehmen der Religionstheologie nicht ohne die Praxis des Religionsdialogs ausgeführt werden kann. In der Begegnung unterschiedlicher Religionen geschieht eine Relativierung (Kraemer) der Glaubensvorstellungen ihrer Anhänger. Darin drückt sich die Subjekthaftigkeit anderer Religionen in der Begegnung aus. Die Geschichte zeigt, dass Religionsbegegnungen einerseits zu einer Vergewisserung⁹⁰ und Stärkung der religiösen Überzeugungen führen können, andererseits aber auch zu Konflikten bis hin zu Kriegen. Die folgende Untersuchung der Geschichte der christlichen Religionstheologien zeigt, dass sich die Autoren meist auch praktisch wie theoretisch um die Verwirklichung des Religionsfrie-

⁸⁸ Von Brück 1979: 150.

⁸⁹ Cf. Kp. 5 und 8–10.

⁹⁰ Diesen Sachverhalt hat insbesondere Ratschow (cf. Kp. 11) immer wieder behandelt.

dens bemühten. Es ging ihnen um die Bewahrung der sozialen Eintracht inmitten der religiösen Vielfalt.

1.3 TRENDS DER RELIGIONSTHEOLOGISCHEN MODELLE DES AUSGEHENDEN 20. JHS.

Während einzelne Theologen, Ökumeniker und Religionswissenschaftler vor allem mit internationalem Erfahrungshorizont die religiöse Pluralisierung des Abendlandes bereits in der ersten Hälfte des 20. Jhs. wahrnahmen⁹¹ und als religionstheologische Herausforderung erörterten (s.o.), wurde diese neue Situation in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. selbst für Theologen unübersehbar, die sich bisher nie ernsthaft mit anderen Religionen befasst hatten. Jetzt verursachte die Einwanderung von Angehörigen vieler unterschiedlicher Religionen tiefgreifende Veränderungen in Europa, die das »christliche« und säkularisierte Abendland innerhalb der kurzen Zeit von nur 30 bis 40 Jahren in multireligiöse Gesellschaften transformierte. In dieser Situation wurde es um Vertreter der Dialektischen Theologie, die den theologischen Diskurs bis *dato* beherrscht hatten, merkwürdig still. Und etliche Theologen, die sich bisher noch nie mit anderen Religionen ernsthaft befasst hatten, begannen nun, sie in theologischer Weise zu behandeln. Die fundamental neue Situation zwang Kirche und Theologie, Orientierung zu geben: In praktischer Hinsicht geschah dies im »interreligiösen Dialog«, in theoretischer Hinsicht in der »Theologie der Religionen.«

Unter einer »Theologie der Religionen« verstehe ich hier zunächst ganz allgemein eine theologisch begründete Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen.⁹² Da es eine Vielfalt religionstheologischer Ansätze gibt, sprechen wir von »Religionstheologien« im Plural. Neben der Vielfalt der Theologie-treibenden Subjekte ergibt sich die Pluralität auch aus ihrem »Gegenstand« der diversen Religionen. Ratschow wies darauf hin, dass es eine Vielfalt von Religionstheologien gibt, weil das Christentum sein Verhältnis zu verschiedenen Religionen unterschiedlich bestimmen muss.⁹³ Solche Verhältnisbestimmungen erhalten ihre Brisanz nun dadurch, dass jede Religion einen Anspruch auf Wahrheit und unbedingte Geltung erhebt.⁹⁴

⁹¹ Hierbei soll nicht unterschlagen werden, dass es Juden als Minderheit in den meisten Ländern Europas und Muslime im Balkan sowie in Frankreich schon lange gab, aber sie wurden nicht zur großen Herausforderung, wie es die Migrationsbewegungen seit Mitte des 20. Jhs. in Zentral-Europa darstellten.

⁹² Zum Schluss dieser Untersuchung wird diese Erklärung noch präzisiert werden.

⁹³ Ratschow 1987: 496.

⁹⁴ Ich vermeide hier den Ausdruck »Absolutheitsanspruch«, der auf Hegels verhängnisvolle Übertragung des Absolutheits-Begriffs von Gott auf eine Religion zurückgeht.

Bei den in den letzten Jahrzehnten vertretenen Religionstheologien handelt es sich vor allem um zwei terminologisch zu unterscheidende Gruppen von Entwürfen. Die erste Gruppierung besteht aus den Modellen genannt »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus«⁹⁵ und richtet sich nach religionssoziologischen bzw. -psychologischen Kategorien. Die Modelle der zweiten Gruppierung unterscheiden sich nach theologischen Kategorien und bestehen aus »theologischen« (im Sinne der Gotteslehre),⁹⁶ »christologischen«,⁹⁷ »pneumatologischen«⁹⁸ und »trinitarischen Ansätzen«.⁹⁹ Inhaltlich überschneiden sich beide Gruppierungen teilweise, insofern die »theologischen«, »pneumatologischen« und »trinitarischen Ansätze« für den »Inklusivismus« wie auch für den »Pluralismus« verwendet werden können, während der »christologische Ansatz« in der Regel für den »Exklusivismus« steht.

