

Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen

von

Reinhold Bernhardt

Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag

I

Als Paul Althaus 1927 die Forderung nach einer »Theologie der Religionen« erhob¹, war es in erster Linie ein missionstheologischer Klärungsbedarf, der ihn dazu antrieb. Heute begegnet das Christentum den nichtchristlichen Religionen nicht mehr nur auf den Missionsfeldern, sondern mitten in seinen eigenen Stammländern. 700 Moscheen gibt es mittlerweile in Deutschland. Glaubensgemeinschaften nahezu aller größeren Religionen haben sich hier etabliert und treiben nicht selten Mission. In dieser Situation stellt sich die Frage nach einer theologisch verantworteten Stellungnahme zu (Wahrheits-)Anspruch und Wirklichkeit der nichtchristlichen Religionen mit bisher nicht gekannter Virulenz.

Sie stellt sich (a) im Blick auf die einzelnen Religionen wie (b) im Blick auf das Begegnungsgeschehen zwischen den Religionen jeweils in dreifacher Hinsicht:

(a) Im Blick auf die einzelnen Religionen entsprechen drei Erfordernisse drei möglichen Perspektiven: Zum einen gilt es, die Erscheinungsweise einer Religion in quasi religionswissenschaftlich-»neutraler« Sicht möglichst vorurteilslos ins Auge zu fassen und nach religionsübergreifend-allgemeinen Kategorien *zu beschreiben*. Dieser eher analytischen, generalisierenden, erklärenden Sicht »von außen« steht eine hermeneutische, individualisierende, verstehende Betrachtungsweise »von innen« gegenüber. Sie versucht der Forderung gerecht zu werden, eine Religion nicht von ihr fremden vermeintlich allgemeinen Kategorien her, sondern von ihrem eigenen Selbstverständnis her zu sehen. Der Betrachter soll sich in die Perspektive der anderen Religion hineinversetzen, um sie kongenial »von innen heraus« *zu verstehen*. Es ist dies der Gegen-

¹ Mission und Religionsgeschichte (ZSTh 5, 1927/28, 550–590.722–736 = Theol. Aufsätze I, 1929, 153–205).

satz von »apathisch«-»etischer« und empathisch-»emischer« Haltung², von Beobachten und Einfühlen, von Gegenüber-bleiben und Eingehen. Diesen beiden Einstellungen – der beschreiben-, einordnen-, vergleichen- und erklären-wollenden Sicht aus der »Vogelperspektive« und der verstehen-wollenden Übernahme der fremden Innenperspektive – steht eine dritte Betrachtungsweise gegenüber: die theologische (um nicht zu sagen »konfessorische«) *Deutung* und *Beurteilung* der anderen Religion vom eigenen, dezidiert christlichen Standpunkt aus. Diese Anwendung der eigenen christlichen Innenperspektive auf die andere(n) Religion(en) entspringt der Notwendigkeit, zu einem theologisch begründeten Urteil über Anspruch und Wirklichkeit der Religionen zu kommen. Wenn sich die christliche Glaubenssicht über alle Ereignisse in Natur und Geschichte ausstreckt, so kann sie doch auch der Frage nicht ausweichen, wie sich die Rede von Gott zur Gegebenheit der nichtchristlichen Religionen, die doch auch mächtige Geschichtswirklichkeiten sind, verhält. Im spannungsreichen Zusammenspiel der drei Sichtweisen – der beschreibenden, der verstehenden und der beurteilenden – kann sich dann eine Handlungs begründung für den Umgang mit Angehörigen anderer Religionen ausbilden.

Wer die »konfessorische« Haltung einnimmt, wird »Theologie der Religionen« als *Genitivus objectivus* verstanden wissen wollen, d.h. als Versuch, »die nichtchristlichen Religionen von den Voraussetzungen des christlichen Glaubens aus dogmatisch-theologisch zu deuten«. Im Sinne eines *Genitivus subjectivus* aufgefaßt meint »Theologie der Religionen« hingegen die Suche nach dem in den Religionen sichtbar werdenden Erscheinen des Göttlichen³. Während P. Althaus der ersten Richtung zuzuordnen ist, steht W. Pannenberg und – wenn auch ganz anders – die im zweiten Teil dieses Beitrages zu beschreibende Pluralistische Religionstheologie für die zweite.

(b) Ähnlich stellt sich hinsichtlich des *Begegnungsgeschehens* zwischen den Religionen die dreifache Aufgabe, den Ist-Zustand adäquat zu beschreiben, ihn von seinen kontextuellen Voraussetzungen her zu verstehen und zum dritten einen Soll-Zustand normativ vorzugeben. Das erste und zweite zielt auf eine ehrliche Aufarbeitung der interreligiösen Beziehungsgestaltung in Geschichte und Gegenwart des Christentums (einschließlich der theologischen Motive,

² Ich übernehme die Begriffe »emisch« und »etisch« von K. L. PIKE (*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Den Haag 1967²), der sie in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen »phonemischer« und »phonetischer« Analyse in der Linguistik geprägt hat. Vgl. auch P. J. PELTO, *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, New York u.a. 1970, 67–68, und E. W. MÜLLER, Die Verwendung der Begriffe emisch/etisch in der Ethnologie (in: *Mélanges de culture et de linguistique africaines* [Mainzer Afrika-Studien, Bd. 5], Berlin 1983, 587–608).

³ F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, 1986, 547, mit Verweis auf R. LEUZE, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte (KuD 24, 1978, 230–243) und C. H. RATSCHOW, Die Religionen (HST 16), 1979, 119.

die solche Begegnungsformen hervorgebracht haben). Das dritte bedeutet eine Bestimmung der *wünschenswerten* Beziehungsgestaltung (einschließlich der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen und Grenzen *dieser* Art von Begegnung)⁴.

