

KS. KRYSZTOF KALUŻA

THEOLOGIE DER RELIGIONEN IM ZEICHEN DES ANTHROPOZENTRISCHEN RELIGIONSBEGRIFFS

Es besteht heute ein weitgehender Konsens darüber, wie die Theologie der Religionen – die jüngste der theologischen Disziplinen – aufzufassen ist. Sie wird bezeichnet als eine *theologische* Disziplin, deren Aufgabe darin besteht, auf der Basis einer bestimmten religiösen Tradition – der jüdischen, der christlichen, der islamischen usw. – und mittels von dort gewonnenen und zu rechtfertigenden Denkprinzipien und Begriffen die Tatsache der Pluralität der Religionen zu thematisieren und theologisch zu bewerten (Theologie der Religionen im breiteren Sinne)¹. Die spezifisch *christliche* Theologie der Religionen (Theologie der Religionen im engeren Sinne) stellt in dieser Perspektive eine binnenchristliche systematisch-theologische Reflexion auf Offenbarungs-, Heils- und Wahrheitsanspruch außerchristlicher Religionen dar, aber auch umgekehrt: sie reflektiert den christlichen Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruch im Lichte anderer Religionen, ihrer Traditionen und ihrer Ansprüche².

Die wichtigen Fragen, mit denen sich eine christliche Reflexion über die Religionen zu befassen hat, sind etwa: Gibt es eine Heilsbedeutung nicht-christlicher Religionen? Wird die heilshafte Gotteserkenntnis bzw. Offenba-

Ks. dr KRYSZTOF KALUŻA – habilitant w Otto-Friedrich-Universität w Bamberg; adres do korespondencji: D-96052 Bamberg, Eckbertstr. 30; e-mail: christianoi@poczta.onet.pl

¹ Vgl. A. K r e i n e r. *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. In: R. Schwager (Hg.). *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Freiburg i. Br. 1996 S. 118-131 hier S. 118.

² R. B e r n h a r d t. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich 2005 S. 167; vgl. Internationale Theologenkommission. *Das Christentum und die Religionen*. 30 September 1996. Nr. 7. Deutscher Text als Nr.136 der Arbeitschriften hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Weiter zitiert als ChrR.

nung nur innerhalb des Christentums vermittelt oder auch in anderen Religionen? Nach welchen Kriterien sind andere Religionen zu beurteilen?

Um diese Fragen zu beantworten, muss aber zuerst geklärt werden, was die Religionen überhaupt sind. Worin besteht ihre Eigenart? Woher nehmen sie ihren Ursprung? Leider wird diesen Fragen in der heutigen Debatte nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In der Konsequenz kommt man zu divergierenden, nicht selten widersprüchlichen Ergebnissen und Beurteilungen, je nach dem, was für einen Begriff von Religion man – bewusst oder unbewusst – voraussetzt. Sieht man in den Religionen bloß eine Angelegenheit des Menschen, ist es natürlich unmöglich, den Religionen eine wahre Gotteserkenntnis und Heilsrelevanz zuzubilligen. Sie können nur das erreichen, „was der auf sich selbst gestellte Menschenverstand zu erreichen vermag“³ Deswegen sind sie auch als „natürliche“ Religionen zu qualifizieren und auf die Erfüllung (die soviel wie „Aufhebung“ heißt) durch das Christentum (als eine „übernatürliche“ bzw. „offenbarte“ Religion) ausgerichtet. Das war auch der Grundgedanke der so genannten Erfüllungstheorie, die im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils besonders virulent war (Jean Daniélou, Henri de Lubac).

Sieht man dagegen in den Religionen eine wahre, in der Selbsterschließung Gottes gegründete Beziehung des Menschen zu Gott (und ohne eine solche Selbsterschließung ist die Beziehung des Menschen zu Gott gar nicht möglich!), dann ist die Wahrheit und die Heilsbedeutung der Religionen in dieser Beziehung selbst begründet und gerechtfertigt⁴ Welches von den beiden Religionsverständnissen ist anzunehmen? Was für ein Religionsbegriff wirkt sich in der heutigen Debatte um „Religion“ und „Religionen“ besonders aus? Ist der Streit um die Positionierung des Christentums gegenüber den anderen Religionen nicht im Grunde ein Streit um das Verständnis von Religion und damit eine Weiterschreibung der europäischen Geschichte des Religionsbegriffs?

I. „RELIGION“ ALS VERHALTENSGBEGRIFF

Was ist also „Religion“? Die Geschichte des Religionsbegriffs lässt keine einfache Antwort auf diese Frage zu. Neuere Untersuchungen belegen, dass die variable Kontinuität des Wortes „Religion“ (lat. „religio“) keine inhalt-

³ J. D a n i é l o u. *Vom Geheimnis der Geschichte*. Stuttgart 1955 S. 138.

⁴ Was natürlich zur Voraussetzung hat, dass nicht alle Phänomene, die man religionswissenschaftlich als Religion bezeichnet, tatsächlich – und das heißt hier: theologisch – eine Religion sind.

liche Identität darstellt. Vielmehr hat sich seine Bedeutung durchaus und wesentlich verändert⁵

Der moderne Begriff von Religion ist ein Oberbegriff, der die Summe aller Vorstellungen und Handlungen gegenüber einer dem Menschen qualitativ überlegenen Wirklichkeit (Gott, Götter, Transzendenz) und die jeweils bestimmte historische, mehr oder weniger institutionell verfasste Ausprägung dieser Summe von Haltungen (also Kult, Volksfrömmigkeit, Bekenntnisformeln, Lehre, praktisches Handeln usw.) meint. Es handelt sich also um ein Ganzes, das theoretische und praktische Einstellungen, Überzeugungen und Handlungen integriert⁶ Dieser Sprachgebrauch von heute ist aber nirgendwo in den Texten vor der Neuzeit, präziser, vor 1600⁷, nachweisbar.

Die europäische Geschichte des Religionsbegriffs beginnt mit dem der römischen Kultur entstammenden Terminus „religio“ und bezeichnet auf die Götter bezogene Einstellungs- und Handlungsweisen, die wörtlich „deos colere“ (die Götter verehren) heißen⁸ So hat Cicero „religio“ als „cultus deorum“ definiert⁹ Nicht also eine historisch-institutionell greifbare Religionsgemeinschaft oder gar mit dieser Gemeinschaft verbundenes System von Überzeugungen, sondern eine personale, sich vor allem im Kult ausdrückende, innere Haltung – nämlich die Gott geschuldete Verehrung – bestimmte ursprünglich den semantischen Bereich des antiken Terminus „religio“

Die etymologische Herleitung des Begriffs „Religion“ aus dem lateinischen Wort „religio“, mit der gewöhnlich die Darstellungen der Geschichte des Religionsbegriffs beginnen, ist nicht eindeutig. Seit Thomas von Aquin hat

⁵ Vgl. W. C. S m i t h. *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*. Mit einem Vorwort v. John Hick. San Francisco (1962) 1978³ (Taschenbuchausgabe: Minneapolis 1991); M. D e s p l a n d. *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu* (CFi 101). Vorwort v. Claude Geffré. Montreal 1979; E. F e i l. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36). Göttingen 1986; ders. *Religio*. Bd. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (FKDG 70). Göttingen 1997; ders. *Religio*. Bd. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (FKDG 79). Göttingen 2001. Vgl. die Zusammenschau: M. Despland/ G. Vallée (Hg.). *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (EdSR 13). Waterloo/ Ontario 1992; W. K l a u s n i t z e r. *Durch Jesus Christus zu Gott. Versuch einer katholischen Theologie der Religionen* (Manuskript).

⁶ Vgl. W. K l a u s n i t z e r. *Durch Jesus Christus zu Gott. Versuch einer katholischen Theologie der Religionen* S. 23.

⁷ E. F e i l. *Religio*. Bd. 3 S. 12f.

⁸ F. W a g n e r. *Religion*. In: *Wörterbuch des Christentums*. München 2001 S. 1050-1055 hier S. 1050.

