

Was will die pluralistische Religionstheologie?

Von Perry Schmidt-Leukel

»Ist es nicht billig, – so sagt man – ja, ist es nicht heilige Pflicht, daß alle, die den Namen Christi anrufen, von den gegenseitigen Verketzerungen ablassen und endlich einmal durch das Band gegenseitiger Liebe verbunden werden? Wie könnte denn jemand den Mut haben zu sagen, er liebe Christus, wenn er sich nicht nach besten Kräften für die Erfüllung des Wunsches Christi einsetzt, der da den Vater bat, daß seine Jünger eins seien?« Wirken diese Sätze nicht wie ein Zitat aus irgendeiner kirchlichen Stellungnahme des Jahres 1998, die der Verteidigung jenes aktuellen ökumenischen Prozesses dient, in dem man nun ernsthaft daran geht, die »gegenseitigen Verketzerungen« aufzuheben? Ist es doch heute auch für konservative katholische Theologen und Kirchenführer eine Selbstverständlichkeit geworden, den ökumenischen Prozeß zu begrüßen und voranzutreiben. Das einzige, was an diesem Zitat irritiert, ist der Einschub: »so sagt man«. In der Tat: Das Zitat entstammt nicht der Gegenwart, vielmehr ist es exakt 70 Jahre alt. Es dient auch nicht der Verteidigung des ökumenischen Prozesses, sondern es entstammt der Enzyklika »Mortalium animos«, die diesen Prozeß scharf kritisiert und verurteilt. Dementsprechend fährt die Enzyklika im Anschluß an die oben zitierten Sätze fort: »So und ähnlich reden in stolzer Sprache jene, die man ›Panchristen‹ nennt ... Unter diesen überaus verlockenden und einschmeichelnden Worten verbirgt sich aber ein schwerer Irrtum, der die Grundlage des katholischen Glaubens vollständig zerstört.«¹ Wie gut, daß Lehramt und Leitung der römisch-katholischen Kirche inzwischen *ihren Irrtum*, es handle sich beim ökumenischen Engagement um einen schweren und gefährlichen Irrtum, korrigiert haben. Wie schade, daß die Haltung, auf neue theologische Entwicklungen immer wieder mit dem apodiktischen Vorwurf zu reagieren, es handle sich um schwere und gefährliche Irrtümer – man denke beispielsweise nur an die Rezeption des Aristotelismus, der historischen Methode in der Theologie, die Akzeptanz der Autonomie der Naturwissenschaft, die Verkündigung fast jedes einzelnen Menschenrechts, wie Abschaffung der Sklaverei, Gleichberechtigung der Geschlechter, Religionsfreiheit ..., die Anwendung textkritischer Verfahren in der Schriftauslegung, die ökumenische Theologie usw. –, bislang anscheinend immer noch nicht korrigiert wurde, sondern erneut auflebt angesichts jener neuen bahnbrechenden Entwicklung für Theologie und Kirche, die man auch als die »große Ökumene« bezeichnet hat: das Aufeinanderzubewegen der Weltreligionen.

¹ Zitiert nach H. Fries, Konfessionen und Ökumene, in: F. Böckle u.a. (Hgg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 29, Freiburg 1982, 189–233, hier 211–212.

1. Wie kam es zur pluralistischen Religionstheologie?

Wenn heute die Geschichte der christlichen Ökumene geschrieben wird, dann ist es inzwischen üblich geworden, diese mit der Ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 beginnen zu lassen. Den Beginn der »Großen Ökumene« werden zukünftige Geschichtsschreiber vielleicht einmal auf das Weltparlament der Religionen von Chicago 1893 datieren. Daß die Geburtsstunde der Großen Ökumene noch vor derjenigen ihrer kleinen Schwester liegt, könnte von späteren Generationen eventuell als etwas empfunden werden, das ihrer ungleich größeren Bedeutung durchaus angemessen ist.

Friedrich Heiler, der unvergessene Pionier in *beiden* ökumenischen Bewegungen, berichtete vom Chicagoer Weltparlament folgende Anekdote: Soeben hatte *Vivekânanda* seine beeindruckende neohinduistische Sicht der Religionen vorgestellt. »Und als *Vivekânanda* aus der Vortragshalle ging, sagte ein Hörer unwillkürlich: ›Dieser Mann ein Heide?! Und wir senden Missionare seinem Volk. Es wäre besser, daß sie Missionare zu uns sendeten!‹«² Anscheinend war dieser Christ zum ersten Mal in seinem Leben mit einem authentischen Hindu und dessen Spiritualität konfrontiert worden. Und seine spontane Reaktion hierauf drückt das Gefühl aus, daß wir als Christen dringend umdenken müssen, wenn sich unter den vermeintlichen Heiden Menschen vom Schlag *Vivekânandas* finden. *Vivekânanda* selbst spürte: Diese erste große Begegnung der Weltreligionen muß auf allen Seiten solche Reaktionen hervorrufen. Als er bei der Abschlußsitzung des Weltparlaments noch einmal das Wort ergriff, schloß er mit den Worten: »Wenn das Parlament der Religionen der Welt eines gezeigt hat, dann dies: Es hat der Welt bewiesen, daß Heiligkeit, Reinheit und Nächstenliebe keiner Kirche in dieser Welt exklusiv als Eigentum angehören, und daß jedes System Männer und Frauen des höchsten erhabenen Charakters hervorgebracht hat. Wenn angesichts dieses Beweises jemand dennoch davon träumen sollte, daß allein seine eigene Religion überlebt und daß alle anderen untergehen mögen, dann kann ich aus der Tiefe meines Herzens heraus nur Mitleid mit ihm empfinden und ihn darauf hinweisen, daß schon bald – trotz aller Widerstände – jede Religion auf ihr Banner schreiben wird: ›Hilfe statt Kampf‹, ›Aneignung statt Zerstörung‹, ›Harmonie und Friede statt Zwist‹.«³

Szenenwechsel: Gut hundert Jahre später sind nicht nur interreligiöse Weltkonferenzen keine Seltenheit mehr, vielmehr wird nun auch in den Metropolen des Westens allmählich zu einer Selbstverständlichkeit, was nicht wenigen Metropolen Asiens schon seit Jahrhunderten vertraut ist: Die Vielfalt der Religionen wird unmittelbar vor Ort konkret! Eine Stadt wie Birmingham, in der die Multireligiosität der Bevölkerung weit vorangeschritten ist, besitzt seit 1975 ihren kommunalen interreligiösen Rat, den »Inter-Faith Council for Birmingham«⁴ – andere europäische Städte sind längst nachgezogen, und erste Schritte gibt es auch in Deutschland, wenn auch noch mit einem deutlichen Nord-Süd-

² *F. Heiler*, *Vivekânanda*, der Kûnder der Harmonie der Religionen, in: *R. Thomas* (Hg.), *Religion und Religionen* (FS für Gustav Mensching), Bonn 1967, 35–49, hier 36.

³ *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1, 6th reprint of the 1989 edition, Calcutta 1994, 24. Übersetzung dieses und aller weiteren Zitate von *P. Schmidt-Leukel*.

⁴ Vgl. *M. Conway*, »Together in Birmingham – Strength Through Racial Diversity«, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 5 (1996), 117–140.

Gefälle⁵. Ist *Vivekânandas* Vision inzwischen in Erfüllung gegangen? Haben die Religionsgemeinschaften die Zeichen der Heiligkeit im Glauben und Leben der anderen erkannt und dementsprechend die Aufschriften ihrer Banner geändert? Ich meine: Sie streiten noch darum – und innerhalb des Christentums trägt dieser Streit den Namen »Theologie der Religionen«.

Der »Inter-Faith Council for Birmingham« verdankt sehr viel dem Engagement von *John Hick*, einem britischen Professor der Religionsphilosophie und ordinierten Geistlichen der reformierten Kirche (Presbyterian Church of England). Nach wechselnden Professuren in England und den USA (Cornell, Princeton und Cambridge) wurde *Hick* 1967 auf den H.G. Wood-Lehrstuhl an der theologischen Fakultät der Universität Birmingham berufen, den er bis zum Antritt der Danforth-Professur in Claremont, USA, im Jahre 1982 innehatte. Heute, nach seiner Emeritierung im Jahre 1993, lebt *Hick* wieder in Birmingham. Die Begegnung mit der religiösen Vielfalt Birminghams führte bei dem ehemals konservativ-evangelikal orientierten Theologen und Religionsphilosophen *Hick* zu einem radikalen Umdenken, das er selbst mit folgenden Worten beschreibt: »Ich wurde in jene Arbeit involviert, die man als Engagement für ›interkulturelle‹ bzw. ›interkommunitäre Beziehungen‹ bezeichnet⁶. Bald besaß ich Freunde und Kollegen unter all diesen nicht-christlichen Religionsgemeinschaften und auch unter der großen schwarzen Einwanderergemeinde aus der Karibik. Wenn ich nun von Zeit zu Zeit die Gottesdienste in der Moschee oder in der Synagoge, im Tempel oder im Gurdwara besuchte, dann erschien es mir offensichtlich, daß sich hier im wesentlichen dasselbe vollzog wie in einer christlichen Kirche, nämlich, daß sich Menschen für eine höhere göttliche Wirklichkeit öffnen, eine Wirklichkeit, die sie als ein personales und gutes Wesen kennen, das nach Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen ruft. So konnte ich beispielsweise feststellen, daß der Sikh-Glaube für den frommen Sikh das gleiche bedeutet wie der christliche Glaube für den frommen Christen; aber auch, was nur zu natürlich ist, daß jeder Glaube von den jeweiligen Gläubigen als einzigartig und absolut betrachtet wird. Bei Reisen nach Indien und Sri Lanka, die ich vor allem unternahm, um den Hinduismus und Buddhismus zu studieren, und die zusammengenommen fast ein Jahr ausmachten, wurde mir noch mehr von der immensen spirituellen Tiefe und Kraft dieser beiden asiatischen Religionen deutlich. Ohne daß ich jemals in die Versuchung gekommen wäre, ein Hindu oder Buddhist zu werden, konnte ich doch erkennen, daß in diesen alten Traditionen Männer und Frauen in heilshafter Weise auf jene ewige Wirklichkeit bezogen sind, von der wir alle leben.«⁷

⁵ So teilen beispielsweise die ca. dreißig Moscheen in München, einer Stadt, die sich gern als »Weltstadt mit Herz« bezeichnet, immer noch das Schicksal der Hinterhofkirchen von einst. Die einzige Moschee mit Minarett steht bezeichnenderweise außerhalb der Stadt hinter dem Klärwerk.

⁶ *Hick* spielt damit auch auf seine Teilnahme an multireligiösen Aktionen gegen Rassismus und Faschismus an. Seine politischen Schriften, die Teil dieses Engagements bilden, sind leider kaum bekannt. Wie ernst die Gegenseite seinen Einsatz nahm, wird aus folgenden Details ersichtlich: Sein Pamphlet gegen den Rassismus der britischen »National Front« (*J. Hick, The New Nazism of the National Front and National Party. A Warning to Christians, Birmingham 1977*) brachte ihm eine ernsthafte Bombendrohung ein, seine Streitschrift gegen den Rassismus der damaligen südafrikanischen Regierung (*J. Hick, Apartheid Observed, Birmingham 1980*) führte zu einem Publikationsverbot.

⁷ *J. Hick, God Has Many Names* (US ed.), Philadelphia 1982, 17–18.

Bald begann *Hick* über die religionstheologischen Konsequenzen seiner neuen Erfahrungen zu reflektieren und die Ergebnisse in einer Serie von Veröffentlichungen zu publizieren. Natürlich zehrte er dabei auch von den Erfahrungen und Reflexionen anderer, die ihrerseits zu ähnlichen Resultaten gekommen waren. Besonders der Orientalist, Religionswissenschaftler und reformierte Theologe *Wilfred Cantwell Smith* übte einen großen Einfluß auf ihn aus. *Smith* und *Hick* zogen wiederum andere Theologen an, wie beispielsweise die in den USA lehrenden Katholiken *Paul Knitter* und *Leonard Swidler*. 1986 war es dann soweit. Eine Gruppe von Theologen traf sich gemeinsam mit einer Anzahl von Kritikern in Claremont zu einer Konferenz, um eine neue Religionstheologie zu formulieren und zu propagieren, der man schon seit einigen Jahren den Namen »Pluralistische Religionstheologie« verliehen hatte. Die Ergebnisse dieser als »Rubikon-Konferenz« berühmten Tagung – war es doch der Rubikon des christlichen Absolutheitsanspruchs, den man hier überschritt – erschienen 1987 in dem von *John Hick* und *Paul Knitter* herausgegebenen Band »*The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*«⁸ (»Der Mythos christlicher Einzigartigkeit. Auf dem Weg zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen«). Zur gleichen Zeit, 1986–87, wurde *John Hick* die höchste akademische Ehre zuteil, die es im Feld der Religionsphilosophie gibt: Man übertrug ihm die Gifford-Lectures. *Hick* nutzte diese Gelegenheit, um seinen Ansatz einer pluralistischen Religionstheologie in einer philosophisch konsolidierten Fassung vorzulegen⁹. Doch auch die Kritiker meldeten sich nun unüberhörbar deutlich zu Wort. Unter der Herausgeberschaft von *Gavin D'Costa*, einem Schüler *Hicks*, publizierten sie – darunter einige der kritischen Teilnehmer der Rubikon-Konferenz – im Jahre 1990 ihre Antwort: »*Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*«¹⁰ (»Christliche Einzigartigkeit neu bedacht. Der Mythos einer Pluralistischen Theologie der Religionen«). Seither ebbt der Streit zwischen Befürwortern und Gegnern nicht ab¹¹. Einen vorläufigen Höhepunkt stellt darin sicherlich die Äußerung von *Kardinal Ratzinger* dar, der 1996 die pluralistische Religionstheologie zu den

⁸ Maryknoll, New York 1987.