Angesichts der unendlich vielfältigen und nicht selten faszinierenden und beeindruckenden Erscheinungsweisen der Religionen⁵ verfangen die tradierten theologischen Schemata zur Beurteilung der Religionen nicht mehr ohne weiteres: weder das lutherische Muster von Gesetz und Evangelium (die Religionen als Versuche menschlicher Selbsterlösung durch Werkgerechtigkeit – das Christentum als Ereignisraum der Erlösung durch Gottes Gnade) noch die Barthsche Diastase von Offenbarung und Religion (allen Religionen, einschließlich der christlichen, steht die Christusoffenbarung gegenüber), noch das »katholische« Modell von Natur und Gnade (die Religionen repräsentieren die »natürliche« Ausrichtung des Menschen auf Gott, die im Christentum bzw. in Christus zur Erfüllung kommt).

Das Ungenügen an den althergebrachten Verhältnisbestimmungen von Christentum und Religionen hat in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten zu einem Aufbruch in der religionstheologischen Reflexion geführt. Die epochale Öffnung gegenüber den Religionen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil wagte, stieß im protestantischen Zweig des Christentums auf Bedenken. Zwar läuteten Delegierte des ÖRK im ceylonesischen Kandy 1967 die Wende zum Dialog der Religionen ein⁶; bei der Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in

⁴ Einen Versuch in dieser Richtung habe ich unternommen in einem Buch, das im Frühjahr 1994 erscheinen wird: *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch.*

⁵ Die Erfahrung, die der Religionswissenschaftler F. Heiler im »Anblick der Religionsgeschichte« zum Ausdruck brachte, steht heute jedem Christen in seinem Alltag offen: »Der Anblick der Religionsgeschichte erweckt in einem empfänglichen religiösen Gemüt zunächst ein Gefühl der Andacht, Ehrfurcht und Bewunderung angesichts der zahllosen Formen, in denen die Menschheit nach dem ewigen Gott sucht und fragt und in denen dieser sich dem sehnsüchtigen und liebenden Herzen erschließt ... Angesichts all des Heiligen und Großen, das die außerchristlichen Religionen enthüllen, bricht die unter »Rechtgläubigen« verbreitete Auffassung in sich zusammen, daß »alle Völker der Erde vor der Einführung des Christentums nichts als Ausgestoßene gewesen seien, von dem Vater im Himmel verlassen und vergessen, ohne Erkenntnis Gottes, ohne Hoffnung auf den Himmel.« (F. HEILER, *Die Frage der »Absolutheit« des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte* [US 30, 1975, 4–21], 12).

⁶ In ihrer Erklärung heißt es: »In der ganzen Welt setzt sich die Erkenntnis durch, daß Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit einander nicht im Widerstreit, sondern in Freundschaft begegnen sollten. Als Christen bekennen wir, daß wir es in der Vergangenheit sowohl an Liebe als auch an Verständnis haben fehlen lassen. Es ist nunmehr unser aufrichtiger Wunsch, mit Menschen anderen Glaubens in einen Dialog einzutreten« (zitiert nach H.-W. GENSICHEN, *Christen im Dialog mit Menschen anderen*

Addis Abeba 1971 wurde die Abteilung »Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien« gegründet und der interreligiöse Dialog damit institutionalisiert; eine Serie bi- und multilateraler Konsultationen zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen schloß sich an⁷. Doch warfen diese Dialoge immer wieder theologische Grundfragen auf, die nach einer Klärung verlangten: Wie sind die Religionen theologisch zu beurteilen? Wirkt Gott in ihnen und wenn ja, *wie* wirkt er? Findet in ihnen echte Gottesverehrung statt, so daß man sogar Formen für gemeinsame Gottesdienste mit ihnen finden könnte? usw.⁸ Nachdem das Thema der Religion(en) in der protestantischen Theologie – nicht zuletzt als Folge der Dialektischen Theologie – lange Zeit vernachlässigt worden war, setzten 1984 der Vorstand der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelischen-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eine Arbeitsgruppe ein, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den außerchristlichen Religionen theologisch bedenken sollte. Nach vierjähriger Arbeit veröffentlichte sie die Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«. Obwohl die protestantische Religions-theologie mit dieser Studie auf eine fraglos hoch zu schätzende neue Diskussionsgrundlage gestellt wurde, bleiben entscheidende Fragen – vor allem die nach der Heilsbedeutung der Religionen – offen⁹.

Die aktuelle Position der *römisch-katholischen Kirche* zu dieser Frage ist in dem (vom »Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog« und der »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« verfaßten) Dokument »Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi« vom 19. Mai 1991 niedergelegt. Dort heißt es: »... die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das *in ihren Traditionen* enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus *nicht* als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.« Das heißt: Gott ereignet sein Heil auch in den nichtchristlichen Religionen¹⁰.

Glaubens. Ökumenische Studienkonferenzen in Kandy [Ceylon], 10. 2.–6. 3. 1967, [EMZ 24, 1967, 83–97]).

⁷ Siehe dazu: H. J. MARGULL/S. J. SAMARTHA (Hg.), Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, 1972.

⁸ Die Entwicklung des Dialog-Gedankens in der ökumenischen Bewegung skizzieren: G. ROSENSTEIN, Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegrenzung, Bd. 9), 1991, 44–105; J. ZEHNER, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 3), 1992, 65–112.

⁹ Siehe dazu etwa die stellenweise polemische, in vielem aber hellsichtige Kritik von P. SCHMIDT-LEUKEL: Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen. Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs (US 47, 1992, 54–77), 60–68.

¹⁰ Dt. in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102 (Hervorh. R.B.).

Gerade diese Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen aber steht im Zentrum der religionstheologischen Versuche, die von den sogenannten *Pluralistischen Religionstheologen* unternommen werden, um die Beziehung zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen grundlegend paritätisch-dialogisch zu bestimmen. Diese in der deutschsprachigen Theologie bisher nicht wirklich ernstgenommenen Ansätze einer Theologie der Religionen will ich im folgenden zunächst vorstellen, um dann die wichtigsten der in der Diskussion gegen die »Pluralisten« vorgebrachten Einwände zusammenzustellen und wenigstens ansatzweise auszuwerten. Weil es sich bei der Pluralistischen Religionstheologie um keine homogene Schule mit relativ einheitlicher Lehre handelt, müßte jeder Versuch einer verallgemeinernden Gesamtdarstellung zur Verflachung der individuellen Besonderheiten der einzelnen Entwürfe geraten. So beschränke ich mich darauf, die Grundlinien der bedeutendsten dieser Entwürfe anzuzeigen.