⁹ C i c e r o. *De natura Deorum* II. 8.

sich eine dreifache Ableitung eingebürgert, die auf Cicero, Laktanz und vor allem auf Augustinus zurückgeht und durch Isidor von Sevilla ins Mittelalter überliefert wurde¹⁰: (1) „re-legere“ – erneut lesen, genau beachten. „Religio“ bedeutet in dieser Herleitung die gewissenhafte Beobachtung dessen, was die Götter von den Menschen verlangen (Cicero). Ein funktional äquivalenter Begriff wird von Cicero durch das Wort „pietas“ (Frömmigkeit) bezeichnet. Religion ist dann der gewissenhaft verrichtete Kult; (2) „re-ligari“ – sich binden, gebunden sein, verbunden werden. Diese Etymologie gibt der christliche Theologe Laktanz an. Religion bedeutet dann die Bindung des Menschen an Gott, dem als Herrn zu dienen ist und der als Vater eine Beziehung mit seinen Kindern (in einem Bund) aufgenommen hat; (3) „re-eligere“ – hier wird das Wort „religio“ zurückgeführt auf das Verbum „eligere“ (auswählen, eine Bewusste Wahl treffen). In dieser Ableitung, die sich bei Augustinus (in den „Retractationes“) findet und die Thomas von Aquin ebenfalls einführt, kommt ein Grundelement der monotheistischen Abrahamsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) zum Ausdruck, nämlich das Moment der Entscheidung. Religion ist also die bewusste Entscheidung für Gott.

Diese durchaus legitime, wenn auch nicht gänzlich eindeutige Feststellung der Etymologie des Wortes „religio“ führt allerdings noch zu keiner Definition von Religion, die die umfassende und komplexe Welt der religiösen Phänomene subsumieren würde. Dies bezeugt spätestens der Blick auf die konkrete Verwendung des Terminus „Religion“ in der christlich geprägten Philosophie und Theologie¹¹. Mit der christlichen Rezeption des Wortes „religio“ durch die Kirchenväter (Laktanz, Augustinus) wurde zwar der Begriff als Kriterium der Unterscheidung von christlicher Gottes- und heidnischer Götterverehrung relevant – so unterscheidet insbesondere Augustinus zwischen unserer Religion („nostra religio“ bzw. „religio Dei“) und eurer Religion („vestra religio“ bzw. „religio deorum“) oder zwischen wahrer und falscher Religion („religio vera et falsa“), doch sind damit nicht verschiedene „Religionen“, sondern unterschiedliche kultische Verhaltensweisen gemeint. Ein Grundbegriff von Religion stellt bis in die Neuzeit kein eigentliches Thema der Reflexion dar. Die christliche Theologie hat sich in dieser Zeit weitgehend auf die Explikation der „vera religio“ beschränkt. Gerieten dabei auch andere Religionssysteme wie z. B. das Judentum oder der Islam in den Blick, wurde zu deren Kennzeichnung nie der Begriff „religio“ verwendet,

¹⁰ Vgl. W. K l a u s n i t z e r. *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*. Regensburg 2000 S. 29.

¹¹ Vgl. ebd. S. 30.

sondern Termini wie „secta“ oder „lex“, die eher organisatorische und juristische Größen betonten, nicht aber den Aspekt der Gottesverehrung¹²

Im Mittelalter wurde diese Bedeutung von Religion weiterhin erhalten. In der Scholastik ordnete man die religio der Tugend der Gerechtigkeit (Abelard, Petrus Lombardus) zu. Vor allem Thomas von Aquin rechnet sie nicht zu den göttlichen (theologischen) Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe), die allein heilswirksam sind, sondern zur dem Menschen natürlichen Kardinaltugend der Gerechtigkeit als deren Untertugend (virtus annexa)¹³

In der Zeit des Humanismus und der Reformation zeichnet sich eine sehr zögerliche Tendenz an, den Terminus Religion über das Christentum hinaus zu verallgemeinern. So spricht Nikolaus von Kues von der „religio una in rituum varietate“ (eine Religion in der Verschiedenheit der Riten)¹⁴ Diese Formulierung soll aber nicht vorschnell so interpretiert werden, dass es eine, allen verschiedenen Weisen der Gottesverehrung zugrunde liegende „Religion“ gäbe. Denn eine genaue Überprüfung der Belege in „De pace fidei“ und in anderen Schriften des Cusaners zeigt, dass er nicht nur „religio“ und „fides“ in derselben Funktion gebraucht, sondern überdies an dem Ausdruck „secta“ zur Klassifizierung der verschiedenen inner- und außerchristlichen Riten festhält¹⁵

In der Reformationszeit kommt es wieder zur Einengung des Sprachgebrauchs von religio. Die einzig herausragende Aussage findet sich bei Melanchthon mit der Feststellung, „französische Weltweise“ hielten den streit von der Religion für Wortgezenck, denn „es sey aller völcker zu allen zeitten ein religion gewesen, allein die namen sind geendert“¹⁶

II. „RELIGION“ ALS ALLGEMEINER SYSTEMBEGRIFF

Der Allgemeinbegriff von Religion ist ein neuzeitlicher Begriff und geht auf das in der Aufklärungszeit entstandene Konzept einer auf allgemeiner

¹² Vgl. G. A h n. *Religion I. Religionsgeschichte*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. v. G. Krause/ G. Müller. Bd. 28. Berlin 1997. S. 513-522 hier S. 514. Weiter zitiert als TRE.

¹³ STh II-II q. 81.

¹⁴ *De pace fidei* I. 7.

¹⁵ Vgl. F. W a g n e r. *Religion II. Theologiegeschichte und systematisch-theologisch*. In: TRE Bd. 28 S. 522-545 hier S. 524.

¹⁶ Zitat bei E. Feil. *Religion I. Zum Begriff – II. Religion und Geschichte*. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7. Tübingen 2004⁴ S. 263-274 hier S. 268. Weiter zitiert als RGG⁴

Menschenvernunft basierenden *religio naturalis* zurück. Die Wahrheit dieser Religion ist identisch mit der Ursprungsnatur der Vernunft und Offenbarung ist nichts anderes als aktuelle Manifestation der im Wesen der Vernunft gründenden natürlichen Religion. Deshalb können eine Offenbarung und die ihr entsprechende positive Religion – so lautete die Grundmaxime – niemals durch einen formalen Autoritätsbeweis als göttlich erwiesen werden, sondern nur durch ihren der Vernunft unmittelbar einleuchtenden Sachgehalt. Auf diese Weise ist die Wahrheit der Vernunft zur Wahrheit der Religion und die *eine* natürliche, der Vernunft angemessene Religion zum Wahrheitskriterium aller geschichtlichen, auf der positiven Offenbarung gründenden Religionen geworden. Wahr sein heißt vernunftgemäß sein, folglich ist wahre Religion (*religio vera*) eine der Vernunft entsprechende Religion. So hat z. B. Matthew Tindal die Meinung vertreten, der christliche Monotheismus sei vernunftgemäß, wogegen Polytheismus und alle anderen vernunftabweichenden Gehalte, wie sie sich in der geschichtlichen Entwicklungen positiver Religionen ausgebildet haben, ein historischer Abfall von der uranfänglichen Vernunftwahrheit der Schöpfung und der mit ihr verbundenen natürlichen Religion seien. Es ist zu bemerken, dass sich eine so verfasste „Kriteriologie der Religionen“ nicht auf den Ursprung der Religionen, sondern auf ihre Inhalte bezogen hat. Wo also von „*religio naturalis*“ gesprochen wurde, geschah dies anfangs nicht im Sinne einer Entgegensetzung zur „*religio revelata*“ Auch die inhaltliche Bedeutung dieser Wendung war keineswegs klar festgelegt¹⁷ Kennzeichnend war dabei das Leibniz-Wolffsche System, das die Basis der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts bildete. Seine Grundannahme war es, dass zwischen *fides* und *ratio* eine fundamentale Übereinstimmung herrsche, und aus diesem Grund ein Widerspruch zwischen Offenbarungswahrheiten und Vernunftwahrheiten auszuschließen sei¹⁸

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde dem Konzept einer *religio naturalis* immer mehr Boden entzogen. David Hume hat die Behauptung

¹⁷ So etwa bei J. Bodin. Er versteht die „*religio naturalis*“ noch nicht im Gegensatz zur „*religio revelata*“, sondern bezieht sie auf die *religio* des Anfangs von Adam bis Noah. Sie beruht freilich auf der Vernunft. T. Campanella hingegen bezeichnet die „*religio naturalis*“ im Unterschied zur „*religio animalis*“ der Tierwelt, der „*religio rationalis*“ des natürlichen Menschen sowie der „*religio supranaturalis*“, wie allein Gottesgnade sie erschließt, die Gottesverehrung der unbelebten Kreatur. Vgl. ebd. S. 268; G. W e n z. *Neues zur Gretchenfrage. Ernst Feil Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs*. In: „Herder-Korrespondenz“ 57:2003 S. 359-364 hier S. 363.

