

Zur Behebung einiger Schwierigkeiten der pluralistischen Religionstheologie

Von Wolfgang Pfüller

(Für Matthias Petzoldt zum 50. Geburtstag)

»Christliche Theologie steht vor einem Paradigmenwechsel.«¹ Dieser lapidare Satz *Rudolf Fickers* könnte leicht als beschwörende Leerformel abgetan werden, zumal der Begriff »Paradigmenwechsel« mittlerweile zur Etikette zu verkommen droht². Gleichwohl dürfte sein Satz, den er gegen Ende seiner Überlegungen zur »Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie« notiert, die Sachlage sehr genau treffen. Denn nicht nur sieht sich die christliche Theologie angesichts der fortdauernden Existenz und mehr noch überaus eindrucksvollen Lebendigkeit nichtchristlicher Religionen einer eminenten Herausforderung gegenüber³. Vor allem beginnt sie, in Gestalt einer pluralistischen Religionstheologie die Tragweite dieser Herausforderung endlich⁴ zu ermessen: Über eine Neubestimmung ihres Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen hinaus nimmt sie eine Reinterpretation ihres Grundbestandes in Angriff⁵. Nun ist es gerade durch *T.S. Kuhns* bekannte wissenschaftshistorische Analysen offenkundig geworden, daß ein neu aufkommendes »Paradigma« gewöhnlich heftig umstritten ist. Das ist im gegebenen Fall der pluralistischen Religionstheologie nicht anders. Dabei wird nicht nur eine ganze Rei-

¹ *R. Ficker*, Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie. in: *R. Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 220–237, 236.

² Zur Klärung des Paradigmenbegriffs vgl. bes. im Blick auf die Theologie *H. Küng*, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München ²1992, 153–207, 208–221.

³ *P.F. Knitter*, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt/Paderborn 1997, 96, ist gar der Überzeugung, »daß ... der Einfluß agnostischer Wissenschaft ... sich als Kinderspiel herausstellen wird im Vergleich zur Herausforderung der christlichen Theologie durch den Glauben anderer Menschen«.

⁴ Die Herausforderung wie die daraus resultierende Aufgabe der christlichen Theologie wurden bereits vor etwa 100 Jahren gesehen, in hervorragendem Maße von *E. Troeltsch*. Vgl. seine programmatischen Bemerkungen gegen Ende seiner berühmten Schrift »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte«. Übrigens konstatiert auch *Knitter*, ebd., 107 (Anm. 32), diese historischen Bezüge. Nach ungefähr 100 Jahren wird man freilich sagen müssen, daß ein langwieriges konservatives Intermezzo die Annahme der Herausforderung sowie die Inangriffnahme der damit gestellten Aufgaben blockiert hat.

⁵ Vgl. in erster Linie die christologischen Überlegungen in: *J. Hick/P.F. Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions (Faith meets faith series)*. New York 1987; *J. Hick*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993; *ders.*, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993; *P.F. Knitter*, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988; *ders.*, *Horizonte der Befreiung* (wie Anm.3); *ders.*, *Jesus and the Other Names*, New York 1996.

he von Einwänden vorgebracht⁶, die neuerdings in der Behauptung der Unmöglichkeit einer pluralistischen Sicht der Religionen gipfeln⁷. Es wird nicht nur auf die Unvollständigkeit des »pluralistischen Modells« hingewiesen, die von einer »plurality of pluralists« reden läßt⁸. Mehr noch, einer der prominentesten Vertreter der pluralistischen Religions-theologie, *Paul F. Knitter*, beginnt von der Bezeichnung »pluralistisch« abzurücken. Er schreibt: »Ich spreche nicht nur für mich, sondern für viele andere sogenannte [sic!] pluralistische Theologen, wenn ich darauf bestehe, daß eine pluralistische Theologie der Religionen nicht zuerst und hauptsächlich Pluralismus und Gleichheit vertritt und verteidigt. Vielmehr ist das erste Anliegen der Pluralisten *Gespräch* und *Zusammenarbeit*«⁹. Er distanziert sich demzufolge von der Bezeichnung »pluralistisch«; er bevorzugt »korrelational«. »Die Theologie, die ich zu beschreiben versuche, sucht zuerst eine echte *Beziehung* zwischen den Religionen zu fördern; und dadurch eine Ko-relation, ein Geben und Nehmen, das wirklich in beide Richtungen fließt.«

