

Reinhold Bernhardt

Pluralistische Theologie der Religionen

I. Welche Motive haben die Suchbewegung nach einer neuen »Theologie der Religionen« ausgelöst?

In den letzten drei Jahrzehnten hat sich weltweit im Christentum eine atemberaubende Bewegung der Öffnung für die Weisheit und Spiritualität nicht-christlicher Religionen vollzogen – aber auch eine massive Gegenbewegung der Synkretismusabwehr. Nicht das Bewußtsein der Vielfalt von Religionen ist dabei das Neue, sondern die theologische Anerkennung dieser Vielfalt – pointiert formuliert: die Entdeckung der Realpräsenz Gottes in den nicht-christlichen Religionen und Kulturen.

Diese Anerkennung hat tiefgreifende Konsequenzen für die Theologie.

Die Gründe für die Revision des theologischen Urteils über die nicht-christlichen Religionen, wie sie sich seit Mitte der 60er Jahre ereignete, sind vielfältig; ich nenne acht Entwicklungen, die in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung zu sein scheinen:

(1) Das *Ende des Eurozentrismus*: Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges war die Zeit des eurozentrischen Imperialismus endgültig vorbei: Die Kulturen Asiens und Afrikas wurden als traditionsreiche kulturelle und religiöse Großmächte wahrgenommen.



(2) Parallel dazu trat die *Schuld* ins Bewußtsein, die die europäischen Kolonialmächte und die in ihren Machtbereichen missionierenden Kirchen auf sich geladen hatten. Hinzu kam – ganz besonders für deutsche Christen – das Einsehen der Schuld, die das Christentum aktiv (durch theologische Untermauerung) oder passiv (durch sein Schweigen) an der Vernichtung der Juden unter der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten mitzutragen hatte. Es war dies der entsetzliche Tiefpunkt eines jahrhundertealten Antijudaismus, der bis ins Neue Testament hineinreicht. Nicht nur ethische Reue, sondern *theologische Umkehr* mußte die Konsequenz daraus sein: die Verabschiedung jener Formen des christlichen Absolutheitsanspruches, die als geistiges Rüstzeug für solche Gewalt fungiert hatten.

(3) Die *Globalisierung der Welt* durch Telekommunikation, Reisemöglichkeiten und Migrationsbewegungen einerseits, durch die Interdependenz in den weltumspannenden Problemkomplexen der Ökonomie (Hunger und Ungerechtigkeit), der Ökologie (Klimakatastrophe), des Weltfriedens (Rüstung und Krieg), der Überbevölkerung usw. andererseits ließen die Welt zum »global village« werden. Es kam dadurch für zahlreiche Christen zu einer Fülle neuer Begegnungsmöglichkeiten mit anderen Religionen. Und nicht wenige, die sich der Faszination vor allem der fernöstlichen Religionen einmal wirklich ausgesetzt hatten, konnten nicht anders als einzugestehen: Es gibt tiefe Spiritualität und ehrwürdige Weisheit, es gibt sinnerfülltes, ganzheitlich gelingendes und in diesem Sinne »heiles« Leben auch in anderen Religionen.

(4) Als Gegenbewegung zur weltweiten Globalisierung vollzog sich eine kulturelle, religiöse, aber auch *ethnische und politische Regionalisierung*: eine Rückbesinnung auf die »regionalen« ethnischen, kulturellen und religiösen Identitäten von Völkern und Gemeinschaften.

(5) Als zu Beginn der 70er Jahre die nahezu 200 Jahre alte Vision des Abendlandes zerbrach, durch wissenschaftliche Forschung, wirtschaftliches Wachstum und technische

Effektivierung die Zukunft der Menschheit positiv zu gestalten, geriet die gesamte westliche Kultur in eine tiefe *geistige Orientierungskrise*, die bis heute anhält. Eine neue Suchbewegung nach zukunftstragenden geistigen Ressourcen und Visionen (auch in den Religionen) setzte ein.

(6) Spätestens als die politischen Impulse der 68er Bewegung in der Mitte der 70er Jahre einer zunehmenden Resignation wichen, wurde die materialistische Sinnkrise unübersehbar, in die die säkularisierten, »reichen« Länder des Westens geraten waren. Nicht zuletzt durch ihre jahrhundertealte Bindung an die Zivilisation des Abendlandes und seine politischen Ordnungen waren die *Kirchen* in vollem Umfang in diese Sinnkrise verstrickt. Ihre Botschaft hatte einen dramatischen *Plausibilitäts- und Relevanzverlust* erlitten.

(7) Die Historisierung, Kontextualisierung und *Pluralisierung der gesamten Geisteskultur unserer Zeit*, besonders seit den 80er Jahren: Im Bewußtsein der meisten Europäer und Nordamerikaner (keineswegs nur der Philosophen) gibt es nicht mehr *die* Wirklichkeit, sondern eine Fülle gleichzeitiger Wirklichkeitsentwürfe. Nur *innerhalb* dieser Entwürfe, dieser Perspektiven, dieser Sprachspiele ist Wahrheit bestimmbar und verifizierbar. Wahrheit ist kontextrelativ, sie gilt unter bestimmten Bedingungen, für bestimmte Orte und Zeiten; sie ist historisch bedingt. Wahrheit ist perspektivenrelativ, d.h. sie bringt immer nur eine partikulare *Sicht* der Wirklichkeit zum Ausdruck. *Wahrheit ist standortgebunden*, d.h. das kulturelle Milieu, in dem Sprecher und Hörer einer Mitteilung leben, ihre Schichtenzugehörigkeit und ihr Geschlecht haben Einfluß auf die mitgeteilte und auf die gehörte Wahrheit.

(8) Von ganz anderer Art ist die achte Entwicklung, die zur Neubestimmung des Urteils über andere Religionen zwingt: Zum ersten Mal in seiner Geschichte steht das Christentum vor der Tatsache, daß es – soweit unser Blick reicht – eine bleibende Vielfalt von Religionen und Kulturen gibt. Das *Christentum* scheint an *den Grenzen seines quantitativen Wachstums* angelangt zu sein. Noch auf der

Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war man der festen Überzeugung, daß innerhalb *einer* Generation die Welt christlich sein würde. Heute wissen wir: Vor 10 Jahren waren ein Drittel der Weltbevölkerung Christen (1,64 Mrd.). In 10 Jahren wird es höchstens noch ein Viertel, vielleicht nur noch ein Fünftel sein. Bei aller Vorsicht, die man Religionsstatistiken entgegenbringen muß, zeigen sie doch eine nicht zu verleugnende Tendenz. Dieses Bewußtsein aber ist in der Christentums-geschichte noch nie dagewesen. Es ist eine theologische Provokation allererster Ordnung.