II

Die Initialzündung zur Entstehung der »Pluralistischen Theologie der Religionen« gab der auf Orientalistik und Islamistik spezialisierte Religionswissenschaftler *Wilfred Cantwell Smith* 1963 mit seinem *New Approach to the Great Religious Traditions* – so der Untertitel seines Buches *The Meaning and End of Religion*¹¹.

Smith unterscheidet zwischen der »inneren« Hingabe des Gläubigen an seinen Gott und den »äußeren« Gerinnungsformen dieses Glaubens, zwischen *faith* und *cumulative traditions* (Institutionen, Heilige Schriften, Lehrgebäude, Moralen, Kultusformen usw.)¹². »Glaube ist das, was einem Menschen geschieht, wenn er sich zum Universum antwortend verhält – und zwar in der Weise, wie es ihm durch die kumulative Tradition zugänglich gemacht wurde«¹³. Der Einfluß Schleiermachers ist in diesem Zitat mit Händen zu greifen: Ein unverfügbares Widerfahrnis Gottes provoziert die Reaktion der glaubenden Hingabe beim Menschen. Gestalt gewinnt dieses Gottvertrauen allerdings nur im Bezugsrahmen der jeweiligen religiösen Tradition. Sie bildet gewissermaßen das Individuationsprinzip, das den göttlichen Impuls religiös spezifiziert, d.h. zu islamischer, buddhistischer, christlicher Religiosität formt. Reli-

¹¹ New York 1963. – Zu Smith' Leben und Werk siehe: A. GRÜNSCHLOSS, Religionswissenschaft als Welt-Theologie (Diss. Heidelberg, die in der Reihe »Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie« erscheinen wird); DERS., Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur »Welt-Theologie« (in: R. BERNHARDT [Hg.], Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, 1991, 151–155).

¹² *The Meaning and End of Religion*, 156f.

¹³ AaO 330f.

gion ist also die sekundäre Vergegenständlichung des primären Glaubensgeschehens.

Faith ist ein religionsübergreifendes, allgemeinemenschliches Phänomen¹⁴. Das hat seinen Grund darin, daß der göttliche Impuls, der diesen Glauben affiziert, bei den Anhängern aller Religionen prinzipiell der gleiche ist. Und das wiederum liegt nach Smith in der Tatsache begründet, daß diese Initiative von dem einen und gleichen Transzendenzgrund ausgeht. Die letztliche Einheit der Religionsgeschichte, wie der Wirklichkeit überhaupt, gründet in der Einheit Gottes¹⁵. Und so fordert Smith, nicht länger die einzelnen Religionsgeschichten isoliert zu betrachten, sondern sie im Gesamtzusammenhang der einen, weltumspannenden Geschichte menschlicher Religiosität zu sehen. Die Universalgeschichte der sich in den Religionen manifestierenden Beziehung Gottes mit der Menschheit bildet die Materialgrundlage für alle Theologie, die sich nach Smith als *global theology* verstehen muß. In diesem Sinne proklamiert er eine »Welt-Theologie«¹⁶.

Was dieser »universal-erfahrungstheologische« Ansatz für die Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen bedeutet, zeichnete sich schon in dem 1962 erschienenen Buch *The Faith of other Men* ab: Das Christentum steht als eine der *cumulative traditions* neben anderen. Die alten Selbstvergewisserungsstrategien, die das Christentum oder das Christusgeschehen den anderen Religionen gegenüberstellen wollten – Glaube versus Unglaube, Offenbarung versus Religion – müssen aufgegeben werden. An ihre Stelle hat die Anerkennung der nichtchristlichen Religionen als ebenfalls mögliche Heilswege zu treten¹⁷. Das Christentum steht mit den anderen Religionen zusammen in einem »dynamic interacting pluralism«¹⁸. Diese Feststellung aber gelte es, theologisch zu verarbeiten. Damit ist der Auftrag formuliert, aus dem die Pluralistische Theologie der Religionen erwachsen ist.

¹⁴ In »Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen« (in: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* [s. Anm. 11], 156–174) schreibt Smith: »Glaube ist ..., soweit man unsere Geschichte überblicken kann, eine essentielle menschliche Qualität. Man könnte sogar dafürhalten, daß es *die* essentielle menschliche Qualität ist: daß sie für den Menschen als solchen konstitutiv sei« (156).

¹⁵ »... what they [die Menschheit] have in common lies not in the tradition that introduces them to the transcendence, nor in their faith by which they personally respond, but in that to which they respond, the transcendent itself« (*The Meaning and End of Religion*, 192).

¹⁶ Siehe dazu vor allem: W. C. SMITH, *Towards a World-Theology. Faith and the Comparative History of Religions*, Philadelphia 1981.

¹⁷ *The Faith of other Men*, Toronto 1962, New York 1963, 129. 137f.

¹⁸ W. C. SMITH, *The Mission of the Church and the Future of Missions* (in: G. JOHNSTON/W. ROTH [Hg.], *The Church in the Modern World: Essays in Honour of James Sutherland Thomson*, Toronto 1967, 154–170), 160f.

Dieser Aufgabe wandte sich der aus Birmingham stammende und in den letzten Jahren vor seiner Emeritierung in Claremont, CA lehrende (ursprünglich evangelikal-methodistische) Religionsphilosoph *John Hick* ab 1970 zu. Er ist nicht nur stark von W. C. Smith beeinflusst, sondern steht wie dieser auch – vermittelt über die gemeinsamen Lehrer aus Cambridge: J. Oman und H. H. Farmer – in der Tradition der Schleiermacherschen Theologie. Hinzu kommt die intensive Berührung mit buddhistischer Spiritualität und die Erfahrung der Multireligiosität in seiner Heimatstadt. Die reife Gestalt seiner religionstheologischen Überlegungen hat er 1986/87 in den Gifford-Lectures vorgetragen, die 1989 unter dem Titel *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* veröffentlicht wurden¹⁹. Hick muß als Wortführer der Pluralistischen Theologie der Religionen gelten.

