

## Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus

Reinhold Bernhardt, Basel

„Religion, die es ernst meint, ist nicht tolerant“, schrieb Norbert Bolz 2002 in der *Frankfurter Rundschau*.<sup>1</sup> Denn Religion, die sich ihrer Botschaft zutiefst verpflichtet fühlt, beanspruche „einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu haben“<sup>2</sup>. Dieser Wahrheitsanspruch aber macht sie nach Bolz intolerant. Viele Religionsanalytiker stoßen in das gleiche Horn: „Religion, und zwar unabhängig von der Konfession, [besitzt] fast immer einen nicht verhandelbaren intoleranten Kern“, behauptet Tanja Dückers 2012 in der *ZEIT*.<sup>3</sup> Nichtverhandelbarkeit von Wahrheitsansprüchen wird dabei mit Intoleranz gleichgesetzt.

In den westlichen Gesellschaften der Spätmoderne, die durch einen kulturellen und religiösen Pluralismus gekennzeichnet sind, stoßen nichtverhandelbare Wahrheitsansprüche auf Kritik. Sie sind fundamentalismusverdächtig. Interreligiöse Toleranz ist im Umkehrschluss nur von Seiten einer Religion möglich, die sich soweit relativiert hat, dass sie sich als eine Religion unter anderen Religionen versteht und das Gebot der friedlichen Koexistenz über den Absolutheitsanspruch ihrer Botschaft stellt. Religionsgemeinschaften, die das nicht zu tun bereit sind, die vielmehr Exklusivität, Universalität und Finalität für ihre zentralen Glaubensüberzeugungen beanspruchen, werden als Bedrohung für das gesellschaftliche Zusammenleben wahrgenommen und gesellschaftlicher Religionskritik ausgesetzt.

Im folgenden Beitrag soll die Spannung von religiöser Pluralität und den darin involvierten „Absolutheitsansprüchen“ thematisiert

---

<sup>1</sup> Norbert Bolz, „Den Dialog bringt der Teufel“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 28.11.2002, online im WWW unter: <http://www.fr-online.de/spezials/den-dialog-bringt-der-teufel,1472610,2740892,item,0.html> (Letzter Aufruf: 20. August 2016).

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Tanja Dückers, „Religion muss privat sein“, in: *Die Zeit* vom 04.09.2012, online im WWW unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2012-09/kirche-staat-muslimische-feiertage/seite-2> (Letzter Aufruf: 20. August 2016).

werden. Der Begriff „Absolutheitsanspruch“ ist dabei problematisch, weil er nicht sachlich beschreibt, sondern mit wertenden Konnotationen behaftet ist. Es ist ein Kampfbegriff, der sowohl von religiösen als auch von religionskritischen Akteuren gebraucht werden kann. Als Bezeichnung für eine in religiöser Kommunikation gebrauchte Redeform kann er Gegenstand einer theologischen Analyse sein, nicht aber als konstruktives Konzept fungieren. Er beschreibt das Problem, nicht die Lösung. Wenn er aber in dieser Weise als Artikulation von Geltungsansprüchen aufgefasst wird, die mit Formen gelebter Religion verbunden werden, dann macht es wenig Sinn, ihn in seinem akademisch-theologischen Diskursfeld, d. h. in seinem theologie- und philosophiegeschichtlichen Entstehungs- und Entwicklungszusammenhang zu erhellen.<sup>4</sup> Zu wissen, wie etwa Ernst Troeltsch diesen Begriff gebraucht hat<sup>5</sup>, trägt wenig aus für das Verständnis des Begriffs und der damit bezeichneten Geltungsansprüche in der Sprache der Glaubenden.

### 1. Was heißt „Absolutheitsanspruch“?

Nach meinem Verständnis enthält ein religiöser „Absolutheitsanspruch“ die oben bereits genannten drei Bedeutungsaspekte: den Anspruch auf Exklusivität, Universalität und Finalität einer bestimmten Religionsform bzw. ihrer Inhalte. „Exklusivität“ bedeutet Alleingeltung, so dass den davon abweichenden Religionsformen und -inhalten die Geltung abgesprochen werden muss. „Universalität“ bezeichnet die Bedeutsamkeit der Religionsform über die Gemeinschaft der eigenen Anhänger hinaus für die gesamte Menschheit und bildet die Grundlage für den Impuls zur Mission. „Finalität“ meint die letzte Gültigkeit, sodass die Religionsform, für die dieser Anspruch erhoben wird, nicht mehr überboten werden kann, d. h. der Zeit und dem Fluss der Geschichte entnommen ist. Es handelt sich um eine ungeschichtliche, also ewige, weil göttliche

---

<sup>4</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh <sup>2</sup>1993.

<sup>5</sup> Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (= KGA V), De Gruyter, Berlin / New York 1998.

Wahrheit. „Exklusivität“ bezieht sich (negativ) auf konkurrierende Geltungsansprüche, „Universalität“ auf die uneingeschränkte räumliche Extension des erhobenen Geltungsanspruchs, d. h. auf seine Geltung für alle, „Finalität“ auf seine zeitliche Superlativität, d. h. seine überzeitliche Geltung.

