

*Reinhold Bernhardt**

Religion und Interreligiosität. Eine theologische Perspektive

Abstract

Die Theologie setzt sich mit den Erscheinungsformen und den Glaubensinhalten der christlichen Religion in Geschichte und Gegenwart auseinander. Die Beschäftigung mit Religion ist also ihr Kerngeschäft. Deshalb mag es verwundern, dass es besonders in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine scharfe theologische Kritik an der Anwendung des Religionsbegriffs auf den christlichen Glauben gab und z.T. bis heute gibt.

Der Begriff „Religion“ ist nicht biblischen Ursprungs; er entstammt der römischen Kultpraxis und dem darauf bezogenen Rechtsdenken. Es ist kein genuin jüdischer und christlicher Begriff. Theologische Ansätze, die stark auf die Bibel rekurrerten, haben daher mit diesem Begriff gefremdet. Reflexionen hingegen, die bei der gelebten Religion ansetzen, haben ihn ins Zentrum gestellt.

In den 1960er Jahren kam es zu einer empirischen Wende im theologischen Religionsverständnis und – damit zusammenhängend – zu einer Neubestimmung der interreligiösen Beziehungen. Vor dieser Wende gab es eine z.T. heftige Kritik an der theologischen Rezeption des Religionsbegriffs. Man blickte aus einer theologischen Binnenperspektive auf „Religion“ (im Singular) und lehnte diesen Begriff zur Bezeichnung des christlichen Glaubens ab. Die Beschäftigung mit nichtchristlichen Religionen spielte kaum eine Rolle. Nach der Wende ging man sehr viel stärker auf die real existierenden Religionskulturen in Geschichte und Gegenwart ein und betrachtete das Christentum als Religion unter Religionen. Diese beiden Phasen sollen im Folgenden dargestellt werden. Im ersten Teil dieses Beitrags will ich die theologische Religionskritik, wie sie vor dieser Wende vorgebracht wurde, nachzeichnen. Ich blicke dabei vor allem auf die evangelische Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts; die Entwicklungen in anderen christlichen Konfessionen bleiben weitgehend ausgebendet. Im zweiten Teil geht es dann um die Hinwendung zu den Religionen, um einen Paradigmenwechsel in der praktischen Beziehungsgestaltung und in der theologischen Beziehungsbestimmung. Dazu wurden unterschiedliche Modelle in der „Theologie der Religionen“ entwickelt, die ich zumindest ansatzweise vorstellen will. Hier weitet sich dann der Blick auch über die evangelische Theologie hinaus. Der dritte Teil fragt grundlegender nach den Leitvorstellungen von „Interreligiosität“. In alledem steht der Religionsbegriff zur Debatte.

1) Theologische Religionskritik

Ich beginne mit der Erzählung einer kleinen Begebenheit, die sich im Januar 1952 in Moskau zutrug. In einem Gespräch mit Martin Niemöller (1892–1984), dem Präsidenten einer deutschen evangelischen Landeskirche,

* Universität Basel

sagte ein sowjetischer Offizier, die Religion gehe ja nun zu Ende. Und der Kirchenpräsident erwiderete: „[S]ie ist schon zu Ende. Sie scheinen der Meinung zu sein, daß ein evangelischer Pastor ein Diener der Religion ist. Das Christentum ist aber gar keine Religion, sondern eine Botschaft, die wir von Gott den Menschen auszurichten haben, damit sie wieder Menschen werden. Das ist nicht an die Religion gebunden.“ (Niemöller 1952, 14).

Niemöller brachte mit dieser Aussage eine Überzeugung zum Ausdruck, die seit dem Ersten Weltkrieg unter den evangelischen Theologen weit verbreitet war. Der Begriff „Religion“ war stark negativ besetzt und wurde abgelehnt. Darin wurde die im 19. Jahrhundert von Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Sigmund Freud (1856–1939), u.a. vorgetragene Religionskritik positiv aufgenommen. Man gab den Kritikern recht, fügte aber hinzu, dass der offenbarungsisierte christliche Glaube grundlegend von Religion zu unterscheiden sei. Religion sei ein im Menschen angelegtes und sich in der Kultur realisierendes Phänomen, also Menschenwerk; christlicher Glaube aber verdanke sich der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Er sei nicht anthropologisch – vom Menschen her –, sondern theologisch – von Gott her – zu verstehen.

Im Hintergrund der anthropologischen Religionsdeutung steht die Bedeutungsverschiebung des Religionsverständnisses, die sich in der Aufklärung ereignete. Wurde der Begriff „Religion“ in der Antike, im Mittelalter und bis in die Frühneuzeit auf die Sorgfalt in der Praxis der Gottesverehrung bezogen, also auf das äußere kultische Verhalten, so verlegte man ihn in der Zeit der Aufklärung und der Frühromantik gewissermaßen in das Innere des Menschen, in seine subjektive Erfahrung, in sein „Gemüt“. In der Theologie trat diese Wende am klarsten bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834) hervor, der Religion als „Anschauung und Gefühl“ verstand (Schleiermacher 1799, 50, KGA I/2, 211). Religion bestand für ihn im Kern im Angerührtsein durch den „all-einen“ göttlichen Grund aller Wirklichkeit (den Schleiermacher „das Universum“ nannte). In diesem Affiziertwerden liegt für ihn der Glutkern der Religion. Die äußeren, historischen Erscheinungsformen des Religiösen sind dagegen wie erstarrte Lava, also gewissermaßen Religion zweiter Ordnung. Sie zeigen, dass der Glutkern einmal aktiv war und unter der Lava vielleicht noch am Werk ist. Doch nicht *ihnen* gebührt das eigentliche Interesse, sondern eben diesem immer neuen Berührtwerden vom „Universum“. Die Vielfalt der Religionen mit all ihren Erscheinungsformen in Geschichte und Gegenwart lässt sich demnach als Entfaltung eines – zunächst existenziellen, dann erst intellektuellen – Grundvorgangs verstehen: dem mystischen Liegen „am Busen der unendlichen Welt“, wie es Schleiermacher in der Sprache der Frühromantik

