

Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen

Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis
eines christologischen Ansatzes.

Von Perry Schmidt-Leukel

In den letzten Jahren hat die religionstheologische Diskussion in einem enormen Ausmaß zugenommen. Dabei fällt auf, daß heute im Unterschied zu früheren Debatten hierbei sehr viel stärker der *interreligiöse Dialog* eine ausschlaggebende Rolle spielt.¹ Und zwar sowohl als ein zentrales Motiv für die Neuaufnahme der religionstheologischen Fragen als auch i. S. eines Maßstabes für die Evaluation ihrer Beantwortungsvorschläge; ja z. T. sogar als des letztlich einzig adäquaten »Ortes« ihrer Behandlung.² Diese hohe Gewichtung des Dialogs mit den Angehörigen anderer Religionen für die religionstheologische Problemstellung hat ihre sachliche und moralische Berechtigung, steht doch auch die Theologie der Religionen unter dem Gebot, kein falsches Zeugnis wider den Nächsten abzulegen. Daher kann sie nie genug — wohl aber durchaus zu wenig — bemüht sein,

¹ Vgl. hierzu besonders *A. Camps*, *Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions*, New York 1983; *J. Cobb*, *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982; *H. Coward*, *Pluralism. Challenge to World Religions*, New York 1985; *G. D'Costa*, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford-New York 1986; *J. Hick*, *God Has Many Names*, Philadelphia ²1982 (deutsch als *Ders.*, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985); *Ders.*, *God and the Universe of Faiths*, London ³1988; *Ders.*, *Problems of Religious Pluralism*, London ²1988; *Ders.*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989; *P. Knitter*, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985 (deutsche, leicht gekürzte Version als *Ders.*, *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988); *H. Küng u. a.*, *Christentum und Weltreligionen*, München-Zürich 1984; *R. Panikkar*, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986; *A. Race*, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983; *W. C. Smith*, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981. Wichtig und aufschlußreich sind die Diskussionen in den Sammelbänden: *J. Hick/P. Knitter (ed.)*, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; *L. Swidler (ed.)*, *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987; *J. P. Rajashekar (ed.)*, *Religious Pluralism and Lutheran Theology (LWF Report 23/24)*, Genf 1988.

² Letztere Ambition teilte *H. J. Margull* (vgl. z. B. seinen Beitrag: Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums im Zeitalter des Dialogs, in: *Theologia Practica* 15 [1980] 67–75) mit *W. C. Smith*, und sie ist auch in den »*Guidelines on Dialogue*« (Genf 1979) des ÖRK angedeutet (vgl. ebd. Nr. 23). Im Rahmen des ÖRK wurde sie erstmals im Memorandum der Konsultation von *Kandy* genannt: »Im Vollzug des Dialogs mit Menschen anderen Glaubens mag sich mehr Einsicht in die Frage ergeben, welche Rolle andere religiöse Traditionen in Gottes Vorsatz spielen...« (Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens, in: *Ökumenische Diskussionen* Bd. III, Nr. 2 [1967] 61–65, hier 62). Zur Entwicklung der religionstheologischen Diskussion im Rahmen der Ökumenischen Bewegung vgl. meinen Beitrag »Die Suche nach einer Hermeneutik des interreligiösen Dialogs: Phasen der ökumenischen Diskussion, in: *Una Sancta* 43 (1988) 178–188.

das zu hören und zu verstehen, was der andere sagt, und ist folglich *grundlegend* auf den Dialog mit ihm angewiesen.³

Zu einem nicht unwesentlichen Teil⁴ dürfte es an dieser Bezogenheit der neueren religionstheologischen Diskussion auf den interreligiösen Dialog liegen, daß streng *exklusivistische* Positionen in ihr nur mehr die Rolle einer Negativfolie spielen.⁵ Ich meine dies

³ An dem Stellenwert, der dem interreligiösen Dialog beigemessen wird, läßt sich der Unterschied zwischen einer Religionstheologie des alten und neuen Typs festmachen. Vgl. hierzu die beiden paradigmatischen Skizzen zum inneren Aufbau einer Theologie der Religionen von *H. Waldenfels* (Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: E. Klinger/K. Wittstadt [Hg], *Glaube im Prozess*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 757–775) und *M. Seckler* (Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: *Theologische Quartalschrift* 166 [1986] 164–184). Der erfahrene Dialogiker Waldenfels fordert für den neuen Typ von Religionstheologie, daß diese von dem in der konkreten dialogischen Begegnung eruierten Selbstverständnis der Angehörigen anderer Religionen auszugehen habe. Auf dieser Basis müsse dann »eine christliche Theologie der Religionen ... bei einer Überprüfung des eigenen Urteils über die Religionen bzw. eine bestimmte Religion beginnen. Erst in einem zweiten Schritt kommt es zu einer Überprüfung der Selbsteinschätzung angesichts der Religionen. In einem dritten Schritt sind dann das Verhältnis der Religionen zueinander sowie die gemeinsamen Aufgaben zu bedenken« (*Waldenfels*, a. a. O. 767). Dagegen entspricht es ganz der Religionstheologie alten Typs, wenn Seckler für die Theologie der Religionen eine »religionenbezogene Theorie des Christentums«, in der dieses »sein Selbstverständnis und seine Selbsteinschätzung angesichts des Religionenpluralismus« thematisiert, zur »Grundlage aller weitergehenden Arbeit« erklärt. Auf dieser Grundlage soll dann in einem zweiten Schritt »die theologische Einschätzung von Sinn, Funktion und möglichem Eigenwert der nichtchristlichen Religionen überhaupt und im Zusammenhang damit auch ... die Frage ihrer heilsgeschichtlichen Rolle und ihrer soteriologischen Bedeutung« erörtert werden. »In Abgrenzung« von diesem Sachgebiet folgt drittens »die theologische Auseinandersetzung mit den einzelnen Religionen«, bei der es dann um die Begegnung mit ihnen gehe und wo schließlich auch der Dialog mit ihnen seinen Ort habe (*Seckler*, a. a. O. 169f), obwohl — wie Seckler später noch eigens bemerkt — die Forschung auch in diesem Feld »nicht unbedingt dialogisch arbeiten« müsse (ebd. 176). Der entscheidende Einwand gegen diesen Typ der Religionstheologie liegt in der Frage, wie die alles weitere bestimmende (ja sogar ohne Zwischenschaltung des Dialogs den Sinn, die Funktion, den möglichen Eigenwert und die soteriologische Bedeutung der nichtchristlichen Religionen festlegende) Selbsteinschätzung des Christentums angesichts des »Religionenpluralismus« möglich sein soll, wenn nicht klar ist, um was für eine Art von Pluralismus es sich dabei überhaupt handelt. Es bleibt hier nur die Alternative, daß man entweder in einem kaum zu überbietenden (und von Seckler übrigens selbst verworfenen) Apriorismus mit den Grundlagen christlichen Selbstverständnisses bereits eine Entscheidung über das Selbstverständnis anderer gegeben sieht, oder aber, daß man dieses zu allererst von jenen — also im Dialog — zu erfahren und es zu verstehen sucht. Zumindest läuft man in den Typen einer Religionstheologie, wie sie Seckler vorschlägt, ernstlich Gefahr, die christliche Selbsteinschätzung angesichts selbstgeschaffener Chimären vorzunehmen; denn — wie es P. Knitter plastisch formuliert hat: »Eine Theologie der Religionen ohne Ansehen der Praxis des Dialogs zu verfassen wäre ebenso unangemessen wie wenn ein Schneider einen Anzug anfertigt, ohne am Kunden Maß zu nehmen.« (Knitter, *Ein Gott — viele Religionen*, a. a. O. 155).

⁴ Der andere wesentliche Grund für den weitgehenden Ausschluß eines strengen Exklusivismus aus der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion liegt in den wahrhaft blasphemischen Implikationen von Auffassungen, wie jener des Kongresses für Weltmission in Chicago 1960, die John Hick immer wieder zitiert, weil sie für weite Teile der stark expandierenden evangelikalen und fundamentalistischen Kreise charakteristisch ist: »In the years since the war, more than one billion souls have passed into eternity and more than half of these went to the torment of hell fire without even hearing of Jesus Christ, who He was, or why He died on the cross of Calvary.« J. Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 30. Gemäßigte Exklusivisten (vgl. auch Anm. 5) wollen eine Heilsmöglichkeit des Nichtchristen entweder nicht definitiv ausschließen oder behaupten eine solche sogar, dann jedoch ohne positive Einflußmöglichkeit nichtchristlicher Religionen (wird diese — wenn auch sehr abgeschwächt — zugestanden, könnte man auch bereits von einer inklusivistischen Position reden). Ein solcher Einfluß läßt sich aber aprioristisch wohl nur dann völlig ausschließen, wenn man die Heilsvorstellung aller innerweltlichen Dimensionen entkleidet.

⁵ Das trifft nicht für gemäßigtere Formen des Exklusivismus zu, die dem dialogischen Anliegen nicht verschlossen und bei denen die Übergänge zu einem vorsichtigen Inklusivismus fließend sind (vgl. hierzu z. B.

nicht allein im Sinne von *Hans Küngs* kritisch-polemischer Frage: »Was aber soll ein ›Dialog‹ mit solchen, die ohne Bekehrung allesamt in die Hölle gehen?!«⁶. Der Dialog vermittelt zahllose Informationen über den Glauben anderer aus erster Hand, und es ist die gewaltige Fülle der auf diesem Weg eröffneten Einblicke in Lebensweisen und Auffassungen, Hoffnungen und Zuversichten der Angehörigen anderer Religionen, die exklusive Ansprüche immer unglaubwürdiger macht.⁷

Die religionstheologische Diskussion der Gegenwart vollzieht sich somit hauptsächlich zwischen solchen, die einen Exklusivismus, wonach Heil und heilsrelevante Wahrheit allein im Christentum zu finden seien, überwinden wollen. In diesem Anliegen, das mit dem des interreligiösen Dialogs auf das engste verquickt ist, herrscht eine breite Einmütigkeit. Strittig ist vielmehr, welche Positionen aufzugeben und welche anzunehmen sind, um dieses Anliegen theologisch umzusetzen. Im Kontext dieses Streits gehen die folgenden Überlegungen der Frage nach, wie hierbei der *Immanenzgedanke* zu beurteilen ist.

Traditionell hat die christliche Gestalt des Immanenzgedankens ihre Mitte in der *Christologie*, dem Bedenken der Menschwerdung Gottes. Im Rahmen der christlichen Überle-

L. Newbigin, *The Open Secret*, Grand Rapids 1978 und *N. Anderson*, *Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism*, Leicester-Downers Grove 1984). Der stärkste (kritische) Einfluß der exklusivistischen Position auf die religionstheologische Diskussion der Gegenwart geht derzeit wohl von *G. Lindbeck* aus, dessen Studie »The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age« (Philadelphia 1984) u. a. die Skizze eines postmodernen, an die kulturanthropologisch-soziologische Wittgenstein-Rezeption anknüpfenden exklusivistischen Modells enthält. Nicht ohne Reiz ist die synoptische Zusammenschau von Lindbecks Argumentation mit den Überlegungen von *D. Krieger* (*Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich 1986), da dieser ebenfalls die Grundgedanken Wittgensteins für die religionstheologische Problematik fruchtbar machen will, dabei jedoch zu einem sehr weit gefaßten Inklusivismus bzw. einer fast pluralistischen Position tendiert.

⁶ Küng u. a., *Christentum und Weltreligionen*, a. a. O. (Anm. 1) 53.

⁷ Will man exklusive Ansprüche wahren, ohne jene Einsichten zu ignorieren und ohne die Heils- und Wahrheitsfrage aller innerweltlichen Aspekte zu entkleiden (was vor allem bei letzterer ohnehin unmöglich sein dürfte), wird man schließlich wohl nicht umhin können, solche Ansprüche ganz an die *aller Inhaltlichkeit entleerten Formen* zu binden. Die Tendenz dazu findet sich etwa in Lindbecks Ansinnen, die Möglichkeit ähnlicher oder identischer Erfahrungsgehalte hinter verschiedenen Begriffen zu leugnen, weil in gewisser Weise erst der Begriff die Erfahrung konstituiert (vgl. Lindbeck, a. a. O. [Anm. 5], bes. 36–41). Woher anders als aus der bloßen formalen Verschiedenheit weiß Lindbeck dann noch, ob es sich wirklich um verschiedene Begriffe handelt? Bleibt ihm auf diesem Wege überhaupt ein jenseits von Begriffen zugänglicher Referent? Auch *Barth* hat diesen bedenklichen Weg eingeschlagen als er, konfrontiert mit den Ähnlichkeiten zwischen Christentum und Jōdo-Shin-Buddhismus, schrieb: »Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. Und darum ist die Existenz des Jodoismus eine providentielle Fügung zu nennen, weil er das mit relativ größter Dringlichkeit so deutlich macht, daß über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen nur Eines entscheidet. Dieses Eine ist *der Name Jesus Christus*. Es dürfte methodisch empfehlenswert sein, im Angesicht des Jodoismus, aber grundsätzlich auch im Angesicht aller anderen Religionen zunächst ganz und gar nur diesen Unterschied ins Auge zu fassen und alles Andere, was wir an Unterschieden zu kennen meinen, vorläufig zurückzustellen: nicht etwa nur in der vorsichtigen Erwägung heidnischer Entwicklungsmöglichkeiten, von denen unsere Unterscheidungslehren eines Tages überholt werden könnten, sondern in der klaren Einsicht, daß die Wahrheit der christlichen Religion tatsächlich in dem einen Namen Jesus Christus und sonst in gar nichts beschlossen ist. Wirklich in der ganzen formalen Simplität dieses Namens als des Inbegriffs der göttlichen Offenbarungswirklichkeit, die ganz allein die Wahrheit unserer Religion ausmacht.« (*K. Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon-Zürich 1960, 376; Hervorhebung im Original). Ohne daß dies hier näher ausgeführt werden soll, läßt sich doch angesichts dieser Beispiele festhalten, daß auch ein konsequent durchgeführter Exklusivismus letztlich nicht umhin kommt, ein erhebliches Maß an Immanenzverlust (bes. bezogen auf die Heilsvorstellung) in Kauf zu nehmen.

gungen zur Theologie der Religionen sind die christologisch orientierten — und damit besonders dem Immanenzgedanken verpflichteten — Ansätze in der Regel eng mit einem inklusivistischen Modell assoziiert. So sollen nun zunächst die wichtigsten Argumente gegen den religionstheologischen Inklusivismus dargelegt werden, unter denen sich m. E. der *Vorwurf dialogischer Lernunfähigkeit* als der *Kerneinwand* erweisen läßt (*Punkt I*). Denn erst in der Konsequenz dieser Argumente zeichnet sich eine Entwicklung ab (*Punkt II*), die in der Gefahr steht, aufgrund dieser Kritik am Inklusivismus mit der Preisgabe seiner christozentrischen Form zugleich auch den Immanenzgedanken überhaupt theologisch aus dem Blick zu verlieren zugunsten einer einseitigen Betonung von Transzendenz (*Punkt III*). Dagegen soll im letzten Abschnitt (*Punkt IV*) für die Beibehaltung des nach wie vor christologisch verorteten Immanenzgedankens plädiert werden, der dann allerdings so zu fassen wäre, daß er den vorgebrachten Einwänden, besonders dem Vorwurf der Lernunfähigkeit, standhält.