Kann eine religionsplurale, liberale und tolerante Gesellschaft Ansprüche dieser Art tolerieren? Oder muss sie diese als Ausdruck von Intoleranz zurückweisen und auf diese Weise Intoleranz mit Intoleranz beantworten? Oder muss sie zumindest verlangen, dass die Religionsgemeinschaften die von ihnen erhobenen Ansprüche domestizieren, etwa indem sie sie ganz auf den Bereich der religiösen Selbstvergewisserung ihrer Anhänger beschränken, sie aber aus dem öffentlichen Diskurs der Gesellschaft und erst recht aus der Einflussnahme auf die Politikgestaltung heraushalten, oder indem sie deren Konsequenzen, etwa in der Missionspraxis auf ein sozialverträgliches Maß begrenzen?

Lassen sich aber die Religionsformen und -inhalte von den damit verbundenen Geltungsansprüchen abheben oder gar trennen? Stellen die Geltungsansprüche also eine von den Religionsformen und -inhalten prinzipiell ablösbare und in der Anhängergemeinschaft verhandelbare Qualifikation dar, oder sind sie fest mit der Substanz der religiösen Überlieferung verbunden? Wenn etwa Mohammed als das Siegel der Prophetie gilt – ein Anspruch übrigens, der aus der christlichen Tradition, wo er auf Jesus bezogen war<sup>6</sup>, übernommen wurde – dann ist der Finalitätsanspruch untrennbar mit dem Islam verbunden. Wenn die Christusbotschaft nach biblischer Bezeugung an *alle* Menschen adressiert ist, dann ist der Universalitätsanspruch untrennbar mit dem christlichen Glauben verbunden. Wenn die im ersten Gebot dekretierte unbedingte Loyalitätsforderung gilt, dann ist damit eine Exklusivität der Gottesverehrung untrennbar mit der jüdischen, christlichen und muslimischen Religion verbunden.

Wenn Absolutheitsansprüche dieser Art nach Tanja Dückers zum nichtverhandelbaren Kern der Religionen gehören, führen sie damit notwendig zur Intoleranz? Diese Frage zielt auf das Verhältnis zwi-

---

<sup>6</sup> Tertullian, *Adv. Iud.* 8,12, mit Bezug auf Dan 9,24. Siehe dazu: Carsten Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam* (ANTZ 3), Institut für Kirche und Judentum, Berlin 1989.

schen den für eine Religionsform bzw. deren Inhalt erhobene Geltungsbehauptungen und der Gestaltung der Beziehung zu Andersglaubenden. In dieser Hinsicht ist zu konstatieren, dass es keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen den für die zentralen Inhalte einer Religion erhobenen Geltungsansprüchen an sich und der interreligiösen Beziehungspraxis gibt. Es sind nicht die Absolutheitsansprüche selbst, die intolerante Haltungen hervortreiben. Es ist ihr *Gebrauch*, also der gesamte Interpretations- und Handlungszusammenhang, in dem sie aktualisiert werden. Es gilt, was Ludwig Wittgenstein für das Verstehen von Sprache herausgearbeitet hat: dass ihre Bedeutung in ihrer Verwendungsweise liegt. Absolutheitsansprüche können geistige Schwerter sein, die Gewalt legitimieren, sie können aber auch unbedingte Nächstenliebe legitimieren und motivieren. Sie können zur Begründung interreligiöser Feindschaft ebenso herangezogen werden wie zur Begründung interreligiöser Dialogoffenheit. Das gilt auch für die steilen Exklusivansprüche. Ein Exklusivanspruch kann auch ganz oder primär auf die eigene Gottesbeziehung bezogen sein und deren Ernst und Tiefe zum Ausdruck bringen. Und gerade aus dieser Gottesbeziehung kann sich dann die unbedingte Annahme der Andersglaubenden ergeben.

Damit ist eine zweite wichtige Einsicht angesprochen: Der Absolutheitsanspruch besteht nicht in einer formalen Geltungsbehauptung, sondern bezieht sich auf einen Inhalt. An der Bestimmung dieses Inhalts wird sich auch die Beziehungsbestimmung zu Angehörigen anderer Religionen entscheiden. Ein Absolutheitsanspruch der Liebe unterscheidet sich nicht formal, wohl aber inhaltlich gravierend von einem Absolutheitsanspruch der Herrschaft.