ausdrückte (Schleiermacher 1799, 74, KGA I/2, 221). Die Religionen im Plural, wie sie in Geschichte und Gegenwart begegnen, gründen in unterschiedlichen Anschauungen des Universums.

Schleiermacher bestimmt Religion also primär als anthropologisches und erst sekundär als historisches Phänomen. Die konkreten Erscheinungsformen der Religionen sind demnach ein Epiphänomen. Er hat kein Interesse daran, diese Erscheinungsformen möglichst genau und differenziert zu beschreiben. Ihm kommt es auf die Verankerung des Seelenvermögens zur Religion in der menschlichen Subjektivität an, d.h. auf das religiöse Bewusstsein. Religion – eigentlich müsste man von Religiosität sprechen – hat dort einen genuinen Ursprungsort jenseits der Rationalität und des Willens. Sie kann also nicht rational und moralisch begründet werden. Rationalität und Willen sind aktive Formen der Weltbemächtigung im Denken und im Handeln. Die religiöse Erfahrung vollzieht sich dagegen als passive Rezeption. Theologie besteht in der Reflexion dieser Erfahrung.

Dieses Religionsverständnis stieß in der evangelischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert auf massive Kritik. Das bekannteste Beispiel dafür ist Karl Barths (1886–1968) Religionskritik. Es setzt den Begriff „Glaube“ dem der „Religion“ diametral gegenüber und bezeichnet Religion als Unglaube.¹ Denn in der Religion strebt der Mensch ihm zufolge danach, sich in seinem Denken und Handeln zu Gott zu erheben, während „Glaube“ den umgekehrten Richtungssinn von Gott zum Menschen hat. Mit „Religion“ (im Singular!) sind auch bei ihm nicht eigentlich die geschichtlichen Religionen (im Plural) gemeint. Vielmehr ist die menschliche Selbsttranszendierung gemeint. Religion gehört ganz auf die Seite des Menschen und zwar des „sündigen“, d.h. von Gott getrennten Menschen. Sie ist ein Akt der Selbstbehauptung und Selbstüberhebung des Menschen gegenüber Gott. In der Religion schafft sich der Mensch sein eigenes Gottesbild, um es dann zu verehren. Religion ist Götzendienst.² Die Grundsünde besteht darin, dass der Mensch von sich aus eine Beziehung zu Gott etablieren will, anstatt sich in die von Gott her etablierte Beziehung hineinnehmen zu lassen.

Barth radikaliert damit die theologische Religionskritik: Diese kann sich nicht damit begnügen, Götzendienst und Werkgerechtigkeit *in* der Religion zu kritisieren. Sie hat *die Religion selbst* und als solche als Götzen-

1 «Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß gerade sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen» (Barth 1938, 327).

2 «Götzendienst und Werkgerechtigkeit ist alle Religion auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint. » (Barth 1938, 343).

dienst und Werkgerechtigkeit zu durchschauen. Damit ist Feuerbach in die Theologie hineingeholt und sogar noch überboten.

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), einer der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts, stellte diese Religionskritik in den Rahmen seiner Überlegungen zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur säkularen Welt. Er ging davon aus, dass wir einer vollkommen religionslosen Zeit entgegengehen und er begrüßte diese Entwicklung hin zur Säkularisierung. Es steht dann – so seine Überzeugung – die Religion nicht mehr zwischen Gott und der Welt. Für ihn vollzieht die Religion eine Domestizierung Gottes. Sie weist Gott einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit zu, sei es die Innerlichkeit des Menschen, sei es die sakrale Sphäre der Kirche, sei es das Jenseits.

Im *ersten* Fall wird Gott in der Frömmigkeit des Menschen gesucht, im religiösen Bewusstsein, in der spirituellen Erfahrung oder – wie die Mystiker gesagt haben – auf dem Seelengrund des Menschen. Diese Suche kann zu einer Abwendung von der Welt führen. Im *zweiten* Fall wird Gott in einem sakralen Bezirk gesucht, in der Kirche mit allem, was ihre Lehre und ihre Praxisformen ausmacht. Damit wird Gott aus der Mitte des Lebens in einen Sonderbereich abgedrängt. Im *dritten* Fall wird Gott hinter der Welt gesucht. Das Leben des Menschen wird als eine beschwerliche Wanderung durch ein dunkles Jammertal angesehen. Wenn dieser sich darin bewährt hat, tritt er nach seinem Tod in die Lichtsphäre Gottes ein. Gegen diese Vertröstung auf ein Jenseits hatte besonders die Religionskritik des 19. Jahrhunderts protestiert. Karl Marx sah in der Religion bekanntlich „Opium für das Volk“, das den Widerstand gegen ungerechte Lebensverhältnisse unterdrückt.