I. Argumente gegen den Inklusivismus

L. Swidler hat zehn dialogische Grundregeln benannt, die aus den bisherigen Erfahrungen des ökumenischen, interideologischen und interreligiösen Dialogs entwickelt wurden.⁸ Danach lautet die nicht nur numerisch erste Regel (a): »Der *primäre Zweck des Dialogs ist zu lernen*, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und dem Verstehen von Wirklichkeit und — als Konsequenz — demgemäß zu handeln.« Mindestens zwei der weiteren von Swidler formulierten Regeln lassen sich als Implikationen dieser primären Regel lesen, nämlich die (in Swidlers Numerierung siebte) Regel (b), welche i. S. der Wechselseitigkeit des dialogischen Lernens lautet: »Dialog kann es nur auf der *Ebene der Gleichheit* geben«, und die (bei Swidler fünfte) Regel (c), in der die *hermeneutische Maxime* als Voraussetzung des Lernprozesses thematisiert ist: »Jeder Teilnehmer muß seine Position selbst erläutern und klar umreißen. . . . Umgekehrt muß der bzw. die von außen her Interpretierte in der Lage sein, sich selbst in der Interpretation wiederzuerkennen.«⁹ In ihren Argumentationen werfen die Vertreter eines pluralistischen Ansatzes den inklusivistischen Typen von Religionstheologie vor, daß der Inklusivismus unweigerlich gegen diese drei Regeln verstoße. Daher erweise sich der Inklusivismus als ungeeigneter Ansatz für eine an den Erfordernissen des interreligiösen Dialogs orientierte Religionstheologie. Dagegen überwinde ihr eigener, pluralistischer Ansatz nicht nur den Exklusivismus, sondern eben auch diese drei dialogischen Handitaps des Inklusivismus, denn der pluralistische Ansatz — wie es J. Hick zusammenfassend formuliert hat —

»makes possible a genuine appreciation of other responses to the Real. Encounter with persons of another tradition is . . . no longer coloured by the *a priori* conviction

⁸ Vgl. L. Swidler, *Wahrheitsfindung im Dialog*, in: *Una Sancta* 39 (1984) 201–218; hier 207–210 und ders., *Interreligious and Interideological Dialogue*, in: ders. (Hg.), *Toward a Universal Theology*, a. a. O. 5–50, bes. 13–16.

⁹ Swidler, *Wahrheitsfindung im Dialog*, a. a. O. 208f; Hervorhebungen von mir.

that their faith must be inferior to one's own. Authentic dialogue of the truth-seeking kind, in which each participant may gain from the experience and insights of the others, becomes feasible.«¹⁰

In umgekehrter Reihenfolge sollen nun die drei diesem Anspruch korrelierenden Vorwürfe an den Inklusivismus etwas detaillierter erläutert werden.

1. Der Vorwurf religionswissenschaftlich-hermeneutischer Verzerrung

Die inklusivistische Auffassung, wonach das Heils- und Wahrheitsverständnis der eigenen Religion Heilsvermittlung und Wahrheitserkenntnis in anderen Religionen nicht aus-, sondern einschließt, setzt damit die Existenz einer gewissen *Kontinuität* zwischen den Religionen voraus. Während Vertreter des exklusivistischen Ansatzes — sofern sie sich überhaupt religionswissenschaftlicher Argumente bedienen — dazu neigen, eine solche Kontinuität gänzlich (oder zumindest in heilsrelevanter Hinsicht) zu bestreiten (so z. B. H. Kraemer, N. Anderson, G. Lindbeck), werfen Vertreter des pluralistischen Ansatzes dem inklusivistischen Typus vor, jene Kontinuität allein i. S. der Kategorien der eigenen Religion zu begreifen, diese den Kategorien anderer Religionen überzustülpen und folglich das darin artikulierte Selbstverständnis zu *verzerrern*. Die inklusive, alles unter die eigenen Kategorien subsumierende Haltung verhindere zwangsläufig eine unverstellte Wahrnehmung des kategorial Fremden und stehe insofern nicht nur der hermeneutischen Maxime des Dialogs, sondern auch einer religionswissenschaftlichen Akkuratessse im Wege.¹¹

A. Race sieht daher den Inklusivismus in der Situation, entweder einen Apriorismus vertreten zu müssen, der für die Theologie der Religionen inakzeptabel ist, weil er sich weigere, andere Religionen in deren eigenen Kategorien überhaupt ernst zu nehmen¹², oder er müsse sich fähig zeigen, »to delineate the lines of continuity and convergence between Christianity and the other faiths in a way which does not impose Christian categories *a priori*.«¹³ Race macht jedoch hinreichend deutlich, daß er diese Möglichkeit kaum für wahrscheinlich hält. Explizit bestritten wird sie aus grundsätzlichen Erwägungen von W. C. Smith. Denn für ihn gilt hier nicht nur das religionsphänomenologische Argument,

¹⁰ Hick, Problems of Religious Pluralism, a. a. O. 108. Vgl. die ähnliche Zusammenstellung jener drei Punkte in der rhetorischen Frage von A. Race: »... is there an inclusivism which respects and acknowledges the truth of other faiths, does not pre-judge them, and remains open to the exploration of unknown truth in dialogue?« (Race, Christians and Religious Pluralism, a. a. O. 63), sowie den pauschalen Vorwurf Knitters an alle inklusivistischen Ansätze, sie wüßten kaum, »wie sehr sie ... einen echten Dialog mit Andersgläubigen behindern« (Knitter, Ein Gott — viele Religionen, a. a. O. 103; ders., No Other Name?, a. a. O. 171).

¹¹ Vgl. im Gegenzug wiederum den Anspruch des pluralistischen Ansatzes, die Unterschiede zwischen den Religionen nicht nur wahrzunehmen, sondern auch im positiven Sinne akzeptieren zu können »without any pressure to homogenise them«, so daß auf seiner Basis »the historical and phenomenological study can flourish freely« (Hick, Problems of Religious Pluralism, a. a. O. 107).

¹² In the Christian theology of religions it means that the relationship between Christianity and the other religions can be known irrespective of the knowledge of those faiths themselves. The issue has been pre-judged, and this line of approach represents a refusal to take seriously the other faiths on their own terms.« Race, a. a. O. 6.

¹³ Ebd. 57.

wonach die Einordnung in fremde Kategorien zu begrifflicher Verzerrung führt¹⁴, sondern auch das theologische Argument, wonach Theologie immer eine Artikulation und Explikation des je eigenen Glaubens («faith») ist.¹⁵ Eine christliche, islamische, hinduistische, etc. Theologie anderer »Religionen«¹⁶ ist daher für Smith ein Widerspruch in sich — christliche Theologie drücke (*per definitionem*) allein den christlichen Glauben aus. Doch will Smith damit keineswegs für die religionsphänomenologische Epoché plädieren (dies wäre für ihn nur eine atheistische oder säkularistische Variante des Inklusivismus), sondern eben für einen pluralistischen Ansatz in der »Theologie der Religionen«, auf dessen Grundlage die »Religionen« nicht das Objekt, sondern das Subjekt dieser im dialogischen Austausch zu erarbeitenden Theologie bilden, die dann Ausdruck des Glaubens («faith») aller werden könnte¹⁷, und jener Glaube — so Smiths Vorschlag — lasse sich in *dieser* Theologie dann als ein lediglich in der Form, nicht aber in der Art differierender verstehen.¹⁸

2. Der Vorwurf aprioristischer Herabwürdigung

Mit dem expliziten Hinweis auf Swidlers Grundregeln des Dialogs hat P. Knitter dem religionstheologischen Inklusivismus die Unfähigkeit zu einer solchen dialogischen Haltung vorgeworfen, bei der man dem Partner die nötige *Gleichheit* zubillige:

»As Leonard Swidler has pointed out, authentic, real dialogue can take place only between equals ... *par cum pari*. < But no matter how much truth and good one recognizes in another religion, if one enters the dialogue convinced that by God's will the final, normative, unsurpassable truth for all religions resides in one's own religion, this is *not* a dialogue between equals.«¹⁹

¹⁴ »Man's religious faith being what it is, any would-be-understanding of it from outside itself that subordinates it to alien categories conceptually distorts it.« W. C. Smith, *Towards a World Theology*, a. a. O. 110.

¹⁵ »Theology theologises about things, garnering them into coherence, because faith, which it verbalises, is central, total, supreme; but for this very reason faith cannot be theologised about by an outsider. It is itself an organising principle, by which the person is open to the infinite and is enabled to see all that is finite in relation to that infinite. Therefore one community's faith is on principle precluded from being the object of another community's theology. Faith can be theologised only from within. ... All knowledge of man is (ideally) self-knowledge. Even more incontrovertibly, all theology is self-theology.« Ebd. 110f. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß Smith die Glaubenshaltung («faith») von geglaubten Inhalten («beliefs») unterscheidet. Religiöse Glaubensinhalte sind für ihn bereits »Theologie«, d. h. Ausdruck von »faith«. Obwohl diese Unterscheidung freilich ihre deutlichen Anklänge an die scholastische Distinktion von Glaubensakt und Glaubensinhalt hat, ist sie doch nicht einfach mit ihr identisch. Denn es geht Smith auch darum, einen Unterschied zwischen der *heilshaften* Glaubenshaltung und dem *bloßen* »believing« i. S. des Für-Wahr-Haltens von nicht sicher wißbaren Sätzen (in etwa der scholastischen *opinio* entsprechend) aufzuzeigen; vgl. hierzu bes. W. C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton 1979.

¹⁶ Hier ist daran zu erinnern, daß Smith den Begriff der »Religion« (bes. als reifizierendes Substantiv und in seiner Pluralform »Religionen«) als in mehrfacher Hinsicht ungeeignet ablehnt (vgl. hierzu vor allem sein weltweit stark beachtetes frühes Hauptwerk »The Meaning and End of Religion«, 1962) und ihn in die Konstitutiv-Elemente »faith« und »cumulative tradition« auflöst. Theologie ist dabei als Teil der Tradition anzusehen, mittels derer die Menschen in dieser Tradition ihren Glauben artikulieren.

¹⁷ »... what we seek is a theology that will interpret the history of our race in a way that will give intellectual expression to our faith, the faith of all of us ...«; Smith, *Towards a World Theology*, 125.

¹⁸ Vgl. ebd. 168.

¹⁹ P. Knitter, Hans Küng's Theological Rubicon, in: L. Swidler (Hg), *Toward a Universal Theology*, a. a. O. 224–230; hier 228.

Die vom pluralistischen Ansatz her argumentierenden Kritiker des Inklusivismus werfen diesem vor allem den *Apriorismus* in seiner skalierten Sicht der Religionen vor. In der christlichen, d. h. heute zumeist christozentrischen Gestalt gehe der Inklusivismus von Christus als der Fülle oder dem Höhepunkt der Offenbarung aus, womit er implizit und unvermeidlich andere Religionen dem Christugeschehen unterordne, ohne sie überhaupt in Augenschein genommen zu haben. Der Christ gewinne daher sein Urteil über den nicht-christlichen Dialogpartner nicht aus dem Dialog mit diesem selbst, sondern beginne den Dialog mit einem vorgefaßten Urteil, das — so Hick — mit logischer Unausweichlichkeit seiner eigenen Theologie entspringe:

»Here the Christian, in dialogue with people of other faiths, speaks from within his own conviction that God has entered decisively into human history in the person of Jesus Christ, the second Person of the holy Trinity incarnate, who has revealed the divine nature and purpose for man in a unique and unsurpassable way in comparison with which all other revelations must necessarily be secondary, in the sense of being incomplete, or imperfect, or preliminary, or in some other way vitally inferior to the Christian revelation.«²⁰

Auch gerade dann, wenn man im Rückgriff auf die altkirchliche Logos-Christologie vertrete, daß das offenbarende und heilstiftende Wirken des Logos-Christus nicht auf die explizit christliche Tradition beschränkt sei, bleibt nach A. Race die Kritik bestehen, daß der Inklusivismus sein Urteil über andere Religionen aprioristisch fälle.²¹ So lautet seine abschließende Meinung über inklusivistische Positionen:

»The major problem which these theories face is the way in which they pre-judge the issue of religious truth. In an age that values the historical and empirical, to say that one religion contains the fullest expression of religious truth and value, without any recourse to the empirical data of the other religions themselves, is tantamount to an unjustified theological imperialism.«²²

Wie dieses Zitat zeigt, besitzt der gegenüber dem Inklusivismus erhobene Vorwurf aprioristischer Herabwürdigung für die Vertreter des pluralistischen Ansatzes keineswegs nur moralisches Gewicht, er erscheint ihnen vielmehr auch aufgrund *religionsgeschichtlicher Erkenntnisse* geboten. Diese erstrecken sich (a) auf das *Christentum als geschichtliche Größe*, (b) auf die *Person Jesu* und (c) auf den *Charakter historischer Ereignisse* schlechthin.