In Anbetracht dieses Sachstandes halte ich es für dringend, einen Versuch zur Klärung einiger Fragen der pluralistischen Religionstheologie zu unternehmen. Dabei möchte ich zum einen untersuchen, was zweckmäßigerweise unter einer »pluralistischen Religions-theologie« zu verstehen ist, und zwar sowohl in Hinsicht auf den Umfang dieser Bezeichnung, die Begriffsextension – so das 1. Kapitel –, als auch in Hinsicht auf deren Inhalt, die Begriffsintension – so das 2. Kapitel. Zum anderen möchte ich einige Bemerkungen zu einem, wenn nicht dem entscheidenden Problem der pluralistischen Religionstheologie machen: zur Kriterienfrage – so das 3. Kapitel. Daß es mir ungeachtet aller kritischen Überlegungen gegenüber den Vertretern einer pluralistischen Religionstheologie insgesamt um die Stabilisierung dieses neuen »Paradigmas« geht, annonciert nicht nur die Überschrift dieser Reflexionen; es wird hoffentlich auch als deren Fazit einsichtig sein.

1. Zur Klassifikation der religionstheologischen Modelle

Als Klassifikation der religionstheologischen Modelle¹⁰ hat sich seit *A. Races* Untersuchung »Christians and Religious Pluralism« (1983) die dreifache Unterscheidung von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« eingebürgert. *Perry Schmidt-Leukel* hat daraufhin den ebenso interessanten wie scharfsinnigen Versuch unternommen zu zeigen, daß diese Typologie »erstmalig eine systematische Klassifikation bietet, die in logischer Hinsicht *umfassend* und *unausweichlich* und in theologischer Hinsicht *adäquat*

⁶ Vgl. die übersichtliche Diskussion bei *R. Bernhardt*, Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen, in: ÖR 43 (1994) 172–189. *R. Bernhardt* hält m.E. zurecht die meisten der vorgebrachten Einwände für unzutreffend.

⁷ Vgl. *G. D'Costa*, The Impossibility of a Pluralist View of Religions, in: RelSt 32 (1996) 223–232.

⁸ *P.F. Knitter*, One Earth Many Religions, New York ²1996, 23.

⁹ *P.F. Knitter*, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie (Typoskript), Hofgeismar 1997, 1; folgendes Zitat im Text, ebd. 2. Vgl. in dem Sinne auch *ders.*, One Earth Many Religions, ebd., 15–16, 29–34.

¹⁰ Ob der Ausdruck »Modell«, der auch eine *beabsichtigte*, bloß ungefähre Annäherung an die Wirklichkeit bezeichnet, geeignet ist, sei hier dahingestellt. Vielleicht sollte man besser von religionstheologischen Konzepten reden. Jedenfalls hat sich der Ausdruck »pluralist model« eingebürgert.

ist«¹¹. Ich möchte die logischen (= mengentheoretischen) und theologischen Darlegungen *Perry Schmidt-Leukels* hier gleichwohl nicht weiter verfolgen. Vielmehr möchte ich auf die Prämissen der mengentheoretischen Schlußfolgerungen eingehen. Dabei aber handelt es sich m.E. um die Frage, was man zweckmäßigerweise als die notwendigen und hinreichenden Merkmale der religionstheologischen Modelle zu betrachten hat. Da ich diese Frage abweichend von *Schmidt-Leukel* beantworten werde, werden auch meine Schlußfolgerungen naturgemäß etwas andere sein.

Als Ausgangspunkt der folgenden Reflexionen eignet sich vorzüglich die kurze und prägnante Charakterisierung der drei religionstheologischen Modelle durch *Gavin D'Costa*. Ihm zufolge beansprucht der Exklusivismus, »that fundamentally only one single revelation or one single religion is true and all other ›revelations‹ or religions are false«, wobei »truth, revelation and salvation« eng verbunden sind. Von seiten des Inklusivismus wird demgegenüber behauptet, »that one revelation or religion ... is the only true and definitive one, but that truth and therefore salvation can be found in various fragmentary and incomplete forms within other religions and their different claims«. Der Pluralismus schließlich »is defined as holding that all the major religions have true revelations in part, while no single revelation or religion can claim final and definitive truth. Here again truth, revelation and salvation are closely connected«¹².

Infolge dieser grundlegenden Hinweise möchte ich folgende Differenzierungen vorschlagen:

1. Es empfiehlt sich, die Heilsfrage nicht als notwendiges Merkmal zur Unterscheidung der religionstheologischen Modelle zu betrachten. *Gavin D'Costa* weist zwar auf die enge Verbindung von Wahrheits-, Offenbarungs- und Heilsfrage hin. Aber während Wahrheit und Offenbarung ersichtlich eine Einheit bilden – »true revelation«, »true religion« –, erscheint die Heilsfrage auffallend angehängt. Da selbst »softer versions« des Exklusivismus die Möglichkeit der Rettung für alle nach dem Tode einräumen, spart er zur Charakterisierung der exklusivistischen Basiseinsicht die Heilsfrage ganz aus; und bei der Charakterisierung des Inklusivismus erscheint die Heilsfrage nur als Folge der Wahrheitsfrage – »truth and therefore salvation«. Ich meine, diese Tendenz zur Abtrennung der Heilsfrage ist zu Ende zu führen, und zwar vor allem aus den folgenden Gründen:

a. Die Heilsfrage erlaubt keine signifikante Unterscheidung zwischen Inklusivismus und Pluralismus. In beiden Modellen nämlich werden die anderen (nichtchristlichen) Religionen als eigenständige Heilswege betrachtet. Daß der Inklusivismus dabei die anderen Heilswege auf den eigenen (christlichen) ausgerichtet und insofern in ihn gleichsam eingeschlossen sieht, hängt an der Behauptung der Wahrheit der eigenen Religion¹³.

¹¹ *P. Schmidt-Leukel*. Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle. in: *Cath(M)* 47 (1993) 163–183, 163.

¹² *G. D'Costa*. The Impossibility of a Pluralist View of Religions (wie Anm. 7), 223–224. Im Vergleich zu dieser präzisen Kurzcharakteristik ist die von *P.F. Knitter*, *One Earth Many Religions* (wie Anm. 8), 25–28, gegebene Beschreibung der »current models« zu unscharf; vgl. auch das Schema, ebd., 26.

¹³ Vgl. dazu etwa als hervorragenden Repräsentanten eines christlichen Inklusivismus *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg ⁹1977, 303–312. Vgl. hierzu auch *H.R. Schlette*, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer »Theologie der Religionen«* (QD 22), Freiburg 1964.

b. Sowohl von seiten des Inklusivismus wie des Pluralismus läßt sich m.E. die Behauptung der »Allerlösung«¹⁴ vertreten – sogar für die »softer versions« des Exklusivismus scheint eine solche Behauptung im Bereich des Möglichen. Dies aber besagt doch wohl, daß die Heilsfrage für die Klassifikation der religionstheologischen Modelle ohne Belang ist.

c. Heils- und Wahrheitsfrage sind voneinander unabhängig. Letztere nimmt »in allen religiösen Traditionen [...] einen nachgeordneten Stellenwert ein. Als heilsentscheidend gilt weniger die formale Richtigkeit von Aussagen, als vielmehr die konkrete Lebenspraxis. Der Gedanke, daß das Heil von der Wahrheit des Bekenntnisses abhängt, erweist sich – konsequent durchdacht – als absurd: Wäre die Heilsfrage tatsächlich vom Besitz wahrer Sätze abhängig, so wäre das Heil des einzelnen nicht nur davon abhängig, ob er überhaupt in eine christliche Kultur hineingeboren wurde, sondern – aufgrund der teilweise signifikanten Unterschiede innerhalb der christlichen Tradition – darüber hinaus auch noch davon, zu welchem Zeitpunkt und in welche Region er hineingeboren wurde«¹⁵. Hängt aber das Heil nicht »von der Wahrheit des Bekenntnisses« ab, so erweist sich einmal mehr die Untauglichkeit der Heilsfrage zur Unterscheidung der religionstheologischen Modelle¹⁶.

2. Ex- und Inklusivismus sind als vollständige Disjunktion auf der Ebene des *Monismus*¹⁷ zu betrachten. Beide Positionen nämlich beanspruchen – mit *Gavin D'Costa* zu sprechen –, daß »only one single religion is true« bzw. daß »one religion is the only true and definitive one«. Beide Positionen beanspruchen mithin für *eine* Religion Wahrheit im strengen Sinne der Endgültigkeit und damit Unüberbietbarkeit bzw. Unüberholbarkeit¹⁸. Dieser Endgültigkeitsanspruch¹⁹ ist m.E. das grundlegende, gemeinsame notwendige Merkmal des monistischen Ex- wie Inklusivismus. Ob demgegenüber andere Religionen von der beanspruchten endgültigen Wahrheit aus- oder in sie eingeschlossen werden – im Sinne einer fragmentarischen Partizipation –, bezeichnet die spezifische Differenz zwischen Ex- und Inklusivismus. Dabei ist freilich zu differenzieren: Der Endgültigkeitsan-

¹⁴ Zur Terminologie vgl. *W. Härle*, Dogmatik (De-Gruyter-Buch). Berlin 1995, 624.

¹⁵ *A. Kreiner*, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MThZ 41 (1990) 21–42, 41; vgl. auch ebd., 40–41.

¹⁶ Demgegenüber zentriert *P. Schmidt-Leukel* seine Unterscheidung der drei religionstheologischen Positionen geradezu auf die Heilsfrage. Vgl. zuletzt *P. Schmidt-Leukel*, Worum geht es in der »Theologie der Religionen«?, in: IkaZ 25 (1996) 289–297, bes. 293. Ich widerspreche ihm – als vielleicht bestem Kenner der pluralistischen Religionstheologie im deutschen Sprachraum – nur zögernd, kann aber nicht umhin, seine Kennzeichnung der religionstheologischen Modelle für eher irreführend zu halten.