Hicks zentrales Anliegen ist der Nachweis, daß sich in allen traditionsreichen Religionen der gleiche soteriologische Grundvorgang vollzieht: »the transformation from self-centredness to Reality-centredness«²⁰. Und auch hier – wie bei Smith – wird diese Gemeinsamkeit der Religionen auf die Tatsache zurückgeführt, daß sie alle auf den einen und gleichen Transzendenzgrund bezogen sind, dessen kreativer und heilsamer Geist sie alle hervorgebracht hat. Zur Erklärung wendet Hick Kants erkenntnistheoretisches Instrumentarium auf die Gotteslehre an: Die von den Religionen verehrten Götter sind die Namen oder Gesichter des Numinosen, das hinter ihnen allen liegt. Sie verhalten sich zu ihm wie die Erscheinungen zum »Ding an sich«, wie die Phänomene zum Noumenon.

Hick propagierte zunächst die Notwendigkeit einer Kopernikanischen Wende der Religionstheologie: So wie Kopernikus nicht mehr »unsere« Erde, sondern die Sonne als Mittelpunkt des Universums zu sehen lehrte, so soll nicht mehr »unsere« christliche Religion, sondern Gott im Zentrum der Religionen stehen. Dementsprechend soll an die Stelle von Ekklesiozentrik und Christozentrik eine Theozentrik treten. Als Hick dann aber erkannte, daß diese Bestimmung der »Theo«zentrik zu sehr auf ein personal-theistisches Gottesbild ausgerichtet war und die impersonalen Transzendenzvorstellungen (das Brahman der advaitischen Vedanta, das Nirvana, Dharmakaya, Sunyata, Tathata der buddhistischen Traditionen, das Tao der chinesischen Religion) ausgeblendet blieben, führte er die Theozentrik zu einer *reality-centredness* fort: Die

¹⁹ Ich skizziere im folgenden nur einige der Grundgedanken Hicks. Eine ausführlichere Darstellung seines Entwurfs habe ich gegeben in: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, (1990) 1993², 199–225. Einen guten Einblick in das Gesamtwerk Hicks vermittelt der von P. BADHAM zusammengestellte *John Hick Reader*, London 1990.

²⁰ J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989, 21ff.

letzte Wirklichkeit, die alle großen Weltreligionen inspiriert, nennt er *The Real*. Dieser Transzendenzgrund wird – je nach religiösem Bezugsrahmen – personal (als Vishnu, Shiva, Adonai, als der himmlische Vater oder als Allah) oder impersonal erfahren. Die Namen der Götter mögen so verschieden sein wie ihre Erscheinungsweisen, das eine Göttliche, das hinter ihnen allen liegt, ist das Gleiche. Die Religionen stehen demnach prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander »als alternative soteriologische ›Räume‹, innerhalb derer – oder ›Wege‹, auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können«²¹. In diesem letzten Satz ist die Grundthese der Pluralistischen Theologie der Religionen formuliert.

Vor allem in *Paul F. Knitter*²² – am Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität Marburg promovierter Katholik, der heute an der Xavier University in Cincinnati lehrt – fand Hick einen Gefolgsmann, der seinen Ansatz aufnahm, aber die Akzente charakteristisch verschob. Was sich bei Hick schon andeutete – die Weiterentwicklung der *reality-centredness* zum Soteriozentrismus – wird von Knitter in befreiungstheologischer Richtung ausgebaut – nicht zuletzt unter dem Einfluß massiver Kritik an Hicks Konzept²³. Die Bestimmung des gemeinsamen Grundes, der den Religionen *gegeben* ist, erfolgt über die Bestimmung der gemeinsamen Aufgabe, die den Religionen *aufgegeben* ist: die Befreiung von sozialer, wirtschaftlicher und politischer Unterdrückung, der Kampf gegen die nukleare Bedrohung und der Einsatz zur Überwindung der ökologischen Krise²⁴, anders ausgedrückt: das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Im interreligiösen Dialog sollen sich die Religionen – so fordert Knitter – ihres soteriozentrischen Kerns bewußt werden und damit ihre Gemeinsamkeit entdecken. Der Dialog muß dabei allerdings in einer gemeinsamen befreienden Praxis verwurzelt sein. »Der erste Schritt ist Aktion, Handeln – gemeinsame Bemühung, um dem Leiden,

²¹ J. HICK, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen (in: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* [s. Anm. 11], 60–80), 62f.

²² P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, New York 1985, dt.: *Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, 1988; DERS., *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen* (EvTh 49, 1989, 505–516). Knitter ist Herausgeber der Reihe *Faith Meets Faith*. Siehe dazu: R. BERNHARDT, *Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Religionen* (EvTh 49, 1989, 516–528).

²³ Von besonderer Wirkung war dabei die Kritik von K. Surin, die er in seinem (von ihm selbst so genannten) »Naive Letter« an die Autorinnen und Autoren von *The Myth of Christian Uniqueness* vorgetragen hatte (zitiert von T. DRIVER, in seinem Beitrag zu *The Myth of Christian Uniqueness* [s. Anm. 26], 204–206). Die Pluralistische Theologie der Religionen propagiere eine harmonistische Einheitsvision, wo in Wirklichkeit tiefe Gräben der Ungerechtigkeit die Welt zerreißen – so lautet sein Einwand.

²⁴ P. F. KNITTER, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker* (in: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* [s. Anm. 11], 203–219), 209.

der Unterdrückung, dem Hunger, dem Tod ein Ende zu machen«²⁵. Von dieser Praxis aus erfolgt die Rückbesinnung auf die verschiedenen religiösen Traditionen, die solche Praxis motivieren, und weiter auf den sie tragenden Grund allen Seins.