Mit diesen acht Entwicklungen verloren und verlieren die alten theologischen Muster zur Beurteilung der nicht-christlichen Religionen an Plausibilität. Welche Muster sind das? In einer sehr groben Schematisierung (die sich in der Diskussion eingebürgert hat) lassen sich zwei Grundhaltungen rekonstruieren, die sich vom Neuen Testament bis zur Gegenwart verfolgen lassen: das Modell des Exklusivismus und das des Inklusivismus – Ausschließung und Einschließung, Abwehr und Assimilation.

Nach dem *Modell des religionstheologischen Exklusivismus* darf allein das Christentum als »religio vera«, als wahre und damit als alleinseligmachende Religion gelten, weil allein die Christusoffenbarung das Nadelöhr ist, das den Weg zu Gott öffnet. Alle anderen Religionen sind aus der Gotteserkenntnis, aus Heil und Erlösung ausgeschlossen (z. B.: »nulla salus extra ecclesiam«). Im Protestantismus war es weniger ein ekklesiozentrischer als vielmehr ein christozentrischer Absolutheitsanspruch, der diese Haltung theologisch begründete: »nulla salus extra Christum« oder »solus Christus«. Allein der (allen Menschen offenstehende) Christusweg führt zu Gott. Andere Wege sind Irrwege, die in dämonischer Verführung oder in menschlichem Transzendenzstreben gründen.

Die exklusive, »ausschließende« Haltung betont die *alleinige* Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens. Es gibt *einen* Weg zu Gott – den Christus-Weg. Sie beruft sich auf Bibelstellen wie: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Va-

ter denn durch mich« (Joh 14,6) oder »es ist kein anderer Name, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Die unvergleichliche *Einzigartigkeit* dieses Weges wird betont: Solus Christus – Allein in Christus ist Heil und Erlösung.

Diese Haltung verbindet sich oft mit einem *dualistischen Denkmuster*: wahr – unwahr, richtig – falsch (»religio vera« / »religio falsa«), Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Erwählung und Verwerfung, Rettung und Verlorenheit, Gnade und Gericht, Heil und Verdammnis, Himmel und Hölle, Gottesbegnadung und Menschenwerk, Gott und Satan. Der Gedanke an das Gericht Gottes spielt dabei im Hintergrund eine wichtige Rolle.

Gegenwärtig wird dieses Modell am »rechten Rand« des Katholizismus (als Traditionalismus), in Teilen des evangelikalen Lagers (gestützt auf einen Biblizismus) und im protestantischen Fundamentalismus vertreten.

Das *inklusive Modell* behauptet demgegenüber nicht die Alleingeltung des Christentums, sondern seine qualitative Überlegenheit über die anderen Religionen. Während diese nach dem Exklusivmodell kompromißlos verworfen wurden – als Finsternis, als gotteslästerliche Irrlehre, als Werk des Antichrist –, so kann man ihnen nun einen mehr oder weniger positiven Wert zubilligen. Dieses Modell geht davon aus, daß Gottes Offenbarung universal ist, daß sie dem dafür offenen Menschen aus den Werken der Schöpfung entgegen spricht und daß Gott die Samenkörner seiner Wahrheit in die Herzen aller Menschen eingesenkt hat. Doch die Fülle dieser Wahrheit – daran gibt es keinen Zweifel – liegt allein in Christus und in *der* Religion, die seinen Namen trägt. Von diesem Ansatz her braucht man die anderen Religionen nicht zu verurteilen. Sie sind nicht aus Gottes Wahrheit und Heil ausgeschlossen, sondern darin eingeschlossen. Doch enthalten sie nur Teilwahrheiten und bedürfen der vollen Wahrheit des Christentums.

Die in den nicht-christlichen Religionen verstreuten Wahrheitsfunken sind also von Gottes Offenbarungs- und Heilshandeln nicht ausgeschlossen (das wäre die »exklusiv-

ve« Position), sondern in dieses Handeln eingeschlossen (daher die Rede vom »inkluisiven« Modell). Sie verhalten sich zum Christentum (bzw. zur Christusbotschaft) wie Anlage und Vollendung, Teil und Fülle, Keim und Pflanze. Nach diesem Modell war es möglich, den exklusiven Dualismus von Licht und Finsternis – Wahrheit hier und Unwahrheit dort – durch eine inklusive Zwei-Stufen-Theorie zu ersetzen: vollkommene, reine Wahrheit hier und bruchstückhafte, mit Unwahrheit vermischte Wahrheit dort. Solcher Inklusivismus führt zu einer ambivalenten Würdigung der Religionen: Positiv betrachtet sind sie Vorstufen des Evangeliums, »praeparatio Evangelii«. Sie bereiten auf den Empfang der Christusbotschaft vor.

Die Traditionslinie dieses Modells zieht sich von der altkirchlichen Lehre von den »logoi spermatikoi« (den von Gott in die Vernunftseelen aller Menschen eingepflanzten Samenkörner der Wahrheit) bis zum Vaticanum II, wo es heißt: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen *Strahl jener Wahrheit* erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.«¹ Karl Rahners Theorie vom »anonymen Christen« und dem »impliziten Christentum« zieht diese Linie noch weiter aus.

Ich kann und will an dieser Stelle die Traditionslinien dieser beiden Modelle nicht detaillierter durch die Theologiegeschichte bis zur Gegenwart verfolgen².