¹⁷ Diesen Ausdruck verwendet *Schubert Ogden*, Is There Only One True Religion or Are There Many?, Dallas 1992, 80–81, zur Kennzeichnung von Ex- und Inklusivisten – allerdings im Hinblick auf die Heilsfrage – »salvational monists« –; angeführt bei *P.F. Knitter*, One Earth Many Religions (wie Anm. 8), 28.

¹⁸ Hier kann nicht der Wahrheitsbegriff diskutiert werden, daher vgl. das Plädoyer für den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff von *A. Kreiner*, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992, 90–98.

¹⁹ Von »Endgültigkeitsanspruch« zu sprechen ist m.E. klarer als der wenig klare Ausdruck »Absolutheitsanspruch«, zu dessen Klärung hat *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh ²1993, 26–52, viel beigetragen. Ob er dabei freilich das entscheidende Moment des Anspruchs auf endgültige Wahrheit genügend berücksichtigt hat, ist eher zweifelhaft.

spruch wird keineswegs für eine Religion insgesamt erhoben, vielmehr nur für deren *Kern*. Sehr eindrücklich belegen dies die exklusivistischen Reflexionen *Karl Barths*²⁰. Die christliche Religion verfällt, soweit sie Religion ist, nach Barth genauso der Kritik durch die Offenbarung wie die anderen Religionen auch. Die Offenbarung allerdings erweist sich, einmal beim Namen genannt, als der Kern der christlichen Religion. Sie ist die Gnade selbst, der Name Jesus Christus. Deshalb kann nur die christliche die wahre Religion genannt werden. Sie ist *de iure* wahre Religion, auch wenn sie *de facto* oft genug falsche Religion ist. Die anderen Religionen hingegen sind *de iure* falsche Religionen, können folglich auch *de facto* nur falsche Religionen sein. Fazit: Exklusivistischer wie inklusivistischer Monismus beanspruchen endgültige Wahrheit für *eine* Religion – in ihrem Kern –; andere Religionen werden von dieser Wahrheit aus- oder in sie eingeschlossen. Hinzugefügt werden sollte, daß sich für den Inklusivismus aufgrund seines Endgültigkeitsanspruchs in der Verbindung mit der Anerkennung von Teilwahrheiten in anderen Religionen konsequenterweise *von vornherein* ein Überlegenheitsanspruch der einen Religion gegenüber allen anderen Religionen ergibt. Wichtig ist jedoch zu sehen, daß es der Endgültigkeitsanspruch ist, der den Überlegenheitsanspruch begründet. Dieser kann also seinerseits *vorausgesetzt* werden, da er keiner weiteren Begründung bedarf.

3. Im Vergleich zum (exklusivistischen und inklusivistischen) Monismus liegt der Pluralismus auf einer anderen Ebene; er stellt die Gegenposition zu diesem dar. Denn der Pluralismus erhebt im Gegensatz zum Monismus *keinen* Endgültigkeitsanspruch für irgendeine Religion – in ihrem Kern. D.h. die Vielzahl der Religionen wird nicht präjudiziert, die Religionen werden *bis auf weiteres* als gleichrangig betrachtet²¹. Für *Paul F. Knitter* beinhaltet dementsprechend die pluralistische Perspektive die Zurückweisung bzw. Aufgabe des (christlichen) Endgültigkeitsanspruches. »Christians reject or shy away from adjectives such as ›one and only‹, ›definitive‹, ›superior‹, ›absolute‹, ›final‹, ›unsurpassable‹, ›total‹ to describe the truth they have found in the gospel of Jesus the Christ.«²² Im Blick auf andere Religionen ist zwar nicht von Gleichheit, wohl aber von einer annähernden Gleichwertigkeit – »rough parity« – zu sprechen wie auch zumindest von der Möglichkeit ihrer Wahrheit (und Heilswirksamkeit). »Other religions are not only genuinely different, they can also be genuinely valuable.«

²⁰ Vgl. dazu *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon ⁵1960, 304–397.

²¹ Diese andere Ebene des Pluralismus im Gegenüber zu Ex- wie Inklusivismus scheint nicht nur *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums (wie Anm. 19) zu übersehen; vgl. auch *P. Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle (wie Anm. 11), scheint sie nicht hinreichend wahrzunehmen. Ich würde von daher nicht nur dann von Pluralismus sprechen, wenn mindestens zwei Religionen auf Dauer als gleichwertig betrachtet werden. Um dies entscheiden zu können, braucht man Kriterien. will sagen, es kann ebensowenig vorentschieden werden wie eine mögliche Rangordnung der bzw. verschiedener Religionen.