In allen drei Fällen wird Gott ein bestimmtes Refugium zugewiesen: im ersten Fall die Innenwelt des Menschen, im zweiten Fall die Sonderwelt der Kirche und im dritten Fall die Hinterwelt des Jenseits. Alle diese drei Platzanweisungen führen aus der Welt heraus und machen Gott den Anspruch streitig, dass die gesamte Wirklichkeit der Raum seiner machtvollen Gegenwart ist.

Bonhoeffer kritisierte an der Religion, dass sie sich die Offenbarung Gottes gefügig machen will und den Anspruch Gottes auf die Welt damit beschneidet. Diese Kritik richtet sich also gegen die Zurückdrängung Gottes auf eine abgrenzbare Sphäre der Wirklichkeit, der gegenüber dann die Lebenswelt des Menschen religiös abgewertet wird. Diese Abwertung kann verschiedene Formen annehmen: In der milderer Form stellt sie die Welt als einen Ort der Fremde und Heimatlosigkeit für den Glaubenden dar. In der radikaleren Form verteufelt sie die Welt als Herrschaftsbereich der

Sünde. Auf jeden Fall erscheint die Welt gegenüber der religiösen Sphäre als gottferne oder gottlose Wirklichkeit. Weil Gott in einer der genannten Sphären wohnt, wird die Welt als mehr oder weniger gottfreier Raum angesehen.

Gegenüber einer religiösen Weltabwendung einerseits und gegenüber einem profanen Säkularismus andererseits fordert Bonhoeffer eine wohlverstandene Säkularität des christlichen Glaubens. Der Glaube soll nicht verweltlicht werden, aber auf die säkulare Welt bezogen sein. Denn diese Welt und das Leben im „Diesseits“ – und nicht etwa ein Himmel über der Welt – ist die Sphäre Gottes. „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“, schreibt er in einem Brief aus dem Gefängnis (in dem er als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus saß) (Bonhoeffer, 408). Damit betont er den Weltbezug des christlichen Glaubens. Gott ist mitten in der Welt, in der wir leben, präsent, geht aber darin nicht auf. Er nimmt die Welt in Anspruch und ruft Menschen in Verantwortung für eine Weltgestaltung im Sinne der christlichen Ethik. Das ist das Thema der Ethikfragmente, die Bonhoeffer vor seiner Inhaftierung geschrieben hat.

Die theologische Religionskritik Barths, Bonhoeffers und anderer insistiert darauf, dass nicht „Religion“, sondern „Glaube“ der Zentralbegriff des christlichen Selbstverständnisses ist. Dieser biblische Begriff steht für die gelebte Gottesbeziehung in allen ihren Dimensionen, also nicht nur für ein intellektuellen Für-Wahr-Halten, sondern für ein ganzheitliches vertrauendes Sich-Einlassen. Es geht also nicht nur um „glauben, dass“, sondern um „glauben an“, „vertrauen auf“.

Als Zentralbegriff des christlichen Selbstverständnisses lässt sich „Glaube“ nicht einfach auf andere Religionen anwenden, indem man diese etwa als „Glaubensformen“ bezeichnet oder die Beziehungen zwischen ihnen mit Begriffen wie „interfaith“ beschreibt.

Die Diskussionslage änderte sich in den 1960er Jahren in der evangelischen Theologie grundlegend. Es kam hier – wie generell in der Geisteskultur – zu einer empirischen Wende, in deren Zuge auch der Religionsbegriff und die Betrachtung der Religionsgeschichte eine deutliche Aufwertung erfuhren. Die kategoriale Unterscheidung zwischen Wort Gottes, Offenbarung und Glaube auf der einen Seite und Religion auf der anderen hatte ihre Überzeugungskraft verloren. Religionswissenschaftliche, religionssoziologische und religionspsychologische Ansätze wurden aufgenommen und religionsphilosophische Überlegungen rezipiert.

Der Religionsbegriff stand nun für die geschichtlichen Gestalten des Glaubens und gab der Theologie damit Bodenhaftung, das heißt einen Bezug zur Kultur, Gesellschaft und zu den anderen Religionen. Der Hei-

delberger Neutestamentler Gerd Theißen (*1943) definierte Religion als „ein kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt“ (Theißen 2000, 28). Es ist dies eine allgemeine funktionale Beschreibung, wie sie sich auch außerhalb der Theologie in den Religionswissenschaften oder auch in der Jurisprudenz findet. So wird „Religion“ im Schweizerischen Bundesstaatsrecht definiert als „Überzeugungen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, zum Transzendenten beziehen und weltanschauliche Dimensionen haben“ (Häfelin und Haller 2005, 124). In dieser religionswissenschaftlichen Außenperspektive, in der Religion als menschliches, weltliches, kulturelles Sinnssystem verstanden wird, kann die Rede von Offenbarung nur noch als eine Ausdrucksform der Religion bzw. Religiosität (nicht mehr als deren Erkenntnisquelle) verstanden werden. In ihr artikuliert sich der von Theißen angesprochene Transzendenzbezug des religiösen Subjekts. Glaube wird in eine Theorie der Religion eingezzeichnet und wenn in diesem Bezugsrahmen dann von „Offenbarung“ die Rede ist, dann ist damit zuweilen nur ein religiöses Interpretament gemeint, mit dem sich das religiöse Bewusstsein selbst auslegt. Das Verhältnis von Glaube und Religion hat sich damit umgekehrt. Diente der Begriff „Glaube“ zuvor der Abgrenzung von der Welt der Religionen, so bezeichnet er nun das Spezifikum der christlichen Religion in dieser Welt.