Diese beiden Grundhaltungen stehen offensichtlich in Spannung zu den durch die o.g. acht Entwicklungen bezeichneten Herausforderungen. In den Augen vieler Zeitgenossen bringt sich in ihnen die in der Geschichte verbreitete Selbstverabsolutierung der christlichen Religion zum Ausdruck. Aus dem Ungenügen an der traditionellen Behauptung der Alleingeltung oder der Überlegenheit der christlichen über die anderen Religionen ist in der englischsprachigen Theo-

logie das Modell des religionstheologischen Pluralismus entwickelt worden, von dem Armin Kreiner – katholischer Fundamentaltheologe an der Universität Mainz – sagt, es sei »eines der interessantesten, konsequentesten und provokantesten theologischen Unternehmen der Gegenwart«.

Das *pluralistische Modell* grenzt sich programmatisch von Exklusivismus und Inklusivismus ab, verwirft den in diesen Modellen implizierten christlichen Absolutheitsanspruch und postuliert demgegenüber die prinzipielle theologische Gleichberechtigung der Religionen. Es gibt demnach eine Pluralität von heilshaften menschlichen Antworten auf die Wirklichkeit des Göttlichen in ihren unterschiedlichen Repräsentanzen. Die (großen, traditionsreichen) Religionen der Welt sind authentische und damit im Prinzip gleichberechtigte Heilswege. Es herrscht ein Verhältnis der Parität, nicht der Gleichheit, wohl aber der Ebenbürtigkeit. – Das ist die Grundthese der Pluralistischen Theologie der Religionen.

In der Skizze auf S. 75 versuche ich die drei religionstheologischen Modelle des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus auf einfachste Art zu veranschaulichen.

II. Wer sind die »Pluralisten«?

Nach wichtigen Vorarbeiten des Religionswissenschaftlers W. C. Smith war es vor allem der englische Religionsphilosoph John Hick, der sich seit Beginn der 70er Jahre zum Inaugurator und Wortführer dieses Modells entwickelte.

Wilfred Cantwell Smith: Auf Orientalistik und Islamistik spezialisierter Religionswissenschaftler, der bis zu seiner Emeritierung an der McGill Universität Toronto lehrte; Lit.: »The Meaning and End of Religion«, New York 1963; »Faith and Belief«, Princeton 1979; »Belief and History«, Charlottesville 1977; »Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion«, Philadelphia 1981.

John Hick: Aus Birmingham stammender (ursprünglich evangelikal-methodistischer) und in den letzten Jahren vor seiner Emeritierung an der Claremont Graduate School, CA, lehrender Religionsphilosoph. Die Lit. erschließt sich am besten aus dem »John Hick Reader«, hg. v. P. Badham, London 1990,

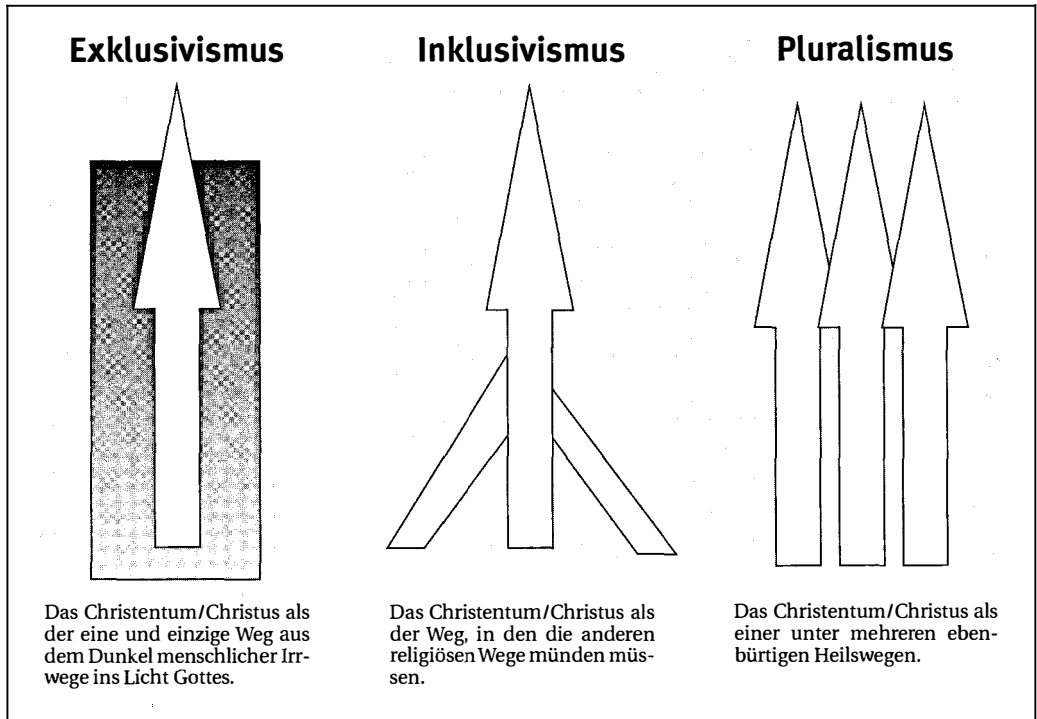
und aus der »Summe« seiner Theologie: »An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent«, London 1989, dt. mit mißverständlichem Untertitel: »Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod«, München 1996.

Diese beiden »Väter« der Pluralistischen Theologie der Religionen stammen aus calvinistisch geprägter Tradition, was sich in der Theozentrik ihrer Theologie und in der Betonung der Transzendenz Gottes (im Unterschied zum lutherischen Akzent auf Gottes in Christus vermittelter Immanenz), aber auch im »Rationalismus« ihres Theologietreibens niederschlägt. Zudem sind sie geprägt vom liberalen Geist jenes Zweiges der anglo-amerikanischen Theologie, der sich vom allgemeinen Religionsbegriff und von der natürlichen Theologie des Deismus inspiriert weiß und weit stärker unter dem Einfluß Schleiermachers und des James'schen Pragmatismus steht als unter dem der deutschen Dialektischen Theologie mit ihrer Verdammung menschlicher Religiosität. Die Grundüberzeugung Karl Barths, daß allein der Name

Jesu Christi den qualitativen Unterschied zwischen authentischer Gottesoffenbarung und menschlicher Religiosität markiert, ist von der empirischen Religionsauffassung Smiths und Hicks aus nur schwer nachzuvollziehen. Religionswissenschaft ist für Smith und Hick keineswegs kategorial von der Theologie zu trennen, sie ist vielmehr die empirische Grundlage für theologische Theoriebildung.