²² *P.F. Knitter*, One Earth Many Religions (wie Anm. 8), 29; vgl. dazu auch ebd. 29–32; folgendes Zitat im Text, 32. Wenn *Knitter* freilich meint, für Christen bestünden Evidenz (»both theological and empirical«) und gute Gründe, nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wahrscheinlichkeit, ja Tatsächlichkeit von Wahrheit und Heilswirksamkeit der anderen Religionen anzunehmen, so geht er damit über die gegebene Charakteristik des »pluralist model« hinaus; vgl. ebd., 32–33. Da jedoch weder Ex- und Inklusivismus noch Pluralismus spezifisch *christliche* Positionen sind, können diese Überlegungen *Knitters* hier beiseite bleiben.

Für diese pluralistische Position sehe ich hauptsächlich drei Begründungen²³. Sie entsprechen in etwa den sogenannten drei Brücken über den Rubikon – ein nicht eben treffliches Bild –, auf die die Beiträge des programmatischen Sammelbandes *The Myth of Christian Uniqueness* nachträglich und schwerpunktmäßig aufgeteilt worden sind²⁴. Ich nenne diese Begründungen die historisch-epistemologische, die theologisch-epistemologische und die dialogisch-ethische.

a. Wahrheit bleibt hier der jeweiligen Gegenwart »stets der ewig vorausliegende, sich erst in Zukunft erweisende, daher nur anzustrebende, nie aber ganz zu greifende und zu besitzende Transzendenzhorizont«. »Absolute und universale Wahrheit hat ihren Ort am Rand – am Anfang oder Ende –, in der Tiefe oder in einem Jenseits der Geschichte. Innergeschichtlich erscheint sie stets in spezifischen Brechungen«²⁵. So sieht *Gordon D. Kaufman*, der hier als repräsentativ für die historisch-epistemologische Begründung stehen mag, die religiösen Traditionen als historisch relative Produkte menschlicher Orientierungssuche bzw. »of human imaginative creativity in the face of the great mystery that life is to us all«²⁶. Weiter führt er aus: »Auf der Suche nach Orientierung im Leben, in ihrem Versuch zu verstehen, was es mit der menschlichen Existenz auf sich hat, und wie sie zu gestalten sei, haben die Menschen die großen religiösen Traditionen geschaffen und entwickelt und so dem Leben all seine mannigfaltigen Bedeutungen verliehen.« Die religiösen Traditionen sind also »kein direkter Reflex oder Ausdruck der letzten Wirklichkeit«, sie sind nicht »grounded simply and directly in divine revelation«²⁷. Folglich besitzt keine der religiösen Traditionen »die absolute oder endgültige Wahrheit; bestenfalls stehen uns die Einsichten und Erkenntnisse unserer Vorfahren zur Verfügung. Aber alle diese waren deren eigene imaginative Konstruktionen, geformt unter dem Einfluß ihrer Erfahrungen und der Probleme, denen sie sich zu ihrer Zeit ausgesetzt sahen. Und als solche sind sie endlich, begrenzt und relativ.« Er weiß sehr wohl, daß diese seine Sicht auf die religiösen Traditionen aus dem modernen westlichen historischen Denken hervorgegangen und als solche natürlich ebenfalls partikulär, relativ und begrenzt ist. »But it is an approach that enables us to break the grip of the absolutistic commitment that have characterized much traditional Christian faith and theology.« Wenn in dieser Weise die historisch-epistemologische Begründung die religiösen Traditionen als historisch-relative menschliche Orientierungsversuche begreift und daher jeglichen Endgültigkeitsanspruch dieser Traditionen zurückweist, so wird der interreligiöse Dialog umso dringender. Kaufman spricht in dem Zusammenhang vom »dialogischen Imperativ«²⁸. Allein, dies braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden.

²³ Vgl. dazu im Überblick *P.F. Knitter*, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: *EvTh* 49 (1989) 505–516. Vgl. auch *R. Ficker*, Im Zentrum nicht und nicht allein (wie Anm. 1), 224–226, 228–230, 234–236.

²⁴ Vgl. *J. Hick/P.F. Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness* (wie Anm. 5), IX.

²⁵ *R. Bernhardt*, Einleitung, in: *Ders.*, *Horizontüberschreitung* (wie Anm. 1), 9–29, 13–14.

²⁶ *G.D. Kaufman*, Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology, in: *J. Hick/P.F. Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness* (wie Anm. 5), 3–15, 8; folgende Zitat im Text, *ders.*, *Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie*, in: *R. Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, ebd., 47–59, 50.