Durch Knitters »Befreiungstheologie der Religionen« hatte die am Individuum orientierte religionsphilosophische Betrachtung John Hicks einen soziopolitischen Aktionsimpuls bekommen, der – indem er zu gemeinsamem befreienden Handeln anleitet – den unhintergehbaren Entdeckungszusammenhang interreligiöser Erkenntnis bildet. In diesem Entdeckungszusammenhang erschließt sich Knitter das Mysterium Gottes als eine in sich plurale Letztwirklichkeit.

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*²⁶ veröffentlicht. Es ist dies die Programmschrift der Pluralistischen Theologie der Religionen.

Obwohl die einzelnen Autoren und Autorinnen in vielen Detail- und zuweilen auch in Grundfragen unterschiedliche Wege gehen (s.u.), so ist doch die gemeinsame Zielrichtung deutlich erkennbar: Der Anspruch auf Einzigartigkeit der christlichen Religion, genauer: die Überwucherung dieses (in seinem ursprünglichen Sinn legitimen) Anspruchs durch Ansprüche auf »the unique definiteness, absoluteness, normativeness, superiority of Christianity in comparison with other religions of the world«²⁷ soll als »mythologische« Überhöhung durchschaut werden. Die sich daraus ergebende Forderung nach einer »Entmythologisierung« des christlichen Anspruches auf absolute Einzigartigkeit zielt nun nicht etwa darauf, diese Einzigartigkeit zu bestreiten, sondern darauf, sie von ihren Übersteigerungen zu befreien und sie damit in ihrem genuine 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 An-

²⁵ AaO 210.

²⁶ Hg. v. J. HICK und P. F. KNITTER, New York 1987.

²⁷ P. KNITTER im Vorwort zu: *The Myth of Christian Uniqueness*, VII.

spruch auf Einzigartigkeit nicht aufzugeben, soll aber anerkennen, daß es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt. Der *conservative-exclusivist approach* der interreligiösen Beziehungsbestimmung – d.h. die christliche Selbstverabsolutierung – muß auf diesem Weg hin zu einer Heilspartnerschaft der Religionen ebenso verlassen werden wie die *liberal-inclusivist attitude*, die Spuren von Wahrheit und Heil in den Religionen zugesteht, diese aber – nach dem Vorbild der altkirchlichen logoi-spermatikoi-Lehre – auf Christus als die Fülle von Wahrheit und Heil zurückführt. Statt dessen propagieren die Autoren des Bandes das *pluralist model*: die »recognition of the independent validity of other ways«²⁸. Der *theologische Rubicon*, der die klassisch-absolutistische von der pluralistischen Religionstheologie trennt, soll auf drei Brücken überquert werden: der *historico-cultural bridge* (in der Anerkennung der historischen Relativität aller religiösen Glaubensweisen), der *theologico-mystical bridge* (auf der Suche nach dem unergründlichen Mysterium hinter aller religiösen Erfahrung) und der *ethico-practical bridge* (im Engagement für Gerechtigkeit)²⁹.

Zwei Richtungen innerhalb des *pluralist model* lassen sich unterscheiden: Das Anliegen des von John Hick ausgehenden, primär an einer religionsphilosophischen Verarbeitung religiöser Pluralität interessierten Zweiges ist es, hinter den vielfältigen und unvereinbaren Darstellungsformen der Religionen (ihren Gottesvorstellungen, Erlösungslehren, Welt- und Menschenbildern, ihren Ethiken) eine Einheitsebene aufzuspüren, die sich als Gemeinsamkeitskern in den verschiedenen Erfahrungsweisen der Religionen auffinden läßt. Wenn sich aber diese »eigentliche« Wirklichkeit, auf die sich die Religionen beziehen, in den Gemeinsamkeiten zwischen ihnen zeigt, dann muß der *Dialog* zwischen den Religionen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit eröffnen. Diese Richtung des *pluralist model* findet sich in erster Linie auf der *theologico-mystical bridge* ein und betont die allen religiösen Transzendenzvorstellungen vorausliegende ineffable Wirklichkeit des Transzendenzgrundes. Die Wirkungen dieses einen Urgrundes sind in den von J. Hick beschriebenen Transformationserfahrungen in allen Religionen zu finden. Doch wo sich der ihnen zugrundeliegende göttliche Impuls »theologisch« konzeptualisiert und versprachlicht, muß er sich in kulturell-religiöse Bezugsrahmen eingießen, wodurch die Vielfalt religiöser Erscheinungen entsteht. Dieser Richtung sind auch W. C. Smith und S. Samartha, mit Einschränkungen auch P. Knitter und L. Swidler zuzuordnen.

²⁸ AaO VIII.

²⁹ Eine zusammenfassende Darstellung des *pluralist model* findet sich in der Einleitung zu: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* (s. Anm. 11) und im Beitrag von R. FICKER zu diesem Sammelband, 220–237.

Der andere Zweig des *pluralist model* um R. Panikkar und G. Kaufman erkennt die Pluralität der religiösen Traditionen als unhintergebar an: Ein gemeinsamer Einheitsgrund lasse sich in den Religionen nicht finden. Und ob er *hinter* den Religionen postuliert werden könne, bleibe reine Spekulation. Die Religionen und ihre Götter seien inkommensurabel; jede habe ein eigenes, nicht auf einen dahinterliegenden Kern reduzierbares Identitätszentrum: eine eigene Offenbarung des Transzendenzgrundes, eine von daher bestimmte Vision des Heilsweges und -zieles, ein genuines Bild der Welt und des Menschen. Doch gilt auch hier – und darin liegt das »Pluralistische« dieser Position: Die verschiedenen Religionen werden als vollgültige Wege Gottes zu den Menschen und Wege der Menschen zu Gott anerkannt. Das bedeutet keineswegs ein pauschales Geltenlassen all dessen, was sich auf diesen Wegen findet, sondern eine *prinzipielle* Akzeptanz auf der Basis gegenseitigen Respekts.