Neben diesem protestantisch-calvinistischen gibt es einen Zugang von der katholischen Theologie her. Theologen wie Paul F. Knitter und Leonard Swidler beanspruchen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden Linien der theologischen Öffnung gegenüber anderen Religionen (vor allem »Nostra Aetate«) konsequent weiter auszuziehen.

Paul F. Knitter: Professor für Theologie an der Xavier University, Cincinnati. Der vom Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität Marburg promovierte Katholik sah sich als Mitglied der Steyler Missionare (SVD) vor die Herausforderung des interreligiösen Dialogs gestellt. Neben seiner Lehrtätigkeit auf diesem Gebiet gibt er die Reihe »Faith Meets



Faith« (Orbis Books) heraus, Lit.: »No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religion«, London 1985; dt. (gekürzt): »Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums«, München 1988; B. Jaspert (Hg.), »Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Aufsätze von Paul Knitter«, Frankfurt 1996.

Leonard Swidler: Professor für systematische Theologie an der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple University, Philadelphia. Promotion bei H. Fries in München. Herausgeber des »Journal of Ecumenical Studies«. Lit.: »After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection«, Minneapolis 1990; »Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen«, Regensburg 1992.

Im Jahre 1986 trafen sich G. Kaufman, J. Hick, L. Gilkey, W. C. Smith, S. J. Samartha, R. Panikkar, S. Yagi, R. Radford-Ruether, M. H. Suchocki, A. Pieris, P. Knitter und T. F. Driver zu einem Symposium an Hicks Wirkungsstätte, der Claremont Graduate School in Kalifornien. Die überarbeiteten Referate wurden 1987 unter dem Titel »The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions« (hg. von J. Hick und P. F. Knitter, New York) veröffentlicht. Es ist dies die Programmschrift der Pluralistischen Theologie der Religionen. Das deutsche Seitenstück dazu ist der Reader »Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen« (hg. von R. Bernhardt, Gütersloh 1991).

III. Was lehren die »Pluralisten«?

1. Die Kopernikanische Wende

Schon zu Beginn der 70er Jahre propagierte John Hick eine »Kopernikanische Revolution« in der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen. So wie Kopernikus das geozentrische durch ein heliozentrisches Paradigma ersetzt hatte, demzufolge nicht mehr »unsere Erde«, sondern die Sonne im Mittelpunkt des Universums stand, so soll nach Hick nicht mehr »unsere« christliche Religion, sondern Gott im Zentrum der Religionen stehen. Dementsprechend soll an die Stelle von »katholischer« Ekklesiozentrik und »protestantischer« Christozentrik eine pluralistische Theozentrik treten. Nicht mehr die

eigene Kirche oder Konfession, nicht mehr das Christentum als Ganzes und auch nicht mehr Christus, sondern Gott allein soll im Zentrum des »religiösen Universums« und der theologischen Reflexion stehen. Anders ausgedrückt: Absolutheit gebührt nicht der Kirche oder dem Christentum, gebührt auch nicht Christus, sondern Gott allein. Die Namen der von den Religionen verehrten Götter mögen so verschieden sein wie ihre Erscheinungsweisen, das *eine* Göttliche, das hinter ihnen allen liegt, ist das Gleiche.

Als dann später die nicht-theistischen Transzendenzvorstellungen vor allem des älteren Buddhismus in Hicks Blick kamen, sprach er nicht mehr von »Theo«-zentrik, sondern von »Reality-centredness« – der Ausrichtung auf das transnumerische Eine, den göttlichen Urgrund allen Seins. Und immer stärker betonte er daneben die »Soteriozentrik«:

So verschieden die Religionen auch voneinander sind – in ihnen allen vollzieht sich nach Hick ein analoger soteriologischer Grundvorgang: »the transformation from self-centredness to Reality-centredness«³, die Transformation von der Selbst-bezüglichkeit (Egozentrik) zum Bezogensein auf das Nicht-Ich, auf die Mitwelt, auf die Mitmenschen, letztlich auf den Grund der Welt. Die Religionen sind demnach kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses, wobei Hick unter »Erlösung« einen Vorgang der »Dezentrierung« versteht: die Lösung aus der Verhaftung an sich selbst – einschließlich der eigenen religiösen Vorstellungen. So stehen die Religionen im *pluralist model* prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander als unterschiedliche »Räume« der Interaktion zwischen Gott und den Menschen, oder – wie Hick sagt – als »alternative soteriologische »Räume«, innerhalb derer – oder »Wege« auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können.«⁴

An die Stelle des christozentrischen ist ein *polyzentrischer Universalismus* getreten, dessen letzte Einheit durch die Einheit des göttli-

chen Urgrundes garantiert ist. So stellt Hick die Universalität des göttlichen Heilswillens in den Mittelpunkt und versucht, sie mit der Pluralität der Religionen in Einklang zu bringen.

Gottes Geist wirkt über-religiös. Dort, wo seine lebendige Wirksamkeit erfahren wurde, bilden sich (sekundär) religiöse Gerinnungsformen. Sie bilden sich nach Maßgabe der jeweiligen kulturellen und religiösen Kontexte. Vielleicht kann man diesen Vorgang mit einem Vulkanausbruch vergleichen: Die Religionen sind erkaltete Lava. In ihnen dokumentiert sich die Geschichte des Wirkens Gottes, aber nicht minder auch die Geschichte der menschlichen Egozentrik – christlich »Sünde« genannt.

Die großen, traditionsreichen Religionen der Welt sind Ereignisräume des universal wirkenden, heilschaffenden Geistes Gottes. – Das ist nicht so zu verstehen, als seien sie per se Heilswege, so daß jeder ihrer Anhänger ein vor Gott Gerechter wäre. Hick weiß sehr wohl um die Perversionen in allen Religionen. Religionen waren und sind oft genug auch Unheilswege für zahllose Menschen. Hick behauptet nicht: Alle Religionen sind gleich. – Viel zu sehr weiß er um die abgrundtiefen Unterschiede zwischen ihnen. – Er behauptet nicht einmal: Sie sind faktisch qualitativ gleichwertig. – Er selbst hat begründet, daß man ein solches Werturteil niemals begründen könnte. Er behauptet nicht: Sie sind Heilswege, die garantiert zu Gott führen. Seine These ist viel vorsichtiger und versteht sich in erster Linie religionsphänomenologisch: Er sagt: »In allen authentischen Religionen läßt sich ein analoger Grundvorgang beobachten: die Transformation des Menschen von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit«. Insofern sind sie soteriologisch ebenbürtig.