So bemerkt Race zum ersten Punkt, daß bestimmte Formen des Inklusivismus auf einer evolutionistischen Theorie der Religionsgeschichte beruhen, die inzwischen jedoch er-

²⁰ J. Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 117. Vgl. auch Race, a. a. O. 51: »As with Rahner, the relationship between Christianity and the other faiths is that of complete to incomplete, explicit to implicit, open to anonymous.«

²¹ Vgl. dazu das Urteil von Race über die altkirchliche Logos-Christologie: »The implications of the identification of Jesus with the Logos are that whatever truth and goodness may be discerned in the non-Christian faiths are partial and incomplete compared with the fullness of truth and goodness which has been given in Christ.« (Race, a. a. O. 43), sowie seine Auseinandersetzung mit den modernen Versuchen der Aktualisierung dieses christologischen Ansatzes (ebd. 59ff).

²² Ebd. 68.

heblich an Plausibilität verloren habe.²³ Auch *Hick* sieht eine historische Evidenz für die Superiorität des Christentums nicht gegeben, verleiht dieser Auffassung jedoch noch eine besondere Spitze. Nach jenen inklusivistischen Theorien, die z. B. im Sinne *Rahners* davon ausgehen, daß die rechte, explizite Deutung des Heilsgeschehens im Christentum der Heilsaneignung förderlicher sei als seine nur implizite und unvollkommene Erkenntnis in anderen Religionen, müßte angenommen werden, daß — einfach gesagt — die Zahl und Qualität der Heiligen in der christlichen Tradition signifikant höher liege als in den anderen großen Religionen. Zwar gebe es hierfür keine statistisch verwertbaren Maßstäbe, doch — so *Hick* — »if we look for the transcendence of egoism and a recentring in God or in the transcendent Real, then I venture the proposition, that, so far as human observation and historical memory can tell, this occurs to about the same extent within each of the great world traditions.«²⁴ Für *Hick* ist dies allerdings kein Argument gegen die grundsätzliche Annahme eines Einflusses religiöser Lehren auf die Heilsaneignung, sondern gegen die pauschale Annahme einer diesbezüglichen Überlegenheit der christlichen Lehren.

P. Knitter hat angesichts der Frage: »What is it that would make Jesus Christ the fullest, the definitive, the normative revelation of God?« argumentiert: »Because such claims are universal, the reasons for them would have to be universally available — to all people.«²⁵ Betrachte man solche Ansprüche von der menschlichen Seite Jesu, von seinem Glauben und seiner Vollkommenheit, her, so könne die Möglichkeit anderer, gleichrangiger Verwirklichungen der Gottesbeziehung nicht aprioristisch ausgeschlossen werden. »Solche Ausschließlichkeitsbehauptungen müssen vielmehr . . . >kritisch vermittelt< werden, d. h. sie müssen offen sein für eine Überprüfung und Verifizierung durch den konkreten Dialog mit anderen Religionen.«²⁶ Wie *Knitter* hat auch *Hick* mehrfach darauf verwiesen, daß bei allen modernen Versuchen, die christologischen Aussagen »von unten« zu interpretieren (indem dem Menschen Jesus eine vollkommene Verwirklichung der allen Menschen eingestifteten Gottesbeziehung zugesprochen wird), kein Argument mehr bleibt, das die aprioristische Behauptung der Einmaligkeit solcher Vollendung rechtfertigt.²⁷ So lautet sein Urteil hinsichtlich historischer Evidenz für eine Superiorität des Christentums oder Jesu:

» . . . if we do not have enough historical information to attribute absolute religious value to the historical Jesus we have, I should think, too much historical information to be able to make such a judgement about Christianity as an historical phenomenon.«²⁸

²³ Vgl. ebd. 57f.

²⁴ *Hick*, Problems of Religious Pluralism, a. a. O. 38. Gegenüber der Versuchung einer theologischen Verleugnung dieses Umstandes bemerkt *Hick* (ebd. 91): »When I meet a devout Jew, or Muslim, or Sikh, or Hindu, or Buddhist in whom the fruits of openness to the divine Reality are gloriously evident, I cannot realistically regard the Christian experience of the divine as authentic and their non-Christian experiences as inauthentic.« Denn auch hier gelte die Forderung nach Gleichheit: »The philosophical Golden Rule requires us to extend the same principle to others that we apply to ourselves.«

²⁵ *Knitter*, No Other Name?, a. a. O. 143.

²⁶ *Knitter*, Ein Gott — viele Religionen, a. a. O. 135; ders., No Other Name?, a. a. O. 192.

²⁷ Vgl. z. B. *Hick*, Problems of Religious Pluralism, a. a. O. 34ff u. 53ff.

²⁸ Ebd. 65.

Mit diesen innergeschichtlichen Argumenten allein mag sich jedoch *A. Race* nicht begnügen. Im Hinblick auf jene Form des christlichen Inklusivismus, die die Person Jesu Christi als die Erfüllung aller Religionen behauptet, spricht er von der Gefahr, daß hier eklatant gegen die Menschheit Jesu verstoßen werde, zu deren notwendiger Begrenztheit auch gehöre, daß sie unmöglich alle religiös-kulturellen Werte dieser Welt implizieren könne.²⁹ Für *Race* steht hinter jedem inklusivistischen Superioritätsanspruch letztlich eine uneinsichtige Verabsolutierung des historisch Kontingenten: »Ultimately, inclusivism rests on the foundation which accepts that one revelation at least is free from the relativizations of historical thought.«³⁰

3. Der Vorwurf der Dialog- und Lernfähigkeit

Hält man mit *Swidler* die Lernbereitschaft für das primäre Ziel des interreligiösen Dialogs (vgl. oben S. 46), dann beziehen die gegen den Inklusivismus erhobenen Vorwürfe der hermeneutischen Verzerrung und aprioristischen Herabwürdigung ihre besondere Kraft daraus, daß mit ihnen dem Inklusivismus zwei wesentliche Voraussetzungen für die dialogische Lernfähigkeit abgesprochen werden. Der direkt und unmittelbar erhobene Vorwurf der Lernunfähigkeit enthüllt sich dann zugleich als der eigentliche *Kernvorwurf* an den Inklusivismus. Und sieht man in der Lernbereitschaft gar die eigentliche Grundlage des Dialogs, so läuft ihre Bestreitung auf die Bestreitung der Dialogfähigkeit schlechthin hinaus. In diesem Sinne schreibt *Knitter*:

»Wenn unsere Beschreibung des interreligiösen Dialogs mit der Realität übereinstimmen soll, müssen alle Partner wirklich für die Möglichkeit offen sein, daß sie Einsichten in göttliche Wahrheiten akzeptieren, die sie bis dahin nie hatten oder stets abgelehnt haben. Sie müssen also bereit sein, bestimmte Glaubensüberzeugungen ihrer Stammreligion zu reformieren, abzuändern oder vielleicht sogar aufzugeben. Dies impliziert wiederum . . . : *Der Dialog ist unmöglich*, wenn irgendein Partner ihn mit dem Anspruch beginnt, er besitze die letzte, endgültige, unabänderliche Wahrheit. Finalitätsansprüche setzen jeder echten Zunahme an Erfahrung und Einsicht ein Hindernis entgegen.«³¹

Ganz ähnlich schätzt *Race* den Inklusivismus als letztlich dialogunfähig ein. Da für den Inklusivismus das Verhältnis zu den anderen Religionen notwendig im vorhinein zu ihrer dialogischen Kenntnisnahme bereits entschieden sei, werde der Dialog zu einer bedeutungslosen Begegnung, »for the Christian would have nothing, essentially, to learn from his non-Christian partner.«³² Zum entscheidenden Unterschied zwischen dem inklusivistischen und dem pluralistischen Ansatz wird für ihn daher die Frage, welchen Rang sie dem Dialog für die Erkenntnis der bzw. neuer, weiterer Wahrheit jeweils beimessen:

» . . . the pluralist theory willingly suspends the *a priori* application of criteria from the specifically Christian heritage in the search to distinguish the more from the less

²⁹ Vgl. *Race*, a. a. O. 58.

³⁰ Ebd. 143.

³¹ *Knitter*, Ein Gott — viele Religionen, a. a. O. 163; ders., No Other Name?, a. a. O. 211. Hervorhebung von mir.

³² *Race*, a. a. O. 62.

profound, the more from the less · true · religious belief, and looks to dialogue as the first step on the road to religious truth viewed from a world perspective.«³³

Für Hick entscheidet die Frage der Lernfähigkeit zwar nicht über die Möglichkeit des Dialogs an sich, wohl aber über seine Fruchtbarkeit. Er konstatiert ein fließendes Spektrum dialogischer Grundhaltungen, bei dem der Grad an Lernbereitschaft die Unterschiede markiert:

»At one extreme there is purely confessional dialogue, in which each partner witnesses to his own faith, convinced that this has absolute truth while his partner's has only relative truth. At the other extreme is truth-seeking dialogue, in which each is conscious that the transcendent Being is infinitely greater than his own limited vision of it, and in which the partners accordingly seek to share their visions in the hope that each may be helped toward a fuller awareness of the divine Reality before which they both stand.«³⁴

Hick negiert nicht, daß es im interreligiösen Dialog auch auf der Basis exklusivistischer oder inklusivistischer Religionstheologie eine Lern- bzw. Veränderungsmöglichkeit geben kann. Doch bestehe sie hier allein in der Konversion. Jenseits der Konversion könne der Dialog auf der Basis dieser Ansätze letztlich nur zur Verhärtung der Unterschiede zwischen den Religionen führen. »In order for dialogue to be mutually fruitful, lesser changes than total conversion must be possible and must be hoped for on both (or all) sides.«³⁵ Um die Einengung dialogischer Lernmöglichkeit auf eine »Alles-oder-nichts«-Situation zu überwinden, werde daher ein religionstheologischer Ansatz benötigt, der es nicht länger erforderlich mache, auf der Einzigartigkeit und Superiorität des Christentums zu bestehen, und der es somit ermögliche, »to recognize the separate validity of the other great world religions, and both to learn from them and enable them to learn from the Christian tradition.«³⁶ Für ihn — wie auch für Swidler, Knitter, Race und Smith — vermag dies allein der *pluralistische Ansatz*.

II. Die Konsequenz des religionstheologischen Pluralismus

1. Die Entwicklung der pluralistischen Hypothese: von der Christozentrik zur Theozentrik

Für die Vertreter des pluralistischen Ansatzes in der Theologie der Religionen stellte sich somit grob gesagt die Ausgangssituation in Form von zwei Grundanliegen dar: Sie suchten einen theologischen Ansatz, der *erstens* den Exklusivismus überwindet, weil sich dessen Ansprüche auf den alleinigen »Ort« des Heiles und der heilsrelevanten Wahrheit im Dialog zunehmend als unglaubwürdig erwiesen haben und von einem höchst problematischen Gottesbild (»of a God of universal love who has ordained that only the Christian

³³ Ebd. 144.

³⁴ Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 117.

³⁵ Ebd. 122; vgl. auch die ähnlichen Aussagen in ders., *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 44.

³⁶ Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 126.

minority of the human race can be saved«³⁷) begleitet sind. Und sie suchten *zweitens* einen Ansatz, der die Formation einer Theologie der Religionen von vornherein an den Erfordernissen des Dialogs mit den Religionen auszurichten vermag. Während auch in ihren Augen dem christlichen Inklusivismus zwar die Erfüllung des ersten Anliegens gelingt, scheitert er nach ihrer Meinung jedoch an dem zweiten, dem unmittelbar dialogischen Grundanliegen — und zwar vor allem wegen seiner vermeintlichen Lernunfähigkeit. Bei dieser Kritik am Inklusivismus scheint es zunächst jedoch noch (wenn auch unausgesprochen) klar gewesen zu sein, daß die Überwindung seiner Schwächen im dialogischen Bereich, nicht um den Preis eines Rückfalls hinter seine Errungenschaften hinsichtlich des Gottesbildes erreicht werden dürfe. So glaubten die Vertreter des pluralistischen Ansatzes, daß sich ihre *beiden Grundanliegen* durch einen *Wechsel von der Christentums- oder Christozentrik zur Theozentrik* einlösen ließen.