Mit der Aufwertung des Religionsbegriffs ging auch ein verstärktes Interesse an der Beziehung zu anderen Religionen einher. Im Fokus war jetzt nicht mehr die Religion im Singular, sondern die Religionen im Plural. Es ging in der theologischen Beschäftigung mit den Religionen nicht mehr primär um das Verhältnis von menschlicher Religiosität zur Offenbarung Gottes, sondern um die Frage, wie sich das Christentum zu anderen Religionen und der christliche Glaube zu deren Lehren und Praxisformen verhält.

2) Das Christentum als Religion unter Religionen

Wenn sich die Kirchen und die Theologie bis dahin überhaupt mit außerchristlichen Religionen auseinandergesetzt hatten, dann geschah das zumeist in einer apologetischen (zuweilen sogar polemischen) Haltung, welche die Differenz zu anderen Religionen herausstrich und den Geltungsanspruch der christlichen Religion darlegen wollte. Am ehesten kamen die

Religionen im Rahmen der Missionstheologie zur Sprache.³ In und seit den 1960er Jahren vollzog sich ein Paradigmenwechsel hin zum Paradigma des „Dialogs“. Man entdeckte und respektierte zunehmend die spirituellen Ressourcen anderer Religionstraditionen und suchte den Austausch mit ihnen. Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der Ökumenische Rat der Kirchen etablierten Programme zum Dialog der Religionen.

Der Paradigmenwechsel manifestierte sich deutlich zunächst auf katholischer Seite. Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) kam es zu einer epochalen Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen. Ursprünglich nur als Neubestimmung der Beziehung zum Judentum geplant, wurde 1965 die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen («Nostra Aetate») verabschiedet (Zweites Vatikanisches Konzil 1965). Galt bis dahin uneingeschränkt das Wort Cyprians (ca. 200–158): „Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche“, so stellte man dem jetzt – atemberaubend für viele Katholiken – Aussagen wie diese zur Seite:

«Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.» (Zweites Vatikanisches Konzil 1965)

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen vollzog diesen Paradigmenwechsel. Auf einer Konsultation in Kandy (damals Ceylon, heute Sri Lanka) 1967 formulierte er:

«In der ganzen Welt setzt sich die Erkenntnis durch, daß Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit einander nicht im Widerstreit, sondern in Freundschaft begegnen sollten. Als Christen bekennen wir, dass wir es in der Vergangenheit sowohl an Liebe als auch an Verständnis haben fehlen lassen. Es ist nunmehr unser aufrichtiger Wunsch, mit Menschen anderen Glaubens in einen Dialog einzutreten.» (Zitiert nach: Gensichen 1967, 83–97).

Dieser Paradigmenwechsel fiel zusammen mit der zunehmenden Präsenz von Anhängern nichtchristlicher Religionen in Europa, vor allem durch Arbeitsmigration. Die vormals „fernen“ Religionen waren nahegekommen.

3 Das für die Religionsbegegnung und ihre theologische Reflexion wichtige Feld der Missionspraxis und -theologie kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden. Systematisch-theologische Überlegungen zu einem dialogischen Missionsverständnis habe ich angestellt in: Bernhardt, 2024, 83–91.

Und es setzte auch eine umgekehrte Bewegung ein: Junge Erwachsene pilgerten nach Fernost, um sich von der Religionswelt Indiens faszinieren zu lassen. Mit dem Ende des Eurozentrismus kam es zu einer zunehmenden Globalisierung in der Wahrnehmung der Welt, ihrer Kulturen und Religionen. Auch Theologen wie Paul Tillich (1886–1965) oder Fritz Buri (1907–1995) in Basel machten sich auf den Weg nach Fernost, um Dialoge mit buddhistischen Gelehrten zu führen.

Die Suche nach einer neuen Form der praktischen Beziehungsgestaltung (im Sinne *dialogischer* Beziehungen) löste dann auch die theologische Suche nach neuen Formen der Beziehungsbestimmung aus. In der Theologie schlug sich dieser Wandel in den Reflexionen zu einer „*Theologie der Religionen*“ nieder. Dabei verlagerte sich der Schwerpunkt der Diskussion vom deutschen in den englischen Sprachraum und man griff wieder verstärkt auf die Religionstheorie Schleiermachers zurück. Anders als Barth und Bonhoeffer hatten die Wortführer der jetzt stattfindenden Debatten – wie Wilfred Cantwell Smith (1916–2000), Raimon Panikkar (1918–2010), John Hick (1922–2012), Jacques Dupuis (1923–2004), Paul Knitter (*1939) u.a. – intensive Kontakte mit Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen. Manche waren durch die Erfahrung interreligiöser Freundschaften nachhaltig geprägt.

Einige der genannten – wie der kanadische Orientalist und Islamwissenschaftler Wilfred Cantwell Smith – plädierten dafür, Theologie nicht nur auf der Basis der christlichen Tradition zu entwickeln. Vielmehr soll die Religionsgeschichte insgesamt die Materialgrundlage einer «global theology» bilden (siehe dazu vor allem: Smith 2002).