Die dritte Einsicht besteht in der Unterscheidung zwischen doktrinalen und spirituellen Absolutheitsansprüchen. Doktrinale beziehen sich auf die (unbedingte) Geltung bestimmter Lehrinhalte der religiösen Traditionen. Sie bringen sich in Behauptungssätzen mit Allgemeingültigkeitsanspruch zum Ausdruck und verpflichten den Adressaten, sie für wahr zu halten. Spirituelle Absolutheitsansprüche beziehen sich demgegenüber stärker auf die Praxis der Religion, auf die damit verbundenen Haltungen und Handlungen, letztlich auf die gesamte Lebensorientierung und Lebensform des Gläubigen. Sie sind eher existentiell und praktisch als theoretisch ausgerichtet und als solche nicht von der Person des religiösen Subjekts lösbar. Sie werden im personale Aneignungsmodus der subjektiven Gewissheit

erfasst. Während sich unterschiedliche kognitive Absolutheitsansprüche gegenseitig ausschließen, können unterschiedliche spirituelle Absolutheitsansprüche durchaus nebeneinander bestehen. Sie sind also pluralismusfähig.

Im „Grundlagentext“ des Rates der EKD, der 2015 unter dem Titel „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ erschienen ist, wird diese Pluralismusfähigkeit folgendermaßen ausgedrückt: „Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.“<sup>7</sup>

Die vierte für die Deutung religiöser Absolutheitsansprüche relevante Einsicht besteht in der Notwendigkeit, deren Bezugspunkt zu klären: sind sie auf die Religion selbst bezogen oder auf den Grund der Religion, auf Gott als den Absoluten? Im zweiten Fall ergibt sich daraus eine auch für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen bedeutsame Selbstkritik der Religion. Diese kann sich bestenfalls als geschichtliches Medium verstehen, das von der Selbstmitteilung Gottes in Anspruch genommen wird, das aber dadurch nicht selbst göttliche Qualität erlangt und beanspruchen darf. Im Gegenteil: Je mehr das Medium sich selbst auf Gott hin transzendiert, umso weniger kann es in religiöse Selbstherrlichkeit verfallen. Je mehr es sich seines exzentrischen Fundaments bewusst wird, umso weniger kann es in religiösen Fundamentalismus verfallen.

## 2. Theologische Verarbeitungen des religiösen Pluralismus

Bedingt durch die Globalisierung der Religionslandschaften und die Intensivierung der Religionswahrnehmung hat sich in den vergangenen 50 Jahren eine z. T. heftig geführte religionstheologische Debatte entwickelt. Auf katholischer Seite ist sie vor allem durch die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgelöst worden. Mit einer gewissen Zeitverzögerung und Zurückhaltung haben sich dann auch evangelische Kirchen und Theologen diesem Thema zugewandt.

---

<sup>7</sup> Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg): „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, S. 21.

Ein starker Impuls, der die Diskussion nachhaltig befeuert hat, ging in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts von der sog. *Pluralistischen Religionstheologie* aus. Der Ansatz John Hicks, der als Hauptvertreter dieser Denkrichtung gelten kann, besteht in der „Ansicht, daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das REALE oder das Unbedingte verkörpern und zwar aus den wichtigsten unterschiedlichen, kulturell geprägten Weisen des Menschseins heraus; daß sich offensichtlich in jeder von ihnen die Umwandlung der menschlichen Existenz von Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit ereignet – und, soweit dies menschliche Beobachtung zu sagen vermag, in weitgehend gleichem Ausmaß.“<sup>8</sup> In diesem Satz sind die vier Punkte genannt, in denen man die Position Hicks zusammenfassen kann: (a) Die „nachaxialen“, d. h. die nach der von Karl Jaspers so genannten „Achsenzeit der Menschheit“ entstandenen Religionen stellen verschiedene Antworten auf den *einen* göttlichen Grund der gesamten Wirklichkeit dar. (b) Diese Verschiedenheit dieser Antworten ergibt sich aus den unterschiedlichen Kulturen der Menschheit. Diese bilden unterschiedliche Interpretationsrahmen für die Erschließung des göttlichen Wirklichkeitsgrundes. (c) Diese Antworten sind bei aller Verschiedenheit letztlich einander ähnlich. Sie bestehen in einem in allen Religionen analogen Grundvorgang: die Öffnung der Selbstzentriertheit des Menschen auf den göttlichen Grund hin. (d) Weil (und sofern) sich in ihnen dieser Grundvorgang vollzieht, besteht zwischen ihnen eine prinzipielle soteriologische Gleichwertigkeit.<sup>9</sup>

Mit dem vierten Punkt ist eine *wertende* Beziehungsbestimmung zwischen den religiösen Traditionen zum Ausdruck gebracht. Mit der Behauptung der soteriologischen *Gleichwertigkeit* der nachaxialen Religionen grenzt sich die Pluralistische Religionstheologie von zwei anderen möglichen Werthaltungen ab: der Behauptung des Unwertes und der Behauptung des geringeren Wertes in Bezug auf die Vermittlung von Transzendenzerkenntnis und Heil. Daraus ergibt sich das religionstheologische Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus.

---

<sup>8</sup> Zitate aus: John Hick, „Eine Philosophie des religiösen Pluralismus“, in: *MThZ* 45 (1994), S. 301–318, hier: S. 311.

<sup>9</sup> Siehe auch Hicks Hauptwerk: John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, Diederichs, München 1996.