In einem Ansatz, der »unabashedly theocentric« ist, könne — so *Smith* — nach wie vor davon ausgegangen werden, »that God is as Christ reveals Him to be, actively and redemptively at work, always and everywhere taking the initiative to seek and to save men and women in the historical context of their lives.«³⁸ Auch die heilsentscheidende Grundhaltung des Menschen lasse sich weiterhin — wie bereits erwähnt — als »faith« verstehen. Anzuerkennen sei vielmehr, daß Gott sich der anderen großen religiösen Traditionen in gleicher Weise wie der christlichen zu seiner offenbarenden und heilstiftenden Selbstmitteilung bedienen könne und wirklich bediene. Gerade die Kombination des religionsgeschichtlich und dialogisch erworbenen Wissens mit der christlichen Offenbarung stütze diese Auffassung:

»And if a fellow Christian ask me how I know that, how can I be sure, my answer is really quite simple, although perhaps too naively Christian. I know the empirical dimension from the historical studies (and my friendships); and I know the theological dimension because of what I know of God; by what I find revealed to me of Him in Christ. The God whom Christ reveals is a God of mercy and love, who reaches out after all men and women everywhere in compassion and yearning ...«.³⁹

Deutlicher als *Smith* hat *J. Hick* den als »kopernikanische Wende« charakterisierten Paradigmenwechsel von der Christozentrik zur Theozentrik beschrieben und in seinen theologischen Konsequenzen ausgearbeitet.⁴⁰ Geht man davon aus, daß Gott alle Menschen liebt und die Gemeinschaft mit ihnen sucht, dann könne seine sich den Menschen mitteilende Selbstoffenbarung nicht auf ein einziges Ereignis in der Geschichte beschränkt werden, noch dazu nicht in einer Zeit, in der nicht die medientechnischen Voraussetzungen zur schnellen und universalen Verbreitung dieser Offenbarung gegeben waren.⁴¹ Da die

³⁷ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 99; vgl. zu einer ausführlicheren Behandlung dieses Arguments bei Hick: ders., *God and the Universe of Faiths*, a. a. O. 120ff.

³⁸ *Smith*, *Towards a World Theology*, a. a. O. 178.

³⁹ Ebd. 170f.

⁴⁰ Als beispielhaft für die frühe Phase dieses Umbruchs im Denken Hicks vgl. bes. die religionstheologischen Beiträge in seiner Sammlung: »*God and the Universe of Faiths*« (a. a. O., siehe oben Anm. 1).

⁴¹ Vgl. Hick, *God and the Universe of Faiths*, a. a. O. 133ff; ders., *God Has Many Names*, a. a. O. 40ff. Mag das Argument in dieser Form vielleicht etwas banal wirken, so verleiht es doch der kaum als unberechtigt ab-

Beschränkung der Offenbarung auf die historisch-kulturelle Partikularität des Christentums nicht in Einklang zu bringen sei mit der Auffassung, »that the source of revelation was always seeking to communicate to mankind«⁴², müsse — zugunsten dieses Gottesbildes — geschlossen werden,

»that the universe of faiths centers upon *God*, and not upon Christianity or upon any other religion. He is the sun, the originative source of light and life, whom all the religions reflect in their own different ways. This must mean that all the different world religions have each served as God's means of revelation to a different stream of human life. . . . Thus the cultural and philosophical form of the revelation of the divine is characteristically different in each case, although we may believe that everywhere the one Spirit has been at work, pressing in upon the human spirit.«⁴³

Zwar sind im Denken Hicks mit diesem Wechsel zur Theozentrik bewußt und gewollt der Mensch Jesus und die christliche Tradition als *einzig* Vermittler heilsstiftender und sich selbst offenbarender *Immanenz Gottes* relativiert, nicht jedoch — zu diesem Zeitpunkt — der Gedanke, daß eine in solcher Weise aktive Immanenz Gottes überhaupt und weiterhin mit christologischem Bezug (nämlich hier dem der altkirchlichen *Logos-Christologie*) gedacht werden könne. Dementsprechend formuliert er noch in seinem Beitrag zu »The Myth of God Incarnate« (1977):

»Alles Heil — d. h. alle Erschaffung von Gotteskindern aus menschlichen Tieren — ist das Werk Gottes. Die unterschiedlichen Religionen haben ihre unterschiedlichen Bezeichnungen für Gott und sein rettendes Handeln am Menschen. Das Christentum hat mehrere Bezeichnungen, die sich überschneiden: der ewige Logos, der kosmische Christus, die zweite Person der Trinität, Gott der Sohn, der Heilige Geist. Wählen wir aus unserer christlichen Begrifflichkeit einen heraus und nennen wir Gott, wie er am Menschen handelt, den Logos, dann müssen wir sagen, daß *alles* Heil in allen Religionen das Werk des Logos ist und daß Menschen in unterschiedlichen Kulturen und Glaubensrichtungen unter ihren vielfachen Bildern und Symbolen dem Logos begegnen und in ihm Heil finden können. Was wir jedoch nicht sagen können, ist, daß alle, die gerettet werden, diese Rettung durch Jesus von Nazareth erfahren. Das Leben Jesu war ein Punkt, an welchem der Logos — d. h. Gott in seiner Beziehung zum Menschen — gehandelt hat. . . . Wir sind nicht aufgerufen und ermächtigt, die negative Feststellung zu treffen, daß der Logos nicht überall im menschlichen Leben gehandelt hat und handelt.«⁴⁴

Genau diese Position kann und wird jedoch auch von inklusivistischen Ansätzen eingenommen, so z. B. in den Ansätzen von *R. Panikkar* und *J. Cobb* (beidemale unter Rückgriff auf die *Logos-Christologie*)⁴⁵. Und mit direktem Bezug auf ihre sowie andere ver-

weisbaren Überlegung Ausdruck: »In relation to the history of religions, we have to ask how, if God has always been seeking to reveal himself to mankind, he might do this within the *conditions of the world he has created*.« (God Has Many Names 38; Hervorhebung von mir).

⁴² Hick, God Has Many Names, a. a. O. 48.

⁴³ Ebd. 71 und 72.

⁴⁴ Zitiert nach der deutschen Ausgabe: J. Hick (Hg), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979, 190f.

⁴⁵ Vgl. bes. Panikkar, Der unbekannte Christus im Hinduismus, a. a. O. und Cobb, Beyond Dialogue, a. a. O. (siehe oben Anm. 1).

wandte Ansätze richtet sich Hick 1984⁴⁶ gegen alle Versuche einer solchen Logos-Christologie bzw. gegen das, was er nun als ihren eigentlichen Charakter und zugleich als überflüssig ansieht: eine christliche Etikettierung (»... is it not a somewhat empty gesture to insist upon affixing a Christian label to them?«⁴⁷). Gefordert wird vielmehr der Verzicht auf ein solches »labeling« zugunsten der Anerkennung, daß »there is not merely one way but a plurality of ways of salvation or liberation.« Wird hiermit aber wirklich nur auf eine »leere Geste« verzichtet, oder ist mit dem Verzicht auf die christliche Identifikation des Logos, das christliche »label«, ein Weg eingeschlagen, bei dem schließlich auch auf das verzichtet wird, was durch dieses »label« anfangs auch für Hick selbst noch in legitimer Weise identifiziert wurde: *die heilstiftende und sich offenbarende Immanenz Gottes?*

2. Die Weiterführung der pluralistischen Hypothese bei John Hick

W. C. Smith hat inzwischen deutlich formuliert, was sich spätestens seit seinem Werk »Towards a World Theology« als unumgänglich abzeichnete, nämlich, daß er nicht nur das Konzept einer »christlichen Theologie der (anderen) Religionen« für einen Widerspruch in sich hält (vgl. oben S. 48), sondern auch das einer »christlichen Theologie« überhaupt.⁴⁸ Diese Auffassung ist konsequent, wenn man einerseits einen theozentrischen Ansatz postuliert und andererseits jeden inklusivistischen Anspruch einer religiösen Tradition auf die richtige (oder richtigste) Interpretation Gottes ablehnt. Die legitime theologische Deutung Gottes findet ihren Maßstab dann geradezu an ihrem traditionsübergreifenden Charakter: »the basis for theology must now be the history of religion.«⁴⁹

Dabei ergibt sich freilich sofort das Problem, daß die religiöse Terminologie jeweils eine von den spezifischen religiösen Traditionen geformte ist. Soll die angestrebte universale »Theologie« die inklusivistische Denkweise überwinden, dann darf sie nicht allein in der Terminologie nur einer partikularen Tradition durchgeführt werden, da mit dem Anspruch auf die adäquateste Terminologie untrennbar der Anspruch auf die richtigste Interpretation verbunden ist. Dieses Problem spitzt sich für die Vertreter des pluralistischen Modells in der Erkenntnis zu, daß mit dem Wechsel von der Christozentrik zur Theozentrik zwar die Bindung an die Partikularität der christlichen Tradition überschritten ist, nicht aber die an die theistischen Traditionen. *Mit dem theozentrischen Ansatz ist also noch nicht der Inklusivismus selbst überwunden, sondern nur ein christlicher zugunsten eines theistischen Inklusivismus!* Viele Vertreter des pluralistischen Modells deuten

⁴⁶ So in seinem Beitrag zur Festschrift für W. C. Smith (F. Whaling [ed], *The World's Religious Traditions*, Edinburgh 1984) »A Philosophy of Religious Pluralism«, hier zitiert aus Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O., wo dieser Beitrag nachgedruckt ist. Auf Panikkar und Cobb bezieht sich Hick, wenn er schreibt: »It regards this (der Inklusivismus das Heilsgeschehen; Anm. von mir) however, wherever it happens as the work of Christ — the universal divine Logos, the Second Person of the divine Trinity, who became incarnate in Jesus of Nazareth. Thus we can speak of ›the unknown Christ of Hinduism‹ and of the other traditions, and indeed the unknown Christ within all creative transformations of individuals and societies.« (Ebd. 33).

⁴⁷ Ebd. 34.

⁴⁸ »Indeed, the phrase ›Christian theology‹ ... is a contradiction in terms.« Smith, *Theology and the World's Religious History*, in: L. Swidler (ed), *Toward a Universal Theology*, a. a. O., 70.

⁴⁹ Ebd. 55.

an, daß sie sich zwar des äußerst dornigen Charakters dieses Problems für die pluralistische Theorie bewußt sind, doch legen sie erstaunlich wenig Anstrengungen an den Tag, es i. S. ihrer Theorie zu lösen.⁵⁰ Eine Ausnahme bildet dabei jedoch *J. Hick*, weshalb seinen diesbezüglichen Überlegungen eine für den Wert und die Konsequenzen des pluralistischen Ansatzes äußerst aufschlußreiche Stellung zukommt. M. a. W., solange andere Vertreter des religionstheologischen Pluralismus keine Alternative zu der von Hick vorgeschlagenen Lösung dieses Problems entwickeln, muß sie vorerst als die *unausweichliche Konsequenz des pluralistischen Ansatzes selbst* angesehen werden!

Hicks Lösung basiert im wesentlichen auf der Einführung der epistemologischen Unterscheidung »between something as it is in itself and as it appears to a consciousness depending upon a particular kind of perceptual machinery and endowed with a particular system of interpretive concepts congealed into a linguistic system.«⁵¹ Übertragen auf das religionstheologische Problem bedeutet dies, »to distinguish between the Real *an sich* and the Real as variously experienced-and-thought by different human communities.«⁵² Unterschiedliche religiöse Zentralbegriffe, die sich nach Hick in die beiden Klassen personaler und impersonaler Kategorien einteilen lassen⁵³, werden nun generell der menschlich begrenzten, historisch bedingten und daher variablen religiösen Erfahrung bzw. ihrem interpretativen Moment zugeordnet, das nach Hick immer und unausweichlich gegeben ist. Die Bezeichnung »the Real *an sich*« steht somit also weder für eine gegenüber dem Theismus alternative (z. B. impersonale) Auffassung des Absoluten, noch für eine in »reiner«, d. h. nicht-begrifflicher, Erfahrung zugängliche Größe⁵⁴, sondern vielmehr für die absolute Transzendierung *aller* auf »the Real« bezogenen Konzepte — seien sie nun personaler oder impersonaler Art:

⁵⁰ So müßte Smith konsequenterweise nicht nur das Konzept der »christlichen Theologie« als einen Widerspruch in sich verwerfen, sondern auch das der »*Theo-logie*« schlechthin — denn es lebt, wie natürlich auch Smith weiß, von den theistischen Traditionen. Für seinen eigenen Alternativvorschlag »transcendentology« kann sich aber auch Smith nicht begeistern (vgl. Smith, *Towards a World Theology*, a. a. O. 183). P. Knitter glaubt dem genannten Problem dadurch entkommen zu können, daß er die Annahme eines allen Religionen gemeinsamen Grundes als Hypothese kennzeichnet (vgl. ders., *No Other Name?*, 208ff; *Ein Gott — viele Religionen*, 158ff). Daß damit allerdings überhaupt nichts für die Lösung des anstehenden Problems gewonnen ist, wird dadurch deutlich, daß Knitter dann sogleich empfiehlt, »mit einer *Definition* des gemeinsamen Grundes — als Gott oder als Leere — zurückhaltend zu sein« (*Ein Gott — viele Religionen*, a. a. O. 160). Würde er sich selbst an diese *Maxime* halten, nämlich einen gemeinsamen Grund aller Religionen anzunehmen, der jedoch nicht näher charakterisiert werden darf, dann müßte er den von ihm durchgängig vertretenen Theozentrismus aufgeben. Würde er andererseits die theozentrische Annahme als Hypothese formulieren, dann wäre damit eben die Hypothese eines theistischen Inklusivismus aufgestellt. Zur Klärung der Implikationen des exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Ansatzes trägt die Frage nach ihrem hypothetischen Charakter überhaupt nichts bei. Alle drei Formen können als Hypothesen formuliert werden, ohne dadurch ihre jeweilige Eigenart zu verlieren!