Das macht den Wesenskern der Religionen aus, der sich in ihnen auf höchst unterschiedliche Weise verwirklichen will – oft genug gegen die Eigendynamik der Religionen, die in ihre eigene religiöse Egozentrik zurückfallen wollen. Wo immer sich dieser Grundvorgang vollzieht, ist es der heilschaffende Gottgeist,

der ihn wirkt. Und wo immer dieses Wirken erfahren wird, wird es in den Kategorien der jeweiligen religiösen Deutemuster erfahren und interpretiert: als »Rechtfertigung« und »Heiligung« im Christentum, als »moksa« im Hinduismus, als »Rechtleitung« im Islam.

Zwischen diesen soteriologischen Konzepten besteht eine strukturelle Ähnlichkeit – Hick spricht von Familienähnlichkeit. Der »ontische« Grund für diese Ähnlichkeit liegt in der Einheit des Grundes aller Wirklichkeit, den wir »Gott« nennen – und in seiner überreligiös einheitlichen Heilsabsicht. Gott ist *einer* – doch wird er auf vielerlei Arten erfahren. Die Erfahrungen gerinnen zu Gottesvorstellungen, die niemals mit Gott selbst identifiziert werden können und dürfen. Das heißt nicht, sie seien falsch – keineswegs, sie sind durchaus authentische Epiphanien –, es heißt nur, daß sie nicht Gott, so wie er »an sich« ist, erfassen, sondern Gott, wie er in der Symbolik unserer religiösen Bezugsrahmen erscheint.

Diesen Unterschied zwischen Gott und den Gottesvorstellungen versucht Hick durch Kants erkenntnistheoretisches Instrumentarium zu erfassen: Die von den Religionen verehrten Götter sind die Namen oder Gesichter des *einen* Numinosen, das hinter ihnen allen liegt. Sie verhalten sich zu ihm wie die Erscheinungen zum »Ding an sich«, wie die Phänomene zum Noumenon. Gott ist der letzte Bezugspunkt aller Religionen (ultimate point of reference).

Diese letzte Wirklichkeit, die alle großen Weltreligionen inspiriert, nennt Hick schlicht *The Real* oder: *The One*. Sie wird – je nach religiösem Bezugsrahmen – personal (als Vishnu, Shiva, Adonai, als der himmlische Vater oder als Allah) oder impersonal (als Nirvana) erfahren. Die Namen der Götter mögen so verschieden sein wie ihre Erscheinungsweisen – das eine Göttliche, das hinter ihnen allen liegt, ist das Gleiche.

2. Denkwege der Pluralistischen Theologie der Religionen – oder: Die Brücken über den religionstheologischen Rubicon

Die Vertreter der Pluralistischen Theologie der Religionen nehmen in Anspruch, mit

ihrem Ansatz einen »theologischen Rubicon« (P. Knitter) zu neuen Ufern der Religionstheologie überquert zu haben – so wie Cäsar mit der Überschreitung des Rubicon im Jahre 49 historisches Neuland betreten hatte (allerdings in wenig dialogischer Absicht – er eröffnete damit den Bürgerkrieg gegen Pompeius). Knitter spricht von drei Brücken, über die der Weg von der klassisch-absolutistischen zur pluralistischen Religionstheologie führt. Diese Brücken sind interessant, weil sie die drei hauptsächlichen Begründungszusammenhänge darstellen, in denen das pluralistische Modell entfaltet wird. Wenn sich bei näherem Hinsehen bald zeigt, daß es sich bei der Pluralistischen Theologie der Religionen keineswegs um eine homogene Schule mit einheitlicher Lehre handelt, so haben die Unterschiede zwischen ihren Vertretern ihren Grund nicht zuletzt darin, daß sie unterschiedliche dieser Brücken benutzen.

Die *historico-cultural bridge* geht von der Anerkennung der historischen Relativität aller religiösen Glaubensweisen aus. Als geschichtliches Phänomen gab und gibt es Religion immer nur im Plural kontextuell verschiedener Religionen. Jede ist bedingt durch das kulturelle Setting ihrer Umgebung, durch politische Konstellationen (Beziehungen zwischen dem jeweiligen politischen System und der Religion), überhaupt durch die gesamten Lebensumstände einer Zeit (»Fischer mit Motorbooten haben einen anderen Gott als Fischer mit Ruderbooten«). Die Erscheinungsweisen einer jeden Religion – bis hin zu ihren zentralen Offenbarungsgehalten – sind zumindest mitgeprägt durch menschliche Erfahrungen und Denkwege. Weil sie aber geschichtsrelative Antworten auf das Absolute sind, kann keine von ihnen übergeschichtliche Absolutheit beanspruchen – so postuliert schon Ernst Troeltsch.

Zentral für die *theologico-mystical bridge* ist der Verweis auf die Unerschöpflichkeit des Geheimnisses Gottes. »Gott bewahrt das Geheimnis seines Namens. Wir können allenfalls seine ›Rückseite‹ sehen« (R. Ficker). Sein unergründliches Mysterium liegt hinter aller religiösen Erfahrung und bleibt in seiner Fülle

ewig uneinholbar. Ähnlich, wie schon D. F. Strauß am Beginn des 19. Jh. gegen Hegel eingewandt hatte, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein einziges Exemplar auszuschütten, so gehen auch die Vertreter der Pluralistischen Theologie der Religionen davon aus, daß Gott sich nicht bloß in den Offenbarungen einer einzigen Religion heilhaft zu erkennen gegeben habe, sondern daß damit gerechnet werden müsse, daß auch die Offenbarungen anderer Religionen von ihm inspiriert seien, so daß auch sie ein durchaus authentisches »Bild« von Gottes Wesen gäben.

Gott ist der Einheitsgrund aller Wirklichkeit und der Zielpunkt aller Religionen. Doch ist diese Einheit geschichtlich nicht einzuholen. Sie bleibt transzendent und vorausliegend. Keine Religion kann beanspruchen, diesen Grund aller Wirklichkeit allein authentisch zu repräsentieren.