Die Behauptung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der in den Religionen erschlossenen heilshaften Transzendenzbeziehungen löste heftige Abwehrreaktionen aus. Zum Manifest dieser Auseinandersetzung auf römisch-katholischer Seite wurde die Erklärung „*Dominus Iesus*“ (2000). Darin heißt es: „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“<sup>10</sup> Auch von vielen evangelischen Theologen und Kirchenführern wurde die Zurückweisung dieser Position mit Beifall bedacht.

Auf die Kritik an *Dominus Iesus* antwortete Gerhard Ludwig Müller mit einer Bekräftigung seiner Kritik an der Pluralistischen Religionstheologie. Diese sei „nichts anderes ist als die Zerstörung des Christentums von seinen Wurzeln her ... Ihre Vertreter behaupten, dass Frieden zwischen den Religionen nur möglich sei, wenn sich alle als gleichberechtigter Ausdruck einer allgemeinen Erfahrung des göttlichen Weltgrundes anerkennen. Um dafür den Weg frei zu machen, müssten Christen nur aufgeben, was zum Wesen ihres Glaubens gehört: das Bekenntnis zur Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes, den Glauben an die Fleischwerdung des ewigen Wortes Gottes in Jesus von Nazaret, und, daraus folgend, die Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Christi.“<sup>11</sup>

Die religionstheologische Debatte ging in der Folgezeit über den pluralistischen Ansatz hinaus und brachte neue Programmentwürfe hervor. Ich nenne nur zwei: Die *Komparative Theologie* und die *Abrahamitische Theologie*.

Die „*Komparative Theologie*“<sup>12</sup> ging von amerikanischen (katholischen) Theologen aus, die sich intensiv in interreligiösen Dia-

<sup>10</sup> Online im WWW unter: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html) (Letzter Abruf: 23. August 2016), Punkt 4.

<sup>11</sup> Gerhard Ludwig Müller, „Gegen die Intoleranz der Relativisten. Zu der Empörung über die Erklärung der Glaubenskongregation ‚Dominus Iesus‘“, online im WWW unter: [http://www.msccperu.org/deutsch/Debatte/wider\\_die\\_intoleranz.htm](http://www.msccperu.org/deutsch/Debatte/wider_die_intoleranz.htm) (Letzter Abruf: 23. August 2016)

<sup>12</sup> Siehe dazu Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), TVZ, Zürich 2009 und die Sammelrezension: Reinhold Bernhardt, „Komparative Theologie“, in: *ThR* 78 (2/2013), S. 187–200.

logen engagiert haben. Ich nenne nur Francis X. Clooney, SJ (Harvard Divinity School in Boston/Cambridge) sowie James Fredericks (Loyola Marymount University in Los Angeles). Im deutschsprachigen Bereich wird diese Forschungsrichtung vor allem durch Ulrich Winkler (Salzburg) sowie durch Klaus von Stosch (Paderborn) vertreten.

Die Komparativen Theologen grenzen sich von der „Theologie der Religionen“ ab, weil man dort die interreligiösen Beziehungen grundsätzlich, allgemein und abstrakt anhand der Globalmodelle „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ und „Pluralismus“ zu bestimmen versuche. Statt ideologische Kämpfe um solche Modelle zu führen, solle man sich nach Auffassung der Komparatisten auf konkrete interreligiöse Exkursionen begeben, einzelne Lehrformen (etwa bestimmte Jenseitsvorstellungen) und Praxisvollzüge (etwa Gebete) anderer Religionen genau studieren und sie in Beziehung zu vergleichbaren Erscheinungen im Christentum setzen. Im Unterschied zur „Vergleichenden Religionswissenschaft“ soll das aber nicht in einer neutralen Beobachter-, sondern in der engagierten Teilnehmerperspektive geschehen – engagiert in der eigenen wie – soweit möglich – in der anderen Religion.

„Komparative Theologie“ steht also zunächst für ein methodisches Vorgehen und eine Haltung, nicht für ein *inhaltliches* Programm: Christliche Theologen setzen sich bestimmten Phänomenen einer spezifischen Religionstradition aus, um sie soweit wie möglich von innen heraus kennenzulernen. Dabei suspendieren sie ihre christliche Prägung nicht, sondern stellen diese in das Licht der interreligiösen Begegnung. Dadurch entstehen kreative Irritationen eingeschliffener Wahrnehmungsmuster und neue Verstehenszugänge zu Inhalten des eigenen Glaubens. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Religionen sollen nicht durch Postulate einer letzten Einheit aufgehoben werden, sondern als fruchtbare Fremdheitserfahrungen zu Klärungen und Vertiefungen des eigenen Glaubens und der Kenntnis der anderen Religion führen.

„Komparative Theologie“ nimmt eine Mittelstellung ein zwischen religionstheologischen Grundsatzreflexionen und der Praxis des interreligiösen Dialogs. Es handelt sich dabei im Grund um einen intellektuellen Religionsdialog, der als wirklicher Dialog mit zwei oder mehr Partnern oder auch als „innerer Dialog“ eines Forschers in seiner Studierstube betrieben werden kann.