⁹ *J. Hick*, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989. In deutscher Übersetzung erschienen als: *J. Hick*, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

¹⁰ Maryknoll, New York 1990.

¹¹ Auch im deutschsprachigen Raum liegen inzwischen eine Reihe von Monographien und Diskussionsbänden zur pluralistischen Religionstheologie vor, wie: *R. Bernhardt*, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; *M. v. Brück/J. Werbick* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg 1993; *A. Grünshloß*, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994; *R. Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996; *A. Peter* (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen, Theologische Reflexionen, Missionarische Perspektiven*, Imensee 1996; *A. Gerth*, *Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, Paderborn 1997; *P. Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997; *G. Gäde*, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; *H.-G. Schwandt* (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a.M. 1998.

großen theologischen Herausforderungen der Gegenwart erhob¹². Die Auseinandersetzung um sie wird teilweise auf höchstem argumentativen Niveau geführt, was der Sache nur dienlich sein kann, teilweise jedoch auch als bloßer Schlagabtausch disqualifizierender Beschimpfungen. In dieser Situation wollen die folgenden Ausführungen nochmals eine knappe Positionsbestimmung vornehmen.

2. Was ist pluralistische Religionstheologie – und was nicht?

Der pluralistischen Religionstheologie geht es, wie der Name schon sagt, um die Pluralität der Religionen. Allerdings ist dies noch nichts besonderes, hat doch jede Religionstheologie die Vielfalt der Religionen oder genauer: die Stellung des Christentums angesichts dieser Vielfalt zum Thema. *Langdon Gilkey*, einer der gegenwärtig einflussreichsten Theologen in den USA, hat in seinem Beitrag zu der pluralistischen Streitschrift »The Myth of Christian Uniqueness« das neue und spezifische Anliegen der pluralistischen Religionstheologie mit folgenden Worten treffend charakterisiert:

»Dieses neue Verständnis der Pluralität schließt also ein, dem Begriff der Pluralität jenen der ›Gleichwertigkeit‹ (›parity‹) oder ›ungefähren Gleichwertigkeit‹ hinzuzufügen: wir erkennen, häufig gegen unseren Willen, daß wir Ansprüche auf die alleinige [P.Schmidt-Leukel: Heils-]Wirksamkeit des Christentums oder auch nur auf seine Überlegenheit irgendwie nicht mehr aufrechterhalten können, oder zumindest nur mit erheblichem Unbehagen.«¹³

In der Tat liegt hier der entscheidende Punkt: Traditionelle Ansätze der Religionstheologie haben entweder das Christentum als allein heilsvermittelnd und daher die Vielfalt der Religionen als bloßes Übel betrachtet (so in den verschiedenen Formen des religionstheologischen *Exklusivismus*), oder sie haben für das Christentum eine singuläre Überlegenheit beansprucht und damit der Vielfalt der Religionen nur einen bedingten theologischen Wert zugesprochen (so in den verschiedenen Formen des religionstheologischen *Inklusivismus*). In beiden Fälle war es jedoch ausgeschlossen, eine andere Religion trotz und in ihrer Verschiedenheit vom Christentum dennoch als diesem gleichwertig anzusehen. Genau darum aber geht es dem religionstheologischen Pluralismus. Dementsprechend hat *John Hick* den religionstheologischen Pluralismus als die Ansicht definiert, »daß, soweit unvoreingenommene menschliche Beobachtung es feststellen kann, die großen Weltreligionen als heilshafte Antworten auf das Transzendente einander alle mehr oder weniger gleichwertig«¹⁴ sind. Erst diese Verbindung von Vielfalt und Gleichwertig-

¹² *J. Kardinal Ratzinger*, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: *IKaZ ›Communio‹* 25 (1996), 359–372; vgl. dazu auch die Antwort Hicks: *J. Hick*, Eine Antwort auf Kardinal Ratzingers Ausführungen zum religiösen Pluralismus, in: *Dialog der Religionen* 8 (1998), 91–94.

¹³ *L. Gilkey*, Plurality and Its Theological Implications, in: *J. Hick/P. Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness* (wie Anm.8) 37–50, hier 37.

¹⁴ »... that the great world religions all seem, so far as unbiased human observation can tell, to be more or less on a par as salvific responses to the Transcendent. (...) a pluralism that acknowledges the rough parity of the great traditions as human responses to the Transcendent.« *J. Hick*, *A Religious Understanding of Religion*, in: *J. Kellenberger* (Hg.), *Inter-Religious Models and Criteria*, New York 1993, 21–36, hier 23. Mit der Eingrenzung

keit ermöglicht es, den anderen – und gerade auch den religiös anderen – in seiner Andersheit zu akzeptieren und zu würdigen.

Das Wichtigste ist mit dieser Beschreibung eigentlich gesagt. Doch das Anliegen der pluralistischen Religionstheologie wird sehr oft mißverstanden. Daher möchte ich nun im Hinblick auf die häufigsten Mißverständnisse einige Aspekte verdeutlichen und präzisieren.

(1) Wenn die pluralistische Religionstheologie von Gleichwertigkeit spricht, dann bezieht sich diese auf einen ganz bestimmten Punkt, nämlich auf die Frage *heilshafter Gotteserkenntnis*. Läßt sich doch die ganze Aufgabe der Religionstheologie zu der Frage konzentrieren: Wie sind vor dem christlichen Anspruch, daß sich Gott durch Jesus Christus zu unserem Heil erkennbar gemacht hat, die Heilsansprüche anderer Religionen zu bewerten? Sind diese – wie der Exklusivismus meint – schlichtweg falsch? Sind diese – wie der Inklusivismus optiert – zwar partiell richtig und berechtigt, bleiben aber grundsätzlich hinter der Offenbarung in Jesus Christus zurück? Oder ist es – wie der Pluralismus meint – auch denkbar, daß es heilshafte Gotteserkenntnis in anderen Religionen in einer dem Christentum prinzipiell gleichwertigen Form gibt? Wird die religionstheologische Aufgabenstellung streng auf diesen Aspekt konzentriert, dann zeigt sich zugleich, daß mit diesen drei Alternativen die Anzahl der theologisch möglichen Standpunkte logisch ausgeschöpft ist. Das heißt: Heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung gibt es entweder (I) nur in einer einzigen Religion (*Exklusivismus*) oder (II) in mehr als einer Religion, aber nur in einer einzigen Religion in einem alle anderen überbietenden Höchstmaß (*Inklusivismus*) oder (III) in mehr als einer Religion auch im gleichen Höchstmaß (*Pluralismus*). Als einzige weitere logisch mögliche Alternative zu diesen dreien verbleibt der Standpunkt, daß es heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung in keiner Religion gibt. Dies entspricht der Auffassung des *Atheismus* und scheidet daher als theologische Option aus. Will die Theologie in religionstheologischer Hinsicht nicht sprachlos bleiben (was durchaus auch mit vielen hochtrabenden Worten geschehen kann), dann muß sie sich, ob es ihr gefällt oder nicht, für eine der drei ersten Alternativen entscheiden¹⁵.

(2) Wenn die pluralistische Religionstheologie das Urteil der Gleichwertigkeit fällt, dann ist damit nicht zwangsläufig gesagt, daß *alle* Religionen oder gar *alles* in den Religionen soteriologisch und revelatorisch von gleichem Wert sei. Natürlich würde eine solche totale Gleich-Gültigkeit einer indifferentistischen Vergleichgültigung entsprechen. Viele Kritiker der pluralistischen Religionstheologie werfen ihr genau dies vor. Doch bei diesem Vorwurf handelt es sich unverkennbar um eine polemische Verzeichnung. Denn keiner der führenden Vertreter pluralistischer Religionstheologie vertritt eine solche Gleichwertigkeit von allen und allem. Vielmehr halten sie es für »offensichtlich, daß nicht alle religiösen Personen, Praktiken und Überzeugungen gleichwertig sind«¹⁶.

auf die großen Weltreligionen ist nach *Hick* hinsichtlich der Beurteilung kleinerer religiöser Traditionen weder in der einen noch in der anderen Richtung etwas vorentschieden. Vgl. *J. Hick*, *An Interpretation of Religion*, (wie Anm. 9), 307–308.

¹⁵ Vgl. hierzu die ausführliche Behandlung dieser Frage in: *P. Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen*, (wie Anm. 11), 65–121.

¹⁶ *J. Hick*, *Religion*, (wie Anm. 9), 322.

(3) Wenn das Urteil der Gleichwertigkeit nicht einfach pauschal auf alles bezogen wird, was es im Bereich der Religion gibt, bedarf es dann zu einer differenzierten Beurteilung nicht der Anwendung geeigneter *Kriterien*? Natürlich! Aber darin unterscheidet sich pluralistische Religionstheologie nicht von den anderen möglichen Standpunkten. Auch das exklusivistische Urteil der Alleingültigkeit oder der inklusivistische Anspruch auf singuläre Überlegenheit sollten – wenn sie sich nicht einem reinen Willkürakt verdanken wollen – kriteriologisch abgestützt sein. Was aber sind die Kriterien, die den Anspruch stützen, heilshafte Gotteserkenntnis werde nur durch Jesus Christus vermittelt, oder zumindest nur durch ihn in einer alle anderen Vermittlungen überbietenden Form? Offensichtlich verfügen wir über Kriterien, die es beispielsweise gestatten, die Heilsbotschaft Jesu zu akzeptieren und die eines Hitlers zu verwerfen. Dann aber läßt sich fragen: Haben wir wirklich mittels *derselben Kriterien*, die uns in unserer Überzeugung stützen, daß Jesus der Offenbarer Gottes ist, und mit *derselben Ernsthaftigkeit* die Heilsansprüche anderer Religionen geprüft? Die pluralistische Religionstheologie fordert uns auf, dies zu tun¹⁷. Sie fordert aber keineswegs zu irgendeiner Form von unkritischer oder relativistischer Kriterienlosigkeit auf.

(4) Wird dann nicht aber zwangsläufig vom eigenen *Standpunkt* aus geurteilt? Und muß dieser dann nicht unvermeidlich als der allen anderen überlegene erscheinen? So sehr wie die erste Frage zu bejahen ist, so sehr ist die zweite zu verneinen. Natürlich wird jedes eigene Urteil vom eigenen Standpunkt aus gefällt. Von welchem denn sonst? Und so geht auch ein christliches Urteil über andere Religionen selbstverständlich vom eigenen christlichen Standpunkt aus. Auch *John Hick* spricht ausdrücklich davon, daß es sich bei der pluralistischen Hypothese um einen »ausgeweiteten Glaubenszirkel« (»expanded circle of faith«) handelt¹⁸. Aber allein die Tatsache, daß jedes Urteil über andere Religionen vom Standpunkt der eigenen aus gefällt wird, schließt doch keineswegs von vornherein die Möglichkeit aus, daß dieses Urteil auch zu dem Resultat der Gleichwertigkeit führen kann. Wenn man also – anders als hier – mit »Inklusivismus« jenen Vorgang bezeichnen wollte, bei dem vom Standpunkt einer Religion aus ein Urteil über eine andere gebildet wird, dann wäre jede der drei religionstheologischen Optionen in diesem Sinne »inklusivistisch«. Das heißt, dann wäre es genauso »inklusive«, wenn man – wie Karl Barth – einen Buddhisten als einen »armen, gänzlich verlorenen Heiden« betrachtet, oder – wie Karl Rahner – als einen »anonymen Christen«, oder – wie *John Hick* – als einen, der in einer anders gearteten, aber gleichermaßen heilshaften Beziehung zu derselben transzendenten Wirklichkeit lebt. Ein solcher »Inklusivismus« läßt sich gar nicht vermeiden, es sei denn, man würde sich religionstheologisch jeglichen Urteils enthalten. Aber um einen solchen »Inklusivismus« geht es auch nicht. Vielmehr wendet sich die pluralistische Religionstheologie gegen einen Inklusivismus, der in der These von der singulären Superiorität der im Christentum gegebenen heilshaften Gotteserkenntnis besteht. Mit ihrem Urteil der soteriologischen und revelatorischen Gleichwertigkeit absentiert sich die pluralistische Religionstheologie also keineswegs von einem christlichen Standpunkt.