¹⁸ Vgl. G. W e n z. *Neues zur Gretchenfrage. Ernst Feil Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs* S. 363.

aufgestellt, dass am Anfang der Religionsgeschichte nicht eine monotheistische *religio naturalis* stehe, sondern die Verehrung einer Vielheit von Naturmächten. Noch weiter ging die Kritik von Friedrich D. E. Schleiermacher, der die natürliche Theologie und Religion als Produkt philosophischer Reflexion auf das Gemeinsame in den Religionen auf der am höchsten entwickelten Stufe, nämlich bei den monotheistischen Religionen, betrachtete. Religion manifestiert sich nur in den positiven, d. h. in den geschichtlichen Religionen, aber diese sind nicht, wie die Aufklärung wollte, Verdunkelungen des reinen Wesens der ursprünglichen „natürlichen Religion“, die Schleiermacher letztlich für eine abstrakte und leblose Idee hielt, sondern die ganze Religion lebt in jeder geschichtlichen Religion, jedoch jeweils auf eigene Weise. Damit erwies sich die Pluralität der Religionen als ein ursprüngliches Datum der ganzen Religionsgeschichte¹⁹

In dieser Situation musste auch die Wahrheit der christlichen Offenbarung neu begründet werden. In Hegels Religionsphilosophie galt das Christentum als eine „absolute Religion“, weil in ihm der Begriff der Religion, d. h. die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem, zum Inhalt selbst geworden ist. Mit dem Vordringen der empirischen und historischen Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde jedoch eine solche Argumentation immer schwieriger. Für Ernst Troeltsch, den Geschichtsschreiber des Historismus und den Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule, ist die Geschichte kein Ort für absolute Religion und absolute Persönlichkeiten. „Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität“²⁰ Es kann sogar „als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungen der Religion gelten“²¹ Da es aber, wie alle anderen Religionen auch, eine geschichtlich bedingte Religion ist und daher auch dem geschichtlichen Wandel unterworfen bleibt, gibt es keine beweisbare Sicherheit, dass das Christentum, das heute als der Höhepunkt der ganzen Religionsgeschichte bezeichnet werden kann, auch in Zukunft dieser Höhepunkt bleibt.

Mit dem Auftreten der religionsgeschichtlichen, der ethno-soziologischen und der kulturanalytischen Forschungsmethoden bildeten sich neue Theorien

¹⁹ Vgl. K. L e h m a n n. *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 S. 6.

²⁰ E. T r o e l t s c h. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen 1929³ S. 70.

²¹ Ebd. S. 73.

im Blick auf das Ganze des Phänomens Religion heraus. Dabei kam es immer stärker zur funktionalen Betrachtung der Religion. Der christliche Glaube, aber auch alle anderen Religionen, werden in dieser Sichtweise nur noch als eine Form der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Bewusstseins gesehen²². Dies wird besonders deutlich am Vordringen des Begriffs *Religiosität*, der weitgehend einen bestimmten psycho-sozialen Verhaltenskomplex beschreibt. Die Religiosität rückt so in die Nähe von Moralität und wird als eine Disposition für bestimmte Handlungsweisen verstanden (Fichte, Schlegel, Kant). Sie wird aber auch von der Moral abgegrenzt und als eine emotionale Verfassung begriffen (Humboldt, Schleiermacher, Simmel)²³

III. DAS ANTHROPOZENTRIESCHE RELIGIONSVERSTÄNDNIS DER NEUZEIT

Die weitere Entwicklung des Religionsbegriffs wird immer mehr von einem *anthropozentrischen Religionsverständnis* gekennzeichnet²⁴. Religion verliert weitgehend ihre Herkunft von einem transzendenten Ursprung. Ihren Grund findet sie nicht mehr in der Wirkung der göttlichen Offenbarung, sondern in der Aktivität des menschlichen Geistes²⁵. Der bedeutendste Vertreter dieser anthropozentrischen Religionsdeutung war Ludwig Feuerbach, der

²² Vgl. K. L e h m a n n. *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive* S. 7.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Zur selben Zeit hat sich – vor allem im Zusammenhang der phänomenologischen Methode im Anschluss an E. Husserl – ein gegenteiliger Versuch entwickelt. Sein Hauptanliegen war es, der Religion den ihr eigenen Ort im Kontext der antiken wie auch der bis heute existierenden Religionen zuzuweisen. Laut Lehmann liegt die große Bedeutung dieser insgesamt zu wenig rezipierten Forschungen, die man heute auch mit dem frühen M. Heidegger verbinden kann, darin, „dass die eigene und besondere Hinordnung des Menschen auf einen rational nicht ganz einholbaren, jedoch erhellbaren, unverrückbar geltenden Sinngrund bleibende Voraussetzung für die Möglichkeit einer Begegnung mit einer weitjenseitigen personalen Größe ist. Die verschiedenen Formen fügen sich in den letztgültigen Bezug des Menschen zur personal gedeuteten und verstandenen unbedingten Transzendenz bzw. zum bestimmten personalen Sein des sich selbst enthüllenden Gottes“ (ebd. S. 8).

²⁵ Die Trennung von Religion und Offenbarung, und folglich von Religion und Gott, ist schon bei Schleiermacher zu konstatieren. In seinen 1799 erschienenen „Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ bestimmt er das Wesen der Religion als Anschauung des Universums und das Gefühl. Mit der Vorstellung eines transzendenten Gottes oder gar dem unter Donnerschall und Feuerrauch offenbaren Jahwenamen muss Religion dabei keineswegs verbunden werden. Im Gegenteil, es ist gerade so, „dass eine Religion ohne Gott besser sein

in der Religion eine Projektion und eine verhängnisvolle Entfremdung des Menschen sah, der sein eigenes Wesen außerhalb seiner selbst fiktiv verdoppelt und verschleudert. Aller Gottesdienst, alles Bewusstsein, Gott gehorsam und zu seinem Dienst verpflichtet zu sein, ist ein seiner selbst nicht bewusster Dienst des Individuums am Wesen des Menschen und damit an der menschlichen Gattung, an der Menschheit, ein indirektes Bewusstsein dafür, ihr zu gehören und ihr dienen zu sollen. In der Konsequenz werden die Metapher „Gott“ und „Geist“ entbehrlich. An ihre Stelle treten die Vokabel „Wesen des Menschen“ und „Menschengeschlecht“²⁶

Die Reaktion der Theologie auf diese Herabsetzung der Religion zur bloßen Anthropologie war zu erwarten. Es war vor allem Karl Barth, der sich mit einem solchen Religionsverständnis kritisch auseinandersetzte, und zwar so, dass er die (christliche) Offenbarung als ein radikales Nein, als Gegensatz und als Widerspruch zu jeder Form von Religion und Religiosität erklärt hat. Religion ist ein Menschenwerk, ein vergeblicher Versuch, „Götter zu ersinnen und zu gestalten“ Dieser Versuch ist letztlich identisch mit dem Bemühen des Menschen, „sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen“ Deshalb ist Religion ein Unglaube. „Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen“²⁷ Damit ist nicht nur der atheistischen Religionskritik eine christliche Antwort entgegengehalten, sondern auch gegen die Versuche von Schleiermacher und Troeltsch, den christlichen Glauben in eine entwicklungsgeschichtliche Kontinuität mit Religion als einer allgemeinen Funktion des menschlichen Geistes zu bringen, die schärfste Gegenposition errichtet worden. Darüber hinaus übt Barth scharfe Kritik an der „natürlichen Theologie“, die von einer der Christusoffenbarung vorausgehenden allgemeinen Offenbarung Gottes in der Schöpfung und einer darin begründeten Möglichkeit „natürlicher“ Gotteserkenntnis gelehrt hat. Erst in Christus und durch ihn wird dem Menschen offenbar, dass Gott Schöpfer ist und was Schöpfung bedeutet. Was wir abgesehen von Christus der Natur und dem Gewissen an Gottesbezeugung zu entnehmen glauben, ist in Wahrheit eine Projektion unserer eigenen Wünsche und Ideale²⁸

kann, als eine andere mit Gott“ Vgl. G. W e n z. *Neues zur Gretchenfrage. Ernst Feil Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs* S. 359f (dort auch das Zitat).