In der religionstheologischen Debatte der letzten Jahrzehnte waren die Modelle von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« populärer als die theologisch definierten Ansätze. Der *Exklusivismus* betont den Sachverhalt, nur in Christus gebe es das Heil (Apg. 4, 12), wie es etwa die Dialektische Theologie im Gefolge von Karl Barth oder evangelikale Theologen vertreten, oder es gebe kein Heil außerhalb der Kirche (*extra ecclesiam nulla salus*), wie die Katholische Kirche seit dem Konzil von Florenz 1442 lehrte. Im Zusammenhang des Vaticanum II entwickelte Karl Rahner jedoch den *Inklusivismus*, wonach andere Religionen auch Wahrheitselemente besitzen und *ebenso* Heil vermitteln können, aber dies geschehe im Christentum in vollkommener Weise. So vertrat er die These von den »anonymen Christen«, die sich in anderen Religionen befänden.¹⁰⁰ Der *Pluralismus* schließlich vertritt die Position, dass alle Religionen gleich seien und auch den gleichen Anspruch auf Wahrheit besäßen. Sie stammten alle aus dem gleichen Grund und seien alle auf das gleiche Ziel ausgerichtet. Die führenden Vertreter sind der englische presbyterianische Theologe John Hick¹⁰¹ und der amerikanische katholische Theologe Paul Knitter.¹⁰²

⁹⁵ Diese Gruppierung stellte Alan Race (1982) zum ersten Mal zusammen. Er warnte auch davor, dass diese Schematisierung die konkreten Sachverhalte zu sehr vereinfachen könnte. (Race 1982: 139) Eine neuere Darstellung dieser Positionen findet sich bei Schmidt-Leukel (2005: 62–95).

⁹⁶ Paul Althaus (1929 und 1962) könnte hierzu gerechnet werden.

⁹⁷ Die bekanntesten Vertreter sind Karl Barth und die Dialektischen Theologen.

⁹⁸ Mutō (Kp. 12) gehörte zeitweise zu den Vertretern dieses Ansatzes.

⁹⁹ Siehe etwa Ratschow (1987: 503f), Heim (2001) und Allemann (2011).

¹⁰⁰ Rahner 1964: 136–158 und 1965: 545–554. In Reaktion darauf wurde er gefragt, ob er denn etwa auch ein »anonymer Buddhist« sei.

¹⁰¹ John Hick, *God has Many Names* (1980); *Problems of Religious Pluralism* (1985); Hg. zus. m. Paul Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness – Toward a Pluralistic Theology of Religions* (1987).

Die Schwierigkeit dieser drei Modelle besteht darin, dass jedes von ihnen etwas Richtiges besagt, zugleich jedoch wichtige Elemente unterschlägt, die sich in den beiden anderen wiederum befinden. Im *Exklusivismus* wird zu Recht betont, dass eine Religion für einen Menschen unbedingt verbindlich ist, es wird aber auch unterschlagen, dass das Wirken Gottes nicht auf die Offenbarung der Bibel begrenzt werden kann, wenn man den Glauben an den universalen Schöpfergott in Betracht zieht. Außerdem werden die Wahrheitsansprüche anderer Religionen in allzu simpler Weise übergangen. Der *Inklusivismus* berücksichtigt zu Recht die Universalität des christlichen Gottesglauben, aber er wird dadurch problematisch, dass hier andere Religionen vorschnell vereinnahmt werden und auch die christliche Soteriologie relativiert wird. Der *Pluralismus* schließlich geht zu Recht von der existierenden Vielfalt der Religionen aus, ignoriert aber zugleich den Sachverhalt, dass die jeweiligen Ansprüche der Religionen auf Wahrheit, Verbindlichkeit und Universalität – wenn sie ernst zu nehmen sind – miteinander in Konflikt geraten. Ein Problem entsteht da, wo der deskriptive Ausdruck »religiöser Pluralismus« in ein normatives System überführt wird.¹⁰³ Schließlich besteht die Schwierigkeit, dass ihre Vertreter versuchen, von ihrem christlichen Standpunkt zu abstrahieren und Urteile von einem Standpunkt außerhalb oder über konkrete Religionen zu fällen.