¹⁷ Vgl. hierzu die kriteriologischen Ausführungen von Hick in: *J. Hick*, On Grading Religions, in: *ders.*, Problems of Religious Pluralism, London ²1988, 67–87; *ders.*, Religion, (wie Anm. 9), 322–366.

¹⁸ *J. Hick*, The Rainbow of Faiths, London 1995, 75.

Und indem sie ihr Urteil fällt, nimmt sie nicht mehr und nicht weniger eine sogenannte »Vogelperspektive« über allen Religionen ein, als es auch die alternativen christlichen Urteilsmöglichkeiten tun, die ja ebenfalls etwas *über* das Christentum *und* alle anderen Religionen aussagen.

(5) Das pluralistische Urteil der Gleichwertigkeit ist *nicht* einfach identisch mit *Gleichheit*. Geht es doch gerade um die Verbindung von Gleichwertigkeit mit Pluralität! So beinhaltet die pluralistische These, wie sie zumindest bei *Wilfred Cantwell Smith*, *John Hick* oder *Paul Knitter* begegnet, nicht die Auffassung, den entsprechenden Religionen würde dieselbe Erfahrung zugrundeliegen. Vielmehr nehmen die meisten Pluralisten an, daß es sich um *unterschiedliche Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit* handelt, die sich in den verschiedenen Religionen verkörpern und ihrerseits von diesen geprägt und strukturiert sind¹⁹. Ob sie trotz und in dieser Verschiedenheit dennoch gleichwertig sein können oder ob die phänotypische Verschiedenheit notwendig die Minderwertigkeit all dessen beinhaltet, was als Anderes vom Eigenen abweicht, das ist die eigentliche Streitfrage.

(6) Mit dem zuvor Gesagten dürfte auch hinreichend deutlich sein, daß die pluralistische Religionstheologie *nicht* mit einem *postmodernen Relativismus* verwechselt werden darf. Natürlich spielen in ihr gewisse Einsichten eine wichtige Rolle, die auch von Relativisten und sogenannten »Postmodernen« herangezogen werden, wie z.B. die Einsicht in die weitreichende Prägung unserer Wirklichkeitswahrnehmung durch die religiösen Sinn-systeme. Aber pluralistische Religionstheologie geht nicht so weit, daraus gewisse post-oder auch pseudo-wittgensteinsche Konsequenzen zu ziehen, wonach Religionen völlig isolierte und inkompatible Sprachspiele bilden, die überhaupt erst jene Wirklichkeiten konstituieren, die dann von den in ihnen lebenden Menschen erfahren werden. Demgegenüber geht pluralistische Religionstheologie von einer gemeinsamen, alle Menschen umgreifenden Wirklichkeit aus, die jedoch so verschieden erfahren werden kann wie Menschen verschieden sind. Nicht Relativismus, sondern kritischer Realismus ist daher das epistemologische Grundkonzept, das der pluralistischen Religionstheologie angemessen ist.

(7) Ein letztes ist hierbei zu verdeutlichen: Die »pluralistische Hypothese« versteht sich wirklich im genuinen Sinn als eine *theologische Hypothese*. Das heißt, niemand kann mit Recht beanspruchen, er wisse, daß es sich mit den Religionen so verhält, wie es diese Hypothese besagt. Sie wird vom christlichen Glaubensstandpunkt aus zur Erklärung und Deutung der Offenbarungsansprüche und Glaubenserfahrungen anderer Religionen entwickelt. Sie empfiehlt sich daher allein aufgrund jener Argumente, die sie gegenüber den konkurrierenden religionstheologischen Modellen als das angemessenere erscheinen lassen. Ob die pluralistische Hypothese falsch, unzureichend oder implausibel ist, wird die weitere theologische Diskussion klären müssen. Und ob die »pluralistische Hypothese«

¹⁹ Es zeugt daher von einem groben Mißverständnis, wenn man – wie beispielsweise *J. Sudbrack* – meint, die pluralistische These leichterding durch den Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der religiösen Erfahrungen in den großen Religionen erledigen zu können. Vgl. *J. Sudbrack*, *Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie*, in: *M. Schmidt/F.D. Reboiras* (Hgg.), *Von der Suche nach Gott* (FS für Helmut Riedlinger), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 187–205.

wahr ist, wird sich – wenn sie es ist – wohl erst eschatologisch erweisen²⁰. Dies gilt freilich für die exklusivistischen und inklusivistischen Modelle nicht minder²¹.

3. Pluralistische Religionstheologie, religiöse Toleranz und interreligiöser Dialog

»Pluralistische Religionstheologie rechtfertigt sich als die allein dem Gebot der religiösen Toleranz und den Erfordernissen des interreligiösen Dialogs entsprechende Theorie« – diese Auffassung ist unter Kritikern der pluralistischen Religionstheologie weit verbreitet. Sie spielt bereits in einzelnen Beiträgen der oben erwähnten antipluralistischen Streitschrift »Christian Uniqueness Reconsidered« eine Rolle²². In der religionstheologischen Stellungnahme der Internationalen Theologenkommission »Das Christentum und die Religionen« (1996)²³ wird sie sogar als das Hauptmotiv der pluralistischen Religionstheologie dargestellt²⁴. Unter einer solchen Voraussetzung wird die Kritik der pluralistischen Religionstheologie dann mehr oder weniger zum Kinderspiel: Die Übung der Toleranz setzt keineswegs voraus, die Wahrheitsansprüche desjenigen zu teilen, dem die Toleranz gilt. Und auch für den Eintritt in einen Dialog kann nicht ernsthaft verlangt werden, daß bereits im voraus die Auffassung des anderen als gültig zu akzeptieren sei. Dies könne bestenfalls ein mögliches Ergebnis des Dialogs darstellen, in keinem Fall aber seine Bedingung.

Diese Kritik an der genannten Auffassung erscheint mir absolut zutreffend und vollständig überzeugend. Allein es bleibt die Frage, inwieweit religionstheologische Pluralisten die genannte Auffassung wirklich vertreten und/oder ernsthaft vertreten können. Zunächst ist einzuräumen, daß Vertreter des religionstheologischen Pluralismus mit einzelnen Aussagen durchaus der genannten Auffassung Nahrung gegeben haben. So nennt z.B. John Hick als einen der Gründe für die Abkehr vom christlichen Superioritätsanspruch »die Erkenntnis, daß der christliche Absolutismus, der im Zusammenwirken mit habsüchtiger und gewalttätiger menschlicher Natur in gigantischem Ausmaß Ausbeutung und Unterdrückung gerechtfertigt hat, viel dazu beitrug, die Beziehungen zwischen der christlichen Minorität und der nicht-christlichen Majorität innerhalb der Weltbevölkerung zu vergiften«.²⁵ Und im Hinblick auf die Ermöglichung des interreligiösen Dialogs schreibt Paul Knitter: »Wie Leonard Swidler gezeigt hat, kann authentischer und wirklicher ›Dialog nur zwischen Gleichen stattfinden ... *par cum paris*«. Aber gleich, wieviel

²⁰ Vgl. hierzu J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994), 301–318, hier 311–312; ders., The Rainbow of Faiths, (wie Anm.18), 74–75.

²¹ In diesem Sinn habe ich in meiner Habilitationsschrift die drei religionstheologischen Positionen als theologische Hypothesen behandelt, miteinander verglichen und angesichts des derzeitigen Diskussionsstandes die argumentative Überlegenheit der pluralistischen Hypothese vertreten. Vgl. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen, (wie Anm. 11), bes. 5–10 u. 577–582.

²² Vgl. G. D'Costa (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered (wie Anm.10), 33, 158.

²³ Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 30. September 1996, Nr. 81, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136).

²⁴ Vgl. ebd. Nr. 93-95.

²⁵ So Hick in seinem Beitrag zu »The Myth of Christian Uniqueness«, (wie Anm.8), 17.

Wahrheit und Gutes man in anderen Religionen anerkennt, wenn man in den Dialog mit der Überzeugung eintritt, nach Gottes Willen wohne die endgültige, normative, unüberbietbare Wahrheit für alle Religionen in der eigenen Religion, ist dies kein Dialog zwischen Gleichen.«²⁶ Stimmt es also, was Kritiker so oft und mit Recht kritisieren, daß Pluralisten interreligiöse Toleranz und interreligiösen Dialog allein auf der Basis ihrer Position für möglich halten?

Kommen wir zunächst zur Frage der Toleranz. Meines Erachtens empfiehlt es sich, deutlich zwischen Toleranz und Wertschätzung zu unterscheiden. Toleranz besagt dann – und dies entspricht zugleich der Geschichte der neuzeitlichen Toleranzforderung – die Duldung einer nicht geschätzten (und natürlich auch nicht geteilten) religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung²⁷. Bei der Forderung nach Toleranz geht es im Kern darum, ob Religionsgemeinschaften der Ansicht sind, daß andere Gemeinschaften, deren Auffassungen sie weder teilen noch schätzen, dennoch das Recht und die Möglichkeit haben sollen, nach ihren Überzeugungen zu leben. Mit anderen Worten, es geht darum, ob und wie weit sie sich die Forderung nach Meinungs- und Religionsfreiheit zu eigen machen. Religiöse Intoleranz besteht dementsprechend darin, demjenigen, dessen Überzeugungen man nicht teilt und nicht schätzt, theoretisch und praktisch das Recht auf die Ausübung seines Glaubens zu bestreiten. Fraglos ist die Geschichte des Christentums über weite Strecken und in erschreckend großem Ausmaß eine Geschichte der Intoleranz in diesem Sinn. Und ebenso unbestreitbar standen hierbei exklusivistische Positionen im Hintergrund. Sie markierten quasi, welche Überzeugungen nicht geschätzt wurden und warum nicht. Insofern war der christliche Exklusivismus durchaus eine Voraussetzung christlicher Intoleranz. Aber ein religionstheologischer Exklusivismus und Inklusivismus müssen keineswegs *zwangsläufig* intolerant sein. Die Forderung nach Toleranz macht ja überhaupt nur und erst dort Sinn, wo exklusivistische und inklusivistische Haltungen eingenommen werden. Wer in exklusivistischer Manier eine andere Religion nicht schätzt oder auch nur in inklusivistischer Art ihre Auffassungen nicht bzw. nur bedingt teilt, kann dennoch für Toleranz, also für die Duldung des nicht Geschätzten und Geteilten plädieren. Bei einer religionstheologisch pluralistischen Position geht es demgegenüber gar nicht um Toleranz, sondern um Wertschätzung. Dort, wo man den Glauben des anderen – auch in seiner kategorialen Ausdrücklichkeit – nicht länger verachtet oder geringschätzt, sondern wertschätzt, dort bedarf es auch nicht länger der Toleranz. Liegt es doch auf der Hand, daß man dem nicht das Existenzrecht streitig machen wird, dessen Glauben man schätzt. Insofern aber auch ein religionstheologischer Pluralist *nicht alles* im Bereich von Religion schätzt und teilt, wird es auch für den Pluralisten immer Situationen geben, in denen seine Toleranz gefordert ist. Wenn also Toleranz im ursprünglichen Sinn als Duldung des Nicht-Geschätzten verstanden wird, dann behält die Forderung nach religiöser Toleranz ganz allgemein und unabhängig von der jeweiligen religionstheologischen Position ihren guten Sinn und Wert. Und dann gilt immer auch, daß Grenzen der Tole-

²⁶ P. Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. Frankfurt a.M. 1997, 171.

²⁷ Die Frage der religiösen Toleranz habe ich ausführlich behandelt in: P. Schmidt-Leukel, *Ist das Christentum notwendig intolerant?*, in: *ders.* (Hg.), *Berechtigte Hoffnung*. Paderborn 1995, 249–273.

ranz bestehen, daß also das Nicht-Geschätzte so übel und bedrohlich sein kann, daß eine Toleranz nicht länger zu verantworten ist.

Die durch den Pluralismus im Zusammenhang mit dem Toleranz-Problem aufgeworfene Anfrage muß meines Erachtens also folgendermaßen verstanden werden: Ist das, was aus exklusivistischer Sicht falsch und verachtenswert oder aus inklusivistischer Sicht zumindest defizitär erscheint, wirklich nur negativ einschätzbar, oder gibt es auch die Möglichkeit einer genuin theologischen Wertschätzung anderer religiöser Haltungen? Ist also Toleranz quasi das Äußerste, was Christen gegenüber anderen religiösen Glaubensweisen aufbringen können, oder können sie diese auch im vollen Sinn als gleichwertig würdigen und schätzen?