⁵¹ Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 14.

⁵² Ebd. 236.

⁵³ Vgl. z. B. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 98: »I prefer to speak of 'the Real', and to distinguish between human experience of the Real as personal (taking such concrete forms as Yahweh, Shiva, Vishnu, the Heavenly Father) and of the Real as non-personal (taking such forms as Brahman, the Tao, the Dharma, *nirvāṇa*, *śūnyatā*).«

⁵⁴ Vgl. hierzu bes. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 43f und Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 292ff.

»This distinction between the Real as it is in itself and as it is thought and experienced through our human religious concepts entails . . . that we cannot apply to the Real *an sich* the characteristics encountered in its *personae* and *impersonae*. Thus it cannot be said to be one or many, person or thing, conscious or unconscious, purposive or non-purposive, substance or process, good or evil, loving or hating. None of the descriptive terms that apply within the realm of human experience can apply literally to the unexperienceable reality that underlies that realm. All that we can say is that we postulate the Real *an sich* as the ultimate ground of the intentional objects of the different forms of religious thought-and-experience.«⁵⁵

Diese Fundierung des pluralistischen Ansatzes in einem radikal gefaßten *Transzendenzgedanken* hat Konsequenzen für weitere, vormals theistisch geprägte Elemente der pluralistischen Theorie. Da gegenüber der theozentrischen Frühphase nun »*the Real*« *an die Stelle Gottes tritt*⁵⁶, schlägt Hick vor, das was bei Smith noch als *erlösender Glaube* (»faith«) bezeichnet wird, durch die Formel einer »*transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness*« zu ersetzen, wobei mit »Reality-centredness« die existentielle Ausrichtung auf »*the Real*« angezeigt sein soll.⁵⁷ Und hinsichtlich des Konzepts der »Offenbarung« bzw. »Selbst-Offenbarung« Gottes kann Hick — unter Verweis auf die theistische Prägung des Konzepts — dem Vorschlag Sinn abgewinnen »*that the language of revelation is out of place in discussions of religious pluralism.*«⁵⁸ In der Tat findet sich dieses Stichwort nicht mehr in Hicks neuestem Werk »*An Interpretation of Religion*«. Statt dessen verweist Hick inzwischen verstärkt darauf, daß der radikale Transzendenzgedanke, wie er in Hicks epistemologischer Distinktion ausgedrückt ist, »is to be found in different forms and with different emphases within each of the great traditions«.⁵⁹

III. Die Gefahr des Immanenzverlustes

Gegen die (vermutlich) unausweichliche Tendenz des pluralistischen Ansatzes zu einer einseitigen Betonung des Transzendenzgedankens, wie sie bei Hick inzwischen recht deutlich geworden ist, hat schon früh *J. Cobb* mit einer scharfen Kritik protestiert:

»Insistence on a purely transcendent God as the common ground of religion has negative consequences . . . for Christian selfunderstanding. . . . Since what is thought to be common to the religious Ways is what is more radically transcendent, along with Christology all concern for divine immanence is downplayed. God is spoken of as the Transcendent or Absolute. . . . But there is a profound religious difference between centering our concern on the revealing and saving presence of God in ourselves and in our world and centering our attention on the noumenal Absolute and its conditioned appearances. In the former case we focus attention on what is happening in the world.

⁵⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 350.

⁵⁶ Der Übergang ist deutlich greifbar in Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 103ff, wo die epistemologische Grundunterscheidung noch in grundsätzlich theistischer Terminologie durchgeführt wird.

⁵⁷ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 29.

⁵⁸ Ebd. 96; Hervorhebung von mir.

⁵⁹ Ebd. 39; vgl. auch Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 236ff.

In the latter, religion calls us away from this world toward another sphere which alone
 › has absolute reality and value. ‹⁶⁰

Jene von Cobb selbst nicht weiter ausgeführt *Warnung vor einer bedenklichen Vernachlässigung des Immanenzgedankens* läßt sich m. E., wie nun zu zeigen ist, besonders im Hinblick auf drei Problemkreise, *logische, epistemologische und kriteriologische*, rechtefertigen. Während es bei dem logischen Problemkreis um ein grundsätzliches Problem des Transzendenzgedankens im Zusammenhang der pluralistischen Theorie geht, beziehen sich die beiden anderen Problemkreise auf die beiden fundamentalen Weisen göttlicher Immanenz: ihre offenbarende und heilsstiftende Gegenwart.

1. Das logische Problem

Der eigentliche Grund für die Weiterentwicklung der pluralistischen Hypothese durch Hick dürfte, wie gesagt, nach wie vor in der *Abwehr des Inklusivismus* zu sehen sein; d. h., um sowohl einen theistischen als auch einen nicht-theistischen Inklusivismus zu vermeiden, muß die Hypothese so formuliert werden, daß sie absolute Gültigkeitsansprüche theistischer und nicht-theistischer Konzepte gleichermaßen ausschließt.⁶¹ Daher darf keines der spezifischen (partikularen) Konzepte einer religiösen Tradition oder Traditionengruppe den Rang eines höchsten Bezugspunktes für alle einnehmen. Doch soll die Hypothese andererseits nach wie vor der divergierenden Pluralität religiöser Vorstellungen Legitimität verleihen (sonst würde man unweigerlich wieder im Exklusivismus enden), so daß weiterhin ein *einheitlicher Bezugspunkt* benötigt wird.⁶² Da es auf der Ebene der religiösen Konzepte keines gibt, das ohne Modifikation allen Traditionen gemeinsam wäre, oder — anders ausgedrückt — da alle Konzepte in irgendeiner Weise partikular sind, wird der erforderliche einheitliche Bezugspunkt im *transkonzeptuellen Bereich* angesetzt.

Um hierbei jedoch nicht vollkommen willkürlich vorzugehen, knüpft Hick an alle jene Aussagen in den religiösen Traditionen an, die — auf welche Art auch immer — im Anschluß an und mittels ihrer jeweils spezifischen religiösen Begrifflichkeit von einer alles Begreifen transzendierenden Dimension sprechen. Und hierzu postuliert die pluralistische Hypothese, daß es sich bei solchen Transzendierungen des Begreifens um Verweise auf ein und dieselbe unbegreifliche Wirklichkeit handelt. Die Behauptung dieser These gerät jedoch vor mindestens zwei logische Paradoxien.

Die *erste Paradoxie* betrifft die Frage, inwieweit eine transzendente Realität jenseits aller begrifflichen Bezeichenbarkeit überhaupt logisch kohärent behauptbar ist. Hick führt dazu aus:

›it would indeed not make sense to say of X that none of our concepts apply to it.
 ... For it is obviously impossible to refer to something that does not even have the

⁶⁰ J. Cobb, *Beyond Dialogue*, a. a. O. 44f; Cobb zitiert die letzte Formulierung aus Hicks Aufsatz »Toward a Philosophy of Pluralism« (vgl. Hick, *God Has Many Names*, a. a. O. 111).

⁶¹ Hick hat dies besonders deutlich gemacht gegenüber dem Einwand, daß sein Ansatz auf einen religionstheologischen Inklusivismus i. S. des Vedanta hinauslaufe; vgl. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 98.

⁶² In diesem Sinne hat Knitter die Aufgabe der religionstheologischen Theoriebildung als Suche nach einem »unitive pluralism« beschrieben, vgl. Knitter, *No Other Name?*, a. a. O. 7ff.

property of ›being able to be referred to‹. Further, the property of ›being such that our concepts do not apply to it‹ cannot, without self-contradiction, include itself.«⁶³

Um also jene Paradoxie zu vermeiden, akzeptiert Hick, daß diese Realität nicht ganz der Bezeichnenbarkeit durch menschliche Sprache enthoben ist, allerdings nur benannt werden kann, »when that language is purely formal and devoid of descriptive content«⁶⁴. Nach dieser Aussage Hicks läßt sich somit durchaus berechtigt feststellen, daß innerhalb des pluralistischen Ansatzes mit der Substituierung des Gottesbegriffs durch »the Real« eine *erhebliche inhaltliche Entleerung* verbunden ist, ein Verlust an Konkrektion, der — anders ausgedrückt — auch als Verlust an Immanenz beschrieben werden kann.⁶⁵

Damit aber gerät Hick vor die *zweite Paradoxie*; denn der Begriff »the Real *an sich*« muß in der pluralistischen Hypothese letztlich mehr Funktionen erfüllen als die des »rein formalen« Hinweises auf eine unbeschreibbare und unbegreifbare Realität, da diese Realität ja als der gesuchte *einheitliche* Bezugspunkt der divergierenden religiösen Begrifflichkeit fungieren soll. Hick beginnt seine Aufzählung all jener Konzepte, die nicht auf »the Real *an sich*« anwendbar seien, mit der Feststellung: »it cannot be said to be one or many«.⁶⁶ Wenn diese Behauptung aber nicht nur Poesie sein soll, wie kann dann noch die für den pluralistischen Ansatz zentrale These gehalten werden, »that the Real *an sich* is one but is nevertheless capable of being humanly experienced in a variety of ways«⁶⁷? M. a. W., wie soll etwas aller Bestimmbarkeit enthoben und zugleich als der einheitliche Bezugspunkt divergierender religiöser Vorstellungen bestimmbar sein? Hick ist sich anscheinend dieser Paradoxie bewußt und bereit, sie zu akzeptieren.⁶⁸ Sie ließe sich jedoch vermeiden, wenn man den einheitlichen Bezugspunkt nicht transzendent, sondern immanent ansetzt und zwar im Transzendenzverweis, d. h. in jenem tatsächlich festzustellenden Umstand, daß sich religionsübergreifend die Auffassung von der Begrenztheit menschlichen Begreifens nachweisen läßt und die Akzeptanz dieser Begrenztheit auf die ein oder andere Art als existentiell bedeutsam angesehen wird. Doch mit dieser rein erkenntniskritischen und existentiellen Deutung gelangt man eben nicht zu der von Hick (für die Überwindung des theozentrischen Inklusivismus) dringend benötigten Bestimmung eines transzendenten gemeinsamen Bezugspunktes der verschiedenen religiösen Traditionen! Und aus diesem Grund reicht das Paradox einer Bestimmung des Unbestimmbaren (nämlich als der oder das *unbegreifbare Eine*) tief in das Problem theologischer Epistemologie hinein. Denn es ist etwas anderes, ob man rein erkenntniskritisch sagt, daß das menschliche Begreifen begrenzt sei, oder ob man die Existenz einer induktiv oder durch vermittelte Erfahrung zugänglichen unbegreiflichen Realität postuliert.

⁶³ Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 239.

⁶⁴ Ebd. 352.

⁶⁵ Daß Verlust an Konkrektion hier zugleich Verlust an Immanenz bedeutet, wird freilich erst klarer, wenn die Folgen für die beiden *konkreten* Grundmodi göttlicher Immanenz (Offenbarung und Heilswirken) berücksichtigt werden (vgl. unten S. 60 ff).

⁶⁶ Ebd. 246 u. 350, vgl. oben S. 57.

⁶⁷ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 40; gesperrte Hervorhebung von mir.

⁶⁸ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion*, a. a. O. 248f.

2. Das epistemologische Problem

In epistemologischer Hinsicht beginnt Hick zunächst mit dem Versuch, das Verhältnis zwischen »the Real *an sich*« und den theistischen wie non-theistischen religiösen Konzepten im Ausgang von der menschlichen Erkenntnislage, also quasi *von unten*, zu bestimmen. Dazu, so Hick, gebe es mindestens zwei Wege, nämlich erstens den der Kant'schen Distinktion von Noumenon und Phänomenon und zweitens den der klassischen Analogie-Lehre, wonach Gott immer als jeder Prädikation unendlich überlegen gedacht werden müsse.⁶⁹ Auf diesen beiden Wegen kommt es dann schließlich — wie bereits erwähnt — zur Negation aller Bestimmungen von »the Real *an sich*«, mit Ausnahme seiner rein formalen Bestimmung als eines absolut transzendenten Bezugspunktes. Am Ende seiner berühmten religionskritischen Parabel vom »unsichtbaren Gärtner« hat Antony Flew die Frage gestellt:

»Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren Gärtner nennst, von einem imaginären Gärtner oder von überhaupt keinem Gärtner?«⁷⁰,

die sich analog auch an Hick stellen läßt, nämlich, was das (nahezu) bestimmungslose, unfassbare »the Real *an sich*« denn von einer rein imaginären bzw. überhaupt nicht gegebenen Größe unterscheide. Hick, der diese Frage der Sache nach nie aus dem Blick verloren hat, muß auf sie nun mit einer *weiteren Bestimmung* von »the Real *an sich*« antworten. Die Negation eines rein imaginären Charakters von »the Real *an sich*« bedeute zugleich,

»that the divine *personae* and metaphysical *impersonae* are not only shaped (as is evident) by the categories of human thought but express at the same time the presence and impact of a transcendent reality. We are thus led to affirm a noumenal ultimate reality of which the objects of religious experience are phenomenal manifestations.«⁷¹

M. a. W., zwischen dem »unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren« *Real an sich* und einem »imaginären oder überhaupt keinem« *Real an sich* gibt es nur dann einen echten Unterschied, wenn »the Real« selbst sich wirklich durch Sichtbares, Körperliches und Fassbares manifestiert!