Religionsvergleichend arbeitende Theologen grenzen sich zuweilen nicht nur von der Pluralistischen Religionstheologie, sondern von der Religionstheologie insgesamt ab, weil diese zu weit von der Wirklichkeit der Religionen entfernt sei. Sie ziehen sich auf eine „mikrologische“ Sichtweise zurück, wollen das Einzelne und Spezifische anschauen, nicht das Große und Ganze.

Aber das Einzelne steht unlösbar im Gesamtkontext der jeweiligen Tradition und der Einstellung, die der Christ dazu hat. Und zu diesem Ganzen gehören auch die mit dem Christusglauben verbundenen Ansprüche auf Exklusivität, Universalität und Finalität. In der „Theologie der Religionen“ geht es nicht zuletzt um diese Ansprüche. Sie darf nicht mit einer bestimmten Argumentationslinie – wie der Pluralistischen Religionstheologie – identifiziert werden, sondern bezeichnet ein offenes Diskussionsfeld, in dem es allgemein um die Fragen der interreligiösen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen aus theologischer Sicht geht.

Ferner sind in jedem Religionsvergleich theologische Vorentscheidungen involviert. Wer sich in einer intensiven Weise auf eine andere Religion einlässt und sich davon theologisch wertvolle Einsichten erhofft, der hat den Wert, die Würde und die Wahrheit dieser Religion (als hermeneutischen Raum, in dem christliche Glaubensinhalte neu verstanden werden können) implizit schon anerkannt. Er vertritt also eine inklusivistische oder eine pluralistische Grundposition, je nachdem, ob er an der Letztgültigkeit der Gottesoffenbarung in Jesus Christus festhält oder diese als eine unter mehreren (letztgültigen) Offenbarungen versteht. Deshalb kann und sollte die Komparative Theologie nicht gegen die Religionstheologie ausgespielt werden. Sie ist eine wertvolle Methode, in der sich die Theologie der Religionen konkretisiert und mit der sich die Theologie nicht in Abgrenzung *von*, sondern in Bezugnahme *auf* andere Religionen entfaltet. Aber ebenso wichtig sind die grundsätzlichen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen und ihren jeweiligen Wahrheitsansprüchen einerseits und zur theologischen Deutung der Vielfalt der Religionen andererseits.

Von anderem Gepräge sind die Ansätze zu einer *Abrahamischen Religionstheologie* (bzw. *Abrahamischen Ökumene*)<sup>13</sup>, wie sie katho-

<sup>13</sup> Siehe dazu: Hanna Nouri Josua, *Ibrahim, der Gottesfreund*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, S. 13–88 und S. 597–629.

lischerseits vor allem von Karl-Josef Kuschel<sup>14</sup> und evangelischerseits von Bertold Klappert<sup>15</sup> vertreten werden. Sie beschränken sich auf die Beziehungsbestimmung zwischen den „abrahamischen Religionen“ Judentum, Christentum und Islam. Und sie nehmen diese Bestimmung auf der Grundlage biblisch überlieferter Genealogien – verbunden mit paulinischen Ansätzen zur Zuordnung von Judentum und christlichem Glauben – vor. Darin unterscheiden sie sich methodisch von den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie, die eher religionsphilosophisch und -wissenschaftlich ansetzen. Kuschel steht dem von Hans Küng initiierten „Projekt Weltethos“ nahe.

Der Grundgedanke besteht in der Annahme einer Verwandtschaftsbeziehung zwischen den drei Religionen, die über eine religiöse Genealogie hergestellt wird: Ismael, der erstgeborene Sohn Abrahams, der nach koranischer Überlieferung zusammen mit seinem Vater die Kaaba erbaut hat (Sure 2,127) und als Gesandter Gottes gilt (Sure 38,48; 6,86), ist nach alttestamentlicher Bezeugung von Gott gesegnet (Gen 17,20). Die beiden Söhne Abrahams, Isaak und Ismael, die als Urrepräsentanten des Judentums und des Islam angesehen werden, stehen unter der Segensverheißung Gottes. Beide gehören zum Bund Gottes, der mit der Beschneidung besiegelt wurde (Gen 17,23: Ismael ist der Erstbeschnittene). Nach Paulus sind die Christen Abrahams Nachkommen (Gal 3,29). Sie partizipieren am Abrahamsegen (Gen 12,3) und am Bund mit ihm (Gen 15,18). Abraham „ist unser aller Vater“ (Röm 4,16). Jesus Christus, der in Mt 1,1 als Sohn Abrahams bezeichnet wird, bekräftigt nach Röm 15,8 die Verheißungen, die an die Väter ergangen sind, wozu auch die Segensverheißung an Ismael gezählt werden kann.