²⁶ Vgl. R. S c h a e f f l e r. *Religionsphilosophie*. München 2002 S. 43f.

²⁷ Zitiert nach G. Mensching. *Der Offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*. Stuttgart 1974 S. 59.

²⁸ Vgl. W. J o e s t. *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*. Stuttgart 1981² S. 83.

Einen anderen Weg beschritt die katholische Theologie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Aber auch ihr ist es nicht gelungen, eine wirkliche Offenheit den anderen Religionen gegenüber zu leisten. Sie versuchte, anders als Barth und die von ihm initiierte dialektische Theologie, die Ansprüche des Rationalismus aufgreifen und in einer streng intellektualistisch konzipierten *Demonstratio religiosa* die Wahrheit der (christlichen) Religion nachzuweisen. Dieses Projekt hatte einen eher philosophischen als theologischen Charakter. Auf dem Weg der rein rationalen Argumentation sollte nämlich gezeigt werden, dass religiöses Sprechen von einem wirklichen Gott handelt und nicht von einer Fiktion oder auch einem bloßen „Focus imaginarius“, in den, nach einem Wort von Kant, alle Verständnisperspektiven zusammenfallen²⁹ Somit wurde der neuzeitliche Begriff von Religion mit der neuzeitlichen Gottesfrage verbunden³⁰ Religion gilt hier als Gesamtbezeichnung des Verhältnisses der Menschen zu Gott (Transzendenz). Sie ist wahr, wenn diesem Verhältnis eine Realität entspricht. Rationale Gründe dafür darzulegen war die primäre Aufgabe der Apologetik.

Leider war diese Apologetik ein Kind der Theologie, die von einer strengen Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur geprägt war. Sie beruhte auf einem Unterbau von natürlicher Theologie, über dem sich erst der Überbau der übernatürlichen Offenbarung erhob (das so genannte Zwei-Stockwerke-Modell der Neuscholastik³¹). Auf diese Weise kam es zur Differenzierung zwischen „natürlicher Religion“ und „Offenbarungsreligion“³² Natürliche Religion ist eine Religion, die zum Menschen seiner Natur nach gehört (*homo religiosus*) bzw. zu der er aufgrund der natürlichen Gotteserkenntnis gelangt. Offenbarungsreligion ist dagegen eine Religion, die der Mensch von einer übernatürlichen Wirklichkeit empfängt. Weil nur die zweite mit Gnade verbunden ist, kann nur sie dem Heil der Menschen dienen.

²⁹ Vgl. R. S c h a e f f l e r. *Philosophische Einübung in die Theologie*. Bd. 1: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*. München 2004 S. 30.

³⁰ Vgl. E. F e i l. *Religion. I. Zum Begriff – II. Religion und Geschichte* S. 264.

³¹ Vgl. dazu K.-H. M e n k e. *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*. Regensburg 2003 S. 161-178.

³² Näher zu dieser Unterscheidung siehe P. Tillich. *Natürliche Religion und Offenbarungsreligion*. In: d e r s. *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie 2. Gesammelte Werke*. Bd. 8 Stuttgart 1970 S. 47-58.

IV. KONSEQUENZEN FÜR DIE THEOLOGIE

Dieses traditionelle Denkschema der natürlichen Theologie ist keinesfalls überwunden worden. So stützt sich z. B. die Zurückweisung der pluralistischen Theologie der Religionen in dem Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* auf die grundlegende „Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben“, der seinen eigentlichen Ursprung in der Offenbarung Gottes hat, und der „inneren Überzeugung in den anderen Religionen“³³ Der theologale Glaube ist – so die Erklärung der Glaubenskongregation – „die gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit, die es gestattet, «in das Innere des Mysteriums einzutreten, dessen Verständnis er in angemessener Weise begünstigt» (Johannes Paul II, Enzyklika *Fides et ratio*, Nr. 13). Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat“³⁴

Während also der theologale Glaube von Gott hervorgerufen und getragen ist, gehen die inneren Überzeugungen in den Religionen aus menschlichen Überlegungen hervor und werden durch die Menschen verwirklicht. Freilich wird auch den Menschen, die noch ohne Bezug auf die in der Bibel bezeugte Offenbarung Gottes nach der Wahrheit suchen, eine „Beziehung zum Göttlichen und Absoluten“ zugesprochen, die sich dann in ihren religiösen Überzeugungen ausprägen kann. Die Theologie wird deshalb eingeladen, „über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können“³⁵ Die Erklärung hält sogar – zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – daran fest, dass die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi „eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht ausschließt, sondern sie erweckt“³⁶ Einerseits also erreiche

³³ Kongregation für die Glaubenslehre. *Erklärung „Dominus Iesus,“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. 6. August 2000. Nr. 7. Auf deutsch publiziert als Nr. 148 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Weiter zitiert als DI.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. Nr. 14.

³⁶ II. Vatikanisches Konzil. *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“* Nr. 62. Weiter zitiert als LG.

die Gnade „durch Christus im Heiligen Geist“ auch die Nichtchristen, so dass „die verschiedenen religiösen Traditionen Elemente der Religiosität [enthalten], die von Gott kommen und zu dem gehören, was «der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt» (Johannes Paul II, Enzyklika *Redemptoris missio*, Nr. 29)“³⁷ Andererseits aber könne man solchen Elementen „nicht einen göttlichen Ursprung [...] zuerkennen“, wie er „den christlichen Sakramenten eigen ist“³⁸ Den Sakramenten wird in der katholischen Theologie eine spezifische Gnadenursächlichkeit (*ex opere operato*) zugeschrieben, die jenen „Elementen der Heiligung“ nicht zukommt, die auch außerhalb der katholischen Kirche zu finden sind³⁹ Wie ist es aber dann theologisch zu werten, dass sie gleichwohl „von Gott kommen“?⁴⁰ Und darüber hinaus: wenn sie tatsächlich „von Gott kommen“ (und anders kann es doch nicht sein!), darf man dann die Religionen als bloß „menschliche Schätze der Weisheit und Religiosität“ abqualifizieren?

Die Haltung von *Dominus Iesus* ist ein klassisches Beispiel für ein anthropozentrisches Religionsverständnis, das sich in der Neuzeit durchgesetzt hat und für die Theologie immer noch bestimmend bleibt. Doch von einem Zurücktreten hinter das Zweite Vatikanische Konzil kann wohl nicht die Rede sein. Denn auch in den Konzilstexten drückt sich grundsätzlich ein anthropozentrisch-funktionales Religionsverständnis aus. So wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 1, dargelegt: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“

³⁷ DI Nr. 21.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. LG Nr. 8 (in dem Konzilstext nur auf die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften bezogen).

⁴⁰ So die kritische Anfrage von J. W e r b i c k. *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 103:2006 S. 77-94 hier S. 88.