Diese Fragen führen nun unmittelbar zu dem, was ich für so etwas wie die religions-theologische Gretchenfrage halte: Wäre es wünschenswert, daß alle Menschen dieser Erde Christen bzw. Christen der eigenen Konfession werden und damit alle anderen Religionen verschwinden, oder würde dies eher eine Verarmung für das religiöse Leben der Menschheit bedeuten? Wenn jemand als christlicher Exklusivist glaubt, daß die vom Christentum bezeugte Offenbarung in einem objektiven Sinn die einzig heilsame Offenbarung darstellt, dann wird er/sie sich wünschen, daß idealerweise alle Menschen Christen werden sollten. Dies gilt auch für den christlichen Inklusivisten. Wenn jemand glaubt, daß die vom Christentum bezeugte Offenbarung in einem objektiven Sinn allen anderen Offenbarungen prinzipiell überlegen ist, dann wird er/sie sich wünschen, daß idealerweise alle Menschen zur Kenntnis bzw. Anerkenntnis dieser höchsten und besten Offenbarung kommen, also ebenfalls Christen werden. Daher haben Inklusivisten mit Recht immer den von exklusivistischer Seite erhobenen Vorwurf zurückgewiesen, der Inklusivismus würde der christlichen Mission die Basis entziehen. Zugleich wird damit aber auch deutlich, daß sowohl der exklusivistische Anspruch auf Alleingeltung als auch der inklusivistische Anspruch auf singuläre Höchstgeltung das Ideal impliziert, alle anderen Religionen möchten zugunsten des Christentum verschwinden. *Karl Rahner* hat daraus keinen Hehl gemacht: »Man kann und muß sagen, daß diese außerchristlichen Religionen »an sich« und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi (...), so daß die geschichtliche Ausbreitung des Christentums, die auch heute noch nicht einfach abgeschlossen ist, identisch ist mit einer fortschreitenden Aufhebung der Legitimität dieser Religionen.«²⁸ Inklusivisten sollten sich und andere über diese unvermeidliche Implikation ihres Standpunktes nicht hinwegtäuschen.

Zugleich wird damit aber auch klar, daß eine genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt – also nicht nur jene eingeschränkte Wertschätzung als ein letztlich zu überwindendes Provisorium, zu der der Inklusivismus in der Lage ist – allein im religionstheologischen Pluralismus zum Ausdruck kommt. Hier zeigt es sich, daß hinter der praktischen Frage religiöser Toleranz eigentlich ein ganz anderes Problem steht und zwar ein theoretisches: Wie ist vom christlichen Standpunkt aus die Tatsache religiöser Vielfalt zu erklären und dementsprechend einzuschätzen? Diesen primär theoretischen Charakter der religions-theologischen Aufgabe hat *Wilfred Cantwell Smith* treffend in den Aphorismus gefaßt:

²⁸ *K. Rahner*, Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften zur Theologie VIII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, 355–373, hier 371–372.

»Daß es die Milchstraße gibt, erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung, aber wie erklären wir, daß es die Bhagavadgita gibt?«²⁹ Der springende Punkt bei der pluralistischen Religionstheologie liegt somit meines Erachtens nicht primär im Praktischen, also in einem neuen praktischen Umgang mit der religiösen Vielfalt. Vielmehr geht es zunächst um eine *neue theoretische Deutung religiöser Vielfalt*, der dann zwangsläufig eine veränderte Praxis entspringt. Diese neue Deutung besteht darin, religiöse Vielfalt grundsätzlich als Widerspiegelung der vielfältigen Wege zu würdigen, in denen sich Gott der Menschheit bezeugt hat, bzw. anders herum gesagt: Weil die Menschheit in sich vielfältig ist, wird die Selbsterschließung Gottes auf vielfältige Weise erfahren. Vielfalt ist dabei kein Wert an sich, aber doch so etwas wie ein Verstärker: So wie das Übel durch die Vielfalt der Übel noch übler wird, so wird das Gute durch die Vielfalt des Guten noch besser. Religion, sofern sie Ausdruck heilshafter Gottesbeziehung ist, ist ein Gut. Und der Wert dieses Gutes wird durch seine Vielfalt erhöht. Aus dieser Grundintuition lebt pluralistische Religionstheologie.

Von daher läßt sich nun auch die Beziehung zwischen pluralistischer Religionstheologie und interreligiösem Dialog verdeutlichen. In meinen Augen wäre es blanker Unsinn, wenn ein Pluralist – oder wer auch immer – erklären würde, die Akzeptanz einer pluralistischen Religionstheologie sei unabdingbare Voraussetzung für den Eintritt in den Dialog. Dies würde z.B. implizieren, daß es keinen Dialog zwischen Christen und Atheisten geben könnte, denn selbstverständlich läßt sich die pluralistische These nicht auf atheistische Weltanschauungen ausweiten. Ihnen gegenüber kann es bestenfalls eine inklusivistische Haltung geben, dann nämlich, wenn ihre Maximen aus christlicher Sicht implizit einen heilshaften religiösen Bezug enthalten³⁰. Der Dialog zwischen Atheisten und Christen ist jedoch zweifellos wichtig, sinnvoll und möglich. Meines Erachtens sollte als Voraussetzung für diesen wie für jeden anderen Dialog nichts weiteres gelten als die Bereitschaft und die echte Möglichkeit zum Dialog. Allein hierauf ist die Forderung des »par cum pari« zu beziehen: Gleiche Bereitschaft und gleichermaßen faire Rahmenbedingungen auf beiden Seiten. Darüber hinaus ist es völlig legitim, wenn jemand in einen Dialog mit der Überzeugung eintritt, daß sein Dialogpartner im Irrtum ist oder dessen Position starke Defizite aufweist. Er/sie wird dann den Dialog beginnen mit der Erwartung, den anderen auf seine Fehler und Defizite aufmerksam machen und von der Richtigkeit der eigenen Position überzeugen zu können. Daher kann interreligiöser Dialog auch von exklusivistischer Seite akzeptiert werden, nämlich als ein geeignetes Mittel zur effektiven Mission³¹. Ich sehe nicht, daß daran etwas auszusetzen wäre. Aber hier zeigt es sich, daß die jeweilige religionstheologische Position, mit der man in den Dialog eintritt, etwas aussagt über die entsprechende *Erwartung* an diesen Dialog. Der Exklusivist wird ausschließlich erwarten, besser zu verstehen, wie er dem nicht-christlichen Dialogpartner das

²⁹ W.C. Smith, *Religious Diversity*, ed. by W.G. Oxtoby, New York 1976, 16.

³⁰ So auch Hick. Vgl. J. Hick, *The Second Christianity*, London 1983, 86; *ders.*, Reply (to Mesle), in: H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion*, London 1991, 83; *ders.*, *The Rainbow of Faiths*, (wie Anm 18), 80–81.

³¹ So z.B. in der sogenannten »Frankfurter Erklärung«. Vgl. G. Gassmann/H. Meyer/G.J. Ansons (Hgg.), *Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung* (Ökumenische Dokumentation Bd. III), Frankfurt a.M. 1976, 72–74.

Evangelium verkünden kann. Der Inklusivist wird erwarten, Samenkörner jenes Wortes und Strahlen jenes Lichtes zu entdecken, von denen er glaubt, daß sie in Jesus Christus ihre einzige und unerreichte Fülle gefunden haben. Der Pluralist hingegen wird erwarten, im Dialog wirklich Neues zu lernen, nämlich zu sehen, auf welche andere heilshafte Weise der nichtchristliche Dialogpartner mittels seiner religiösen Tradition auf die eine göttliche Wirklichkeit bezogen ist, die wir als Christen durch ihre Offenbarung in Jesus Christus kennen.

Doch unabhängig von diesen Unterschieden in der Erwartungshaltung (und ihrem jeweiligen religionstheologischen Hintergrund) ist der interreligiöse Dialog in jedem Fall ein wichtiges und sinnvolles Unternehmen. Denn zu den erregenden Seiten des Dialogs gehört es unter anderem, daß sich durch ihn die ursprüngliche Erwartungshaltung verändern kann. Bedeutende Vertreter der pluralistischen Religionstheologie gelangten zu ihrer pluralistischen Position erst durch einen langen und intensiv geführten interreligiösen Dialog, den sie zunächst mit einer inklusivistischen Haltung begonnen hatten: so z.B. *Wilfred Cantwell Smith* im Dialog mit dem Islam, *Raimundo Panikkar* im Dialog mit dem Hinduismus und *Lynn A. DeSilva* oder *Aloysius Pieris* im Dialog mit dem Buddhismus³².

Die Beobachtung, daß Vertreter der pluralistischen Position diese nicht selten aufgrund ihrer Erfahrungen im interreligiösen Dialog gewonnen haben, illustriert eines der wichtigsten Motive pluralistischer Religionstheologie: die wesentlich bessere Kenntnis, die uns heute von dem immensen spirituellen Reichtum in Glauben und Leben nichtchristlicher Religionen offensteht. Exklusivismus und Inklusivismus haben nämlich nicht nur den Nachteil, daß sie eine genuine Würdigung religiöser Vielfalt ausschließen. Sie können auch keine plausible Erklärung für den großen Reichtum an spiritueller Erfahrung, religiösen Werten, Einsichten und Praktiken in anderen Religionen geben. Dem Exklusivisten bleibt keine andere Wahl, als den Eindruck eines solchen Reichtums für gänzlich trügerisch zu erklären. Die Nächstenliebe des Christen ist nach der unausweichlichen Logik des Exklusivismus Frucht des Heiligen Geistes, die Nächstenliebe des Buddhisten, Hindu oder Muslim in Wahrheit nur eitle Täuschung und Selbstgerechtigkeit. Doch solcher Zweifel am Augenschein muß über kurz oder lang auch den christlichen Glauben untergraben. Der Inklusivismus hat demgegenüber den enormen Vorzug, daß er grundsätzlich mit der Existenz von Wahrem, Gutem und Heiligem in anderen Religionen rechnet und den Wert all dessen anerkennt. Aber paßt die *Fülle* der guten Früchte unter den nichtchristlichen Religionen noch länger zu dem Anspruch auf die singuläre und unerreichbare Überlegenheit der vom Christentum bezeugten Offenbarung? Wenn Offenbarung dem Heil dient, und wenn es so etwas wie eine Empirie des Heils, das heißt Früchte

³² Auch für meinen eigenen religionstheologischen Weg gilt, daß ich erst durch die intensive Auseinandersetzung mit dem Buddhismus allmählich zu einer pluralistischen Position geführt wurde. Meine Studie: »Den Löwen brüllen hören« – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, zeugt von diesem Prozeß. Während sich dort auf den Seiten 350–371 bereits deutlich eine pluralistische Position abzeichnet, sind die Ausführungen auf S. 675–717 noch eher von einer Sympathie für den Inklusivismus geprägt.

und Zeichen des Heils, gibt³³, müßte dann einer deutlichen Superiorität der Offenbarung nicht auch eine deutliche Überlegenheit auf der Ebene ihrer Früchte und Zeichen entsprechen? Wenn, wie beispielsweise die Internationale Theologenkommission formuliert, »nur in ihr (scil. der christlichen Kirche) die Gegenwart des Geistes in ihrer ganzen Intensität gegeben«³⁴ ist, müßte dann nicht auch die »Frucht des Geistes« (Gal 5,22f) nur hier in ihrer ganzen Intensität antreffbar sein? Ist dem aber so? Man stelle sich einmal folgende Situation vor: Eine Kultur *A* verfügt nur über geringe medizinische Kenntnisse, eine begrenzt wirksame Kräutermedizin und daneben zahlreiche unwirksame magische Heilverfahren. Eine andere Kultur *B* verfügt über hervorragende medizinische Kenntnisse, effektive therapeutische Verfahren und ein gut ausgebautes Gesundheitssystem. Nun wird man erwarten, daß der Anspruch, Kultur *B* sei Kultur *A* medizinisch weit überlegen, sich auch darin niederschlägt, daß der allgemeine Gesundheitsstand und die generelle Lebenserwartung der Mitglieder von Kultur *B* weitaus besser bzw. höher sind als in Kultur *A*. Das schließt nicht aus, daß einzelne Mitglieder aus *A* gesünder sind und länger leben als einzelne Mitglieder aus Kultur *B*. Aber insgesamt müßten die Mitglieder von *B* weitaus besser abschneiden als die von *A*. Ansonsten würde der Anspruch auf medizinische Überlegenheit unglaubwürdig erscheinen. Ein Vergleich der großen religiösen Traditionen dieser Welt unter dem Aspekt der Empirie des Heils vermag nun in ähnlicher Weise nicht die deutliche Überlegenheit irgendeiner einzelnen Tradition unter ihnen zu belegen. Bezieht man ihre Geschichte mit ein, dann scheint es vielmehr in allen großen Religionen ein in etwa gleiches Mischungsverhältnis von Wahrem, Gutem, Heiligem mit Unwahrem, Bösen und Dämonischem zu geben. Genau das ist es aber, was inklusivistische Superioritätsansprüche unglaubwürdig erscheinen läßt, und statt dessen eher die These bestätigt, »daß, soweit unvoreingenommene menschliche Beobachtung es feststellen kann, die großen Weltreligionen als heilshafte Antworten auf das Transzendente einander alle mehr oder weniger gleichwertig«³⁵ sind.