Die gemeinsame Grundproblematik aller drei Modelle besteht nun darin, dass sie Spannungen oder Polaritäten, die in der Sache angelegt sind, in einseitige Positionen auflösen. Sie zeigt sich dann in verzweifelten Überbrückungsversuchen etwa eines »positionellen Pluralismus« von Winfried Härle,¹⁰⁴ einer *contradictio in adjecto*, oder Ausdrücken wie »mutualer Inklusivismus« von Reinhold Bernhardt (1997), »contextual pluralism« und »reciprocal inclusivism« von Robison B. James¹⁰⁵ oder »lernoffener Inklusivismus« von Andreas Allemann (2011). Solche Formulierungen zwingen einem Substantiv ein unpassendes Adjektiv auf, um den zuvor aufgerissenen Graben wieder notdürftig zu überbrücken. Sie zeigen sehr deutlich, dass diese drei Modelle unter der Auflösung polarer Spannungen in Einseitigkeiten leiden, die letztlich von der Aufklärung verursacht wurde.

Die Daten der Veröffentlichungen der pluralistischen Religionstheologien legen nahe, dass sie im anglo-amerikanischen Raum in den 1970/80er Jahren begannen, denn hier vollzog sich die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft zuerst. Theologen vom europäischen Kontinent, insbesondere aus Deutschland, begannen erst ab den 1990er Jahren zur pluralistischen Religionstheologie zu

¹⁰² Paul Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions* (1974); *No Other Name? – A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions* (1985).

¹⁰³ Schwöbel 1996: 731.

¹⁰⁴ Härle 1998: 183–185.

¹⁰⁵ James 2003: 63 f; 75 ff; 113 ff.

publizieren.¹⁰⁶ Sie schien in den letzten Jahren den öffentlichen Diskurs zu dominieren,¹⁰⁷ zumal sie sich mit dem *label* »tolerant« schmückt. Demgegenüber wird dem Exklusivismus eine »intolerante« Haltung zugesprochen und dem Inklusivismus eine scheinbare Toleranz, m. a. W. eine vereinnahmende Intoleranz.

Die vorliegende Untersuchung stellt keine direkte Auseinandersetzung mit den gegenwärtig vertretenen Religionstheologien dar, denn die akademische Diskussion hat bereits eine große Fülle von Meinungen und Publikationen hervorgebracht,¹⁰⁸ die zu erweitern an dieser Stelle nicht sinnvoll erscheint. Vielmehr wird der hier vorgestellte geschichtliche Abriss religionstheologischer Denksysteme die gegenwärtig herrschenden Modelle in eine neue Perspektive bringen und auf diese Weise einen Beitrag zur Orientierung heute geben. Aus den hier skizzierten historischen und geographischen Gesichtspunkten ergibt sich die Kritik der gegenwärtig dominanten Modelle von selbst. Die grundlegende theologische Problematik beider Gruppierungen religionstheologischer Modelle mit Ausnahme des trinitarischen Ansatzes besteht darin, dass sie die Soteriologie und Schöpfungstheologie voneinander trennen, die theologisch eigentlich aufs engste zusammengehören. Auf diese Weise verursachen sie Polarisierungen in Kirche und Theologie, die theologisch nicht begründbar sind und problematische soziale Folgen verursachen können. Die Modelle des Exklusivismus und Pluralismus setzen außerdem den Zickzack-Kurs der neuzeitlichen Theologie fort, der spätestens mit der Liberalen Theologie im 19. Jh. begonnen hatte und dann von der Dialektischen Theologie fortgesetzt wurde. Im Grunde genommen stellen die pluralistischen und exklusivistischen Religionstheologien eine Neuauflage dieser beiden theologischen Schulrichtungen dar. Sie reißen Soteriologie und Kosmologie auseinander, wie es die Gnosis in der Alten Kirche zum ersten Mal versucht hatte. Die kurze Übersicht zur Begriffsbildung von »Religionstheologie« oben hatte deutlich gemacht, dass einige Theologen diese Problematik in der ersten Hälfte des 20. Jhs. bereits klar erkannt hatten. Lutherische Theologen wie Althaus, Brunstäd und Tillich hatten das Auseinanderdriften von »allgemeiner« bzw. »universaler« und »besonderer Offenbarung« oder von »Grundoffenbarung« und »Heilsoffenbarung« in der Liberalen Theologie und der Dialektischen Theologie deutlich benannt.¹⁰⁹ Diese Problematik scheinen die jüngeren Religionstheologen nun überhaupt nicht zur Kenntnis genommen zu haben. Darüber hinaus gewinnt man den Eindruck, dass viele von ihnen weite Teile der um-

¹⁰⁶ Siehe etwa Bernhardt (1991 und 1993) sowie Schmidt-Leukel (1997 und 2005).