Freilich ist der anthropologisch-existenzielle Aspekt der Religionen nicht zu bestreiten. In ihnen suchen die Menschen nach der Antwort auf die wichtigen Fragen ihres Lebens. Man darf aber nicht übersehen, dass ohne irgendeine Kenntnis des Gegenstandes, nach dem gefragt wird, dieses Fragen überhaupt nicht möglich wäre. Das aber bedeutet: „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 Offenbarung. Das letzte bedeutet, dass sich der Mensch niemals rühmen kann, dass sein Bild von Gott dem wirklichen Gott entspricht, aber das erste bedeutet, dass der Mensch niemals von Gott verlassen und von ihm getrennt ist. Beides bedeutet, dass es kein natürliches Verhältnis zu Gott gibt, das sich innerhalb der Geschichte entwickeln und aus der menschlichen Vernunft abgeleitet werden könnte“⁴¹

Es ist also anzunehmen, dass eine Religion nur dann wahr sein kann, wenn sie ihren Ursprung in der Initiative Gottes, in seiner freien Offenbarung an die Menschen, hat. Sonst ist sie mit Karl Bart als bloßes Menschenwerk, als ein vergeblicher Versuch, „Götter zu ersinnen und zu gestalten“, zu bezeichnen. Eine solche Feststellung hat natürlich ein bestimmtes Religionsverständnis zur Voraussetzung. Unter Religion wird nämlich die Beziehung des Menschen zu Gott bzw. zur Transzendenz verstanden⁴² Dieser Begriff von Religion muss natürlich zuerst apriorisch und willkürlich erscheinen, in Wirklichkeit ist er es aber nicht. Er findet Anhaltspunkte sowohl in der empirischen

⁴¹ P. T i l l i c h. *Natürliche Religion und Offenbarungsreligion* S. 56f.

⁴² So definiert beispielsweise M. Seckler die Religion in Anlehnung an Thomas von Aquin („religio proprie importat ordinem ad Deum” – STh II-II. q. 81 a. 1) als „erlösende Beziehung zu Gott” (M. S e c k l e r. *Der Theologische Begriff der Religion*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hg. v. W. Kern/ H. J. Pottmeyer/ M. Seckler. Bd. 1: *Traktat Religion*. Tübingen–Basel 2000² S. 131-148 hier S. 138; weiter zitiert als HFTh²). Nach J. Hick ist der Glaube an das Transzendente ein wichtiges Merkmal der Religion, bei dem die Theologie der Religionen anzusetzen hat. Auch wenn dieses Merkmal nicht das Wesen der Religion ausmacht (nach Hick gibt es ein solches Wesen nicht), so bekräftigen doch die meisten Formen von Religion „eine heilbringende Wirklichkeit, die den Menschen und die Welt transzendiert”, wobei diese Wirklichkeit als personaler Gott oder als nicht-personales Absolutes aufgefasst wird (J. H i c k. *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München 1989 S. 21f). R. Bernhardt schlägt hingegen eine Bestimmung von Religion vor, „die nicht eine konturenscharfe Definition gibt, sondern ein semantisches Feld mit offenen Rändern anzeigt” (R. B e r n h a r d t. *Ende des Dialogs?* S. 25). Das Integrationszentrum dieses Feldes besteht nach Bernhardt „in einem – wie auch immer aufgefassten – Transzendenzbezug” (ebd.).

Religionswissenschaft⁴³, als auch in der Religionsphilosophie⁴⁴, auch wenn diesen Belegen kein eindeutiger Beweischarakter zusteht. Letztlich kann der Religionsbegriff nicht anders, als positionsbedingt erfolgen⁴⁵. Doch ohne einen bestimmten theoretischen Religionsbegriff, dem auch eine gewisse kriteriologische Funktion eingeräumt werden könnte, kann Theologie nicht auskommen⁴⁶. Das eigentliche Problem besteht deswegen nicht so sehr in der Schwierigkeit, einen allgemeinen Religionsbegriff zu konstruieren, als vielmehr darin, den in die Reflexion aufgenommenen Religionsbegriff zu rechtfertigen. Insofern kann an dieser Stelle bloß von einem „Vor-begriff“ der Religion gesprochen werden, dessen genauere *theologische* Begründung nun kurz zur Erörterung steht⁴⁷.

V DER URSPRUNG DER RELIGION IN DER OFFENBARUNG GOTTES

Warum gibt es also Religion und Religionen und wodurch sind sie konstituiert? Heinrich Fries beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Religion ist möglich und wirklich, weil Gott sich dem Menschen geoffenbart, erkennbar gemacht hat in der Schöpfung, in seinem Werk“⁴⁸. Der eigentliche

⁴³ So z. B. G. M e n s c h i n g. *Die Weltreligionen*. Gütersloh (ohne Ausgabejahr) S. 258: „Religion ist erlebnishafte Begegnung des Menschen mit heiliger Wirklichkeit und antwortendes Handeln des vom Heiligen existenziell irgendwie bestimmten Menschen“

⁴⁴ B. W e l t e. *Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1997⁵ S. 63: „Unter Religion wird seit alters her die Beziehung des Menschen zu Gott oder auch zum Bereich des Göttlichen verstanden. Dieses Verständnis kann immer noch akzeptiert werden, jedenfalls als vorläufiges Verständnis von Religion. Es ist dabei selbstverständlich, dass für unser heutiges kritisches Bewusstsein alle seine Termini: der Mensch, die Beziehung und vor allem Gott oder der Bereich des Göttlichen, einer näheren Erläuterung bedürfen“

⁴⁵ Vgl. E. F e i l. *Religion. I. Zum Begriff – II. Religion und Geschichte* S. 263.

⁴⁶ R. S c h a e f f l e r. *Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion*. In: HFTh² Bd. 1 S. 33-46 hier S. 33, nennt drei Gründe für die Notwendigkeit eines Religionsbegriffs: (1) Ohne einen Religionsbegriff ist es nicht möglich, denjenigen Bereich von Phänomenen auszugrenzen, der in den empirischen Religionswissenschaften erforscht werden soll; (2) Ohne einen solchen Begriff ist es nicht möglich, die Religionen miteinander zu vergleichen; (3) Ohne einen Begriff von Religion ist es nicht möglich, Phänomene, die als religiös angesehen werden, kritisch zu beurteilen, ohne sie einem sachfremden Maßstab zu unterwerfen.

⁴⁷ Dass der auf dem Weg der theologischen Reflexion erreichte Religionsbegriff nicht als ein für die empirische Religionswissenschaft relevante Oberbegriff von Religion gelten kann, ist natürlich klar.

⁴⁸ H. F r i e s. *Das Christentum und die Religionen der Welt*. In: K. F o r s t e r (Hg.). *Das Christentum und die Weltreligionen*. Würzburg 1965 S. 13-36 hier S. 22.

Ursprung der Religion liegt also in der Offenbarung Gottes, in seiner Selbsterschließung in der Schöpfung. Diese Behauptung findet sich im schroffen Gegensatz zu einem rein anthropologischen Verständnis von Religion, das leider immer noch in der Theologie vertreten wird und konsequent zum negativen Urteil über die Religionen führt. Nach dieser Auffassung ist Religion nichts anderes, als Ausdruck einer allgemeinen menschlichen Frage nach Gott. Folglich bezeugen die Religionen – und das ist das einzige, was in ihnen gültig bleibt – „die Bewegung des Menschen auf Gott zu“⁴⁹, wogegen das Christentum „die Bewegung Gottes auf den Menschen zu [ist], den er in Jesus Christus ergreift, um ihn zu sich zu führen“⁵⁰. In dieser Perspektive können die nichtchristlichen Religionen nur das erkennen, „was der auf sich selbst gestellte Menschenverstand zu erreichen vermag“⁵¹. Deswegen sind sie auch als „natürliche“ Religionen zu bezeichnen. Ihr Sinn erschöpft sich völlig in der Natur, in der Immanenz der erschaffenen Welt. Die Erfahrung der „Zweideutigkeit der Welt“ (Romano Guardini) kann sie zwar zu einer Erfahrung des „Ganz-Anderen“, des „Heiligen“ (Rudolf Otto), des Numinosen führen, aber ein Weg aus der Welt hinaus wird auf diese Weise nicht geöffnet. „Sobald wir die verschiedenen Religionen prüfen, sehen wir, dass sie keinen Standort außerhalb der Welt schaffen, von dem aus eine echte Stellungnahme zu dieser möglich würde. In ihnen drückt sich zwar vielfach – von der Fülle einzelner Wahrheiten und Hilfen abgesehen, die sich in ihnen findet – die Not des Daseins und die Ahnung eines selbst Freien und Befreienden aus; im letzten wird aber der Charakter der Zweideutigkeit und Verschlossenheit der Welt durch sie nur noch besiegelt“⁵². Anders verhält es sich mit der Offenbarung, deren literarischen Ausdruck das Alte und das Neue Testament bilden. „In dem Sinne, wie Geistesgeschichte und Psychologie das Wort verstehen, ist sie gar nicht «eine Religion» unter anderen, sondern steht zur Welt der Religionen quer. [...] Von der Offenbarung her wird jene Befreiung aus der Verschlossenheit der Welt, jener Weg ins Göttlich-

⁴⁹ J. D a n i é l o u. *Vom Geheimnis der Geschichte* S. 139.