4. Theologische Voraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie

Ob man als Christ eine religionstheologisch pluralistische Position einnimmt, hängt grundsätzlich von zwei Arten von Voraussetzungen ab. Die erste Art betrifft die Kenntnis anderer Religionen: Das Urteil, eine in anderen Religionen vermittelte heilshafte Gotteserkenntnis sei der durch Jesus Christus vermittelten gleichwertig, wird nur derjenige mit hinreichendem Ernst fällen können, der im konkreten Studium anderer Religionen und in der Begegnung mit ihren Anhängern diesen Eindruck gewonnen hat³⁶. Von diesen Vor-

³³ Für eine Zusammenschau der neutestamentlichen Aussagen zur Empirie des Heils vgl. *P. Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 11), 192–199.

³⁴ *Internationale Theologenkommission*, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* (wie Anm. 23), 41.

³⁵ Vgl. Anm. 14.

³⁶ Daß die pluralistische Religionstheologie in Deutschland auf eine so heftige Ablehnung stößt, während sie in anderen Ländern immer mehr Befürworter gewinnt, könnte unter anderem auch damit zusammenhängen, daß

aussetzungen war im Vorangegangenen bereits die Rede. Die andere Art von Voraussetzungen ist theologischer Natur: Sie betreffen vor allem die *Christologie* und die *Gotteslehre*.

4.1 Die Theozentrik Jesu

Wenn sich Gott bzw. der Logos *einzig und allein* in Jesus Christus inkarniert hat, dann ist die vom Christentum bezeugte Offenbarung, nämlich die göttliche Selbsterschließung in Jesus Christus, zwangsläufig allen eventuell geschehenen anderen Offenbarungen überlegen, und keine andere Religion kann dann dem Christentum als der einzigen von Gott selbst gestifteten Religion ebenbürtig sein³⁷. Eine religionstheologisch pluralistische Position wäre damit von vornherein ausgeschlossen. Die entscheidende Frage lautet daher, was wir genau unter »Inkarnation« verstehen bzw. inwiefern damit unvermeidlich der Gedanke der Einzigkeit von Inkarnation verbunden ist.

Schon in der Tradition war man teilweise bereit, die logische Möglichkeit einer vielfachen Inkarnation zu akzeptieren. So war z.B. *Thomas von Aquin* davon überzeugt, daß sich der Logos faktisch nur ein einziges Mal inkarniert hat, wehrte sich aber entschieden gegen die Vorstellung, der Logos *könne* sich nur einmal inkarnieren. Wenn, so *Thomas*, der göttliche Logos nur ein einziges Mal menschliche Natur annehme könne, dann würde dies voraussetzen, daß »die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, daß sie keine andere mehr in sich hineinnehmen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden.«³⁸ *Thomas* argumentiert hier also ontologisch: Er hebt darauf ab, daß die Inkarnation der unbegrenzten Wirklichkeit Gottes in der begrenzten Wirklichkeit eines Menschen nie von der Art sein kann, daß damit die göttliche Wirklichkeit quasi restlos ausgeschöpft wäre. Weil Gott unendlich ist, wird er jedes endliche Wesen unendlich übersteigen. So kann ein endlicher Mensch, der Gott inkarniert, zwar ganz zum Ausdruck Gottes werden, aber niemals das Ganze der unendlichen Gottheit zum Ausdruck bringen. Dieses Argument scheint mir von bleibender Gültigkeit – und wie gleich zu zeigen sein wird – von hoher religionstheologischer Relevanz. Zuvor ist jedoch noch auf einen weiteren Aspekt hinzuweisen.

Keine Interpretation der Inkarnationsaussage kann heute mehr überzeugen, die nicht jenen Einsichten Rechnung trägt, die durch die historisch-kritische Exegese und die altkirchliche Dogmengeschichte zutage gefördert wurden. Von besonderer Bedeutung ist diesbezüglich die Einsicht in die Theozentrik des historischen Jesus. Mit aller in den historischen Disziplinen erreichbaren Wahrscheinlichkeit müssen wir heute davon ausgehen, daß die späteren christologischen Aussagen von der Wesenseinheit zwischen Gott und Jesus, von Jesus als der inkarnierten zweiten Person eines dreipersonal gedachten Gottes und vom ungetrennten und unvermischten Verhältnis der göttlichen und menschl-

nichtchristliche Religionsgemeinschaften hierzulande weniger stark, weniger deutlich und auch vergleichsweise weniger ungehindert präsent sind als beispielsweise in England oder den USA. Daher ist auch ihre theoretische und praktische Kenntnis hierzulande unter Theologen vergleichsweise immer noch außerordentlich gering.

³⁷ Vgl. beispielsweise *K. Rahner*, *Kirche, Kirchen und Religionen*, (wie Anm. 28), 355–356.

³⁸ *STh III 3,7*. Die Deutsche *Thomas*-Ausgabe, Bd. 25, 104–105.

chen Natur in Jesus Christus noch nicht vom historischen Jesus selbst verkündet wurden, sondern daß es sich dabei um theologische Interpretamente handelt, die sich erst allmählich im Zuge langer und teilweise äußerst heftiger theologischer Auseinandersetzungen als eine Position neben anderen herausgebildet haben. Man war sich dessen keineswegs immer bewußt. Vielmehr hatte sich schon recht früh das Paradigma durchgesetzt, daß alle zentralen Glaubensinhalte unmittelbar auf die Verkündigung Jesu selbst zurückgehen, von den Aposteln getreulich überliefert und von der in ihrer Sukzession stehenden Kirche unverfälscht bewahrt wurden. Die christologischen Auseinandersetzungen der alten Kirche erschienen demzufolge weniger als ein kreativer Prozeß, sondern vielmehr als der Kampf um die Bewahrung des schon vorhandenen rechten Glaubens gegen häretische Abweichung und Verfälschung³⁹. So konnten beispielsweise die *Väter von Chalkedon* ihre berühmten christologischen Formulierungen mit den Sätzen bekräftigen: »... wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter es uns überliefert hat.«⁴⁰

Wenn demgegenüber heute klar ist, daß dieses traditionelle Paradigma historisch nicht haltbar ist, besagt dies freilich noch keineswegs, daß die christologischen Aussagen, wie sie sich erst allmählich entwickelt haben, falsch sein müssen. Die Erkenntnis, daß Chalkedon Jesus nicht zitiert, sondern seine Bedeutung dogmatisch auslegt, beinhaltet selbstverständlich nicht, daß diese Auslegung falsch oder unsachgemäß wäre⁴¹. Aber was sich in argumentativer Hinsicht durch die Einsicht in den geschichtlichen Prozeß der Dogmenentwicklung geändert hat, ist, daß die Sachgemäßheit der altkirchlichen Aussagen einer besonderen Legitimation bedarf. Um eine solche Legitimation bemühen sich denn auch alle Wege der sogenannten »impliziten Christologie«. Sie bemühen sich um den Nachweis, daß das, was die altkirchlichen christologischen Dogmen formulieren, zwar nicht explizit auf Jesus zurückgeht, aber daß diese Dogmen explizit machen, was in Jesu Selbstverständnis, in seiner Lehre und in seinem Wirken implizit vorhanden ist. Dieser Weg erscheint mir absolut sinnvoll und legitim. Dennoch ist jedoch vor einer damit verbundenen Gefahr zu warnen. Wenn die Maxime einer christologischen Dogmenhermeneutik die Explikation eines impliziten Anspruchs Jesu ist, dann sollte dabei als ein Minimalkriterium für die Sachgemäßheit der Explikation gelten, daß sich diese zumindest nicht in einen Gegensatz begibt zu dem, was bei Jesus selbst an Selbstverständnis explizit wird. Jesus sollte normativ bleiben für seine Auslegung durch die Kirche! Der jüdische Theologe *Michael Wyschogrod* hat es mit Recht als eine »absurde Möglichkeit« bezeichnet

³⁹ Zur Entstehung dieses Paradigmas in der alten Kirche vgl. beispielsweise: *M. Elze*, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, in: *ZThK* 71 (1974), 389–409; zu seinen bis in die Neuscholastik hineinreichenden Auswirkungen siehe: *F.-J. Niemann*, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: zur Genealogie eines Traktats (IST 12). Innsbruck 1983.

⁴⁰ NR 178.

⁴¹ Zu meiner Verteidigung der Formel von Chalkedon gegenüber den kritischen Einwänden *John Hicks* vgl. *P. Schmidt-Leukel*, *Demonstratio christiana* in: *H. Döring/P. Schmidt-Leukel/A. Kreiner* (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg 1993, 49–145, bes. 136–138; *P. Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 11), 516–527.

net, wenn man auf einer Göttlichkeit Jesu in einem solchen Sinn bestehen würde, gegen den Jesus selbst auf die allerheftigste Weise protestiert haben würde⁴².

Was wir heute christologisch hinsichtlich des Selbstverständnisses Jesu zugrundelegen müssen, faßt *Wolfhart Pannenberg* so zusammen: »Im Mittelpunkt der Botschaft Jesu stehen der Vater und sein kommendes Reich, nicht eine für Jesu eigene Person beanspruchte Würdestellung, mit der er sich ›Gott gleich gemacht‹ hätte (Joh 5,18). Jesus hat sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden und sich dem Anspruch der kommenden Gottesherrschaft so untergeordnet, wie er das von seinen Hörern verlangte. So konnte er die ehrerbietige Anrede als ›guter Meister‹ zurückweisen (Mk 10,18 parr) mit dem Hinweis auf Gott als den allein Guten.«⁴³ Die Formel von Chalkedon, wonach Jesus »wahrer Gott und wahrer Mensch« ist, betont nun zweifellos gegen alle doketistischen Tendenzen das wahre Menschsein Jesu, »in allem uns gleich außer der Sünde«. Und dies ist voll und ganz kompatibel mit dem Selbstverständnis Jesu als einem »bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden«. Doch die Jesus zugesprochene Göttlichkeit muß nun ebenfalls in einer Weise interpretiert werden, die hiermit nicht kollidiert. Denn theologiegeschichtlich gesehen trifft zu, daß – wie *Dietrich Wiederkehr* es formuliert hat – die chalconensische Christologie das wahre Menschsein Jesu und seine theozentrische Orientierung eher verdeckt hat: »Die Offenheit Jesu für die Herrschaft *Gottes*, sein vertrauendes Beten zu seinem ›Abba‹, der Glaube und der Gehorsam Jesu hin auf den mit dem Judentum und Judenvolk gemeinsamen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (...) ist in der chalconensischen Christologie doch zugedeckt worden. Aus dem Gott, zu dem Jesus betet, von dem her und auf den hin er selber als Sohn offenbar wird, war zunehmend die eigene Göttlichkeit und Gottheit, die göttliche Natur Christi selber geworden.«⁴⁴

Eine ganze Reihe zeitgenössischer Christologien ist heute, sofern man an der Formel von Chalkedon festhält, darum bemüht, die Jesus zugesprochene Göttlichkeit so zu deuten, daß es weder zu einer Kollision mit seinem wahren Menschsein noch mit seinem explizit theozentrischen Selbstverständnis kommt. Zwei Linien lassen sich hierbei erkennen: Zum einen wird die Göttlichkeit Jesu als eine Funktion seiner theozentrischen Orientierung gedeutet, zum anderen wird sie zu einer Funktion der von ihm ausgehenden Wirkungen. Dies heißt zum einen, daß es wirklich Gott ist, auf den hin Jesu ganzes Leben zentriert war, für den er sich restlos öffnete und von dem her er seine Sendung ableitete. Und es heißt zum anderen, daß es wirklich Gott ist, den Jesus durch diese gelebte Theozentrik seinen Mitmenschen vermittelte, die hierdurch also »in Jesus Gott selbst erfahren«⁴⁵ konnten. *Gerhard L. Müller* hat einst diese beiden Linien vieler zeitgenössischer Christologien treffend zusammengefaßt: »Die Rede von der Gottheit Christi ist also nicht eine mysteriöse Zusatzbestimmung an seiner menschlichen Natur oder die Ersetzung ei-

⁴² Vgl. *M. Wyschogrod*, A Jewish Postscript, in: *S. Davis* (Hg.), *Encountering Jesus*, Atlanta 1988, 179–187, hier 181–182.

⁴³ *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 415.

⁴⁴ *D. Wiederkehr*, Der »größere« Vater und der »unterworfen« Sohn. Christologie im Horizont pluraler Religionen, in: *B. Frailing* u.a. (Hgg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS für Peter Hünemann), Freiburg 1994, 327–338, hier 332.