Angeregt durch die multireligiöse Atmosphäre Birminghams begab sich der ehemals dem evangelikalen Flügel der Presbyterianischen Kirche angehörende John Hick auf die Suche nach neuen Wegen in der Religionstheologie. Beeinflusst von Smith zog auch er die Religionswissenschaft als empirische Grundlage für seine religionsphilosophischen Konzeptbildungen heran. Der Grundgedanke seiner „Pluralistischen Theologie der Religionen“ besteht in der These, dass sich in den Religionen, die nach der von Karl Jaspers (1883–1969) so genannten „Achsenzeit der Menschheit“ (also zwischen 800 und 200 v.Chr.) in China und Indien, im Nahen und Mittleren Osten sowie in Griechenland entstanden sind, eine Transformation „from archaic religion to the religions of salvation and liberation“ vollzogen habe (Hick 1989, 29). In den daraus hervorgegangenen Religionstraditionen lasse sich ein analoger soteriologischer Grundvorgang feststellen: „the transformation from self-centredness to Reality-centredness“ (Hick 1989, 240), die Transformation von der Selbstbezüglichkeit («Egozen-

trik» in einem metamoralischen Sinn) zum Bezogensein auf die Mitwelt, die Mitmenschen und letztlich auf den göttlichen Grund der Welt. Die Religionen sind demnach kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses, wobei Hick unter „Erlösung“ einen Vorgang der „Dezentrierung“ versteht: die Lösung aus der Verhaftung an sich selbst.

Die These, dass es sich bei diesen Religionen um im Prinzip ebenbürtige Heilswege handelt, hat eine heftige Diskussion ausgelöst, deren Nachbeben bis heute zu spüren sind. Von der vatikanischen Glaubenskongregation wurde sie offiziell verurteilt (Kongregation für die Glaubenslehre 2001). In diesem Diskussionsprozess sind alternative Konzepte der Religionstheologie vorgeschlagen worden. Ich greife zwei heraus: Die Komparative Theologie und das Konzept der Abrahamischen Ökumene:

Die Komparative Theologie hat sich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten entwickelt. Besonders die römisch-katholischen Vertreterinnen und Vertreter sahen in diesem Ansatz einen Weg, sich von der Pluralistischen Religionstheologie abzuheben. Es hatte sich aber auch ein Überdruss an dem Grundsatzstreit um globale Modelle der interreligiösen Beziehungsbestimmung (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) eingesetzt. Das führte zum Plädoyer, sich auf spezifische «mikrologische» religionsvergleichende Studien zu beschränken. Auf der Mikroebene der einzelnen Phänomene – Glaubensüberzeugungen, Symbole und Praxisformen, wie sie in bestimmten Kontexten ausgeprägt worden sind – soll ein Vergleich in theologischer Perspektive angestellt werden, also im Blick auf die Frage nach Übereinstimmungen und Differenzen zu Inhalten und Erscheinungsformen christlicher Religionsformationen. Es geht um den «Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen.» (Stosch 2012, 194), siehe auch: (Bernhardt und Stosch 2009; Stosch 2021).

Im Kern besteht das Programm der Komparativen Theologie in der Aufforderung, Theologie aus dem interreligiösen Dialog heraus zu betreiben. Klaus von Stosch will «der Vielfalt der Religionen eine positive oder zumindest nicht negative Bedeutung zumessen ..., ohne dabei den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition aufzugeben.» (Stosch 2012, 11). Doch soll die am Maßstab dieses Wahrheitsanspruchs vorgenommene Wertung nicht *apriorisch* erfolgen – vor der vergleichenden Auseinandersetzung mit konkreten nicht-christlichen Religionsformen (indem man diese etwa als

gleichwertig anerkennt) – sondern *aposteriorisch* – aus der vollzogenen Auseinandersetzung mit ihnen.

Es fragt sich dabei allerdings, ob der „mikrologisch“ vergleichende Ansatz nicht doch immer schon „makrologische“ Voraussetzungen von enormer Reichweite in Anspruch nimmt.⁴ Denn wenn der Religionsvergleich (wie es bei den meisten Komparativen Theologinnen und Theologen der Fall ist) als Erkenntnis- und Lernort der christlichen Theologie (*locus theologicus*) angesehen wird, ist damit unterstellt, dass dadurch theologisch relevante Erkenntnisse zu gewinnen sind. Das aber ist ein *apriorisches* Vor-Urteil.

Während es sich bei der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ um einen religionsphänomenologischen und religionsphilosophischen Ansatz und bei der „Komparativen Theologie“ im Wesentlichen um eine (wenn auch voraussetzungsreiche) Methode handelt, geht das Konzept der Abrahamischen Ökumene⁵ von biblischen und koranischen Überlieferungen und deren Auslegungsgeschichten im Judentum, Christentum und im Islam aus. Es weist auf die geschichtliche Wurzelverwandtschaft dieser drei Religionen hin und stellt diese als von der Symbolfigur Abraham ausgehende genealogische Beziehung dar. Judentum, Christentum und Islam stehen demnach in der Sukzession dieses gemeinsamen Stammvaters. Darin sind sie miteinander verbunden und darauf sollen sie sich besinnen, um die Feindschaft, die in der Vergangenheit ihre Beziehungen vergiftet hat, zu überwinden. Sie können sich verstehen wie die drei Brüder in Lessings Ringparabel, deren Vater sie gleichermaßen liebt.

Ausgangspunkt ist die Abrahamüberlieferung in Gen 12–25, vor allem die Segensverheißenungen an die beiden Söhne Abrahams in Gen 16f: dem erstgeborenen Ismael, den Abraham mit seiner Magd Hagar gezeugt hatte, und dem zuerst verheißenen, aber zweitgeborenen Sohn Isaak, den seine

⁴ Zu Recht konstatiert Bernhard Nitsche: „Eine Mikrologie des Mikrologischen würde ohne Übersicht gewährende Orientierungen und Ordnungen sich selbst verlieren“ (Nitsche 2017, 57).