Allein auf der Basis eines epistemologischen Weges *von unten* läßt sich also eine Unterscheidung zwischen einem rein imaginären und einem realen Charakter von »the Real *an sich*« nicht etablieren. Um die Behauptung einer unbegreiflichen transzendenten Realität jenseits aller religiösen Konzepte aufzustellen, reicht eben der erkenntniskritische Hinweis auf die Begrenztheit allen menschlichen Begreifens und seiner Begriffe allein nicht

⁶⁹ Vgl. Ebd. 246f.

⁷⁰ In dieser Parabel geht es um die Frage, ob eine gewisse Lichtung im Dschungel von einem Gärtner gepflegt wird. Angesichts verschiedener Versuche, die Behauptung der Existenz dieses Gärtners zu falsifizieren (das Aufstellen einer Wache, eines elektrischen Zaunes, der Einsatz von Hunden), wird die Behauptung durch fortschreitende »Transzendentalisierung« der Eigenschaften des Gärtners (unsichtbar, unkörperlich, unempfindlich, nicht wahrnehmbar) immunisiert. Hier zitiert aus: N. Hoerster (Hg), Glaube und Vernunft, München 1979, 179.

⁷¹ Hick, An Interpretation of Religion, a. a. O. 350.

aus. Damit die religiösen Konzepte mehr sein können als reine Projektion, muß eine echte Verbindung zwischen ihnen und der transzendenten Realität angenommen werden.⁷² Und diese Verbindung kann nicht so gedacht werden, daß hierbei der transzendenten Realität die rein passive Rolle des Erkennt-Werdens zukommt, da sonst gerade ihr transzendenten Charakter gefährdet wäre. Die bis den Begriff hineinragende Immanenz und alles Begreifen überschreitende Transzendenz der absoluten Wirklichkeit können wohl nur dann einigermaßen plausibel zusammengedacht werden, wenn die Möglichkeit begrifflicher Transzendierung primär als eine quasi *von oben* gesetzte gedeutet wird. Die religiösen Konzepte haben dann nicht allein den Charakter von menschlichen, begrenzten Vorstellungen, sondern sie sind zugleich als von der transzendenten Realität bewirkte »Manifestationen« dieser Realität selbst zu verstehen. Das Verständnis der religiösen Konzepte i. S. von »Manifestationen« der höchsten unbegreiflichen Wirklichkeit scheint die logisch erforderliche Voraussetzung dafür zu sein, die Transzendierung dieser Konzepte *nicht nur erkenntnis-kritisch* zu deuten, sondern in ihr einen quasi *positiven* Hinweis auf eine *wesensmäßig unbegreifliche* Realität zu sehen.

Somit erhält »The Real *an sich*« nun zusätzlich zu seiner Bestimmung als eines einheitlichen Bezugspunktes divergierender religiöser Begrifflichkeit auch noch die Bestimmung eines sich in und mittels dieser Begrifflichkeit manifestierenden Grundes, wobei letztere Bestimmung die unerläßliche Voraussetzung für die erste bildet, weil erst mit ihr ein signifikanter Unterschied zur reinen Imagination benannt und somit die reale Gegebenheit dieses transzendenten Bezugspunktes sprachlogisch sinnvoll beansprucht wird. Damit ist allerdings der Sache nach das *Offenbarungskonzept* wieder eingeführt⁷³ und implizit zugestanden, daß der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen nicht aufgegeben werden kann, ohne gleichzeitig dem Transzendenzgedanken seine Basis zu entziehen. Um inklusivistische Ansprüche zu überwinden und gleichzeitig die Möglichkeit religiöser

⁷² Vgl. hierzu auch die Argumentation Hicks bei seiner Debatte mit J. Cobb in: S. T. Davis (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988, 33.

⁷³ Vgl. hierzu auch das folgende Argument von W. Pannenberg: »Ein Wissen von göttlichen Mächten, daß diesen ohne ihr Zutun oder gar gegen ihren Widerstand abgerungen wird, raubt ihnen zugleich das Prädikat der Göttlichkeit und reduziert sie zu endlichen Größen. Der Gedanke eines Wissens von Gott, das nicht durch ihn selber frei gewährt wird, also auf Offenbarung beruht, würde den Gottesbegriff zerstören.« (W. Pannenberg, *Religion und Religionen*, in: A. Bsteh [Hg], *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 184). Ich verstehe die oben von mir geführte Argumentation als eine Variation dieses Grundgedankens. Denn wenn das Argument Pannenburgs gelten soll, dann muß wohl auch gesagt werden, das ein begriffliches Erfassen Gottes (ein »Gottesbegriff«), das nicht von diesem selbst gewährt wäre, den Gottesbegriff zerstören würde. Und die Konsequenz dieser Paradoxie läge dann darin, daß alle begriffliche Wahrnehmung Gottes Offenbarungscharakter trägt, wenn und insofern sie zugleich auch eine Transzendierung der rein begrifflichen Ebene beinhaltet. Eine ähnliche Erwägung hat Pannenberg selbst in seiner Auseinandersetzung mit dem Buddhismus angestellt, indem er angedeutet hat, daß eine Transzendierung der rein begrifflichen — und als solche notwendig dualistischen — Ebene nur im Hinblick auf »eine Aktivität, die uns überwältigt« möglich erscheint (vgl. W. Pannenberg, *Auf der Suche nach dem wahren Selbst*, in: A. Bsteh [Hg], *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, 142 f.). Daß dieser Vorgang reflexiv nur über die Thematisierung des Immanenzgedankens angezielt werden kann, macht Pannenberg hinreichend deutlich, wenn er bemerkt: »Das Christentum wird vor der buddhistischen Kritik jedes Dualismus nur dann bestehen können, wenn die Trinität . . . als die christliche Antwort auf die Frage expliziert werden kann, wie Gott und die Welt in solcher Weise verschieden sein können, daß die Welt dennoch nicht von Gott getrennt, noch Gott von der Welt getrennt ist.« (Ebd. 141).

Pluralität zu legitimieren, macht Hick den radikalen Transzendenzgedanken zur Basis seines religionstheologischen Ansatzes. Doch führt er den Immanenzgedanken wieder ein, weil allein dieser den Transzendenzgedanken vor jener Belanglosigkeit bewahrt, in der sich das »unfaßbare« *Real an sich* von »überhaupt keinem« *Real an sich* in nichts unterscheiden ließe.

Muß diese Feststellung dann nicht aber ein neues Licht auf die Beurteilung der Probleme des Immanenzgedankens durch die Vertreter des pluralistischen Ansatzes im Zusammenhang mit ihrer Ablehnung des christologisch orientierten Inklusivismus werfen? Natürlich lautet hier — wie *Race* es formuliert hat — die Herausforderung: »if ›God‹ and ›man‹ delineate two distinct categories of being, how can they be said to be united in one person?«⁷⁴. Doch stellt sich dieses Problem letztlich immer, wenn etwas Innerweltliches zugleich »Manifestation« der transzendenten Realität sein soll. Es handelt sich also bei der von *Race* angesprochenen Frage lediglich um einen Spezialfall des Grundproblems einer Verhältnisbestimmung von Immanenz und Transzendenz. Wenn dem so ist, dann ist jenes Grundproblem natürlich nicht gelöst, indem man sich eines seiner Spezialfälle entledigt. Seine »Lösung« durch einen völligen Verzicht auf den Immanenzgedanken dürfte sich jedoch als auch in der Religionstheologie undurchführbar erweisen. Wenn eine Deutung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz i. S. einer sakramentalen Real-Symbolik, die für das Christentum ihr Urbild in den christologischen Erörterungen hat, nicht durch eine einseitige Betonung des Transzendenzgedankens zu ersetzen ist, dann muß nach Wegen gefragt werden, auf denen sich diese Deutung in einer Weise fassen läßt, die sowohl ihrer christologischen Grundstruktur als auch der berechtigten Forderung nach einer dialogischen Ausrichtung der Religionstheologie und besonders den Implikationen dieser Forderung hinsichtlich dialogischer Lernbereitschaft gerecht zu werden vermag!

3. Das kriteriologische Problem

Der Umstand, daß in Hicks konsequenter Weiterentwicklung des pluralistischen Ansatzes der Transzendenzgedanke zum tragenden Fundament wird, erweist sich als besonders problematisch bei der Frage, aufgrund welcher Kriterien ein religiöses Phänomen als Manifestation von »the *Real an sich*« gewertet werden kann. Denn, wie *Race* zwar zutreffend — doch ohne selbst eine überzeugende Lösung zu geben — bemerkt hat:

»The apparant danger of pluralism in the Christian theology of religions is that if all religious traditions are made relative it could undermine concern to distinguish good from bad, the spiritually wholesome and profound from the spiritually poor and moribund religion. It could imply the first steps towards an undifferentiated syncretism and that choice between the traditions would be rendered arbitrary and meaningless. Stated starkley, it could mean that if all faiths are equally true, then all faiths are equally false.«⁷⁵

⁷⁴ *Race*, Christians and Religious Pluralism, a. a. O. 113.

⁷⁵ Ebd. 78. Auch Knitter kritisiert an *Race*, daß es ihm nicht gelungen sei, den Relativismus, vor dem er warne, zu überwinden (vgl. Knitter, No Other Name?, a. a. O. XVI u. 255 Anm. 33). Und die nämliche Kritik ist, m.E. vollkommen zu Recht, von G. D'Costa gegenüber Knitter vorgebracht worden: »Obwohl Knitter in bewundernswerter Weise bemüht ist, zwischen Skylla und Charybdis des Barthschen Exklusivismus und dem

Ob ein religiöses Phänomen (bis hin zu einer großen religiösen Tradition) nun aber als echte Manifestation von »the Real *an sich*« angesehen werden kann, entscheidet sich für Hick daran, daß es den soteriologischen Prozeß befördert:

»These many different perceptions of the Real, both theistic and non-theistic, can only establish themselves as authentic by their soteriological efficacy. The great world traditions have in fact all proved to be realms within which people are enabled to advance in the transition from self-centredness to Reality-centredness.«⁷⁶

Wegen der letztlich absolut transzendenten Verortung von »the Real *an sich*« gerät diese Argumentation jedoch in einen *Zirkel*, der allein in dem Maße aufgebrochen werden kann (und unter der Hand bei Hick auch wird), wie sich ihr Schwerpunkt vom Transzendenzgedanken auf den Immanenzgedanken zurückverlagert. Soll der Transformationsprozeß (zumeist mit der Formel »the transformation from self-centredness to Reality-centredness« ausgedrückt) entscheiden, ob etwas Manifestation von »the Real *an sich*« ist, dann muß diesem Prozeß eine größere Eindeutigkeit innewohnen als den religiösen Phänomenen, deren Authentizität infrage steht. Doch genau diese größere Eindeutigkeit fehlt ihm, solange sein Zielpunkt *rein formal* als »Reality-centredness« bestimmt ist.⁷⁷ Hick selbst führt nun jedoch aus, daß die faktische Verwirklichung dieser »Reality-centredness« nicht unmittelbar auf das wirkliche, jedoch absolut transzendente »Real *an sich*« bezogen sein kann (es soll ja *an sich* gerade unbegreifbar und unerfahrbar sein), sondern notwendig und *ganz konkret* von dem vermittelt und auf das bezogen sein muß, was Manifestation von »the Real« ist:

»But what is it for human attitudes, behaviours, patterns of life to be appropriate within this ultimate situation? It is for the *persona* or *impersona* in relation to which we live to be an authentic manifestation of the Real and for our practical response to be appropriate to that manifestation. To the extent that a *persona* or *impersona* is in soteriological alignment with the Real, an appropriate response to that deity or absolute is an appropriate response to the Real. It need not however be the only such response: for other phenomenological manifestations of the Real within other human traditions evoke other responses which may be equally appropriate.«⁷⁸

Dies bedeutet jedoch nichts anderes, als daß nun allerdings nicht mehr der soteriologische Transformationsprozeß darüber entscheiden kann, ob ein religiöses Phänomen eine echte Manifestation von »the Real *an sich*« ist, sondern, genau umgekehrt, erst der Umstand, daß ein religiöses Phänomen eine Manifestation von »the Real *an sich*« ist, darüber

Relativismus von Race hindurchzusteuern, kommt er doch der Charybdis gefährlich nahe und geht vielleicht in seinen zweifelhaften Distinktionen unter.« (G. D'Costa, Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen, in: Theologie der Gegenwart 30 [1987] 225).

⁷⁶ Hick. Problems of Religious Pluralism, a. a. O. 44.

⁷⁷ Vgl. hierzu auch die Kritik D'Costas: »To speak of salvation as a turning from self-centredness to Reality-centredness . . . is . . . in danger of removing any substantial content to the notion of salvation and the different religious truth-claims, by collapsing and assimilating them together as »Reality-centred.« G. D'Costa, Theology and Religious Pluralism, Oxford — New York 1986, 41.