⁴⁵ Vgl. *J. Gnika*, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990, 256.

nes integralen Bestandteils der menschlichen Natur (z.B. der Seele, der Vernunft oder der individuellen Freiheit) durch ein Wesensmoment Gottes (also eine Art Übermenschentum oder Kreaturvergötterung), sondern die in der Wechselseitigkeit von Sendung und Gehorsam, von Transzendenz und Geschichte Jesu sich ereignende, Jesus in seiner konkreten individuellen Menschlichkeit bestimmende Relation zu Gott, seinem Vater, der sich in seiner innergöttlichen Selbstaussage, als Wort, als Weisheit, als Ebenbild, als Sohn, durch Jesus von Nazaret geschichtlich offenbart.«⁴⁶

Daß eine solche Offenheit für Gott, in der und durch die ein Mensch zum Medium göttlicher Selbstmitteilung werden kann, nicht mit seiner wahren Natur als Mensch kollidiert, hat allerdings eine Bedingung, die Müller sogleich verdeutlicht, indem er fortfährt: »Prinzipiell ist die Selbstoffenbarung des Wortes Gottes in der menschlichen Natur möglich, weil die menschliche Natur nicht durch eine totale Abgeschlossenheit ihrer Vollzüge wie bei untergeistigen und der Freiheit entbehrenden Lebewesen bestimmt ist, sondern weil sie gerade in ihrer Geistigkeit und Freiheit durch eine unbegrenzbare Selbsttranszendenz auf die Wirklichkeit und auf die personale Korrelation zu Gott, den Schöpfer der Welt, konstituiert ist,...«⁴⁷. Wenn das, was Jesus in seinem Gottesverhältnis gelebt hat, eine der menschlichen Natur als solcher inhärierende Möglichkeit darstellt, dann bedeutet »Menschwerdung Gottes«, wie es Rahner in seinen bekannten Worten ausgedrückt hat, den »einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen«.⁴⁸ Der Gedanke eines höchsten Falls menschlichen Wesensvollzugs setzt voraus, daß es in abgestuften Graden andere, weniger hohe, weniger geglückte, aber durchaus ebenfalls echte Fälle eines solchen Wesensvollzugs gibt. Könnte es dann nicht aber prinzipiell auch andere gleichermaßen hohe, gleichermaßen geglückte Fälle dieses Wesensvollzugs geben? Ja, ist, wenn es sich denn wirklich um Fälle eines menschlichen Wesensvollzugs handeln soll, nicht geradezu mit dieser Möglichkeit zu rechnen? Wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn es unter allen Menschen nur bei einem einzigen von ihnen im vollen Sinn zum Vollzug des menschlichen Wesens gekommen sein sollte? Wäre dies nicht umso merkwürdiger, als dabei vorauszusetzen ist, daß von Gott her den Menschen alles zu einem solchen gelungenen Wesensvollzug drängt, daß also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen überall und immer schon nach konkreter Gestaltwerdung in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen drängt?

Wenn nun genau dieser theozentrische Wesensvollzug des Menschen das besagt, was die Rede von »Inkarnation« bzw. »Menschwerdung Gottes« angesichts ontologischer, exegetischer und dogmengeschichtlicher Argumente bedeuten kann und soll, dann ist damit exakt jene christologische Voraussetzung gegeben, die für eine religionstheologisch pluralistische Position erforderlich ist. Denn: »Wir sprechen so nicht mehr länger

⁴⁶ G. L. Müller, Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie, in: MThZ 44 (1993), 49–78, hier 76.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg ⁹1977, 216. Ähnlich auch P. Schoonenberg, Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, Regensburg 1992, 203: »Was so in jedem Menschen stattfindet, vollzieht sich auf eine unüberbietbar höchste Weise in Jesus Christus.«

von einem Schnittpunkt zwischen Göttlichem und Menschlichem, der per definitionem nur in diesem einzigen Fall gegeben wäre, sondern von einem, der in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen in jeder menschlichen Offenheit und Antwort auf die göttliche Initiative gegeben ist.«⁴⁹ Der Altmeister angelsächsischer Theologie, *John Macquarrie*, hat jüngst auf derselben Linie christologischen Denkens geurteilt, »daß Inkarnation keine Singularität oder Anomalie in der Weltgeschichte darstellt, sondern ein beständiges Charakteristikum von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung ist. Es gibt, so könnte man sagen, Grade der Inkarnation. Christen glauben, daß sich in Jesus Christus eine Inkarnation des göttlichen Logos ereignet hat, die unseren menschlichen Bedürfnissen entspricht. Aber sie sollten nicht bestreiten, daß in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen derselbe Logos in anderen auserwählten Menschen gegenwärtig gewesen ist.«⁵⁰ Letztlich wird damit ein Inkarnationsdenken zurückgewonnen, das nicht nur mit dem Selbstverständnis Jesu kompatibel ist und ohne Abstriche die revelatorische Bedeutung Jesu zum Ausdruck bringt. Es führt uns auch wieder zurück zu einem Sprachgebrauch, in dem etwa Paulus noch ohne jede Schwierigkeit formulieren konnte: »Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes« (Röm 8,14). Wenn Jesus ein solcher Sohn Gottes war, der sich »in seiner konkreten individuellen Menschlichkeit«⁵¹ vom Geist Gottes leiten ließ, das heißt als Kind seiner Zeit, mit aller zeit- und situationsspezifischen kulturellen und religiösen Prägung, ist dann nicht auch zu erwarten, daß bei anderen »Söhnen Gottes«, also anderen Menschen, die sich zu anderen Zeiten, in kulturell und religiös anders geprägten Kontexten von Gottes Geist haben leiten lassen, ihre Mittlerrolle auch eine dementsprechend andere Form und Gestalt angenommen hat? Gerade hier wird das Argument des *Thomas* relevant, daß »das Ungeschaffene vom Geschaffenen nicht umgriffen werden kann« und demnach eine Vermittlung der unendlichen Wirklichkeit Gottes durch vielgestaltige endliche Wirklichkeiten möglich ist.

Implizieren diese Überlegungen einen Widerspruch zu dem traditionellen christlichen Glauben an den »eingeborenen Sohn« bzw. an die *einzig*e Heilsmittlerschaft Jesu Christi? Nicht unbedingt. Nochmals ist zunächst festzuhalten, daß die pluralistische Religionstheologie keinerlei Leugnung der Heilsmittlerschaft Jesu impliziert. Fraglich ist, wie es sich mit dem Glauben an die »Einzigkeit« der Heilsmittlerschaft verhält. Auch hier hängt nun alles davon ab, was man unter »Heilsmittlerschaft« bzw. »einzigster Heilsmittlerschaft« versteht. Wollte man diese so verstehen, daß es dabei um eine allein auf den historischen Jesus von Nazareth zentrierte geschichtliche Heilsvermittlung geht, daß also nur diejenigen des Heils – verstanden als eschatologisch endgültige, aber schon jetzt anbrechende Hineinnahme des Menschen in die Geborgenheit Gottes – teilhaftig werden können, denen die Kenntnis von Jesus Christus vermittelt wurde, dann liefe dies konsequent auf eine exklusivistische Position hinaus. Wenn die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi so zu verstehen wäre, dann wäre Abraham, der vor Jesus lebte und das Evangelium von Jesus nicht kannte, nach dem Zeugnis der Schrift sehr wohl aber den

⁴⁹ *J. Hick*, *Disputed Questions*, London 1993, 54.

⁵⁰ *J. Macquarrie*, *The Mediators*, London 1995, 149; vgl. *ders.*, *Jesus Christ in Modern Thought*, London 1993, 346.

⁵¹ Wie Anm. 46.

Gott, den Jesus seinen Vater nannte, nicht des Heiles teilhaftig gewesen, obwohl die Schrift ihn den Vater des Glaubens nennt und davon ausgeht, daß er durch seinen Glauben »gerecht« war bzw. in einer heilshaften Beziehung zu Gott stand.

Eine solche exklusivistische Deutung der Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi widerspricht denn auch den Aussagen der katholischen Kirche auf dem und seit dem II. Vatikanum. Hier wird nicht nur eine Heilsmöglichkeit all jener anerkannt, die nie von Jesus Christus gehört haben, sondern wie es in dem römischen Dokument »Dialog und Verkündigung« aus dem Jahre 1991 heißt: »die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen ihr Heil in Jesus Christus⁵², wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen«⁵³. Damit ist sehr klar der potentielle Heilswegcharakter anderer Religionen affirmiert. Das heißt, es gibt demzufolge eine Heilsteilhabe, die nicht durch die Kenntnis des Evangeliums von Jesus Christus vermittelt ist, sondern die – historisch konkret – vermittelt ist durch das in den nichtchristlichen »religiösen Traditionen enthaltene Gute«. Das aktuelle Dokument der *Internationalen Theologenkommission* über »Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen« ringt daher mit dem Problem, wie der Glaube an die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi zu verstehen ist, wenn zugleich den nichtchristlichen Religionen eine historisch konkrete heilsvermittelnde Rolle zuerkannt wird⁵⁴. Es kommt diesbezüglich zu keiner eindeutigen Lösung, weist aber in einer der meines Erachtens besten Passagen dieses Dokuments in folgende Richtung: »... die Gottes- und Nächstenliebe, die letztlich durch Christus, den einzigen Mittler, ermöglicht worden ist, (ist) der einzige Weg, um zu Gott selbst zu gelangen. Die Religionen können nur Trägerinnen der rettenden Wahrheit sein, sofern sie die Menschen zur wahren Liebe führen«⁵⁵.

Wer oder was ist gemeint, wenn hier davon die Rede ist, daß jede Gottes- und Nächstenliebe »durch Christus, den einzigen Mittler, ermöglicht worden ist«? Zweifellos nicht in einfacher Deckungsgleichheit der historische Jesus! Es wäre absurd, wollte man behaupten, daß es vor Jesus keine echte Gottes- und Nächstenliebe gegeben habe, dies würde der Botschaft Jesu selbst (etwa im Gleichnis vom barmherzigen Samariter) widersprechen. Aber es ist guter christlicher Glaube, daß all unsere Gottes- und Nächstenliebe ermöglicht ist durch die Liebe Gottes zu uns. Durch Gottes keinen Menschen – weder vor

⁵² Die Formulierung, daß der Anhänger einer nichtchristlichen Religion »sein Heil in Jesus Christus« empfängt, hat in diesem Dokument zweifellos eine inklusivistische Tendenz. Wie solchen Formulierungen im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie ein guter Sinn abgewonnen werden kann, dazu vergleiche neben den nachfolgenden Überlegungen auch den von *Maurice Wiles* geäußerten Gedanken, daß Jesus Christus für den Christen immer der entscheidende Indikator dafür bleiben wird, daß es auch in einer anderen Religion letztlich um die gleiche heilshafte Realität geht: »To describe that work as work ›through Christ‹ can serve as a reassurance to Christians that there is no ultimate conflict between that revelation and saving presence and those experienced within the Christian Church.« *M. Wiles*, The Meaning of Christ, in: *A. Sharma* (Hg.), *God, Truth and Reality*. London. New York 1993, 221–235, hier 233.

⁵³ *Dialog und Verkündigung*, 29.

⁵⁴ Vgl. *Internationale Theologenkommission*, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* (wie Anm. 23), Nr. 81–87.

⁵⁵ *Ebd.*, Nr. 87.

noch nach Jesus – ausschließende Selbsterschließung wird wahre Gottes- und Nächstenliebe möglich. Der »Christus« muß auf diese universale Selbsterschließung Gottes, traditionell gesprochen: auf den Logos, bezogen werden. Gott selbst in seinem universalen Heilswillen und in seiner gnadenhaften Selbstmitteilung, das also, was die Tradition den Logos-Christus nennt, ist der einzige Heilmittler! Nur im Hinblick auf die Einzigkeit Gottes, die eine Einzigkeit jenseits aller Zahlen und Nummern ist, läßt sich sinnvoll von einem einzigen Heilmittler sprechen, der eben niemand anders ist als Gott selbst in seiner Selbsterschließung. Dieser eine Logos, von dem nach traditionellem Glauben der Kosmos erfüllt ist, ist jener eine Mittler, der wahre Gottes- und Nächstenliebe ermöglicht. Nur so macht es beispielsweise Sinn zu sagen, daß schon Abraham durch die Vermittlung Christi am Heil teilhaben konnte, ist es doch der Logos-Christus, der im Johannes-Evangelium spricht: »Noch ehe Abraham wurde, bin ich« (Joh 8,58). Dieser Logos hat auf einzigartige Weise im Leben Jesu Gestalt gewonnen, doch zugleich ist immer schon die gesamte Schöpfung von ihm durchdrungen. Und so ermöglicht der eine Logos, der in Jesus inkarniert war, eine Vielfalt unterschiedlicher, historisch konkreter Heilsvermittlungen. Dies ist eine Argumentation, die bereits auf die ein oder andere Art eingenommen werden muß, wenn man einen religionstheologischen Exklusivismus vermeiden will⁵⁶. Sie reicht aber zugleich auch völlig aus für das, was ein religionstheologischer Pluralismus in dieser Hinsicht theologisch voraussetzt, wie etwa aus der folgenden Passage von *Hick* hervorgeht:

»Alles Heil (...) 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 nun 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 Christus 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. Im Gegenteil, wir sollten voll Freude anerkennen, daß die letzte Wirklichkeit das menschliche Bewußtsein zu seiner Befreiung oder seinem »Heil« auf die verschiedenartigste Weise in den indischen, semitischen, chinesischen, afrikanischen ... Lebensformen berührt hat.«⁵⁷

⁵⁶ Vgl. hierzu beispielsweise *K. Rahner*, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Schriften zur Theologie XII, Zürich 1975, 251–282; *ders.*, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, ebd. 370–383.