Und so wollen auch die Vertreter dieser Position nicht auf die Suche nach interreligiöser Gemeinschaft verzichten. Wenn die *Lehren* auch inkommensurabel sind und sich die Gegensätze zwischen ihnen nicht auf einer höheren Ebene ausgleichen lassen, dann sollen wenigstens *ethische* Übereinstimmungen, *praktische* Aufgaben und Ziele der Kooperation benannt werden, die zu gemeinsamem Handeln angesichts der drängenden politischen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen der Gegenwart anleiten. Das Interesse der Vertreter dieser Richtung gilt weniger der religionsphilosophischen Pluralitätsverarbeitung und mehr der Dialogbegründung und -anleitung im praktischen Interesse der interreligiösen Kooperation. Auf der *ethico-practical bridge* treffen sich die genannten Pluralisten dieser zweiten Richtung mit Gegnern des *pluralist model*, die aber ebenfalls einen praktisch-ethischen Religionsdialog anstreben, wie H. Küng³⁰, J. Moltmann³¹, G. D'Costa³², Ch. Schwöbel³³.

Der Kreis derer, die zur Pluralistischen Theologie der Religionen zu rechnen sind, ist nicht deckungsgleich mit den Autorinnen und Autoren von *The Myth of Christian Uniqueness*. Unbedingt dazugehörig sind der Hick-Schüler Alan Race (Director of Studies am Southwark Ordination Course in Lon-

³⁰ H. KÜNG, Projekt Weltethos, 1990: »im Ethos sind sich die Weltreligionen nun einmal näher als im ›Dogma« (16).

³¹ J. MOLTSMANN, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Welt-Religionen? (EvTh 49, 1989, 528–536), 535f.

³² G. D' COSTA, Christ, the Trinity, and Religious Plurality (in: DERS. [Hg.], *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990, 20–29).

³³ CH. SCHWÖBEL, Particularity, Universality, and the Religions (in: D' COSTA [Hg.], *Christian Uniqueness Reconsidered*, 30–46), 45.

don)³⁴ und *Leonard Swidler* (Professor of Catholic Thought and Interreligious Dialogue an der Temple University in Philadelphia, Herausgeber des *Journal of Ecumenical Studies*)³⁵.

In der deutschen Theologie haben sich vor allem Rudolf Ficker (Studienleiter im Ökumenischen Studienwerk Bochum)³⁶, Perry Schmidt-Leukel (Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie der Universität München)³⁷ und der Kreis um die Interreligiöse Arbeitsstelle in Nachrodt, Reinhard Kirste, P. Schwarzenau und U. Tworuschka³⁸, der Pluralistischen Theologie der Religionen angeschlossen.

III

Von Anfang an standen die Entwürfe einer Pluralistischen Theologie der Religionen im Kreuzfeuer heftiger Kritik. Die Debatte hat in der angloamerikanischen Theologie einen solchen literarischen Umfang erreicht, daß sich ein Überblick kaum noch geben läßt³⁹. Ich muß mich daher auf die Anzeige einiger zen-

³⁴ A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983.

³⁵ L. SWIDLER (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987; DERS., *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Philadelphia 1990, dt. gekürzt: *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, 1992; DERS. u.a., *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, Philadelphia 1990; DERS., *Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit* (in: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* [s. Anm. 11], 104–119); DERS., *Der umstrittene Jesus*, 1991.

³⁶ R. FICKER, *Der universale Christus in allen Religionen. Echter Dialog wäre gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit* (LM 12, 1988, 551–554); DERS., *Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie* (in: BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung* [s. Anm. 11], 220–237).

³⁷ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht* (Theol. Revue 89, 1993, 353–364); DERS., *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle* (Catholica 47, 1993, 163–183); DERS., *Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage* (MThZ 44, 1993, 349–358); DERS., *Demonstratio Christiana* (in: H. DÖRING u.a., *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* [QD 147], 1993, 49–145).

³⁸ R. KIRSTE/P. SCHWARZENAU/U. TWORUSCHKA (Hg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch*, 1990; DIES., *Religionen im Gespräch 2. Engel – Elemente – Energien*, 1992 (Lit.).

³⁹ Ich greife nur einige Titel heraus: J. COBB, *Beyond Dialogue, Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982; N. ANDERSON, *Christianity and World Religions*, Leicester 1984; T. MATHIS, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, New York/London 1985; S. M. HEIM, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic Theory of Salvation*, New York 1989; L. NEW-

traler Kritikpunkte beschränken, die wiederholt vorgebracht wurden. Um den kritisierten Religionstheologen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wäre es notwendig, auch ihre Gegenargumente zu hören und die Linien der Diskussion nachzuzeichnen, was ich im vorgegebenen Rahmen aber nicht leisten kann⁴⁰. Viel zu sehr leidet die Auseinandersetzung unter einer oftmals geradezu karikaturistisch verkürzten und tendenziösen Darstellung des *pluralist model*.

Die meisten der ernstzunehmenden Einwände beziehen sich dabei auf den oben vorgestellten ersten Zweig der Pluralistischen Theologie der Religionen, der J. Hicks Religionsphilosophie folgt. Als einer der profiliertesten Kritiker Hicks hat sich dabei G. D'Costa erwiesen⁴¹.

(1) Besonders J. Hicks Postulat eines »Ewig Einen« (»the Real«) hinter allen personalen Gottesvorstellungen und impersonalen Transzendenzauffassungen provozierte – wie wir gesehen haben sogar bei einigen der »Pluralisten« selbst – den *Vorwurf des spekulativen (oder mystischen) Monismus*. Damit würden – so die Kritiker – die von den Religionen bezeugten, weil ihnen offenbaren Letztwirklichkeiten auf das Phantasma eines durch keine der Traditionen bewahrheiteten Seinsgrundes hin hintergangen. So widerfahre auch dem jüdisch-christlichen Geschichts-Gott die Verflüchtigung zu einem universalen zeit-, raum- und namenlosen Numinosum. Anstatt der unverrechenbaren Selbstoffenbarung Gottes nachzudenken, werde hier ein abstrakter philosophischer Theismus (vergleichbar der Gotteslehre der Gnosis, des Neuplatonismus oder des Deismus) konstruiert.