⁵⁰ Ebd. Dass dieses Schema immer noch in der Theologie funktioniert, bezeugt die Lehrbuchreihe AMATECA. Der dritte Band dieser Reihe trägt den Titel „Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen“, der vierte hingegen „Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition“ (H. B ü r k l e. *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*. AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie. Bd. 3. Paderborn 1996; W. K n o c h. *Gott sucht den Menschen: Offenbarung. Schrift. Tradition*. AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie. Bd. 4. Paderborn 1997).

⁵¹ J. D a n i é l o u. *Vom Geheimnis der Geschichte* S. 138.

⁵² R. G u a r d i n i. *Die Existenz des Christen*. München–Paderborn–Wien 1977² S. 16.

Reine aus ihrer Zweideutigkeit, jene Erfüllung des innersten Sinnverlangens möglich, die wir «das Heil» nennen»⁵³

Will man nicht die Geschichte der Religionen von vornherein als eine Geschichte menschlicher Selbsttäuschung und Illusion abtun, so muss man sich aber der Tatsache stellen, dass nicht nur Judentum und Christentum, sondern auch andere Religionen aus der Überzeugung leben, dass die Menschen in ihnen „Gott“ begegnen. Ja, es muss anerkannt werden, dass die Anhänger der außerchristlichen Religionen über das „Ganz-Andere“ seiner selbst und der Welt, über das Unbekannte erleuchtet werden können, insoweit sich dieses tatsächlich in der Wirklichkeit offenbaren will. „Der Mensch kennt das Heilige, weil das Heilige sich kundtut. Eine Hierophanie ist ein Sichtbarwerden des Heiligen, das heißt ein geheimnisvoller Akt, durch den das «Ganz-Andere» sich in einem Gegenstand oder in einem Seienden dieser profanen Welt anzeigt. Jede Hierophanie ist ein komplexes religiöses Phänomen, in dem dieses Sein oder dieser Gegenstand der Natur und das «Ganz-Andere» sich begegnen, wobei sich das «Ganz-Andere» durch dieses Seiende oder Ding hindurch kundtut und so diesem Seienden oder Ding eine heilige Dimension verschafft, die diesem ermöglicht, eine Funktion der Vermittlung zu übernehmen»⁵⁴ Die Theologie spricht an dieser Stelle von der *Schöpfungsoffenbarung*, in der dem Menschen die Möglichkeit einer wahren, obwohl unvollkommenen Gotteserkenntnis geschenkt wird. „Gott, der durch das Wort alles erschafft und erhält (vgl. Joh 1,3), gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1,19-29). Da er aber den Weg übernatürlichen Heiles eröffnen wollte, hat er darüber hinaus sich selbst schon am Anfang den Stammeltern kundgetan“ (DV 3). Dabei bezieht sich diese Selbstbekundung Gottes in seiner Schöpfung nicht nur auf einzelne Menschen, sondern auch auf die Religionen, in denen sie leben. „In Christus ruft Gott alle Völker zu sich und will ihnen die Fülle seiner Offenbarung und Liebe mitteilen. Er macht sich auf vielfältige Weise gegenwärtig, nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet, auch wenn sie «Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer» enthalten»⁵⁵

⁵³ Ebd. S. 16f.

⁵⁴ J. R i e s. *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*. Mailand 1981 S. 82.

⁵⁵ J o h a n n e s P a u l I I. *Enzyklika „Redemptoris missio“* (1990) Nr. 55. (auf deutsch publiziert als Nr. 100 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Es war vor allem G. S ö h n g e n. *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*. Freiburg 1962 S. 100, der im Widerspruch zu

Die Behauptung, der eigentliche Ursprung der Religion liegt in der Gottesoffenbarung, will keinesfalls die anthropologische Grundlage der Religion in Frage stellen. Gott spricht und wird vom Menschen gehört, weil dieser ihn hören kann. In seinem Wesen ist der Mensch „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner), der auf der Suche nach Zeichen und Worten, in denen sich Gott offenbart, ist. Soll ihm aber das Unendliche, das Unfassbare, das Geheimnisvollste zugänglich werden, dann muss es sich ihm selbst erschließen und eröffnen, es muss sich ihm selbst offenbaren. Deshalb ist die Offenbarung für alle Religionen wesentlich⁵⁶ Wo sie keine Realität darstellt, dort gibt es auch keine Religion, keine Beziehung des Menschen zu „Gott“⁵⁷ Und umgekehrt: „Wo wirkliche Religion vorliegt, da liegt auch Offenbarung (im weitesten Sinne) vor“⁵⁸

Religion verdankt sich also und weiß sich verpflichtet einer nicht-menschlichen, unverfügbaren und lebendigen Wirklichkeit. Dies bedeutet aber noch nicht, dass sich diese Wirklichkeit unbedingt positiv als personalansprechbares Du – „Gott“ – kundgetan haben muss. Sie kann sich auch negativ als das unfassbare, unaussprechliche Geheimnis erkennen lassen. Denn so wie es verschiedene Stufen und Formen von Offenbarung gibt, so gibt es auch verschiedene Stufen und Formen der Gotteserkenntnis. Dieser Tatsache muss in der Zukunft mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Sie wird helfen, sowohl den pauschalen Relativismus, als auch jede Form von Exklusivismus zu verhindern und so zu einer angemessenen theologischen Bewertung des religionellen Pluralismus zu gelangen.

Barths einseitigem Offenbarungsverständnis als der Wortoffenbarung von einer zweifachen Form der einen Offenbarung Gottes gesprochen hat: „Die Bibel redet von Gottes Offenbarung in seinem Wort (Hebr 1, 1-2); sie redet auch von Gottes Offenbarung in seinem Werk der Schöpfung (Röm 1, 19. 20)“ Anders als Barth, der im Kampf gegen die natürliche Theologie eine Schöpfungsoffenbarung ablehnt und die Religionen entwertet, erblickt G. S ö h n g e n. *Die Biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*. In: d e r s. *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*. München 1952 S. 206, in der universalen Schöpfungsoffenbarung einen positiven theologischen Grund für die nichtchristlichen Religionen: „Der Schöpfergott ist in seinen Werken offenbar. Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung“

⁵⁶ Vgl. W. K a s p e r. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1995³ S. 151.

⁵⁷ ChrR 84: „In den Religionen wird die Beziehung des Menschen zum Absoluten, seine transzendente Dimension, thematisiert“

⁵⁸ J. H e s s e n. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*. München–Basel 1963 S. 28.

Die These, die Religionen gründen in der Offenbarung Gottes, ist allerdings nicht ohne Schwierigkeiten. Es wird vor allem bezweifelt, den Offenbarungsbegriff auf außerbiblische Traditionen ausweiten zu können. So ist z. B. Pietro Rossano der Meinung, die streng theologische Sprache täte gut daran, wenn sie den Begriff Offenbarung auf die „Offenbarung Jesu Christi“ (Offb 1, 1) beschränkte. Denn es handelt sich in der Tat um einen Terminus, „der historisch und spezifisch mit dem eschatologischen Kontext des Neuen Testaments verbunden ist. Bezüglich der Religionen wäre die Terminologie der «Erleuchtung» oder auch der «Kundgabe», wodurch Gott sich selbst äußert – durch den Kosmos, durch Erkenntnis oder auf andere Weise – angebrachter: Eine Terminologie, die schon Paulus (Röm 1, 19) und Johannes (Joh 1, 9) gebrauchen, um das erhellende Wirken Gottes der Menschheit gegenüber zu bezeichnen“⁵⁹ Doch das Dokument „Dialog und Verkündigung“ geht einen Schritt weiter, wenn es in Bezug auf die Kirchenväter sagt, „dass sich ihrer Meinung nach Gott schon vor und außerhalb der christlichen Ökonomie geoffenbart hat, wenngleich auch in unvollständiger Weise. Diese Offenbarung des Logos ist ein schemenhafter Hinweis auf die volle Offenbarung in Jesus Christus, auf die sie hinzielt“⁶⁰ Und wenn nicht alles in den nichtchristlichen Religionen Ergebnis der Gnade ist, so gibt es doch eine fortschreitende Offenbarung, die damit begründet wird, dass „in einem Jahrhunderte währenden Dialog Gott der Menschheit sein Heil schenkte und schenkt“⁶¹