⁵⁷ *J. Hick*, Jesus und die Weltreligionen, in: *ders.* (Hg.), Wurde Gott Mensch?, Gütersloh 1979, 175–194, 190–191.

Der eng an der Verkündigung des historischen Jesus orientierte Gedanke, daß die Teilhabe an dem durch Gott ermöglichten Heil ihre Konkretion in Gottes- und Nächstenliebe findet, daß – wie es die Theologenkommission formuliert – Gottes- und Nächstenliebe »der einzige Weg (ist), um zu Gott selbst zu gelangen«, wird denn auch bei *John Hick* gerade in heilskriteriologischer Hinsicht voll und ganz rezipiert: »Religiöse Traditionen sind von größerem oder geringerem Wert, je nachdem ob sie die heilshafte Umwandlung fördern oder hindern«, das heißt, »eine Umwandlung von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf die (transzendente; Perry Schmidt-Leukel) Wirklichkeit hervorbringen – eine Umwandlung, die sich, unter den Bedingungen dieser Welt, in Mitgefühl (karunâ) bzw. Liebe (agape) erweist.«⁵⁸ Ganz ähnlich schrieb bereits vor Jahren *Josef Ratzinger*: »(...) nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.«⁵⁹ Besser kann man nicht beschreiben, was der einzige Heilmittler ist, der nach Paulus (1 Kor 13) noch über dem Glauben steht, der nach dem Ersten Johannesbrief Gott selbst und genau das ist, was in Jesus Christus erschienen ist (1 Joh 8f): Liebe – die Liebe Gottes, die alle sündhafte Verkrümmung des Menschen in sich selbst überwindet und ihn zur Gottes- und Nächstenliebe befreit. Wo Menschen das Evangelium von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist, hören und diese dadurch existentiell erfassen, wird Jesus für sie historisch konkret zum Heilmittler. Wo Menschen von dieser Liebe auf anderen Wegen erfahren, gibt es andere historisch konkrete Vermittlungen. Doch in der Vielfalt aller historisch konkreten Vermittlungen bleibt immer die eine Liebe Gottes der einzige Mittler des Heils. Und zugleich schließt eine solche Pluralität der Vermittlungen ein, daß in den unterschiedlichen Kontexten anderer Religionen dieser ganze Sachverhalt andere, aber nicht minder adäquate Ausdrucksformen gefunden hat.

4.2 Die Unbegreiflichkeit Gottes

Sofern in den religiösen Traditionen der Menschheit eine Wirklichkeit angenommen wird, die wichtiger ist als alles andere in der Welt, ja, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und die daher alle endlichen, begrenzten Wirklichkeiten unendlich

⁵⁸ *J. Hick*, *An Interpretation of Religion*, (wie Anm. 9), 164 u. 300, vgl. auch ebd. 321–322 mit explizitem Bezug auf das Doppelgebot Jesu. »Wirklichkeit« bzw. »Reality« steht in dieser Formel bei *Hick* immer für die transzendente bzw. göttliche Wirklichkeit. Vgl. ebd. 10f. Dies zu betonen ist insofern wichtig, als Gegner der pluralistischen Religionstheologie die Auffassung von *Hick* teilweise so darstellen, als handle es sich hierbei um eine rein innerweltlich gedachte Wirklichkeit. Vgl. beispielsweise *G. L. Müller*, *Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi im Kontext des religiösen Pluralismus*, in: *R. Schwager* (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Theologie auf dem Prüfstand*, Freiburg 1998, 156–185, 167: »der Wende von einer verhängnisvollen Selbstzentriertheit hin zur Wirklichkeit im Sinn der praktischen Realität des Lebens« (ähnlich auch ebd. 176). Gegen die nämliche Fehldarstellung seiner Position durch *Josef Kardinal Ratzinger* hat sich *Hick* persönlich verwahrt in: *J. Hick*, *Eine Antwort auf Kardinal Ratzingers Ausführungen zum religiösen Pluralismus*, (wie Anm. 12).

⁵⁹ *J. Ratzinger*, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 356.

übersteigt, wird diese mit einer Fülle unterschiedlicher Namen, Titel, Bilder und Begriffe belegt: Jahwe, Allah, der dreifaltige Gott, das Gute, das Eine, das Sein selbst, Shiva, Vishnu, Shakti, Amida, Adibuddha, das T'ien, das Tao, das Brahman, das Nirvana, das Amrita, der Dharmakaya, usw. Angesichts der Vielzahl von divergierenden Gottesnamen und -begriffen beinhaltet die pluralistische Religionstheologie eine doppelte These. Zum einen die These, daß diese Namen und Begriffe trotz ihrer Unterschiedlichkeit dennoch und letztlich (d.h. zumindest indirekt⁶⁰) auf ein und dieselbe Wirklichkeit verweisen können; zum anderen die These, daß diese Wirklichkeit auch durch unterschiedliche und *prima facie* gegensätzliche Begriffe prinzipiell gleichermaßen gut zum Ausdruck gebracht bzw. angenähert werden kann.

Diese Doppelthese basiert auf einer theologischen Voraussetzung, die die Hermeneutik der Gottesrede, also das rechte Verständnis der menschlichen Rede über die absolute Wirklichkeit betrifft. Seit den Anfängen christlicher Theologie gibt es in dieser das Bewußtsein, daß jene Wirklichkeit, die wir als »Gott« bezeichnen, eigentlich jedes menschliche Begreifen übersteigt und daher unbeschreibbar ist. Nur einige wenige Beispiele hierfür seien kurz genannt:

»Wenn du ihn begreifst, ist es nicht Gott« (*Augustinus*)⁶¹. »Die Gottheit ist genau das, was wesentlich alle Kenntnismöglichkeit übersteigt und was dem Zugriff des Geistes sich ewig entzieht« (*Gregor von Nyssa*)⁶². »Er ist aber noch mehr als all das und deshalb unaussprechlich. Mit Fug und Recht nennt man ihn den umfassenden Verstand, aber er ist ganz anders als der menschliche Verstand; und völlig richtig nennt man ihn Licht, aber er ist ganz anders als das, was wir als Licht kennen. (...) So benennen wir ihn wegen seiner Liebe zwar nach den hiesigen Dingen, denken ihn aber über den Dingen wegen seiner Größe« (*Irenäus von Lyon*)⁶³. »Aber keine Eins und keine Drei, keine Zahl, keine Einheit, keine Zeugungskraft, noch irgend etwas, was vom Seienden ist oder am Seienden miterkannt wird, enthüllt uns die über allem Begriff und über allem Geist stehende Verborgenheit der überseiend über Allem seienden Übergottheit. Kein Name, kein Begriff, der ihr gemäß wäre – so ist sie über alles Sein ins Unzugängliche entrückt. Selbst den Namen der Güte sprechen wir nicht wie etwas, das ihr angemessen wäre aus, sondern nur aus Sehnsucht, irgend etwas über jenes unaussprechliche Wesen zu denken oder zu sagen, teilen wir ihm den heiligsten Namen zu (...) bleiben aber weit hinter der Wahrheit der Sache zurück« (*Dionysius Areopagita*)⁶⁴. »Keine entstandene Gestalt (species) ... bringt das Wesen Gottes zur Darstellung, wie es ist. (...) demnach gelangt man durch keine Vorstellung zur Schau des Wesens Gottes. (...) kein Endliches kann das Unendliche darstellen, wie es ist; jede geschaffene Gestalt aber ist endlich. (...) jedes geschaffene vernünftige Wesen ist endlich: also erkennt es (auch nur) begrenzt. Demnach kann Gott von keiner geschaffenen Vernunft verstanden werden, so weit er verstehbar ist, weil er von unendlicher Kraft und unendlichem Sein (...) ist: deshalb bleibt Gott für jede geschaffene Vernunft unbe-

⁶⁰ Im *direkten* Sinn beziehen sie sich häufig auf *unterschiedliche* Erfahrungen mit und Vorstellungen von derselben Wirklichkeit, aber genau dadurch *indirekt* letztlich auf *diese selbst*.

⁶¹ Sermo CXVII.

⁶² Leben Mosis, Migne P.G. 44, 377 C.

⁶³ Adversus Haereses 2,13.4.

⁶⁴ De divinis nominibus XIII,3.

greiflich« (*Thomas von Aquin*)⁶⁵. Ein letztes Beispiel: »Betrachtet man die Unendlichkeit schlechthin, so ist sie weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist. (...) Denn unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit ist Gott weder Eines noch vieles. (...) Daraus erhellt, daß in theologischen Aussagen Verneinungen wahr und positive Aussagen unzureichend sind« (*Nikolaus von Kues*)⁶⁶.

Diese Liste von Beispielen ließe sich mühelos um zahlreiche ähnlich lautende Passagen aus der Literatur nahezu aller namhafter christlicher Theologen durch die Jahrhunderte hindurch ergänzen. Trotz unterschiedlicher theologischer Akzentuierungen und Kontexte spricht sich in all diesen Äußerungen unzweideutig ein Bewußtsein für folgenden Sachverhalt aus: Wir müssen und können mit unseren, der endlichen Wirklichkeit entlehnten Bildern, Namen und Begriffen von Gott reden. Doch müssen wir uns zugleich dessen bewußt bleiben, daß wir uns damit auf eine Wirklichkeit beziehen, die alles Endliche unendlich übersteigt und daher durch keine Redeweise – außer der verneinenden – zutreffend erfaßbar wäre. Es wird also deutlich unterschieden zwischen der göttlichen Wirklichkeit in ihrem unendlichen, unbegreiflichen und unbeschreibbaren Sein einerseits und der göttlichen Wirklichkeit wie sie in den der menschlichen Erfahrungswelt entlehnten Bildern und Begriffen zur Sprache gebracht wird. Die innere Logik, die hinter dieser Unterscheidung steht, hat vielleicht niemand deutlicher auf den Punkt gebracht als *Anselm von Canterbury*: Gott ist »dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann«⁶⁷, und *daher* »etwas Größeres, als gedacht werden kann«⁶⁸. Mit anderen Worten, zu allem, was begreifbar bzw. beschreibbar ist, läßt sich etwas denken, das in dem Sinn »größer« ist, daß es nicht mehr begreifbar und beschreibbar ist. Genau dies muß von Gott angenommen werden, wenn er wirklich die unüberschreitbar letzte und höchste Wirklichkeit sein soll. Eine so verstandene Unterscheidung zwischen der unendlichen Wirklichkeit Gottes und dem, was menschliche Begriffe zum Ausdruck bringen, findet sich – worauf *John Hick* mit Recht hinweist – in allen großen Religionen:

»In der einen oder anderen Form wird eine solche Unterscheidung durch den Gedanken notwendig, daß Gott, Brahman, Dharmakāya grenzenlos sind und daher nicht restlos mit etwas gleichgesetzt werden können, das man menschlich erfahren und definieren kann. Unbegrenztheit und Unendlichkeit ist ein negativer Begriff, die Verneinung der Begrenztheit. Daß man nur in dieser Verneinung vom Höchsten sprechen kann, ist eine Grundannahme aller großen Traditionen. Diese Annahme ist nichts als natürlich und vernünftig, denn ein Höchstes, das in irgendeiner Weise begrenzt wäre, würde von etwas anderem als sich selbst begrenzt, und dann könnte es nicht das Höchste sein. Mit dieser Annahme der Unbegrenztheit Gottes, Brahman, des Dharmakāya ist die ebenso natürliche und vernünftige Annahme verbunden, daß das Höchste in seiner Unbegrenztheit über alle positiven Charakterisierungen im menschlichen Denken und in der menschlichen Sprache hinausgeht.«⁶⁹

⁶⁵ Super Evangelium S. Joannis Lectura cap I, Lectio XI, 1.

⁶⁶ De docta ignorantia I. 88.

⁶⁷ Proslogion 2.

⁶⁸ Proslogion 15.

⁶⁹ *J. Hick*, Religion, (wie Anm. 9), 259.