¹⁰⁷ Als Gegenreaktion erschienen Publikationen wie *Christian Uniqueness Reconsidered – The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, hg. von Gavin D’Costa (1990) mit Beiträgen verschiedener Autoren.

¹⁰⁸ Siehe hierzu bspw. die Übersicht bei Danz 2005: 79–107.

¹⁰⁹ Althaus 1962: 52; Brunstäd 1957: 129–131; Tillich in GW VIII, 96–98. Den gleichen Duktus verfolgten auch Ratschow (Kp. 11) und Mutō (Kp. 12).

fangreichen kirchengeschichtlichen sowie religions- und missionstheologischen Tradition ignorieren, welche mit der Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen befasst ist.

In neuen Situationen folgen die meisten Menschen dem elementaren Lernprinzip von »Versuch und Irrtum«. Aber man muss diesem riskanten Prinzip nicht folgen, wenn man bereit ist, aus der Geschichte zu lernen. Es gibt ja eine lange Geschichte der interreligiösen Kommunikation und der christlichen Religionstheologien, m. a. W. ein sehr großes Lernfeld, dessen Studium vor unnötigen Fehlern bewahren könnte. Die meisten Vertreter der religionstheologischen Modelle von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus scheinen sich jedoch nicht um eine dogmen- und missionsgeschichtliche Orientierung zu bemühen. Alan Race charakterisiert die neue Situation beispielsweise so:

*Though the church has not been unfamiliar with religious pluralism – Christianity itself came to birth in the Judaic and philosophical/mystery-religious milieu of the ancient world – the present experience extends any earlier sense Christians may have had of its significans.*¹¹⁰

Für ihn scheint es keine religionstheologisch relevante Geschichte der Apologetik, der Mission, der Auseinandersetzung mit dem Islam, der jungen Kirchen und der Ökumene gegeben zu haben. John Hick versteigt sich sogar in die Behauptung, mit seiner pluralistischen Religionstheologie führe er eine »kopernikanische Revolution« in der Theologie herbei.¹¹¹ Damit meint er, dass erst seine Theologie am Ende des 20. Jhs. auf die Begegnung mit anderen Religionen die erste wegweisende Antwort gegeben habe, m. a. W. 2000 Jahre Kirchen- und eine noch wesentlich längere Religionsgeschichte seien zu ignorieren, welche aus kontinuierlichen Religionsbegegnungen mit praktischen und theoretisch-reflektierten Antworten bestehen.¹¹² Wenn es denn nun vorkommt, dass neuere Religionstheologen sich auf die Dogmengeschichte berufen, dann porträtieren sie die früheren Ansätze oft gemäß ihren systematischen Kategorien von Exklusivismus, Pluralismus usw., die sie selbst gesetzt hatten und nun auf die früheren Theologien anwenden.¹¹³ Sie benutzen die Tradition wie einen Steinbruch, aus dem sie die ihnen gerade passenden Einzelstücke herausholen und das jeweilige Gesamtgefüge außer Acht lassen.¹¹⁴ Mit einer derartigen Dekontextualisierung verfehlen sie es, die Tradition

¹¹⁰ Race 1982: 1; kursiv vom Verf.

¹¹¹ Hick 1980: 36.

¹¹² Siehe hierzu etwa Ratschow 2011; Repp 2005b, 2006a und 2006c.

¹¹³ Siehe etwa Bernhardt (1993: 53 ff; 76 ff; 100 ff) und Schmidt-Leukel (2005: 99 ff; 129 ff; 163 ff).

¹¹⁴ Oft werden etwa die Apologeten als Vertreter einer positiven Haltung anderen Religionen gegenüber zitiert, wobei unterschlagen wird, dass sie solch eine Haltung gegenüber der

aus ihren historisch-geographischen Zusammenhängen heraus zu verstehen und aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Dies soll im Folgenden hier jedoch versucht werden. Konfuzius sagte einmal, das erste, was zum rechten Regieren eines Landes notwendig sei, ist das Richtigstellen der Begriffe.¹¹⁵ Diese politische Maxime kann man heute auch auf die religionstheologische Begriffsbildung anwenden angesichts der jüngeren Theologiegeschichte und der neuen multireligiösen Situation in Europa.

heidnischen Philosophie der Griechen einnahmen, nicht aber gegenüber den konkreten Religionen. (Cf. Kp. 2) Schleiermacher (1974: 143f) formulierte den hermeneutischen Grundsatz, dass »das Einzelne nur vollkommen verstanden werden kann durch das Ganze.«

¹¹⁵ Kungfutse 1985: 131.