Der Gott Jesu Christi ist der Gott Abrahams, Sarahs und Isaaks, Hagers und Ismaels. „Der Israel erwählende Gott ist zugleich der

---

<sup>14</sup> Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Patmos, Düsseldorf<sup>5</sup>2006; ders: *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Patmos, Düsseldorf 2007.

<sup>15</sup> Bertold Klappert, „Abraham eint und unterscheidet – Begründungen und Perspektiven eines nötigen ‚Triologs‘ zwischen Juden, Christen und Muslimen“, in: *Bekennnis zu dem einen Gott. Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. von Rudolf Weth, Neukirchner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 98–112. Online unter: [http://www.reformiert-info.de/side.php?news\\_id=1851&part\\_id=0&navi=3](http://www.reformiert-info.de/side.php?news_id=1851&part_id=0&navi=3) (Letzter Abruf: 20. August 2016).

Parteilänger für Ismael und Hagar, auch wenn dies die bleibende Ersterwählung Israels nicht aufhebt.<sup>16</sup> Daraus ergibt sich für Klappert, dass der Abrahamsegen nur gemeinsam von Juden, Christen und Muslimen ergriffen und in Welt getragen werden kann. Ansonsten würde er verkürzt. Auch die Muslime gehören zur Bundesgemeinschaft Gottes.

Den Vertretern der *Abrahamischen Religionstheologie* ist dabei sehr bewusst, dass Abraham die sich auf ihn berufenden Religionstraditionen nicht nur verbindet, sondern auch trennt. Denn in der Stilisierung Abrahams haben sich die drei Religionen einen jeweils ganz eigenen Selbstaussdruck gegeben, in den sie ihr jeweiliges Identitätszentrum hineingelegt haben: Abraham als Ur-Jude, als Ur-Christ (oder gar: als Ur-Protestant), als Ur-Muslim. Im Judentum: Avraham (Avram) als Erzvater des erwählten Volkes Israel, als Träger der Segens- und Bundesverheißung, als Vorbild des vollkommenen, gesetzestreuen Gerechten. Im Christentum: Abraham als auf Christus verweisender (Joh 8,52ff) Inbegriff des glaubenden Vertrauens auf Gott, in dem Paulus den Beleg für die Rechtfertigung aus Glauben sieht, und als Gastgeber der drei Männer (aus Gen 18), die man mit der Dreieinigkeit Gottes identifiziert hat. Im Islam: Ibraim als „hanif“ (6,161), als wahrer Verehrer des einen Gottes, der sich dessen Willen bedingungslos unterwirft (wie sich bei der von ihm geforderten Opferung seines Sohnes zeigt). Es sind dies nicht vollkommen inkompatible, aber doch charakteristisch verschiedene Bilder.

Das stellt vor die doppelte Frage, wie zum einen diese Verschiedenheit in Beziehung zu setzen ist zur Selbigkeit ihres davon anvisierten Referenzpunktes – der Figur Abrahams – und zum anderen, ob die Verschiedenheit als eine exklusive gedeutet werden muss oder als komplementär-inklusiv aufgefasst werden kann. Ob Abraham als theologische Brücke zwischen den Religionstraditionen angesehen werden kann, hängt vor allem vom Interesse der Interpreten ab. Die klassischen Selbstverständnisse der drei Religionstraditionen legen eine solche Interpretation jedenfalls nicht nahe. Nicht zufällig wird dieses Relationierungsmodell im Islam kaum rezipiert, denn dort gilt: Der Islam – verstanden nicht als partikulare Geschichtsreligion, sondern als mit der Schöpfung eingesetzte Urreligion – *folgt*

---

<sup>16</sup> B. Klappert, „Abraham eint und unterscheidet“, II.3.

nicht auf Abraham, sondern geht ihm *voraus*. Muslime verstehen sich daher nicht als Erben Abrahams und Ismaels. Der Rückbezug auf Abraham ist kein genetischer, sondern ein typologischer. Abraham gilt als der Urtypus des Muslims.

### 3. Dialog der Absolutheitsansprüche

Die im vorherigen Teil dieses Beitrags vorgestellten Ansätze zur theologischen Bearbeitung des religiösen Pluralismus gehen auf unterschiedliche Weise mit den Absolutheitsansprüchen der Religionen um:

Die *Pluralistische Religionstheologie* empfiehlt, sie zu relativieren, etwa indem sie historisiert oder subjektiviert werden. Im ersten Fall deutet man sie als zeitbedingte Abgrenzungsfiguren, im zweiten Fall als an die Glaubenserfahrung des religiösen Subjekts gebundene Bekenntnisaussagen, vergleichbar einer Liebeserklärung. Beide Interpretationen haben ihr sachliches Recht und sind wichtig für das (aufgeklärte) Verständnis von religiösen Absolutheitsansprüchen. Doch tendieren sie dazu, die Bindung der Glaubenden an den Grund ihres Glaubens zu schwächen. In den Fällen, in denen diese Bindung in einer zum Fundamentalismus neigenden Weise überzogen ausgeprägt ist, mag das heilsam sein. In aller Regel verlangen die Glaubenden aber nach Bekräftigung ihres Glaubens durch die immer neue Vergegenwärtigung der übergeschichtlichen und subjektunabhängigen Geltung des Glaubensgrundes. Beides müssen Religionsgemeinschaften leisten: zum einen die Bindung an diesen Grund zu stärken und zum anderen diese Bindung durch Selbstaufklärung über deren historische und subjektive Bedingtheit vor Selbstabschließungstendenzen zu bewahren. Die Bekräftigung der Absolutheit und deren sachgemäße Relativierung müssen in einer Art Kontrastharmonie Hand in Hand gehen.