Damit ist nun aber bezüglich der Gotteslehre die entscheidende Voraussetzung für die pluralistische Religionstheologie gegeben. Diese besteht nicht etwa darin, daß sich Gott nicht offenbart⁷⁰ oder nicht in die menschliche Geschichte geht⁷¹. Gerade das Gegenteil ist nach Auffassung pluralistischer Religionstheologen der Fall. Gott offenbart *sich selbst*, er macht sich selbst dem Menschen erfahrbar und begegnet diesem in der Geschichte – und zwar wirklich in der ganzen Geschichte und nicht nur in einem kleinen Ausschnitt von ihr. Gott kann dabei vom Menschen jedoch nicht in seiner göttlichen Unendlichkeit erfahren und erfaßt werden, sondern jeweils nur nach Maßgabe der Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Geistes. Diese partizipieren zwangsläufig an der Endlichkeit des Menschen. Die Selbstmitteilung des unendlichen Gottes an den endlichen Geist des Menschen zerstört nicht die Endlichkeit – und damit Menschlichkeit – des Menschen. Es ist aber auch nicht so, daß wegen der Endlichkeit des Menschen und der Unendlichkeit Gottes eine Selbstmitteilung Gottes an den Menschen unmöglich wäre. Vielmehr ist eine solche Selbstoffenbarung Gottes auf menschlicher Seite im Sinne endlicher Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Realität zu denken⁷². Insofern nun aber die Menschen vielfältig sind, fließt diese ganze Vielfalt mit ein in die Art und Weise, wie Menschen Gottes Selbstmitteilung konkret erfahren und zum Ausdruck gebracht haben. Folglich kann und muß es eine Vielfalt von Namen geben, mit denen Gott bezeichnet wird. Schon *Thomas von Aquin* hat diese Konsequenz antizipiert, wenn auch noch nicht in religionstheologischer Hinsicht:

»Daraus aber tritt der Grund für die Vielheit der Namen zutage, die von Gott ausgesagt werden, obwohl Er selbst in Sich auf jede Weise einfach ist. Da nämlich unser Verstand nicht genügt, um Sein Wesen in sich selbst zu erfassen, erhebt er sich zu dessen Erkenntnis (ausgehend) von den Dingen bei uns, in denen sich verschiedene Vollkommenheiten finden, die alle in Gott eine einzige Wurzel und Quelle haben, (...). Und weil wir etwas nur so benennen können, wie wir es verstehen – die Namen sind nämlich Zeichen für Begriffe –, können wir Gott nur von den Vollkommenheiten her benennen, die sich in den anderen Dingen finden, deren Ursprung in Ihm ist: und weil jene in diesen Dingen vielfältig sind, müssen wir Gott viele Namen geben.«⁷³

Trägt man in diese grundsätzliche Überlegung des Thomas zur Hermeneutik der Gottesnamen nun den Gedanken der göttlichen Selbstmitteilung ein, dann wird der Mensch, der Gottes Selbstoffenbarung empfängt, seinen Eindruck von der Wirklichkeit Gottes mit

⁷⁰ So fälschlich *G. L. Müller*, Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi..., (wie Anm. 58), 183.

⁷¹ So fälschlich *K.-H. Menke*, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Freiburg 1995, 93, 77. Ähnlich – in Abhängigkeit von Menke – auch *J. Ratzinger*, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, (wie Anm. 12), 361.

⁷² Dies ist denn auch der ganze Sinn der von *Hick* herangezogenen kantischen Analogie: die Unterscheidung zwischen Gott in seinem *unendlichen An-sich-Sein*, das in dieser Unendlichkeit von endlichen Wesen nicht erfahren werden kann, und den *endlichen Erfahrungseindrücken* von dieser unendlichen Wirklichkeit auf der Seite endlicher Wesen. Wie *Hick* selber immer wieder betont, handelt es sich dabei um nichts anderes als die Anwendung des erkenntnistheoretischen Axioms von *Thomas*, wonach das Erkannte im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden ist, auf die Frage der Gotteserfahrung. Vgl. hierzu auch meinen Beitrag: »Niemand hat Gott je gesehen«? Zu den anthropologischen Rahmenbedingungen der Gotteserfahrung bei Thomas von Aquin und John Hick, in: *M. Thurner* (Hg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (FS für R. Heinzmann), Stuttgart 1998.

⁷³ Compendium Theologiae I, 24.

den besten ihm in seiner Zeit und seinem Kontext jeweils zur Verfügung stehenden, der geschöpflichen Wirklichkeit entlehnten Bildern, Begriffen und Namen ausdrücken. So sind die Gottesnamen, wenn sie echt sind, Zeugnisse einer echten Offenbarung Gottes an konkrete Menschen. In diesen Namen wird vor allem zum Ausdruck kommen, welche Bedeutung der unendliche Gott aufgrund seiner Selbstmitteilung in der Erfahrung der Offenbarungsempfänger gewonnen hat. Die Bedeutung etwa, die Gott aufgrund seiner Offenbarung an und durch Jesus Christus für uns als Christen gewonnen hat, ist präzise zusammengefaßt in I Joh 4,7ff:

»... jeder der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben.«

Die Bedeutung, die Gott aufgrund seiner Offenbarung im Koran an Muhammad für die Muslime gewonnen hat, ist ähnlich dicht zusammengefaßt in folgendem Hadith:

»Als Allah die Schöpfung beschloß, hat Er sich selbst in Seiner Schrift, die bei Ihm niedergelegt ist, vorgeschrieben: »Meine Barmherzigkeit besiegt meinen Zorn.«⁷⁴

Vergleichbare Zeugnisse finden sich auch in den Religionen Asiens. So heißt es beispielsweise bei dem hinduistisch/shivaitischen Heiligen Tiru-Mûlar:

»Der Unwissende sagt, daß Liebe und Gott verschieden sind; niemand weiß, daß Liebe und Gott dasselbe sind. Sobald sie wissen, daß Liebe und Gott dasselbe sind, ruhen sie in Gottes Liebe.«⁷⁵

Der Begründer der amida-buddhistischen Jôdo-shin-shu, Shinran Shônin, gibt dem mahâyâna-buddhistischen Kernsatz »Der Geist ist Buddha« folgende Interpretation:

»Das Streben nach der Buddhaschaft ist das Streben, alle Wesen zu erlösen. Das Streben, alle Wesen zu erlösen, das ist der Geist, der die empfindenden Wesen ergreift und sie zur Geburt im Reinen Land der Glückseligkeit führt. Dieser Geist ist der Geist unbedingter Gleichheit. Er ist das große Mitleid. Dieser Geist erlangt die Buddhaschaft. Dieser Geist ist Buddha.«⁷⁶

Und der chinesische Denker Mo Ti konnte über den im Konfuzianismus nicht selten impersonal aufgefaßten »Himmel« sagen:

»Der Himmel wünscht Gerechtigkeit und haßt Unrecht. (...) Der Himmel wünscht Leben und haßt Tod. (...) Doch woher wissen wir, daß der Himmel die Menschen in der Welt liebt? Daher, daß er sie alle erleuchtet.«⁷⁷

⁷⁴ Vierzig Heilige Hadite. Aus dem Arabischen von Ahmad von Denffer nach der Auswahl von *Ezzeddin Ibrahim* und *Denys Johnson-Davies* (Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 14), München 1987, 24.

⁷⁵ Zitiert nach: *J. Neumer* (Hg.), *Hinduismus und Christentum*, Freiburg 1962, 150.

⁷⁶ *Passages on the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Jôdo monrui jushô*, Kyoto 1982, 53.

⁷⁷ *Mo Ti*, Von der Liebe des Himmels zu den Menschen. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von *H. Schmidt-Glinzer*, München 1992, 157–159.

Was nun also die theologischen Voraussetzungen der pluralistischen Religionstheologie hinsichtlich der Christologie und der Gotteslehre betrifft, so ist folgendes festzuhalten: (1) Die pluralistische Religionstheologie stellt nicht um ihrer eigenen Stimmigkeit willen eine neue Christologie oder Gotteslehre auf. Auch wenn dies von ihren Gegnern immer wieder behauptet wird, so ist es doch nachweislich falsch. Was die Christologie betrifft, so greifen Pluralisten hier auf solche Voraussetzungen zurück, wie sie unabhängig von den Fragen der Religionstheologie heute von vielen systematischen Theologen gemacht werden, um zu einer glaubwürdigen Integration der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und der altkirchlichen Dogmengeschichte zu kommen. Teilweise stellen diese Voraussetzungen einen Bruch zu einzelnen Entwicklungen in der Geschichte der Christologie dar. Andererseits können sie aber auch für sich beanspruchen, wieder ganz nah bei den Anfängen des christlichen Glaubens sowie den Leitgedanken altkirchlicher Logos-Christologien zu stehen. (2) Was die pluralistische Religionstheologie in der Gotteslehre voraussetzt, nämlich daß Gott aufgrund seiner Bestimmung als unbegrenzter, unumgreifbarer Horizont allen endlichen Seins, notwendig jede endliche Vorstellung und damit jeden konkreten, der endlichen Wirklichkeit entlehnten Begriff sprengt, ist beste traditionelle christliche Lehre. Nicht der christliche Pluralist wird hier der Tradition untreu, sondern eher diejenigen, die gegenwärtig in ihrem antipluralistischen Eifer so tun, als habe es in der christlichen Lehre noch nie die Unterscheidung zwischen dem alles menschliche Begreifen und Beschreiben übersteigenden Wesen Gottes und dem, was menschliche Worte über ihn zu sagen vermögen, gegeben. Was neu ist an der Gotteslehre religionstheologischer Pluralisten ist also nicht diese selbst, sondern die Konsequenzen, die sich aus ihr für die Frage nach der Einschätzung der vielfältigen Gottesbilder in den Religionen der Menschheit ergeben. Diese Konsequenzen hat die Tradition in der Tat nicht oder nur in Andeutungen gezogen. Aber sie lassen sich eindeutig aus dem ziehen, was die Tradition schon immer über Gott bekräftigt hat. Eine neue geistesgeschichtliche Situation, wie sie heute mit unseren ungleich besseren Kenntnissen der Wirklichkeit anderer Religionen sowie den in den letzten zweihundert Jahren von der historisch-kritischen Exegese und der Dogmengeschichte gewonnen Einsichten gegeben ist, fordert jedoch genau zu der Frage heraus, welche neuen Konsequenzen in diesem Licht aus den bisherigen Glaubensvorstellungen gezogen werden müssen: »Was wahr ist, bleibt wahr, aber es können neue Perspektiven auftauchen, die es in ein anderes Licht rücken.«⁷⁸

5. Ausblick

John Hick hat für eine vom christlichen Standpunkt aus entwickelte pluralistische Religionstheologie folgende Kurzformel geprägt:

»... der Glaube, daß es eine unbedingte, transzendente Wirklichkeit gibt, die die Quelle und der Grund von allem ist; daß diese Wirklichkeit in Bezug auf das menschliche Leben gut ist; daß sich

⁷⁸ Mit diesen Worten erläutert *J. Kardinal Ratzinger* die unter katholisch-theologischen Vorgaben mögliche Form der Dogmenentwicklung, in: *J. Kardinal Ratzinger*, Salz der Erde, Stuttgart 1996, 280.

die universale Gegenwart dieser Wirklichkeit auf menschliche Weise widerspiegelt («inkarniert») im Leben der großen spirituellen Leitgestalten der Welt; und daß wir unter diesen in Jesus unsere hauptsächliche Offenbarung dieser Wirklichkeit sowie den hauptsächlichen Wegweiser für unser Leben gefunden haben.«⁷⁹

Ich habe die Erfahrung gemacht, daß Menschen auf diesen Glauben recht unterschiedlich reagieren: Auf einige wirkt er wie ein Verrat am Christlichen. Auf andere wirkt er wie eine Befreiung: Sie erblicken darin *die* Möglichkeit, wie sie heute den christlichen Glauben verstehen und leben können. Beide Seiten sehen darin einen entscheidenden Schritt nach vorn. Doch unterscheiden sie sich radikal in der Bewertung dieses Schrittes. Für die einen geht er definitiv zu weit, für die anderen ist er längst fällig.

Dies erinnert wieder an die Situation der ökumenischen Bewegung in ihrem frühen Stadium, von der zu Beginn dieses Beitrags die Rede war. Ganz ähnlich erschien sie den einen als der große Schritt nach vorn, den anderen als die große Gefahr. Es ist im Grunde genommen noch nicht sehr lange her (genauer gesagt: nur wenige Jahrzehnte), daß es einem Katholiken teilweise unter Androhung der Exkommunikation verboten war, sich an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen oder diese für ein Werk des Heiligen Geistes zu halten. In den sechziger Jahren tat dann das II. Vatikanische Konzil genau das letztere und forderte zu ersterem auf. Und heute ist hinreichend klar, daß echte Ökumene nicht auf der Basis konfessioneller Inklusivismen durchführbar ist, sondern einen innerchristlichen Pluralismus voraussetzt, das heißt, die Anerkennung der anderen Konfession als verschieden und dennoch gleichwertig⁸⁰. Es scheint, als wären katholische Anhänger des religionstheologischen Pluralismus bald ähnlich bedroht wie einst die katholischen Ökumeniker bzw. »Panchristen«. Sollte sich diese bedrückende Befürchtung erfüllen, dann mag die Hoffnung trösten, daß eines Tages der großen Ökumene vielleicht eine ähnliche Anerkennung zuteil werden wird, wie dies inzwischen mit der christlichen Ökumene geschehen ist.

⁷⁹ »... the belief that there is an ultimate transcendent Reality which is the source and ground of everything; that this Reality is benign in relation to human life; that the universal presence of this Reality is reflected (>incarnated<) in human terms in the lives of the world's great spiritual leaders; and that amongst these we have found Jesus to be our principal revelation of the Real and our principal guide for living.« *J. Hick*. *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993, 163.

⁸⁰ Vgl. *H. Döring*, *Demonstratio catholica*, in: *H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel* (Hgg.), *Den Glauben denken* (wie Anm. 41), 147–244, bes. 211–230.