Diejenigen Vertreter der Pluralistischen Theologie der Religionen, die auf der *ethico-practical bridge* den religionstheologischen Rubicon überqueren – vor allem Paul Knitter selbst –, gehen demgegenüber nicht so sehr von einem religionsphilosophischen Klärungsbedürfnis an die Frage nach dem Wahrheitsanspruch nichtchristlicher Religionen heran, sondern mehr von der Wahrnehmung der globalen Weltprobleme aus, vor die sich alle Religionen gestellt sehen. Vor allem das Engagement für Gerechtigkeit ist hier die hauptsächliche Motivation, um eine interreligiöse Kooperation auf den Weg zu bringen. Dieser theologische Weg führt in unmittelbare Nähe zur Befreiungstheologie – bis dahin, daß P. Knitter seinen Entwurf als »Befreiungstheologie der Religionen« bezeichnet. Die Parteinahme für die Armen wird geradezu zu einem Wahrheitskriterium – zum Maßstab für die »Evaluation« einer Religion. Dabei zeigt sich, daß die Pluralistische Theologie der Religionen keineswegs alles und jedes, was im Gewand der Religion daherkommt, für gleichgültig (und damit letztlich für gleichgültig) erklärt. Sie enthält ein stark religionskritisches Motiv, dem sie alle Religion unterwirft. Nicht das »anything goes« eines grenzenlosen Beliebighkeits-Pluralismus ist Maß und Ziel der

Pluralistischen Theologie der Religionen, sondern die pluralismuskritischen Prinzipien der Befreiung der Unterdrückten, der Schaffung gerechter Lebensverhältnisse, der Bewahrung der Schöpfung.

Angesichts von Ungerechtigkeit, ökologischer Ausbeutung, nuklearer Bedrohung ist das deutliche Zeugnis der Religionen in Lehre und vor allem in der Praxis erforderlich. Nicht ein Gegeneinander, sondern ein Miteinander, wenn es auch aus sehr verschiedenen religiösen Begründungen motiviert und legitimiert ist.

Man kann diesen pragmatischen Ansatz als Ausführung dessen sehen, was sich schon in Lessings berühmter und immer noch tiefgründiger Ringparabel angedeutet findet: Religiöse Wahrheit entscheidet sich nicht an der Steilheit von Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen, sondern am Tun des Rechten und Gottwohlgefälligen – ganz im Sinne des biblischen Wahrheitsbegriffs (emet) und ganz im Sinne von Mi 6,8: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott.«

Von diesem eher pragmatischen Ansatz aus (Knitter spricht von »Ortho-praxie« statt »Orthodoxie«) gelangt die Pluralistische Theologie der Religionen in einen Überschneidungsbereich mit Konzepten von Theologen (wie Hans Küngs Projekt Weltethos), die sich von ihr abgrenzen und – in den Augen der »Pluralisten« – auf dem inklusivistischen Ufer des Rubicon bleiben wollen.

In dem dreifachen Brückenschlag über den religionstheologischen Rubicon tritt das zentrale Anliegen der Pluralistischen Theologie der Religionen deutlich heraus: Der Anspruch auf Einzigartigkeit der christlichen Religion, genauer: die Überwucherung dieses Anspruchs durch Ansprüche auf »the unique definiteness, absoluteness, normativeness, superiority of Christianity in comparison with other religions of the world« (P.Knitter) soll als »mythologische« Überhöhung durchschaut werden. Die sich daraus ergebende Forderung nach einer »Entmythologisierung« des christ-

lichen Anspruches auf absolute Einzigartigkeit zielt nun nicht etwa darauf, diese Einzigartigkeit zu bestreiten, sondern sie von ihren Übersteigerungen zu befreien und sie damit in ihrem genuinen Sinn wiederzugewinnen. Relative Besonderheit ja – aber nicht exklusivistische Alleingeltung.

Dahinter steht das Bemühen, eine prinzipiell *dialogische* Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen theologisch zu begründen. Absolutheitsansprüche, die eine solche paritätische Dialogizität von vorneherein untergraben, sollen ausgeschieden werden. Das Christentum soll seinen Wahrheitsanspruch im Dialog grundsätzlich gleichberechtigter Partner vorbringen, ohne einen vordialogischen Überlegenheitsanspruch zu erheben. Es braucht seinen Anspruch auf Einzigartigkeit nicht aufzugeben, soll aber anerkennen, daß es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt. So kann und soll es zu einer Heilspartnerschaft der Religionen kommen.

3. Die theologischen Fundamente und Pfeiler der drei Brücken

Wenn die Entwürfe zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen dem Absolutheitsanspruch des Christentums programmatisch entgegentreten, dann tun sie das nicht bloß, weil sie diesen Anspruch für unzeitgemäß halten, sondern weil sie ihn für zutiefst unchristlich halten. Das macht sie erst wirklich interessant: Sie unterwerfen sich nicht einfach der Norm der postmodernen Kultur, sondern versuchen, die in der absolutistischen Haltung zum Ausdruck kommende religiöse Selbstgenügsamkeit »von innen« heraus – von den Zentralinhalten der Christusbotschaft her – zu widerlegen.

In den drei Brücken, die zur Pluralistischen Theologie der Religionen führen, kommen die drei eminent *theologischen Motive* zum Tragen, die zu deren Ausbildung geführt haben: Die Überzeugung

- von der Universalität des heilschaffenden Wirkens Gottes,
- von der radikalen Transzendenz Gottes, der allen religiösen Vorstellungen uneinholbar

vorausliegt, und

- von der Gerechtigkeit und Güte als dem Grundzug seines Wesens.

Die *Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes*, die auch für Karl Rahner eine zentrale Rolle spielte, besagt: Gott gewährt seine Gnade prinzipiell unbedingt, d. h. ohne jede Vorbedingung von seiten der Menschen. Also doch auch ohne eine bestimmte Religionszugehörigkeit, ohne religiöse »Werke«, auch ohne »Glaubenswerke«. Es ist zunächst und zuerst »*gratia praeveniens*« – vorauslaufende Gnade. Vielleicht etwas zu salopp formuliert, könnte man sagen: Es kann nicht sein, daß es vor Gott eine soteriologische Chancenungleichheit gibt! Es kann nicht sein, daß sein universales Heilswirken auf den partikularen Heilsweg des Christusglaubens beschränkt ist, so daß der Zufall des Geburtsortes über die Chance der Heiligung entscheidet. Hat Jesus nicht zuerst geheilt und dann erst zum Glauben gerufen?