⁵ Karl-Josef Kuschel. Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2006⁵; ders.: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007; Bertold Klappert. Der NAME Gottes und die Zukunft Abrahams. Texte zum Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2019, 123–166; 167–196; 249–266; 267–308. Adam J. Silverstein, Guy G. Stroumsa, Moshe Blidstein (Hg.). The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions, Part One: The Concept of Abrahamic Religion, Oxford 2015; Hanna Nouri Josua. Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene, Tübingen 2016; Hubert Frankemölle. Vater im Glauben? Abraham / Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg i.Br. u. a. 2016.

Frau Sara gebar. Beide – Isaak und Ismael – sind von Gott gesegnet und von Abraham beschnitten. Sie stehen also unter der Segensverheißung Gottes und sind in den Bund Gottes aufgenommen, der mit der Beschneidung besiegt wurde. Nach Gen 17,23 ist Ismael der Erstbeschnittene.⁶ Mit dem göttlichen Segen ist die Verheißung der Fruchtbarkeit verbunden. Ismael werde zwölf Fürsten zeugen und ein großes Volk hervorbringen (Gen 17,20).

Im antiken Judentum – etwa im jüdischen *Jubiläenbuch* (20,12–13) und in den *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus (ca. 37 – ca. 100) (I 12,2,4; II 3,3) – wurde Ismael als Stammvater der arabischen Völker dargestellt. Nach der Entstehung des Islam konnten die arabischen Muslime auch christlicherseits als «Ismaeliten» bezeichnet werden. Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (entstanden nach 685) nennt die muslimischen Araber «Söhne Ismaels» (*filii Ismael*). Daraus konnte man die Vorstellung ableiten, die Juden und die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen stünden über Isaak, die Muslime über Ismael in der Abrahamsnachkommenschaft.

Judentum, Christentum und Islam lassen sich also nach dem Konzept der Abrahamischen Ökumene auf unterschiedlichen Abstammungslinien auf Abraham zurückführen:

- (a) Im Judentum erscheint Avraham (Avram) als Erzvater des erwählten Volkes Israel, als Träger der Segens- und Bundesverheißung, als Vorbild des vollkommenen, gesetzestreuen Gerechten.
- (b) Das Neue Testament führt Christus und die Christen auf Abraham zurück. So etwa in Mt 1,1, wo Jesus als Sohn Abrahams bezeichnet wird. Paulus zufolge partizipieren die Christen über Jesus am Abrahamsegen. Abraham «ist unser aller Vater» (Röm 4,16 mit Verweis auf Gen 17,5: «Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker»). Umgekehrt ist Abraham nach Joh 8,52ff der auf Christus verweisende Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht.
- (c) Nach der Darstellung der Prophetenbiographie (*sīra*) von Muḥammad Ibn Ishāq (ca. 704–767/68) sah sich Mohammed als Nachkomme Ismaels und Abrahams (Siehe dazu: Bobzin 2000, Kap. 5). Ibraim gilt im Koran als «hanif» (Q 6,161), als wahrer Verehrer des einen Gottes, der sich dessen Willen bedingungslos unterwarf (wie sich bei der von

⁶ Siehe dazu die Interpretation der Hagar- und Ismael-Überlieferung in der Genesis von Thomas Naumann: (Naumann 2018).

ihm geforderten Opferung seines Sohnes zeigt).⁷ Ismael hat nach koranischer Überlieferung zusammen mit seinem Vater die Kaaba erbaut (Q 2,127 vgl. Q 2,125) und gilt als Gesandter Gottes (Q 38,48; 6,86).

Doch an dieser Zusammenstellung zeigt sich auch das Grundproblem dieses Modells: Die Symbolfigur Abraham war in den drei Religionen von Beginn an eine Projektionsfläche, um das je eigene Selbstverständnis zur Sprache zu bringen: Abraham als Ur-Jude, als Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), als Ur-Muslim. Dabei diente der Rückbezug auf diese Figur dazu, das je eigene Selbstverständnis von den anderen Religionstraditionen abzugrenzen. Der Bezug auf Abraham verband nicht, er trennte. Dieser Stammvater wurde zur Selbstlegitimierung der eigenen Religion und zur Delegitimierung anderer Religionen genutzt. In Joh 8,31–59 streitet Jesus mit den Juden über die wahre Abrahamkindschaft. Nach Joh 8,58 erhebt der johanneische Christus den Anspruch, er sei mehr als Abraham. Christus wird Abraham vorgeordnet. In ähnlicher Weise wurde und wird Abraham in den Quellen und Auslegungsgeschichten des Judentums und Islam für die eigene Religion in Anspruch genommen und – vor allem im Fall des Islam – gegen die anderen ins Feld geführt. Dem Koran zufolge ist Abraham jedenfalls nicht der Ausgangspunkt einer mehrdimensionalen Segensgeschichte.

Wenn man Abraham als gemeinsamen Urahn von Judentum, Christentum und Islam deuten will, so ist das eine Re-Vision, die in Spannung zu den traditionellen Interpretationen steht. Das mindert nicht ihre Relevanz, zeigt aber, wie man die Religionstraditionen über sich hinausführen muss, wenn man sie zusammenführen will.

Ich schließe an die Darstellung dieser drei Ansätze, die in der jüngeren Vergangenheit zur Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen entwickelt worden sind, eine kritische Überlegung zum Begriff „Interreligiosität“ an und damit diesen Beitrag ab.