Die *Komparative Theologie* geht der Frage nach Absolutheitsansprüchen programmatisch aus dem Weg. Sie will sich nicht mit Beziehungsbestimmungen zwischen ganzen Religionen beschäftigen, sondern einzelne Phänomene in eine vergleichende Beziehung zueinander setzen. Mit ihrer methodischen Blickfeldverengung vermag die Komparative Theologie wichtige Elemente der religiösen Traditionen präzise zu beschreiben. Sie sollte aber religionstheologische

Grundsatzüberlegungen nicht vermeiden, wenn ihre Befunde zum interreligiösen Verstehen beitragen sollen. Denn darin liegt ihr erklärtes Ziel.

Anders als die zuvor genannten Ansätze sind die Konzepte einer *Abrahamischen Ökumene* nicht auf die interreligiösen Beziehungen insgesamt, sondern auf die Gemeinschaft der „abrahamischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam ausgerichtet. Als Gegengewicht gegen die in diesen Traditionen (nicht selten gegeneinander) aufgerichteten Absolutheitsansprüche postulieren sie eine ihnen allen gemeinsame Ursprungsbeziehung, wenn diese auch auf verschiedene Weise erschlossen wird. Auf diese Weise wollen sie einen Beitrag leisten zur Ausbildung eines Zusammengehörigkeitsbewusstseins, das gerade in der Gegenwart mit den immer wieder aufbrechenden Spannungen zwischen den drei „Geschwistern“, wenn die in den Quellen und Traditionen angelegten Absolutheitsansprüche aktualisiert und als geistige Schwerter eingesetzt werden, nötiger denn je ist.

Absolutheitsansprüche gehören zum Selbstverständnis der drei – wie überhaupt aller – Religionen. Sie können aber sehr verschieden ausgeprägt sein, wie sich schon im Vergleich der abrahamischen Religionen zeigt: Während das Judentum als auf das Volk und Land Israel bezogene Religion weder einen Universalitäts- noch einen Finalitätsanspruch erhebt, sind diese Ansprüche in Christentum und Islam – als Religionen, die sich von ihren jeweiligen religionsgeschichtlichen Vorgängern abgrenzen mussten – von Anfang an deutlich ausgebildet. Und sie stehen in Konkurrenz zueinander, wie sich an dem sowohl für Jesus als Gottesoffenbarer als auch für die an Mohammed ergangene Offenbarung zeigt. Und während das Christentum dem Islam gegenüber eher einen Exklusivanspruch geltend macht, legt der Koran eine inklusive Beziehungsbestimmung zu Juden- und Christentum nahe.

Damit ist aber noch nicht darüber entschieden, wie diese Ansprüche in den Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen zur Geltung gebracht werden. An ihrer Interpretation und vor allem an ihrer Anwendung entscheidet sich, wie sie sich auswirken. Absolutheitsansprüche stellen nicht *an sich* eine Gefährdung für den Religionsfrieden an. Sie können aber so interpretiert und angewendet werden, dass daraus interreligiöse Feindschaft entsteht. Sie können ideologisiert und mit Hass aufgeladen werden. Dann werden sie zu Lizenzen im Kampf gegen Andersglaubende; oder in der mildereren Form zu Vergewisserungen der eigenen Gottwohlgefälligkeit gegen-

über denen, die in der selbstverschuldeten Gottesfinsternis sitzen. Es ist – wie oben konstatiert – nicht primär der Inhalt, sondern der Gebrauch der Absolutheitssprüche, der sie zu geistigen Schwertern machen kann.

Die hier vorgestellten Ansätze zielen darauf ab, den Ansprüchen ihre trennende Kraft zu nehmen. Sie sollen nicht gegeneinander ins Feld geführt, sondern aufeinander ausgerichtet werden, indem sie auf einen gemeinsamen transzendenten Referenzpunkt bezogen werden. Das scheint mir implizit auch für die Komparative Theologie zu gelten.

Bezieht man den *Exklusivanspruch* auf Gott statt auf die Religion, dann bringt er die Einheit und Einzigkeit Gottes als Grundbekenntnis der jüdisch-christlich-islamischen Gottesrede zum Ausdruck. Auf die Frage nach dem höchsten Gebot hatte Jesus nach der Überlieferung des Markusevangeliums mit den Worten seiner jüdischen Tradition geantwortet: „Das höchste Gebot ist das: ‚Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften“ (Mk 12,29f) ... „Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur einer, und ist kein anderer außer ihm“ (12,32; vgl. auch 1. Kor 8,4). Das entspricht nicht nur dem jüdischen, sondern auch dem islamischen Verständnis der Einheit Gottes, neben dem es keinen anderen Gott gibt, also dem exklusiven Monotheismus.