VI. HEILSRELEVANZ DER RELIGIONEN

Gründen die Religionen in Gottes Offenbarung und ist Offenbarung von Heil nicht zu trennen, dann muss den Religionen auch eine gewisse Heilsrelevanz zuerkannt werden. In dem Sinne können die nichtchristlichen Religionen als Wege betrachtet werden, auf denen der Mensch seine letzte Erfüllung in Gott finden kann. Doch zweierlei muss unterschieden werden: das Heil, das in den bestimmten Religionen angeboten und das in ihnen ge-

⁵⁹ P. R o s s a n o. *Christliche Theologie der Religionen. Ein Problem unserer Zeit*. In: R. Latourelle/ G. O'Collins (Hg.). *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*. Innsbruck–Wien 1985 S. 363.

⁶⁰ „Dialog i przepowiadanie“ *Dokument Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Narodów*. „Nurt SVD” XXVII Nr. 3(62):1993 Nr. 24; vgl. ebd. Nr. 48: „Die Christen sollen zugleich daran denken, dass sich Gott auch den Anhängern der anderen religiösen Traditionen einigermmaßen geoffenbart hat”

⁶¹ Ebd. Nr. 38.

sucht wird (verschiedene Religionen beinhalten verschiedene Heilsvorstellungen), und das Heil, das in ihnen wirklich erlangt wird. Denn für das Christentum kann es kein anderes Heil geben als das Heil *in* und *durch* Christus:

Wenn wir zu den Ursprüngen der Kirche zurückgehen, so finden wir dort die klare Aussage, dass Christus der alleinige Erlöser von allen ist, jener, der allein Gott auszusagen und zu ihm zu führen vermag. [...] «In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4, 10.12). Diese Aussage hat universale Bedeutung, weil für alle – Juden wie Heiden – das Heil nur von Jesus Christus kommen kann. [...] Die Offenbarung Gottes wird endgültig und ist vollendet durch das Wirken seines eingeborenen Sohnes [...]. In diesem endgültigen Wort seiner Offenbarung hat Gott sich in der vollendetsten Weise der Welt zu erkennen gegeben: er hat den Menschen mitgeteilt, *wer er ist*. Und diese endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist. Sie kann nicht davon absehen, das Evangelium, d. h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden⁶²

Die Behauptung der Exklusivität und der universalen Bedeutung des Heils in Jesus Christus wirft natürlich die Frage auf, worin die oben postulierte Heilsrelevanz der Religionen eigentlich besteht. Wenn es wirklich so ist, dass die Menschen mit Gott nicht in Verbindung kommen können, falls es nicht durch Christus geschieht, dann scheinen die Religionen eher „Kontexte“ der Vermittlung der Gnade Christi, als echte Heilswege zu sein. Gavin D’Costa, ursprünglich ein Schüler von John Hick und heute einer der prominentesten Vertreter des religionstheologischen Inklusivismus, erkennt in dem Dilemma das wichtigste Problem der christlichen Theologie der Religionen überhaupt. Sie muss nämlich die beiden Axiome der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi (1 Tim 2, 5) und des allgemeinen Heilswillens Gottes (1 Tim 2, 3-4), zusammendenken und sie – ohne an einem von ihnen Abstriche zu machen – in Verbindung bringen⁶³ Nach D’Costa kann nur der Inklusivismus dieser Aufgabe gewachsen sein. Dabei muss der Frage, ob eine mögliche Rettung der Nichtchristen *trotz* der, *in* der oder sogar *durch* die Religionen erfolgt,

⁶² J o h a n n e s P a u l I I. Enzyklika „*Redemptoris missio*“ Nr. 5.

⁶³ G. D’ C o s t a. *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford–New York 1986 S. 4; vgl. ebd. S. 18: „If salvation is through Christ alone and there is no salvation outside Christianity [...], can the Christian still believe in a God, who desires the salvation of all humankind?“

eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden⁶⁴ Und soll am Schluss den nichtchristlichen Religionen doch eine positive Funktion in der Heilsvermittlung zugestanden werden, muss zugleich geklärt werden, worin diese Funktion genau besteht und wo sie ihren eigentlichen Möglichkeitsgrund findet. An diesen Fragen entscheidet sich, ob die Religionen bzw. Elemente derselben als direkte Mittel zum Heil gelten oder ob sie es nur in abgeleiteter Weise sein können⁶⁵

*

Was die Religion ist, lässt sich nur schwer definieren. Versucht man einen normativen Begriff von Religion zu bilden, läuft man unausweichlich Gefahr, diesen viel zu eng zu fassen. Schreitet man hingegen deskriptiv voran, wird es schwierig, überhaupt den Bereich der religiösen Phänomene einzugrenzen. Trotzdem kann die Theologie der Religionen ohne einen normativen Religionsbegriff nicht auskommen. Wo man ihn nicht reflektiert oder gar ablehnt, kehrt er als unbewusste Komponente der Reflexion zurück und wirkt sich – oft auf verhängnisvolle Weise – auf den ganzen Denkprozess aus.

Die oben kurz dargestellte Geschichte des Religionsbegriffs lässt zweierlei erkennen: Erstens zeigt sie einen erheblichen Bedeutungswandel des Wortes „Religion“, das ursprünglich die Verpflichtung der kultisch-rituellen Verehrung der Götter bezeichnete, und das in der Neuzeit mehr und mehr zu einem Oberbegriff für eine Komplexität der religiösen Phänomene wurde. Wilfred Cantwell Smith erblickte in diesem Prozess eine Reifikation des Religionsbegriffs. Aus dem zuerst adjektivisch verstandenen, eine personale Haltung bezeichnenden Begriff der „Religion“ im Sinne von „Religiösität“ wurde eine unpersönliche Sache, eine Entität namens „Religion“, die es auch im Plural, das heißt in den verschiedenen „Religionen“ gibt⁶⁶ Zweitens lässt sich seit der Aufklärung ein weitgehender Prozess der Naturalisierung der Religion beobachten. Sie wird mehr und mehr als integraler Bestandteil der menschlichen Natur verstanden und verliert auf diese Weise ihre Herkunft

⁶⁴ Ebd. S. 4: „if the stress falls on the second axiom that God desires the salvation of all humankind, is his salvation gained through or despite the non-Christian religions?“

⁶⁵ Vgl. D. Ziebritzki. „*Legitime Heilswege*“ *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Innsbruck–Wien 2002 S. 113.

⁶⁶ Vgl. P. Schmidt-Lücke l. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999 S. 28.

von einem transzendenten Ursprung. Ihren Grund findet sie nicht mehr in der Wirkung der göttlichen Offenbarung, sondern in der Aktivität des menschlichen Geistes.

Auf diesem Hintergrund kommt es in der Weiterentwicklung des Religionsbegriffs zur grundlegenden Unterscheidung zwischen „natürlicher Religion“ und „Offenbarungsreligion“. Die erste gehört der Natur des Menschen an und findet ihre geschichtliche Realisierung in allen nichtchristlichen Religionen, die zweite wurde hingegen dem Menschen von einer übernatürlichen Wirklichkeit geschenkt und ist mit dem Christentum identisch. Weil nur die zweite mit Gnade verbunden ist, kann nur sie als heilsrelevant bezeichnet werden. Die „natürliche Religion“ kann höchstens zu einer dunklen Gotteserkenntnis führen, sie bleibt aber für das Heil des Menschen bedeutungslos. Die Frage ist nun: Hat sich die heutige Theologie von dieser Differenzierung verabschiedet? Es ist natürlich schwierig, hier eine generelle Antwort zu geben. Sie scheint jedenfalls immer noch (explizit oder implizit) überall dort virulent zu sein, wo es zu einer abwertenden Einschätzung der außerchristlichen Religionen kommt.