3) Interreligiosität

Dieser Begriff verweist auf ein „inter“, also ein „Zwischen“ zwischen den Religionen. Wie dieses „Zwischen“, wie also die interreligiösen Beziehungen zu bestimmen und zu gestalten sind, war und ist Gegenstand der religionstheologischen Diskussionen. Die vorgestellten Konzepte schlagen

⁷ Aussagen des Koran zu Abraham finden sich in Q 2,124–135; 3,65–68.95 – 97; 4,125; 6,74–84; 11,69–83; 19,41–50; 21,51–73; 37,83–111; 87,18f.

theologische Beziehungsbestimmungen vor. In der praktischen, empirisch fassbaren Beziehungsgestaltung lassen sich in Geschichte und Gegenwart sehr verschiedene Beziehungsmuster erkennen: Konflikt, Streit (um die Wahrheit), Konfrontation, Abgrenzung (bis hin zum Separatismus), Disputation, Mission, Kooperation, Konvivenz, Gastfreundschaft, Nachbarschaft, Partnerschaft und eben Dialog.

Das Konzept der „Interreligiosität“ enthält zwei grundlegende Probleme: Zum einen basiert es auf der heute ganz selbstverständlich gewordenen Voraussetzung, dass es Religionen im Plural gibt, wobei vor allem die fünf so genannten „Weltreligionen“ in den Blick genommen werden: Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Dieses Religionsverständnis, das „Religion“ als Oberbegriff für diese „Religionen“ verwendet und sie damit gleichnamig macht, ist aber ein Produkt der abendländischen Geistesgeschichte. Es ist zusammen mit der eingangs beschriebenen Verinnerlichung des Religionsverständnisses in der Aufklärung ausgebildet worden (Bernhardt 2019, 54–59). Doch verstehen sich die Religionen von Hause aus nicht als Religion unter Religionen, also als verschiedene Arten einer Gattung. Ein solches Verständnis kann als Unterbestimmung ihrer Eigen- und Besonderheit empfunden werden. Und so wurde und wird die Anwendung des Religionsbegriffs auf die eigene Religionstradition nicht nur im Christentum kritisch gesehen.

Jede der Religionstraditionen hat ihre eigenen Begriffe, mit denen sie ihr Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Diese Begriffe sind auf das Identitätszentrum der je eigenen Religion bezogen und oft deutlich anders konnotiert als der Begriff „Religion“. Im Islam etwa ist es der Begriff *dīn*. Er meint die Unterwerfung unter den Willen Gottes, die Verpflichtung, das Rechte zu tun, das Gott den Menschen auferlegt hat. Eine seiner Grundbedeutung ist „Recht, Gerechtigkeit“. Den einen *dīn* gibt es in vielen Scharias, also in ethisch-rechtlichen Systemen. Scharia ist ein Weg für eine Gemeinschaft unter anderen Gemeinschaften. Ein anderer Begriff, in dem sich das Selbstverständnis des Islam zum Ausdruck bringt, ist *islām*. Damit ist nicht eine spezifische Religion, sondern die unbedingte Hingabe an den einen Gott gemeint.

Auch die anderen «Religionen» sind auf ihre je eigenen Leitbegriffe zentriert: *dharma* (die göttliche Weltordnung) in den Hindu-Traditionen, *dhamma* (das Wissen um die Weltordnung und die Methode der Erlösung davon) im Buddhismus, *dāt* (das religiöse Gesetz) im gegenwärtigen Judentum. Begriffe, die mit «Gesetz» oder «Weg» zu übersetzen sind, finden sich in zahlreichen Religionen als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses. Die Wegmetapher kann man als religiösen Archetypus bezeichnen, mit

dem sich das Selbstverständnis der jeweiligen Religion Ausdruck verschafft, so etwa im Taoismus. *Shinto* bedeutet «Weg der Götter». In den Hindureligionen werden die drei Wege des Handelns, der Erkenntnis und der Liebe unterschieden. Der Buddhismus kann sich als «Weg des Buddha» bezeichnen, der das Beschreiten des Achtfachen Pfades lehrt. Die ersten Christen nannten sich «die des Weges» (Apg 9,2).

Die Unterordnung der „Religionen“ unter einen allgemeinen Religionsbegriff verlangt diesen eine Selbstrelativierung ab. Sie stellen sich damit auf eine Ebene mit anderen „Religionen“ und damit in Konkurrenz zu ihnen. Genau das verlangen Konzepte der Interreligiosität von ihnen. Es darf daher nicht verwundern, dass es zu intrareligiösen Spannungen zwischen dem eigenen Selbstverständnis und interreligiösen Beziehungsbestimmungen kommen kann.

Das zweite Problem des Konzepts der „Interreligiosität“ hängt mit dem ersten zusammen. Dieses Konzept insinuiert, dass die Religionen wie Säulen nebeneinanderstehen, nach innen relativ homogen und nach außen klar voneinander abgegrenzt. Das mag für die *gelehrte* Religion noch einigermaßen zutreffen. Für die *gelebte* Religion geht es aber an der Wirklichkeit vorbei. Vor allem die „universalistischen“ religiösen Identitätsformationen⁸ erlauben es den religiösen Subjekten, die Religionstraditionen selektiv anzueignen. Elemente aus anderen Traditionen werden dabei in die individuelle religiösen Identitätsformation eingebaut. Diese Formationen sind biographisch fluide und entziehen sich autoritativen Normierungen. Von den Repräsentanten der Religionsgemeinschaften werden solche *transreligiösen* Melanges in der Regel kritisch gesehen, bis hin zum Argwohn des Beliebigkeitspluralismus und des Synkretismus. Die Wortführer der Religionen propagieren normative Definitionen von der Identität der jeweiligen Religion. Doch die nicht mehr traditions- und institutionsgebundenen Gläubigen folgen ihnen dabei zunehmend weniger. Diese Entwicklung lässt sich nicht nur in den christlichen Kirchen, sondern auch in den jüdischen Kultusgemeinden und den islamischen Moscheegemeinden in westlichen Ländern (in unterschiedlichen Ausprägungen) beobachten.