²⁷ *G.D. Kaufman*, ebd., 57 (Hervorhebung von mir); vgl. dazu *ders.*, *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, ebd., 8 und 14.

²⁸ Vgl. *G.D. Kaufman*, ebd., 57–59; *ders.*, *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, ebd., 13–14. Im übrigen ist die historisch-epistemologische Argumentation gegen den Endgültigkeitsan-

b. *Rudolf Ficker* ist zuzustimmen, wenn er schreibt, daß »der Ansatz einer pluralistischen Theologie der Religionen bei der historischen und kulturellen Bedingtheit () im Grunde die Kehrseite des Ansatzes beim Geheimnis der Wirklichkeit Gottes (ist). Wird dort theologisch dies Geheimnis zum transzendenten Grund der Religionsvielfalt, ist es hier empirisch die geschichtliche Wirklichkeit und das Bewußtsein der geschichtlichen Bedingtheit, von wo aus der Pluralismus der Religionen in den Blick kommt.«²⁹ So unterscheidet *John Hick*³⁰, der hier als repräsentativer Vertreter der theologisch-epistemologischen Begründung stehen mag, grundsätzlich »between, on the one hand, the Real *an sich* ... and on the other hand the Real as variously thought and experienced within the different religious traditions«³¹. Dabei stützt er sich auf Kants Unterscheidung zwischen Noumenon und Phänomenon und rezipiert »eine von Kants grundlegenden Erkenntnissen ..., daß nämlich der Geist Sinneseindrücke in Form von Begriffen aktiv interpretiert«. Bleibt dementsprechend das *Wirkliche* an sich – »the Real« – jenseits unserer Begriffe und Vorstellungen; trifft auf es keine der konkreten Beschreibungen aus dem Bereich der menschlichen Erfahrungen zu – weder Eines noch Vieles, weder Person noch Ding, weder Substanz noch Prozeß, weder gut noch böse, weder absichtsvoll noch absichtslos –, so darf es gleichwohl als Urgrund und Quelle der verschiedenen religiösen Erfahrungen begriffen werden. Diese stellen sich als menschliche Antworten auf das Transzendente – »human responses to the transcendent« – dar, deren Authentizität sich an ihrer soteriologischen Struktur bemißt – »promoting the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness«. Insofern die interpretierten Erfahrungen der verschiedenen religiösen Traditionen authentisch sind, möchte sie *Hick* als »mythologisch wahr« bezeichnen. Da indes keine der religiösen Traditionen angesichts der immer größeren, transzendenten göttlichen Wirklichkeit als »wörtlich wahr«³² bezeichnet werden darf, kann keine von ihnen einen Endgültigkeitsanspruch aufrechterhalten, und insofern ist die Vielfalt und Vielzahl der menschlichen Antworten auf das Transzendente, die uns in Geschichte und Gegenwart begegnen, gerechtfertigt. In dieser Sicht des religiösen Pluralismus verkörpern zumindest »the great world's faiths ... different perceptions and con-

spruch religiöser Traditionen, speziell des Christentums, längst in geradezu mustergültiger Weise von *E. Troeltsch* vorgetragen worden.

²⁹ *R. Ficker*, Im Zentrum nicht und nicht allein (wie Anm. 1), 234.

³⁰ Vgl. zum folgenden *J. Hick*, Problems of Religious Pluralism, London 1985, bes. 16–27, 28–45, 46–66 = *ders.*, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994) 301–318; *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, New Haven 1993, bes. 77–78, 164–166; *ders.*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, bes. 254–73. Zur Argumentationsstruktur *J. Hicks* vgl. die vorzügliche Darstellung von *P. Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie *John Hicks*, in: *R. Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg 1996, 11–49.

³¹ *J. Hick*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, ebd., 165. Die beiden folgenden Zitate im Text finden sich in: *ders.*, Religion, ebd., 262; *ders.*, Problems of Religious Pluralism, ebd., 47.

³² Auf eine Unklarheit in *J. Hicks* Wahrheitsverständnis macht *A. Kreiner*, Ende der Wahrheit?, (wie Anm. 18), 453–454, aufmerksam; vgl. auch *ders.*, Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie, in: *R. Schwager* (Hg.), Christus allein?, (wie Anm. 30), 118–131, 125–126. Daß *Hicks* Behandlung der konfligierenden Wahrheitsansprüche der verschiedenen religiösen Traditionen nicht befriedigt, bemerkt *A. Kreiner* in seinem Werk Ende der Wahrheit?, ebd., 454–455, zu Recht; vgl. *ders.*, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen (wie Anm. 15), 38–39. Allein, dies ist im jetzigen Zusammenhang nicht von Belang.

ceptions of, and correspondingly different responses to, the Real or the Ultimate from within the major variant cultural ways of being human«.