⁷⁸ Hick. An Interpretation of Religion, a. a. O. 248.

entscheidet, ob das auf dieses Phänomen zentrierte Leben wirklich in einer soteriologischen Verbindung mit »the Real« ist, ob also eine echte »reality-centredness« vorliegt:

»For insofar as these gods and absolutes are indeed manifestations of the ultimately Real, an appropriate human response to any one of them will also be an appropriate response to the Real. It will not be the *only* appropriate form of response because the Real is perceived in a range of ways, but it will nevertheless be *an* appropriate response.«⁷⁹

Der Zirkel, daß der soteriologische Transformationsprozeß einerseits über die Authentizität einer Manifestation entscheiden soll und andererseits die Authentizität des soteriologischen Transformationsprozesses davon abhängt, ob etwas wirklich Manifestation von »the Real *an sich*« ist, generiert daraus, daß der Transformationsprozeß rein formal⁸⁰ beschrieben ist. Doch Hick braucht die *rein formale Identität* um dem Ziel des pluralistischen Ansatzes treu zu bleiben, nämlich die Legitimität einer *materialen Vielfalt* zu garantieren, die dann wiederum die Voraussetzung für eine dialogische Lernmöglichkeit darstellt. Aber aus genau diesem Grund reicht die rein formale Identität dann eben nicht mehr aus, um ein Kriterium zur kritischen Sondierung der materialen Vielfalt zu bilden!⁸¹ Und so muß Hick schließlich doch noch weitere Kriterien zur *materialen Bestimmung* und damit zur *innerweltlichen Konkretion* des Transformationsprozesses einführen:

»But how do we know when that transformation has taken or is taking place? This itself requires criteria.«⁸²

Diese kriteriologische Erweiterung trägt so allerdings die ganze Last der Entscheidung darüber, ob ein religiöses Phänomen nun letztendlich als authentische Manifestation von »the Real *an sich*« angesehen werden kann oder nicht. Da sich der Rückgriff auf den reinen Transzendenzgedanken und die bloß formale Bestimmung des soteriologischen Prozesses allein als kriteriologisch nicht operabel zeigen, bleibt auch hier wiederum nur noch der Weg in die *immanente Konkretion!*

Hick hat sich dieser Konsequenz nicht verschlossen. Um jedoch auch auf dieser Stufe der Argumentation einerseits den Inklusivismus bzw. den Superioritätsanspruch einer einzelnen Traditionen zu vermeiden und gleichzeitig die Möglichkeit legitimer Pluralität zu bewahren, plädiert er zunächst dafür, die Kriterien zur Beurteilung der soteriologischen Effektivität den religiösen Traditionen selbst zu entnehmen, sie aber nicht zu traditions-

⁷⁹ Ebd. 350f.

⁸⁰ Vgl. Hicks eigene Aussage in »Problems of Religious Pluralism« (a. a. O. 29): »This transformation is essentially the same within the different religious contexts within which it occurs: I would define it *formally* as the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness.« (Hervorhebung von mir).

⁸¹ Hick erweckt jedoch bisweilen den Eindruck, daß sich schon die rein formale Identität des Transformationsprozesses i. S. einer materialen Identität verstehen und kriteriologisch benutzen lasse. Vgl. z. B. die Aussage: »This is — obviously — not to say that the different conceptions or images of the Real are phenomenologically the same. Nor is it to say that the different expectations concerning the ultimate state ... are the same. What is the same, though taking many different forms, is the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness. It is this, in my view, that lies at the heart of the different conceptions of salvation and liberation, both Western and Eastern.« (Ebd. 92f).

⁸² Hick, An Interpretation of Religion, a. a. O. 300.

spezifisch anzusetzen. Es lasse sich in den religiösen Visionen der großen Traditionen ein gemeinsames und »utterly basic principle« ausmachen: »that it is evil to cause suffering to others and good to benefit others and to alleviate or prevent their sufferings.«⁸³

Kann man hier noch weiterfragen, warum das ethische Prinzip der letzte Garant für die Authentizität des soteriologischen Prozesses und damit der religiösen Phänomene bzw. Traditionen schlechthin sein soll? M. E. zu Recht lehnt Hick eine weitergehende argumentative Begründung des ethischen Prinzips ab: »One cannot prove such a fundamental principle. It is too basic to be derived from prior premises: the whole of our moral discourse hinges upon it.«⁸⁴ Damit ist dann jedoch implizit auch gesagt, daß die Gültigkeit dieses Letzt-Kriteriums nicht darauf beruhen kann, von wievielen religiösen Traditionen es gehalten wird, und folglich auch nicht darauf, ob die religiösen Traditionen in der Frage der Gültigkeit dieses Kriteriums übereinstimmen (selbst wenn dies faktisch der Fall sein sollte). Vielmehr muß von ihm gelten:

»Love, compassion, self-sacrificing concern for the good of others, generous kindness and forgiveness — which we have seen to constitute the basic ethical principle of the great traditions — is not an alien ideal imposed by *supernatural authority* but one arising out of our *human nature* (though always in tension with other aspects of that nature), reinforced, refined and elevated to new levels within the religious traditions. This basic ideal has itself been operative in the initial acceptance of great teachers.«⁸⁵

Wenn sich aber das letzte Kriterium für die Authentizität des Heilsprozesses nicht mehr auf eine andere Autorität zurückführen läßt (was allein schon deshalb nicht geht, weil sonst die ethisch bedenkliche reine Autoritätshörigkeit zum höchsten Prinzip erhoben würde), sondern als mit der menschlichen Natur gegeben angesehen werden soll, es andererseits aber weder in der Absicht Hicks liegt noch liegen kann, den Rückgriff auf die menschliche Natur argumentativ gegen die Annahme einer transzendenten Realität auszuspielen zu wollen, dann muß eben dieses ethische Prinzip als der *zentrale Kern aller Manifestationen von »the Real an sich«* in der und durch die menschliche Natur angesehen werden! Diese Feststellung beinhaltet zwei bedeutsame Annahmen: *Erstens* kann dieses Kriterium ein solches nur sein, wenn es selbst i. S. des Immanenzgedankens, d. h. i. S. der *Inkarnation von »the Real«* in der menschlichen Natur verstanden wird. Denn Hick will und kann nicht eine rein naturalistisch gedeutete Liebe zum Maßstab für die Authentizität von Manifestationen des »Real« erheben. Und es ist auch nicht die menschliche Natur schlechthin (Hick selbst verweist ja auf ihre ambivalenten Tendenzen), die den kriteriologischen Wert begründet, etwa in dem Sinne, daß alles was sich in der Natur des Menschen zeigt, ohne Einschränkung als Kriterium göttlicher Manifestation gelten könnte. Das aber heißt *zweitens*, daß es eine höchste, unüberbietbare und autoritative Manifestation von »the Real« gibt, die trotz seiner radikalen Transzendenz («it cannot be said . . . to be good or evil, loving or hating»⁸⁶) der legitimen Vielfalt seiner Interpretationen im Bereich der

⁸³ Ebd. 312.

⁸⁴ Ebd. 312.

⁸⁵ Ebd. 325f; Hervorhebung von mir.

⁸⁶ Vgl. oben S. 57.

Immanenz eine *normative Grenze, fokusierende Mitte* und durch den Transzendenzgedanken *nicht relativierbare Basis* setzt.⁸⁷ Denn wenn der Liebe hinsichtlich der Frage nach der Authentizität religiöser Manifestationen wirklich die Funktion eines *letzten Kriteriums* zukommen soll, dann ist sie selbst die äusserste Norm und die höchste Autorität. Und dies kommt ihr zu nicht nur als einem naturalen Prinzip, sondern als einer Realität in der menschlichen Natur, die das Zentrum der Immanenz der transzendenten Wirklichkeit in der menschlichen Natur bildet. So wie Hick den Transzendenzgedanken allein dadurch vor der Belanglosigkeit bewahrt, daß er an den entscheidenden Stellen den Immanenzgedanken wieder einführt, so vermag er den Immanenzgedanken nur dadurch vor der Beliebigkeit zu bewahren, daß er eine normative und als solche kriteriologisch autoritative Weise der Immanenz benennt. Gilt dann nicht aber auch, daß zumindest in kriteriologischer Hinsicht eine religiöse Aussage unüberbietbar ist, wenn sie die Liebe als das normative Kennzeichen der Immanenz transzendenter Realität behauptet?

IV. Der christologisch gefaßte Immanenzgedanke und die dialogische Lernfähigkeit

1. Die Unerläßlichkeit einer christlichen Identifikation

M. E. gibt die Art, in der *Hick* durch immer weitere Bestimmungen zu einer Manifestation von »the Real« in der menschlichen Natur gelangt, die der Sache nach den Charakter der Selbst-Offenbarung trägt und deren Authentizität primär an der Liebe erkannt wird, Anlaß zu dem Urteil, daß er, um die Gefahren des pluralistischen Ansatzes zu vermeiden, hinter seine Abstraktionen zurückgehen und letztlich immer wieder auf einen Immanenzgedanken rekurrieren muß, dessen *Struktur* nach Maßgabe der Christologie aufgebaut ist. Man wird *Hick* wohl darin zustimmen müssen, daß die Normativität der Liebe keine weitere Begründung durch eine noch höhere Autorität zuläßt, ohne daß dadurch die Ethik in ihren Fundamenten bedroht würde. Aber kann man nicht sagen, daß die Normativität der Liebe, weil sie letztes Kriterium für eine *wirkliche Immanenz der transzendenten Realität* in der menschlichen Natur sein soll, in eins fällt mit der Normativität Jesu Christi? Denn durch die Begegnung mit ihm entstand im Christentum die Auffassung: »Gott ist die Liebe« (1 Jo 4,8). *Hick* selbst hatte ursprünglich noch formulieren können:

⁸⁷ Vgl. hierzu das m. E. für die Vertreter des pluralistischen Ansatzes nicht untypische Schwanken von *Race* in den beiden einander widersprechenden Aussagen: »Essentially what was made manifest through the ›Christ-event‹ is the loving action of God, which is exercised whenever love is practised in the world, but was focused in the events of Jesus.« (*Race*, a. a. O. 130) und »... Jesus' ›decisiveness‹ is viewed as primarily related to those who have received the light of God made known through Jesus, and developed in one particular cultural form. Jesus is ›decisive‹, not because he is the focus for all the light everywhere revealed in the world, but for the vision he has brought in one cultural setting.« (Ebd. 135) Ähnlich unklar heißt es bei *Knitter*: »Ein solches Verständnis Jesu sieht ihn nicht als ausschließliche oder gar als normative, sondern als *theozentrisch*, als universal relevante Manifestation (Sakrament, Inkarnation) der göttlichen Offenbarung und Erlösung.« (*Knitter*, Ein Gott — viele Religionen, a. a. O. 103).

»Our knowledge of God's nature is derived from our knowledge of his deeds; we know what he is in so far as we know what he has done. Accordingly, when we use the categories of divine purpose and action, we speak, as all christian thought must, *ex post facto*, in the light of historical events received as revelatory. Hence we may refer, not to divine purpose in general, but specifically to the divine purpose of *Agapé* which we see disclosing itself in the life of Jesus. For everything that Christianity knows concerning the divine attitude and activity towards mankind can be summarised in the assertion that God is *Agapé*; and this assertion is a direct transcript of the faith that the *agapé* which we see in Jesus in some sense *is* the eternal *Agapé* of God.«⁸⁸

Ein solcherart gefaßtes Verständnis Jesu Christi verbindet sich harmonisch mit einem religionstheologischen Ansatz auf der Basis eines christologischen Immanenzgedankens, wonach der Logos-Christus »die konkrete Verbindung zwischen dem Absoluten und Relativen« bezeichnet und »die göttliche Gnade (verkörpert), die jeden Menschen zu Gott hinführt« (*R. Panikkar*)⁸⁹. Wenn Hick inzwischen zwar stärker die natürliche Begrenztheit des Menschen Jesus betont und daher formuliert, »that in the life of Jesus the eternal and infinite *agape* of God was mirrored, expressed, lived out, made flesh, incarnated, within the limitations of a particular human life lived at a particular time and place«⁹⁰, dann bleibt doch immer noch die Frage, wieso Hick angesichts der radikalen Transzendenz der absoluten Wirklichkeit («it cannot be said . . . to be loving or hating») hier von der *ewigen und unbegrenzten Liebe Gottes* reden kann, die er im Leben des Menschen Jesus reflektiert sieht. Nur vom Immanenzgedanken, nicht aber vom Transzendenzgedanken her, ist diese Redeweise legitimiert. Und so erscheint die Warnung *J. Cobbs* vor der Gefahr des Immanenzverlustes nach wie vor berechtigt:

»By Christocentrism, I mean something like centering in grace. Grace is of God and is indeed . . . God. It is God as efficaciously present in creatures, especially human ones. If shifting from Christocentrism to theocentrism means anything here, it means shifting from God as grace to God as transcendent . . . It is because I understand Hick's proposal of a shift from Christocentricity to theocentricity as a shift from a focus on grace as God's creative and redemptive activity in the world to a transcendent noumenal reality devoid of all attributes that I strongly oppose it. What we need is a shift from a bad Christocentrism to a good one.«⁹¹

Wie oben bereits erwähnt, konnte *Hick* im Zuge seiner Weiterentwicklung des pluralistischen Modells in jenen inklusivistischen Ansätzen, die den heilsvermittelnden Charakter anderer Religionen i. S. einer Wirksamkeit des Logos in diesen begriffen, schließlich nichts anderes mehr als den überflüssigen Versuch eines christlichen »Labelings« erblicken. So fragt er erneut im Vorwort zur 3. Auflage von »*God and the Universe of Faiths*« (1988):

⁸⁸ Hick, *God and the Universe of Faiths*, a. a. O. 151f.

⁸⁹ Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, 55.

⁹⁰ Hick, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. T. Davis (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988, 5–22, hier S. 18.

⁹¹ So Cobb in seiner Antwort auf den in Anm. 90 genannten Beitrag Hicks, Ebd. 28.