Angesichts der Vielfalt von Religionsgeschichten ist also nicht nur die Frage nach dem Wesen der Religion von Bedeutung, sondern genauso die Frage nach ihrem Ursprung. Sieht man in den Religionen bloß eine Angelegenheit des Menschen, eine „natürliche Religion“, ist es unmöglich, den Religionen eine wahre Gotteserkenntnis und Heilsrelevanz zuzubilligen. Erkennt man dagegen in den Religionen eine wahre, in der Selbsterschließung Gottes gegründete, heilshafte Beziehung des Menschen zu Gott, ist die Wahrheit und die Heilsbedeutung der Religionen in dieser Beziehung selbst begründet und gerechtfertigt. Dass die zweite Auffassung von Religion nicht nur möglich, sondern auch berechtigt ist, wurde oben in argumentativer Weise gezeigt. Sie kann auch, wie es scheint, eine gute Basis für eine offene und zugleich orthodoxe Theologie der Religionen bilden.

LITERATURVERZEICHNIS

- A h n G.: Religion I. Religionsgeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie. G. Krause/ G. Müller (Hg.). Bd. 28. Berlin 1997. S. 513-522.
- B e r n h a r d t R.: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. Zürich 2005.
- D a n i é l o u J.: Vom Geheimnis der Geschichte. Stuttgart 1955.
- D' C o s t a G.: Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions. Oxford–New York 1986.

- F e i l E.:** Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (FKDG 36). Göttingen 1986.
- Religio. Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (FKDG 70). Göttingen 1997.
- Religio. Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert (FKDG 79). Göttingen 2001.
- Religion I. Zum Begriff – II. Religion und Geschichte. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7. Tübingen 2004⁴ S. 263-274.
- F r i e s H.:** Das Christentum und die Religionen der Welt. In: K. Forster (Hg.). Das Christentum und die Weltreligionen. Würzburg 1965 S. 13-36.
- G u a r d i n i R.:** Die Existenz des Christen. München–Paderborn–Wien 1977²
- H e s s e n J.:** Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung. München–Basel 1963.
- H i c k J.:** Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München 1989.
- J o e s t W.:** Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. Stuttgart 1981²
- K l a u s n i t z e r K.:** Durch Jesus Christus zu Gott. Versuch einer katholischen Theologie der Religionen (Manuskript).
- Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg 2000.
- K r e i n e r A.:** Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie. In: R. S c h w a g e r (Hg.). Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Freiburg i. Br. 1996 S. 118-131.
- L e h m a n n K.:** Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002.
- M e n s c h i n g G.:** Der Offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander. Stuttgart 1974.
- Die Weltreligionen. Gütersloh (ohne Ausgabejahr).
- R i e s J.:** Il sacro nella storia religiosa dell'umanità. Mailand 1981.
- R o s s a n o P.:** Christliche Theologie der Religionen. Ein Problem unserer Zeit. In: R. Latourelle/ G. O'Collins (Hg.). Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie. Innsbruck–Wien 1985 S. 347-365.
- S c h a e f f l e r R.:** Religionsphilosophie. München 2002.
- Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. W. Kern/ H. J. Pottmeyer/ M. Seckler (Hg.). Bd. 1: Traktat Religion. Tübingen–Basel 2000²
- Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. München 2004.
- S c h m i d t L e u k e l P.:** Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999.
- S e c k l e r M.:** Der Theologische Begriff der Religion. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. W. Kern/ H. J. Pottmeyer/ M. Seckler (Hg.). Bd. 1: Traktat Religion. Tübingen–Basel 2000² S. 131-148.
- S ö h n g e n G.:** Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache. Freiburg 1962.
- T i l l i c h P.:** Natürliche Religion und Offenbarungsreligion. In: ders. Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie 2. Gesammelte Werke Bd. 8. Stuttgart 1970 S. 47-58.

- W a g n e r F.: Religion. In: Wörterbuch des Christentums. München 2001 S. 1050-1055.
— Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. G. Krause/ G. Müller (Hg.). Bd. 28 S. 522-545.
- W e n z G.: Neues zur Gretchenfrage. Ernst Feil Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs. In: „Herder-Korrespondenz” 57:2003 S. 359-364.
- W e l t e B.: Religionsphilosophie. Frankfurt a. M. 1997⁵
- W e r b i c k J.: Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie. In: „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 103:2006 S. 77-94.
- Z i e b r i t z k i D.: „Legitime Heilswege” Relecture der Religionstheologie Karl Rahners. Innsbruck–Wien 2002.

TEOLOGIA RELIGII POD ZNAKIEM ANTROPOCENTRYCZNEGO POJĘCIA RELIGII

S t r e s z c z e n i e

Jednym z głównych zadań teologii religii jest określenie prawdziwości i skuteczności zbawczej religii pozachrześcijańskich. Aby móc sprostać temu zadaniu, dyscyplina ta musi wpięrow ustalić i przyjąć jako swoje normatywne, a nie tylko funkcjonalne pojęcie religii. Jak zaświadcza współczesna literatura religiologiczna, nie jest to zadanie łatwe. Celem artykułu jest ukazanie, jak rozwijało się pojęcie religii od starożytności po czasy współczesne oraz jaki wpływ ma ów rozwój na faktyczne posługiwanie się terminem „religia” w aktualnym dyskursie teologicznym. Przeprowadzona analiza historyczna pozwala na wysunięcie dwóch wniosków. Po pierwsze pokazuje ona, iż termin „religia” nie oznaczał pierwotnie systemów religijnych („religie”), lecz odnosił się wyłącznie do zachowań rytualno-kultycznych, których sens mieści się w wyrażeniu „cultus deorum” Można wykazać, że do roku 1600 terminu „religia” (łac. „religio”) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorowego. Teologia chrześcijańska tego okresu ograniczała się do eksplikacji istoty „prawdziwej religii” („religio vera”), pojmowanej jednak nie jako system, lecz jako kult. Jeśli zajmowano się innymi religiami (judaizm, islam), to określano je za pomocą takich pojęć, jak „lex” albo „secta”, które – w przeciwieństwie do łacińskiego „religio” – podkreślały stronę organizacyjno-prawną, a nie kultyczną. Współczesne systemowo-organizacyjne znaczenie słowa „religia” ma swoją genezę w nowożytności i oznacza pewną całość, na którą składają się wierzenia, kult, zasady moralne, organizacja społeczna itd. Po drugie, rozwój znaczenia słowa „religia” wskazuje na proces stopniowej redukcji religii do sfery czysto ludzkiej, a więc naturalnej. Apologetyczne starania teologii liberalnej (K. Barth) oraz teologii katolickiej („demonstratio religiosa”), usiłujących bronić nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, przyczyniły się ostatecznie do rozróżnienia między „religią naturalną” oraz „religią objawioną”, gdzie tylko ta druga, jako mająca genezę w Objawieniu, mogła być uważana za prawdziwą i zbawczo-skuteczną. Wydaje się, że owa alternatywa, mająca swą podstawę z jednej strony w redukcjonistycznej koncepcji religii, sprowadzającej ją do sfery czysto ludzkiej, z drugiej zaś strony w radykalnym przeciwstawieniu sobie porządku natury i łaski, ciągle obecna jest (*explicite* bądź *implicite*) w teologii. W artykule proponuje się odejście od powyższego rozróżnienia i przyjęcie ogólnego rozumienia religii jako zbawczej relacji człowieka do Boga (Transcendencji). Relacja ta jest możliwa jedynie jako pozytywna odpowiedź człowieka na Bożą inicjatywę samo-objawienia się i zbawienia. W ten sposób zarówno

prawda religii, jak i jej zbawcza skuteczność znajdują swoją podstawę i swoje uzasadnienie w samej tej relacji, będącej świadectwem powszechności zbawczego działania Boga w historii (historia zbawienia i objawienia) oraz ludzkiej zdolności rozpoznania owego działania i przyjęcia go w akcie wiary.

Streścił ks. Krystian Kałuża

Schlüsselwörter: Religion, Genese der Religion, Offenbarung.

Słowa kluczowe: religia, geneza religii, objawienie.

Key words: religion, origin of religion, revelation.