c. »Paritätische Dialogizität als Grundmuster zwischenreligiöser Beziehungen – dieses zentrale Motiv leitet die Architekten der Pluralistischen Religionstheologie.«³³ Dabei gehen nach *Paul F. Knitter*³⁴, der hier als repräsentativer Vertreter der dialogisch-ethischen Begründung stehen mag, die Pluralisten den Partnern im Dialog durchaus zu, mit festen Überzeugungen in diesen einzutreten sowie ihre Überzeugungen dort auch zu vertreten. Sie sehen sogar das Erfordernis solcher Überzeugungen in einem Dialog, der mit oberflächlichem Geplauder ebenso wenig zu tun hat wie mit bloßem Informationsaustausch. Jedoch besteht »ein entscheidender Unterschied zwischen dem Aussprechen von jemandes tiefen, göttlich gelenkten Überzeugungen auf der einen und der Aussage der gottgegebenen letzten endgültigen Offenbarung auf der anderen Seite. Im ersten Fall ist man zumindest theoretisch für Kritik und Veränderung offen. Im zweiten ist man, wenn man sich verändert und bewegt, Gott untreu.«³⁵ Darum also muß es im Dialog gehen: um rückhaltlose Offenheit der Partner füreinander, ebenso wie um deren Gleichheit. Diese besagt mithin für die Pluralisten nicht Gleichheit oder auch nur Gleichwertigkeit der verschiedenen Religionen, sondern Gleichberechtigung der Partner im Dialog³⁶. Gleichberechtigung aber ist nicht gewährleistet, wenn einer der Dialogpartner einen Endgültigkeitsanspruch vertritt. Denn »gleich, wieviel 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.« Auch behindert ein vorausgesetzter Überlegenheitsanspruch die Gleichberechtigung im Dialog. Zwar kann im Verlauf desselben sich erweisen, daß eine Religion für eine bestimmte Frage eine den anderen Religionen überlegene Antwort hat. »Aber das kann man erst am Ende des Dialogs wissen, und man wird es nicht am Ende wissen, wenn man denkt, man wüßte es schon am Anfang!«³⁷

³³ R. Bernhardt, Einleitung (wie Anm. 25), 11.

³⁴ Vgl. zum folgenden *P.F. Knitter*, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: *EvTh* 49 (1989) 505–516; *ders.*, Horizonte der Befreiung, (wie Anm. 3), 167–173, 232–240, 287–299; *ders.*, One Earth Many Religions, (wie Anm. 8), passim; *ders.*, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie (wie Anm. 9), passim.

³⁵ *P.F. Knitter*, Nochmals die Absolutheitsfrage (wie Anm. 34), 513; das folgende Zitat im Text findet sich in: *ders.*, Horizonte der Befreiung (wie Anm. 3), 171. *P.F. Knitter* bezieht sich hier auf Überlegungen *L. Swidlers*, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg 1992, 78–79, der ebenfalls repräsentativ für eine dialogisch-ethische Begründung der pluralistischen Position stehen könnte. Allerdings begründet er den Dialog seinerseits mit einem desabsolutisierten Wahrheitsverständnis, vgl. ebd., 14–20; vgl. auch *ders.*, Interreligiöser und interideologischer Dialog, in: *PTH* 75 (1986) 307–327; *ders.*, Preconference Paper: Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today, in: *Ders.* (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 2¹⁹⁸⁸, 5–50. Dies zeigt nur einmal mehr, daß sich die verschiedenen Begründungen für eine pluralistische Position keineswegs ohne Rest auf deren verschiedene Vertreter aufteilen lassen. Es handelt sich in jedem Falle nur um Akzentuierungen.

³⁶ Daß *P.F. Knitter* in der Konsequenz seiner Verbindung von Ansätzen der Befreiungstheologie mit der pluralistischen Religionstheologie für eine »privileged voice of the victims in interfaith dialogue« plädiert, kann hier außer Betracht bleiben. Vgl. *P.F. Knitter*, One Earth Many Religions (wie Anm. 8), 87–89

³⁷ *P.F. Knitter*, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie (wie Anm. 9), 2; vgl. *ders.*, One Earth Many Religions, ebd., 16.