K. Rahner hat tatsächlich zwischen »Heilschance« und »Heilssituation« unterschieden. Gott gewährt allen Menschen prinzipiell die gleiche Heilschance (und zwar in ihren Religionen), doch wird diese Chance je nach persönlichen und situativen Dispositionen unterschiedlich wahrgenommen.

Die Betonung der *radikalen Transzendenz Gottes* war das Charakteristikum der *theologico-mystical bridge*: Gott liegt allen religiösen Formen uneinholbar voraus. Keine Religion und keine Offenbarung kann beanspruchen, die Wahrheit Gottes ganz und vollkommen in sich zu schließen.

Wo Gott (wie von Jesus verbürgt) zuerst als gütiger und gerechter Gott verstanden wird, führt das zum Auftrag, eine universale Ethik der Güte und Gerechtigkeit zu entwickeln und Lebensformen zu kreieren, in denen sie gelebt wird.

4. Re-Visionen zentraler theologischer Lehrstücke – die Christologie

So sehr die »Pluralisten« beanspruchen, aus dem Fundus der theologischen Tradition zu schöpfen und deren Linien nur konsequent auszuziehen, so augenfällig ist doch,

welch einschneidende Folgen dieser Ansatz für weite Teile der *ganzen* Theologie – vor allem für die Christologie – hat. Die Pluralistische Theologie der Religionen will und kann sich nicht darauf beschränken, das Begegnungsgeschehen zwischen dem Christentum und den außerchristlichen Religionen aufzuarbeiten und einen geeigneten Platz für die daraus gewonnenen Erkenntnisse im herkömmlichen Gebäude der Theologie zu suchen. Es geht ihr um nichts weniger als um eine grundlegende Neuorientierung, um einen Paradigmenwechsel in der gesamten theologischen Theoriebildung. Auf das gesamte christliche Glaubensdenken soll vom interreligiösen Dialog her ein erleuchtendes, klärendes und vertiefendes Licht fallen, so daß es zu einer Re-Vision partikularistischer Engführungen in der traditionellen Theologie kommt. Das Begegnungsgeschehen des interreligiösen Dialogs wird auf diese Weise zur Matrix für theologische Lehrbildung insgesamt.

Die markanteste Re-Vision betrifft die *Christologie*. Hick geht davon aus, daß in Jesus, dem Christus, nicht die ganze Fülle des Wesens Gottes »restlos« offenbart ist. Auch die Offenbarungen anderer Religionen sind Manifestationen des einen Gottes. Gottes Wort und Gottes Geist ist in Jesus Christus *einzigartig* in geschichtlicher Konkretion repräsentiert, ohne daß diese eine die *einzig* Repräsentanz sein müßte. Das ewige Wort Gottes, sein universal wirkender Geist erschöpft sich in keiner seiner Gestaltwerdungen – auch nicht in der Christusoffenbarung.

Um diesen Gedanken weiter zu entfalten, zieht Hick die Unterscheidung zwischen *totus Deus* und *totum Dei* heran, die sich schon bei Petrus Lombardus (Sent. III, 22,3) findet: Der göttliche Logos, so sehr er auch ganz (*totus*) in der Person Jesu präsent war, geht doch darin nicht auf (*non totum*). Der Logos ist größer als der historische Jesus. Im Satz »Jesus ist der Christus« besagt das »ist« keine Identität, so daß sich auch sagen ließe: »der Christus ist Jesus«.

Das Christuserignis ist für Gottes Heilshandeln *nicht konstitutiv*, sondern *repräsen-*

tativ. Konstitutiv für dieses Heilshandeln ist allein Gottes uranfänglicher, endloser und universaler Heilswille, der alle Wirklichkeit übergreift, um sie über sich hinauszuführen. In Jesus hat er eine einzigartige Darstellungsform gefunden, die aber nicht zur einen und einzigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilsergebnung verabsolutiert werden kann. In diesem Sinne stellt das Christusgeschehen die »Offenbarung« Gottes dar. In dieser Darstellungs-»Funktion« liegt seine Bedeutung, weniger im gott-menschlichen Wesen Jesu Christi. Christus ist nicht die eine und einzige Quelle, aus der Gottes kreativer und heilschaffender Geist strömt. Doch ist er die für Christen (und nicht nur für sie!) universal normative Manifestation dieses Geistes und damit das für Christen unhintergehbare Kriterium zur Beurteilung religiöser Wahrheitsansprüche, zur Entscheidung der Frage also, ob eine religiöse Erscheinung als Gestalt des Gott-Geistes gelten kann.

So haben wir in Christus eine Norm zur Unterscheidung der Geister, die innerhalb der christlichen Perspektive universal gilt. Der christliche Urteilsmaßstab für die Unterscheidung der Geister wird dabei nicht zuerst und allein das nominelle Christusbekenntnis sein, sondern »die Gesinnung, die in Jesus Christus war« (Phil 2,5), wobei »Gesinnung« dabei nicht psychologisch, sondern theologisch zu verstehen ist. Diese Gesinnung der Selbstentäußerung, der bedingungslosen Hingabe, der Öffnung für Gott und die Menschen – die Jesus ans Kreuz gebracht hat – kann sich aber auch fernab vom expliziten Christusbekenntnis finden.

Eine solche Christologie, die eher eine Inspirationschristologie als eine Inkarnationschristologie ist, hat eine lange Tradition, die bis in die ältesten judenchristlichen Christusdeutungen reicht: Hier wurde Jesus als der mit Gottes Geist Gesalbte und in diesem (funktionalen) Sinn als Sohn Gottes bekannt. Das schloß nicht aus, daß es auch andere Söhne Gottes gab. Das ganze Volk Israel konnte als Sohn Gottes bezeichnet werden – ebenso wie einzelne Gerechte. Erst im Geistesklima der hellenistischen Metaphysik kam es zur Aus-

bildung der alexandrinischen Inkarnationschristologie mit ihren exklusiven Zügen.