Man muss die Wahrheit Gottes unterscheiden von der Wahrheitsgewissheit des Glaubens und diese von den Wahrheitsansprüchen der Religion. Wo diese Unterscheidung nicht gemacht wird, kommt es zu Absolutheitsansprüchen *für die Religion*. Wo sie gemacht wird, kommt es zu einer Selbstzurücknahme der Religion, die es Gott dann auch überlassen kann, Wege zu Menschen anderen Glaubens zu finden. Wenn er will, dass alle Menschen gerettet werden (1.Tim 2,4), dann ist das auch gar nicht anders zu erwarten.

Den *universalen* Wahrheitsansprüchen der Religionen steht das Bekenntnis zur Universalität Gottes gegenüber. Juden, Christen und Muslime beschränken den Machtbereich Gottes nicht auf ihre eigene Religionsgemeinschaft, erklären Gott also nicht zu ihrem eigenen Stammesgott, sondern verstehen ihn als die universale Macht des Lebens, die alle Menschen ins Sein und zu sich als der Fülle des Seins ruft.

In diesem auf Gott bezogenen Sinn vertritt auch das Judentum einen Universalitätsanspruch, besser gesagt: ein Bekenntnis zur Universalität Gottes, aus dem dann eine Relativierung des Bewusstseins der eigenen Erwählung resultiert. So sehr sich die Juden als erwähltes Volk Gottes sehen, so wissen sie doch, dass in Jes 19,25 auch die Ägypter als „Volk Gottes“ bezeichnet und die Assyrer „das Werk meiner (Gottes) Hände“ genannt werden. Die Tora richtet sich nicht an diese Völker, aber sie sind deshalb nicht weniger eingeschlossen in Gottes universalen Segen.

Nimmt man noch die Universalitätspotentiale hinzu, die in der Rede vom Geist Gottes liegen, dann ist klar, dass die in der Kraft des Geistes vergegenwärtigte Wahrheit Gottes über die Religionswahrheit des christlichen Glaubens in seinen vielen Variationen hinausreicht. Nach christlichem Verständnis ist der Geist an das Wort gebunden und dieses hat in Christus Menschengestalt angenommen. Die Wahrheit Gottes kann also keine andere sein als die in Jesus, dem Christus, repräsentierte. Aber als solche reicht sie über die Wirkungsgeschichte der Christusbotschaft hinaus und ist in möglicherweise gänzlich fremden Gestalten auch außerhalb dieser Wirkungsgeschichte anzutreffen.

Dem Anspruch auf *Letztgültigkeit* der eigenen Religionswahrheit steht die Überzeugung gegenüber, dass Gott selbst die letztgültige Wirklichkeit und Wahrheit ist. Alles Religiöse kann demgegenüber eine bloß (mit Bonhoeffer gesprochen) ‚vorletzte‘ Wahrheit sein. Am Ende wird alle Wirklichkeit – auch die Christuswirklichkeit – in Gott eingehen, und er wird alles in allem sein (1. Kor 15,28). Alles Religiöse, alle Glaubensgewissheiten, auch die im Glauben erfasste Botschaft von Jesus Christus, steht unter „eschatologischem Vorbehalt“ und ist ausgerichtet auf ihre noch ausstehende Vollendung in Gott.

Im *locus classicus* der biblischen Toleranzbegründung – dem Gleichnis von Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–30) – findet dieser Vorbehalt eine wunderbare Inszenierung: *Gott* ist der Richter, der am Ende der Zeit das Unkraut als solches identifiziert und vom Weizen trennt. Bis dahin soll es auf dem Acker stehen bleiben. Keim Mensch kann und darf diese Scheidung vornehmen. Niemand soll sich anmaßen, diesem Gericht vorzugreifen und das vermeintliche Unkraut auszureißen. „Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte“ (Mt 13,30) – das ist die Magna Charta der christlichen Toleranz.

Die Religionen gehören zum ‚Vorletzten‘, nicht zum ‚Letzten‘; so sehr es um das ‚Letzte‘, um Gott als den Eschaton und um die Selbstvermittlung Gottes in ihnen geht. Wo sie diese Einsicht in ihr Selbstverständnis integrieren, werden sie sich ihrer Geschichtlichkeit bewusst. In Anlehnung an Paulus: Sie haben den Schatz der göttlichen Wahrheit in irdenen Gefäßen (2 Kor 4,7). Das Gefäß ist wichtig, sonst würde der Inhalt zerfließen. Aber man darf das Gefäß nicht verabsolutieren. Eine Religion, die ihre eigene Geschichtlichkeit ernst nimmt, kann sich nicht selbst verabsolutieren.