Plakativ gesagt: Amtsautorität wird durch charismatische Autorität ersetzt, Gehorsam durch religiöse Selbstbestimmung, Tradition durch Option, die feste Zugehörigkeit zu Religionsinstitutionen, ihren Lehren und Moravorschriften durch die je eigene und frei-flottierende religiöse Präferenz, die Übernahme von Glaubensinhalten durch persönliche Ganzheits-Erfahrung. Dabei verliert auch die Schnittstelle des Religiösen zum Säku-

8 Siehe in diesem Band den Beitrag von Liedhegener/Odermatt (2024).

laren an Trennschärfe. Die Vorstellung von Religionen, zwischen denen es ein „inter“ gibt, einen *third space*, sodass man von „interreligiösen Beziehungen“ sprechen kann, wird damit zunehmend fraglich. Konzepte der Transreligiosität gewinnen an Bedeutung (Siehe dazu: Bernhardt und Schmidt-Leukel 2008; Bernhardt 2020). Es stellt sich dann auch die Frage, ob man überhaupt noch von einem „Dialog der Religionen“ sprechen kann, oder eher von einer Kommunikation zwischen individuellen religiösen Subjekten (mit ihren komplexen intersektionalen, idiosynkratischen Identitäten) sprechen müsste. Dabei ist nicht nur an das persönliche bzw. gemeinschaftliche Gespräch zu denken, sondern auch an alle anderen Formen der Kommunikation und Kooperation im realen und im virtuellen Raum.

Während sich auf der Ebene der persönlichen Religiosität solche Tendenzen zur Individualisierung beobachten lassen, agieren die Wortführer der Religionsgemeinschaften und -institutionen auf der Ebene des politischen Handelns und der Einflussnahme auf die Gesellschaft allerdings als Repräsentanten von Kollektivsubjekten. Sie sprechen und handeln im Namen ihrer jeweiligen Gemeinschaften und erheben dabei z.T. ausgeprägte Autoritätsansprüche. „Dialog der Religionen“ bedeutet dann Dialog der Eliten.

Schon an dieser knappen Gegenüberstellung von persönlicher Religiosität und institutioneller Religion zeigt sich, wie wichtig es ist, den Begriff „Interreligiosität“ im Blick auf seinen Anwendungsbereich zu spezifizieren.

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl (1938). Die Kirchliche Dogmatik [= KD], I/2. Zollikon-Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2019). Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2020). Multireligiöse Identität als oder statt Konversion? In: Franz Gmainer-Pranzl/Elisabeth Kraus/Markus Ladstätter: „... mit Klugheit und Liebe“. (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs II, 2016–2018 (St. Virgil, Salzburg). Linz, Wagner Verlag, 185–204.
- Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.) (2008). Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold/Stosch, Klaus von (Hg.) (2009). Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich.
- Bernhardt, Reinhold (2024). Religionstheologie als Religionskritik. Studien zu radikalisierter Religion und zum Christentum im Kontext von Pluralität und Sakularität, Zürich.
- Bobzin, Hartmut (2000). Mohammed. München.
- Bonhoeffer, Dietrich. Widerstand und Ergebung, DBW 8.

- Gensichen, Hans-Werner (1967). Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens. Ökumenische Studienkonferenzen in Kandy (Ceylon), 10.2. 6.3.1967. EMZ 24.
- Häfelin, Ulrich/Haller, Walter (2005). Schweizerisches Bundesstaatsrecht. Zürich.
- Hick, John (1989). *An interpretation of religion. Human responses to the transcendent*. London.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2001). Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (abgerufen am 04.08.2022).
- Liedheder, Antonius; Odermatt, Anastas (2024): Soziale Identitäten, Religion und politische Kultur in liberalen Demokratien. Empirische Befunde. In: Antonius Liedheder und Jens Köhrsen (Hg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Wege zur transdisziplinären Forschung*. Baden-Baden, Zürich: Nomos; Pano by TVZ (Religion – Wirtschaft – Politik, 24).
- Naumann, Thomas (2018). Ismael. Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams. Göttingen.
- Niemöller, Martin (1952). Meine Reise nach Moskau. *Der Spiegel* 3, 13–15.
- Nitsche, Bernhard (2017). Formen des menschlichen Transzendenzbezugs (1.Teil): Hypothese. In: Bernhard Nitsche/Klaus von Stosch/Muna Tatari (Hg.). *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* Paderborn.
- Schleiermacher, Friedrich (1799). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin.
- Smith, Wilfred Cantwell (2002). *Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion*. Hounds Mills, Macmillan Press.
- Stosch, Klaus von (2012). *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn u.a.
- Stosch, Klaus von (2021). *Einführung in die komparative Theologie*. Paderborn, Brill.
- Theissen, Gerd (2000). *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965). *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (abgerufen am 04.08.2022).