Die Kritiker verweisen demgegenüber darauf, daß die christlich-trinitarische Gottesvorstellung der gedankliche Ausdruck des konkreten schöpferischen, versöhnenden und offenbarenden Gotteshandelns in der Geschichte ist – die Konzeptualisierung der Immanenz Gottes. Nur im Rückschluß vom konkreten Ereigniszusammenhang dieses (heils)geschichtlichen Handelns ließen sich Aussagen über Gottes Wesen machen. In Jesus von Nazareth habe Gott diese Geschichtsoffenbarung seines Wesens in der höchst partikularen Gestalt eines jüdischen Mannes, der in einer bestimmten, historisch einmaligen Situation lebte, ergehen lassen. In der Bindung an dieses einzigartige Geschichtsereignis liege die »Christian uniqueness« begründet⁴². Und so müssen

BIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids 1989, Genf 1991; C. E. BRAATEN, *No Other Gospel! Christianity Among World Religions*, Minneapolis 1992.

⁴⁰ Ich werde einen Versuch in dieser Richtung unternehmen in einem Aufsatz, der unter dem Titel »Zur Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie« in Heft 2/94 der Ökumenischen Rundschau erscheinen wird.

⁴¹ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford/New York 1986; DERS., *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, New York/London 1987; DERS. (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (s. Anm. 32).

⁴² Zur Christologie der Pluralistischen Theologie der Religionen siehe: R. BERN-

sich die »Pluralisten« um J. Hick, die doch angetreten waren, von der Wirklichkeit der Religionsgeschichte und nicht von theologischen Vor-Urteilen auszugehen, den *Vorwurf der Geschichtslosigkeit und Immanenzvergessenheit* gefallen lassen.

(2) Die von W. C. Smith (und L. Swidler) geforderte *global theology* gerät mit ihrem Versuch, die einzelnen Religionsgeschichten auf eine pluralistische »Transzendenzologie« (W. C. Smith) hin zu überschreiten, in die Gefahr, ihre eigene Kontextbedingtheit zu verschleiern. Eine religionsübergreifende, überpluralistische Metaperspektive kann es nicht geben. Auch und erst recht jeder Versuch, eine solche Globalvision zu entwickeln, ist und bleibt einem bestimmten religiösen Referenzrahmen verhaftet. Gegen diesen Versuch haben die Kritiker den *Vorwurf eines subtilen Imperialismus* erhoben. Die »Pluralisten« verallgemeinerten ihre eigene, an den christlichen Standpunkt (wenn nicht sogar an das westliche Denken, vielleicht gar an das spezifisch amerikanische Lebensgefühl) gebundene Perspektive und stülpten sie damit anderen Kulturen und Religionen über.

(3) Zu diesen Einwänden gegen die spekulative Geschichtsvergessenheit der Gottesvorstellung und gegen die abstrakte Traditionsvergessenheit der *global theology* kommen jene, die eine *unstatthafte interreligiöse Harmonisierung und Relativierung* beklagen. Bei der Suche nach einem Gemeinsamkeitsgrund der Religionen würden die tiefgreifenden Unterschiede zwischen ihnen allzu leicht verwischt. Wo man die pluralen religiösen Gottesvorstellungen, Erlösungslehren und Ethiken auf eine ihnen transzendente Einheitsebene zurückführe (re-duziere), relativierten sich die vielfältigen Darstellungsformen der Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen. Solche Gleichmacherei aber verhindere die unvoreingenommene Anerkennung religiöser Pluralität, anstatt sie zu fördern. Indem die Pluralisten die tatsächliche Vielfalt religiöser Lehren und Lebensformen auf diese Weise homogenisierten, konterkarierten sie ihr eigenes Anliegen – so der Einwand der Kritiker.

So nähmen die Pluralisten unter den einzelnen Lehren und Erscheinungsweisen der Religionen eine charakteristische Auswahl vor, wobei sich die Selektion an ihren humanistischen Heilsvorstellungen eines »ultimate well-being«⁴³ oder an der »preferential option for the poor«⁴⁴ bemesse. Alles, was

HARDT, Deabsolutierung der Christologie? (in: M. v. BRÜCK/J. WERBICK [Hg.], *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* [QD 143], 1993, 144–208) (Lit.).

⁴³ J. HICK (im Anschluß an M. Prozesky): *An Interpretation of Religion* (s. Anm. 20), 56.

⁴⁴ P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions* (in: HICK/KNITTER [Hg.], *The Myth of Christian Uniqueness* [s. Anm. 26], 178–200), 185.

diesen Zielvorstellungen entspreche, werde dem Gemeinsamkeitskern der Religionen zugeordnet, alles andere als uneigentlich beurteilt und aus kultureller Kontextgebundenheit heraus erklärt. Damit führten die Pluralisten ein Unterscheidungskriterium in die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen ein, das sich aus deren Selbstverständnis nicht ableiten läßt und – so der Einwand Pannenberg's – noch nicht einmal mit der biblischen Überlieferung übereinstimme⁴⁵. Dieses Kriterium leite die Selektion, die Selektion bestätige das Kriterium – ein Zirkelschluß.

(4) Mit einer solchen Nivellierung und Relativierung verfehle die Pluralistische Theologie der Religionen aber nicht nur ihr Ziel, den religiösen Pluralismus zu verarbeiten, sie helfe auch nicht zu einem echten Dialog der Religionen. Apriorisch – vor der realen Begegnung mit Menschen anderen Glaubens – entscheide sie die Wahrheitsfrage im Sinne einer Anerkennung der anderen Glaubensstandpunkte. Eine solche vordialogische Setzung relativiere nicht nur die einzelnen Wahrheitsansprüche, die es im Dialog gerade auszutragen gelte, sie stelle letztlich einen absolutistischen Dogmatismus dar⁴⁶, der von vorneherein dem Dialog die Grundlage entzieht – nicht anders als die exklusiven oder inklusiven Absolutheitsansprüche, gegen die die Pluralisten zu Felde gezogen waren. Die am Dialog beteiligten Vertreter der Religionen seien dadurch schon vor dem Eintritt in den Dialog ihrer Identität entfremdet – allein aber diese Identitäten seien dialogwürdig⁴⁷.