IV. Was halten die Kritiker dem »Pluralisten« entgegen?

Der grundlegende Vorwurf, der diesem Modell immer wieder gemacht wird, lautet: Es ist nicht in Einklang zu bringen mit den zentralen Aussagen des Neuen Testaments über Jesus Christus, so daß es biblisch nicht begründbar ist. Kann man übersehen und übergehen, daß die Evangelisten und besonders Paulus, am meisten aber Johannes keinen Zweifel daran lassen, daß der Weg der Menschen zu Gott und der Menschen Gottes zu den Menschen über den Sohn Gottes führt: »Es ist kein anderer Name, durch den wir gerettet werden« (Apg 4,12). Christus spricht: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14,6). »Wer da glaubt und getauft wird, wird errettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16,16). »Wer an Christus glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes« (Joh 3,18).

Dazu ist zunächst zu sagen: Das, was für den Umgang mit der Bibel generell gilt, das gilt auch – und besonders – für die Frage nach der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen: Man kann diese Beurteilung nicht als unmittelbare Ableitung aus isolierten Bibelstellen gewinnen. Man kann nicht einfach Einzelsätze aus ihrem Kontext reißen und systematisieren, d. h. zu allgemein- und immergültigen Wahrheiten erheben. Genau dadurch werden sie nur allzu oft zu Irrtümern. Zu Irrtümern allerdings, die viel Blut verspritzen können, wie die Wirkungsgeschichte der jüdenfeindlichen Stellen 1 Thess 2,15 oder Joh 8,44 beweist. So wie man aus diesen Versen die Feindschaft zwischen Juden und Christen jahrhundertlang theologisch begründet hat, so hat man, wo es um die nichtchristlichen Religionen im allgemeinen ging, mit Vorliebe die beiden Verse Apg 4,12 und Joh 14,6 herangezogen. Und leicht dienten diese Stellen da-

bei der Bestätigung von abwehrenden Einstellungen, die schon vorher feststanden.

So wie die Bibel keine direkten Antworten auf die Fragen moderner Gesellschaftspolitik (etwa der Rolle der Frau) bietet, so auch keine direkten Antworten auf die Frage, ob der Koran authentische Offenbarung Gottes ist oder nicht. Von Christen ist eine Urteilsbildung nach Analogie dessen gefordert, was in der Bibel als Normen gelingenden, gottwohlgefälligen Lebens beschrieben ist. Nach Analogie der Gesinnung, die »in Jesus Christus war« und die sich in der »überreligiösen« Art erwies, in der Jesus Nicht-Juden begegnete – dem römischen Hauptmann von Kapernaum (Mt 8), der Syrophönizerin (Mt 15) oder der samaritanischen Frau am Brunnen (Joh 4).

Die Vertreter der Pluralistischen Theologie der Religionen setzen erstens die Erträge der historischen Bibelforschung voraus. Die steilen christologischen Aussagen besonders des Joh-Evangeliums verstehen sie nicht als verbalinspiriertes Wort Gottes über Jesus, sondern als Bekenntnis seiner Anhänger zu ihm.

Sie stellen zweitens diese Aussagen in den Kontext ihrer *Entstehungssituation*. Fragt man nach dem »Sitz im Leben«, dem die schroff exklusivistischen Aussagen des Neuen Testaments entstammen, dann zeigt sich, daß sie alle in Verfolgungssituationen und also im »status confessionis« gesprochen worden sind (so wie die christologischen Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung in einer Verfolgungssituation gesprochen wurden). Wo diese Situation nicht mehr gegeben ist, werden zumindest die exklusiven Spitzen dieser Aussage reformuliert werden können und müssen.

Die Vertreter der Pluralistischen Theologie der Religionen beziehen drittens die Erträge der *sprachanalytischen Philosophie* mit ein und fragen, um welche Art von Sprachgebrauch es sich bei solchen Aussagen handelt. Dabei zeigt sich, daß diese nicht als rationale Wahrheit, sondern als existentielle Wahrheit aufzufassen sind – nicht als allgemeingültige Feststellung von Fakten, sondern als persönlicher Ausdruck einer intensiven Beziehung. Als solche lassen sie sich nicht ablösen von

den Erfahrungen der Personen und Gemeinschaften, die sie gesprochen haben. Es sind eben Wahrheiten des Glaubens, nicht des Schauens, keine Richtigkeits-, sondern Wichtigkeitsurteile.

Daraus ergibt sich als Konsequenz die Notwendigkeit, die christologischen Exklusivaussagen theologisch zu interpretieren, indem man sie einordnet in die grundlegende *Botschaft von und über Jesus*. Und das ist die Botschaft von der allumfassenden Menschenliebe Gottes. Christus ist Verkünder dieser Botschaft. Mehr noch: Er ist lebendiges Symbol dieser Botschaft. Er ist das Sakrament und die Ikone Gottes. Von Gottes Liebe war er so vollkommen erfüllt, daß man sagen konnte: Diese Liebe hat in ihm Gestalt angenommen.

Die »Pluralisten« trauen Gott die Größe und die Souveränität zu, sich auch in anderen Gestaltwerdungen zu bekunden, was der einen Gestaltwerdung in Christus nichts, aber auch gar nichts von ihrer Einzigartigkeit nimmt.

So kann man die Antwort der Pluralistischen Theologie der Religionen auf die Frage nach der biblischen Begründbarkeit ihres Modells folgendermaßen zusammenfassen: Es läßt sich nicht auf dem Wege unmittelbarer Ableitung aus biblischen Aussagen begründen, wohl aber von der zentralen Einsicht Jesu in das Wesen Gottes her: daß Gott Liebe ist.

Anmerkungen

- 1 Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (Nostra aetate), Nr. 2; zitiert nach: E. Jungclaussen, Zur Frage der »Absolutheit« des Christentums. Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Una Sancta 30 (1975) 4 (Hervorheb. R. B.).
- 2 Dargestellt habe ich diese theologiegeschichtlichen Konkretionen in folgenden beiden Büchern: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 1993²; Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994; engl.: Christianity Without Absolutes, SCM Press, London 1994.
- 3 J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, London 1989, 21 ff.
- 4 J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 62 f.