»For once we have accepted that salvation is not restricted within the borders of Christianity . . . why should we affix a Christian label upon all these different spheres of salvation? Why not simply accept that the transformation of human existence from self-centeredness to a new centering in the Ultimate Reality which we call God, is taking place in and through all the great world traditions, of which Christianity is one?«⁹²

Auf diese Frage läßt sich nun eine exakte Antwort geben. Das christliche »Labeling« ist unverzichtbar, weil ohne es schlichtweg nicht mehr klar wäre, wovon in einer christlichen Theologie der Religionen überhaupt die Rede ist. Um dem Gedanken einer »Ultimate Reality« Kontur zu verleihen, muß er in einem Immanenzgedanken fundiert werden, der nur durch eine kriteriologische Konkretion vor der Beliebigkeit bewahrt wird! Daher kommt Hick selbst, auch in diesem Zitat, nicht um die klärende Präzision bzw. um das »Labeling« herum: »which we call God«. Das »Labeling« erweist sich somit als unverzichtbares Instrument der Identifikation! Es kann dem Christen, gerade wegen seines Interesses am anderen, eben nicht egal sein, was innerweltlich als »höchste Realität« und als Kriterium für »Heil« gelten soll. Wenn daher Menschen anderer Religionen als »anonyme Christen« angesprochen und in ihren Religionen eine Wirksamkeit des »Logos-Christus« erkannt und entsprechend benannt wird, so muß damit nicht zwangsläufig eine aprioristische Vereinnahmung oder gar Herabwürdigung intendiert sein, sondern es kann sich auf diese Weise die gerade im Nachhinein zu einer kritischen Prüfung gewonnene Auffassung artikulieren, daß die entsprechenden Inhalte, Praktiken, etc. einer nicht-christlichen Religion in ihrer Heilhaftigkeit nun auch von christlicher Seite anerkannt werden können. Wenn der Logos-Christus für Christen Ausdruck der wirklichen, sich offenbarenden und heilstiftenden Immanenz Gottes ist, dann »ist das Erkennen der Anwesenheit *Gottes* in anderen Religionen gleichbedeutend mit der Verkündigung des Wirkens Christi in ihnen«⁹³. Denn:

»It is . . . difficult to claim, as some pluralists do, that one can recognize God's action everywhere in history without a normative revelatory event in which God is definitively revealed and recognized.«⁹⁴

2. Das grundsätzliche Modell zur Ermöglichung dialogischer Lernfähigkeit

Wenn aber der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen nicht aufgegeben werden kann und seine christologische Konkretion auf christlicher Seite die unverzichtbare Grundlage für die Identifikation von Heil und Offenbarung des Göttlichen in anderen Religionen liefert, wie ist es dann um die dialogische Lernfähigkeit bestellt? Wenn wir als Christen Heil und Offenbarung christologisch denken und gerade dadurch befähigt werden, das Wirken des Logos-Christus in anderen Religionen zu erkennen und zu benen-

⁹² Hick, *God and the Universe of Faiths*, a. a. O. VII.

⁹³ Panikkar, *Der unbekannte Christus . . .*, a. a. O. 162.

⁹⁴ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, a. a. O. 132.

nen, bedeutet dies dann zugleich, daß wir nun günstigstenfalls im Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen auf Gemeinsamkeiten stoßen können, die uns Anlaß geben, vom Wirken Christi bei ihnen zu sprechen, aber daß wir nichts von ihnen lernen können, was für uns wirklich neu und zugleich im engeren Sinne theologisch relevant wäre? Zeigt es sich vielleicht, daß auf der Basis des Immanenzgedankens nur die identifizierende Feststellung von Übereinstimmungen möglich ist, nicht aber die Feststellung einer legitimen Vielfalt, die ihrerseits die Voraussetzung für wechselseitig bereichernde Lernprozesse wäre? Und wenn der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen wirklich unverzichtbar ist, erweist sich dann die Vorstellung eines religionstheologischen Ansatzes, der im Rahmen des interreligiösen Dialogs eine echte Lernmöglichkeit eröffnet, als innere Unmöglichkeit? Ich glaube dies nicht, da es m. E. möglich ist, gerade bei einer christologischen Fassung des Immanenzgedankens der Kritik der Pluralisten am Inklusivismus konstruktiv Rechnung zu tragen und eine dialogische Lernfähigkeit auf seiner Basis darzutun. Die grundlegende Hoffnung eines solchen Ansatzes läßt sich so formulieren, daß im und durch den interreligiösen Dialog *Neues von und über Christus gelernt werden kann*, oder — wie es *J. Cobb* ausgedrückt hat —,

»... that the Christian movement as a whole will gain an adequate understanding of the universal truth of Jesus Christ on a new and more faithful level.«⁹⁵

Solches erscheint denkbar, weil die christologische Fassung des Immanenzgedankens Gott i. S. der Zwei-Naturen-Lehre als den versteht, der sich wesentlich mit der *menschlichen Natur* vereint hat. D. h., es wäre religionstheologisch noch mehr ernst zu nehmen, daß Christus »in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund (macht)« und sich »der Sohn Gottes ... in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt (hat)« (*Gaudium et Spes* 22). Die Auffassung *J. Hicks*, daß die Pluralität der Religionen auch mit einer legitimen Pluralität der Möglichkeiten und Erfahrungen des Menschseins zusammenhängt⁹⁶, kann von einem christologischen Ansatz voll und ganz integriert werden, ja sie erhält durch die Radikalität des Immanenzgedankens ein weitaus größeres Gewicht als wenn diese Pluralität nur i. S. eines Ausgangspunktes dient, der zugunsten einer transzendenten Einheit zu übersteigen ist. Alle theoretischen und praktischen Einsichten der nicht-christlichen Religionen in die »Natur« des Menschen, die einer christologisch verankerten Kriteriologie genügen, d. h., die eine Eröffnung des Menschen für das transzendente Geheimnis bezeugen und im Dienst einer als heilsrelevant gewerteten Liebe stehen, können zugleich als Einsichten in jene »theandrische Wirklichkeit« (*R. Panikkar*) gewertet werden, die wir »Christus« nennen. Und da wir als Christen kaum annehmen können, daß uns alle diesbezüglichen Einsichten bereits aus unserer eigenen Tradition bekannt seien, eröffnet das christologische Kriterium zugleich einen Weg, auf dem wir Neues über Christus, über die Universalität seiner Inkarnation in der menschlichen Natur, lernen kön-

⁹⁵ *J. Cobb*, *Beyond Dialogue*, a. a. O. IX.

⁹⁶ Vgl. z. B. *J. Hick*, *Problems of Religious Pluralism*, a. a. O. 41 u. 105.

nen!⁹⁷ Es sind also primär die Einsichten der nicht-christlichen Religionen in die Natur des Menschen, von denen wir wirklich Neues lernen können, und es ist ihre christologische Deutung, die diesen Einsichten auch im engeren Sinne theologisches Gewicht verleiht.

Wie aber steht es bei einer solcherart konzipierten Lernbereitschaft um die beiden anderen Vorwürfe der hermeneutischen Verzerrung und der aprioristischen Herabwürdigung? Angesichts des ersten Vorwurfs wäre *erstens* darauf hinzuweisen, daß gerade im Dialog mit jenen Religionen, die kaum oder überhaupt nicht mit dem Christentum historisch verwandt sind, und im Verhältnis zu denen daher eventuell die größte kategoriale Verschiedenheit anzutreffen ist (bis hin zur Gültigkeit der Kategorie »Religion«), es hermeneutisch weitaus ratsamer erscheint, zunächst anthropozentrisch anzusetzen als bei einem unklaren Konzept des »Numinosen«, »Absoluten«, etc. Und *zweitens* sollten spezifisch christliche Kategorien erst dann auf andere Religionen angewendet werden, wenn der anthropologisch vermittelte und dialogisch kontrollierte Verstehensprozeß soweit gediehen ist, daß eine Identifikation heilshafter bzw. revelatorischer Momente möglich und geboten erscheint. *Drittens* ist jedoch zu bedenken, daß in einem interreligiösen Verstehensprozeß alle Beteiligten gar nicht umhin kommen, zum Verständnis des Fremden das kategorial Vertraute in einer seine Applikabilität testenden Weise einzusetzen. Ein Verständnis des anderen aus dem luftleeren Raum der »Epoché« heraus gibt es m. E. nicht.

So bleibt zuletzt die Frage der Gleichheit, und es gibt hierauf m. E. eine einfache Antwort: Wären alle Dialogpartner in ihren Erkenntnissen einander gleich, so gäbe es für sie erst recht nichts voneinander zu lernen! Nur von dem, der mehr weiß und kann als man selbst, gibt es wirklich etwas zu lernen, und in diesem Sinne ist nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit Bedingung echter Lernmöglichkeit. Wechselseitig erhobene, inklusivistisch formulierte Superioritätsansprüche müssen also keineswegs von vornherein abgelehnt werden. Sie könnten ihre reale Basis darin haben, daß jeder dem anderen in unterschiedlichen Aspekten oder Bereichen gewisse Einsichten voraus hat. Die im lernbereiten Dialog wünschenswerte Gleichheit sollte somit gerade darin bestehen, daß alle Beteiligten gleicherweise mit dieser Möglichkeit rechnen. Und eine solche Möglichkeit — auch hinsichtlich theologisch zentraler Thematiken — muß auf der Basis eines christologischen Ansatzes keineswegs von vornherein ausgeschlossen werden. Schon *K. Rahner* hat — was meist vollständig übersehen wird — in seinem inklusivistischen Modell in dieser Weise eine solche wechselseitige Ungleichheit als Voraussetzung für dialogische Lernprozesse angesehen, was z. B. aus folgendem Zitat klar hervorgeht:

»Weil die Philosophie . . . eigentlich nur die sich noch nicht selbst eingeholt habende Theologie ist, diese Sichselbsteinholung aber hinsichtlich ihrer einzelnen Themen nicht immer phasengleich geschieht, und weil umgekehrt auch die Theologie noch unterwegs ist, darum kann die Philosophie, die sich noch so nennt, sogar — wenn auch unreflektiert — ein Stück weiter sein, als die Theologie in ihrem jetzigen Zustand schon ist. Und zwar unter Umständen (*ähnlich wie bei den sogenannten heidni-*

⁹⁷ D'Costa hat diese Doppelfunktion der Christologie in einer am interreligiösen Dialog orientierten Theologie der Religionen auf die treffende Formel gebracht: »Discovering, while utilizing the Christological criterion«; vgl. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, a. a. O. 132f.

schen Religionen) nicht nur hinsichtlich der sogenannten natürlichen Voraussetzungen oder Implikationen theologischer Aussagen, sondern, wenn auch unreflektiert und nicht als Datum der christlichen Offenbarung angesprochen, auch hinsichtlich eigentlich theologischer Daten.«⁹⁸

In einer glänzenden Analyse der religionstheologischen Überlegungen Rahners hat D. Krieger darauf hingewiesen, daß sich gemäß der inneren Logik von Rahners Ansatz das Verhältnis von Christentum und nicht-christlichen Religionen nicht befriedigend durch die Schemata »von implizit-explicit und undeutlich-deutlich« charakterisieren läßt,

»jedenfalls nicht, solange diese Unterschiede nicht auf das Christentum selbst anwendbar und quer durch alle Religionen gezogen sind. Implizites und Undeutliches gibt es ja im Christentum auch, so wie die anderen Religionen ausdrückliche und deutliche, d. h. konkrete Offenbarungen Gottes haben, ohne die es kein Heil in der Welt geben kann.«⁹⁹

Dann aber gibt es — wie Krieger mit Recht schließt — für das Christentum von anderen Religionen auch etwas zu lernen. Und in der Tat findet sich bei Rahner selbst auf der gleichen Argumentationslinie die folgende Feststellung:

»die anonyme Christlichkeit (d. h. Menschlichkeit und Begnadigung) der nicht-abendländischen Philosophie kann in der ausdrücklich christlichen Philosophie des Abendlandes Verkürzungen ihres christlichen Wesens ans Licht bringen und beheben, latente Möglichkeiten ihres Wesens entbinden, die ja auch sie, trotz ihres christlichen Namens, trotz ihrer eigenen Möglichkeiten, auch als spezifisch christliche Philosophie längst nicht eingeholt hat.«¹⁰⁰

Wenn nun aber eine solche Lernmöglichkeit behauptet wird, dann kann der Wert des erst zu Lernenden nicht im Vorhinein zu dem Lernprozeß selbst beurteilt werden. Aprioristisch läßt sich nicht sagen, »whether what we have to teach is more important than what we have to learn«¹⁰¹. Daher bleibt dieser Entwurf eines religionstheologischen Ansatzes ganz auf den Dialog verwiesen. Um die Auffassung zu teilen, die A. Race für den pluralistischen Ansatz reklamiert hat, nämlich daß »knowledge of God is partial in all faiths, including the Christian«¹⁰², ist es somit nicht erforderlich, den christologisch gefaßten Immanenzgedanken preiszugeben. Auch auf seiner Basis kann die Maxime einer dialogisch orientierten Religionstheologie volle Gültigkeit beanspruchen:

»Religions must acknowledge their need of each other if the full truth about God is to be available to mankind.«¹⁰³

⁹⁸ K. Rahner, Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: Schriften zur Theologie X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 70–88; hier 73f (kursive Hervorhebung von mir).

⁹⁹ D. Krieger, Das interreligiöse Gespräch, a. a. O. (siehe oben Anm. 5), 110.

¹⁰⁰ K. Rahner, Philosophie und Theologie, in: Schriften zur Theologie VI, Zürich-Einsiedeln-Köln 1968², 91–103; hier 102f.

¹⁰¹ J. Cobb, in: S. T. Davis (ed.), Encountering Jesus, a. a. O. 174.

¹⁰² A. Race, Christians and Religious Pluralism, a. a. O. 72.

¹⁰³ Ebd. 72.