IV

Die »Pluralisten« – besonders J. Hick – haben sich mit diesen und anderen Einwänden befaßt und ihre Gegenargumente ins Feld geführt. Selbst dort, wo man ihnen nicht zu folgen bereit ist, führt die Auseinandersetzung mit ihnen tiefer in die Problematik einer zeitgemäßen und theologisch verantwortbaren Theologie der Religionen. Ich deute zwei solcher Problemfelder an:

(1) Ist es die *Aufgabe einer Theologie der Religionen*, das Selbstverständnis des christlichen Glaubens vor dem Forum der nichtchristlichen Religionen zu explizieren, oder soll sie von religiösen Erfahrungen ausgehen, die sich vergleichbar auch in anderen Religionen finden? Muß sie ein *christlich*-theologi-

⁴⁵ W. PANNENBERG, *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of World Religions* (in: D'Costa [Hg.], *Christian Uniqueness Reconsidered* [s. Anm. 32], 96–106), 101f.

⁴⁶ So G. D'Costa in seinem Vorwort zu: DERS. (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (s. Anm. 32), IX.

⁴⁷ So Moltmann (s. Anm. 31), 535; H. Küng, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden* (EvTh 49, 1989, 492–504), 501.

sches Konzept (wie die Trinitätslehre) zu ihrem Paradigma erheben, oder soll sie nach einem Denkmodell suchen, das über die Religionen hinweg multilateral akzeptierbar ist? Ist eine Theologie der Religionen also aus der biblischen und systematischen Theologie (deduktiv) abzuleiten, oder muß sie sich abseits der ausgetretenen theologischen Pfade neue Wege suchen, die (induktiv) von den Erfahrungen der Religionen ausgehen?

Es wird eine falsche Alternative aufgerissen, wo man eine Religionstheologie »von oben« (d.h. von theologischer Systematik ausgehend) gegen eine solche »von unten« (von interreligiösen Erfahrungen ausgehend) ausspielt. Theologie der Religionen ist ein *christlich*-theologisches Unternehmen. So weit sich die Christen auch von ihrer jüdisch-christlichen »story« (D. Ritschl) und der daraus erwachsenen christlichen Glaubensperspektive entfernen könnten, um ganz in die Welt einer anderen Religion einzutauchen – letztlich bleiben sie doch unhintergebar an ihre christliche Welt-Sicht gebunden. Es sind *christlich* geprägte Erfahrungen, die sie machen. Die Religionen in dieser Sicht zu sehen und zu beurteilen, muß keineswegs bedeuten, sie in theologische Kategorien zu pressen, die ihrem eigenen Selbstverständnis widersprechen. Nur eine Religionstheologie, die Anspruch und Wirklichkeit der Religionen authentisch aufnehmen und verarbeiten kann, wird zu überzeugen vermögen. Doch muß man andererseits auch von ihr erwarten, daß sie den Mut aufbringt, die von ihr in den Blick genommenen religiösen Erscheinungen in das Licht der Christusbotschaft zu stellen und von dorthier zu beurteilen. Was keineswegs bedeuten darf, sie allein schon wegen ihrer nominellen Nichtchristlichkeit abzuurteilen, was vielmehr bedeuten muß, sie am Maßstab des Gottgeistes zu messen, der sich in Jesus Christus manifestiert hat.

(2) In der *Manifestation* des Gottgeistes in Jesus Christus aber liegt das entscheidend und unterscheidend Christliche, das nur um den Preis des Identitätsverlustes aufgegeben werden könnte. Es muß und braucht aber gar nicht aufgegeben zu werden, wo man zu einer dialogisch-paritätischen Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen kommen will. Ein exklusiver Christozentrismus, der Gottes Geist einzig und allein in Christus manifestiert sieht, wird einen offenen Dialog der Religionen nur schwerlich zulassen – darin ist den »Pluralisten« zuzustimmen; die Missionsgeschichte legt Zeugnis davon ab. Doch läßt sich eine solche Theologie, die Gottes Handeln mit der Welt auf das Christusgeschehen verengt, von einer Theologie her kritisieren, die Gottes universalen Heilswillen, die kosmische Wirksamkeit seines Logos und den Geist, der wirkt, wo er will, in den Vordergrund stellt.

Zu einer pauschalen Anerkennung anderer Religionen als Heilswege wird sie sich nicht versteigen dürfen – von welchem Erkenntnisstandpunkt aus wäre eine solche Verallgemeinerung zu verantworten? Doch wird sie die (durch vielfache Erfahrung verbürgte) Unterstellung wagen können, daß Gottes kreativer

und heilender Geist auch in den – und durch die – nichtchristlichen Religionen heilhaft zu wirken vermag. Auch in diesen Religionen kann Gott Wege zu den Menschen finden und umgekehrt: Menschen, die in diesen Religionen Wege zu Gott suchen, können auch auf diesen Wegen zum Ziel gelangen. Wege, die ihr Leben erlösend transformieren und transzendieren. Alles Heil ist Gottes Heil, wie es in Christus vollkommen repräsentiert ist, ohne deshalb für alle Menschen notwendigerweise durch das, das zwischen Nazareth, Jerusalem und Emmaus geschehen ist, vermittelt sein zu müssen.

Diese Unterstellung, daß es in Gottes Macht liegt, auch außerhalb des Evangeliums von Jesus, dem Christus, Wege zu den Menschen zu finden, führt in keiner Weise zu einer Herabminderung der durch Christus vermittelten Wege. Im Gegenteil: In dieser Unterstellung kommt das ganze Ausmaß des allumfassenden Heilshandelns Gottes, das sich in Jesus Christus manifestiert hat, erst recht zur Geltung.

In diesem Sinne scheint mir eine Pluralistische Theologie der Religionen unumgänglich: nicht als religionsübergreifende Globalvision in der Vogelperspektive, sondern als eine in den »Sprachstrom« (D. Ritschl) der Juden und Christen eingebettete Lehre von der religionsübergreifenden Gnade Gottes.