Dies mag genügen, um die wichtigsten Argumente der drei hauptsächlichen Begründungen für die pluralistische Position zu verdeutlichen. Sowohl aus der historisch-epistemologischen wie aus der theologisch-epistemologischen wie auch aus der dialogisch-ethischen Begründung folgt die Ablehnung jeglichen Endgültigkeitsanspruches irgendeiner religiösen Tradition (in ihrem Kern) und somit (bis auf weiteres) die Anerkennung aller religiösen Traditionen als gleichrangig. Die Entscheidung im Hinblick auf die Pluralität der religiösen Traditionen wird demnach in keiner Weise präjudiziert – weder im Sinne einer bleibenden Gleichrangigkeit aller oder mehrerer religiöser Traditionen noch im Sinne der Überlegenheit einer oder mehrerer religiöser Traditionen gegenüber den anderen. Ein Überlegenheitsanspruch dürfte ja auch nur *vorausgesetzt* werden, wenn ein Endgültigkeitsanspruch zurecht erhoben werden dürfte. Daß indes ein solcher Anspruch abgelehnt werden muß, muß als das grundlegende notwendige Merkmal einer pluralistischen Position festgehalten werden.

4. Wie sich der Monismus in zwei Varianten, als Ex- und Inklusivismus, darstellt, so scheint mir auch der Pluralismus in zwei Varianten durchführbar, nämlich als gradualistischer und als relativistischer. Diesen beiden Varianten dürften in etwa die beiden Richtungen des »pluralist model« entsprechen, die *Reinhold Bernhardt* konstatiert. »Das Anliegen des von *John Hick* ausgehenden, primär an einer religionsphilosophischen Verarbeitung religiöser Pluralität interessierten Zweiges ist es, *hinter* den vielfältigen und unvereinbaren Darstellungsformen der Religionen [...] eine Einheitsebene aufzuspüren, die sich als Gemeinsamkeitskern *in* den verschiedenen Erfahrungsweisen der Religionen auffinden läßt.«³⁸ Hingegen sieht *Reinhold Bernhardt* den anderen Zweig des pluralist model um *Raimundo Panikkar* und *Gordon D. Kaufman* dadurch charakterisiert, daß er die Pluralität der religiösen Traditionen als unhintergebar anerkennt. »Ein gemeinsamer Einheitsgrund lasse sich in den Religionen nicht finden. Ob er *hinter* den Religionen postuliert werden könne, bleibe reine Spekulation. Die Religionen und ihre Götter seien inkommensurabel; jede habe ein eigenes, nicht auf einen dahinterliegenden Kern reduzierbares Identitätszentrum«.

Wenn die Vorstellungen der verschiedenen religiösen Traditionen inkommensurabel sind, dann legt sich in der Tat ein relativistischer Pluralismus nahe. Die Vielzahl der Religionen muß dann nicht nur vorläufig (bis auf weiteres), sondern überhaupt als gleichrangig betrachtet werden. Man könnte diesen Relativismus als resignativen bezeichnen, da er ungeachtet aller Bemühungen schließlich keine Möglichkeit sieht, eine vergleichende Bewertung zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen durchzuführen³⁹. Jedenfalls unterscheidet er sich darin von einem hybriden, selbstwidersprüchlichen Relativismus, der die Gleichwertigkeit aller Religionen postuliert und dabei einen Standort beansprucht, den er doch zugleich für unerreichbar hält: den überlegenen Standort der Wahrheit.

³⁸ *R. Bernhardt*, Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, in: ZThK 91 (1994) 230–246, 239. Das folgende Zitat im Text: ebd., 240. Vgl. auch *ders.*, Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen (wie Anm. 6), 173–174.

³⁹ Dieser resignative Relativismus bezeichnet das Resultat der Entwicklung in den Überlegungen Troeltschs zur Frage einer vergleichenden Bewertung der Religionen. Vgl. dazu *W. Pfüller*, Der Streit der Religionen – rational entscheidbar? Zum Problem objektiver Beurteilungskriterien für religiöse Aussagensammenhänge (EHS.T 281), Frankfurt 1986, 103–139.

Betrachtet man einige Überlegungen *Raimundo Panikkar*s, die man am ehesten als repräsentativ für einen relativistischen Pluralismus einschätzen kann, so scheint sich in ihnen sowohl der hybride wie der resignative Relativismus zu finden. Auf der einen Seite beklagt *Panikkar* die »possible incommensurability of ultimate worldviews«, die zumindest beim gegenwärtigen Stand der Dinge nicht vermeidbar zu sein scheint, da kein gemeinsamer Bewertungsmaßstab in Sicht ist⁴⁰. Auf der anderen Seite jedoch plädiert er geradezu emphatisch für einen Pluralismus, der Verschiedenheit nicht auf Einheit zurückführen will, der Einheit nicht als ein unaufgebbares Ideal betrachtet, der kein universales System in Betracht zieht, vielmehr die »incommensurability of ultimate systems« als »a revelation itself of the nature of reality« erachtet, der in einem kosmischen Vertrauen »a polar and tensile coexistence between *ultimate* human attitudes, cosmologies, and religions« bejaht. So kann er zugespitzt behaupten, daß von Pluralismus keine Rede sein kann, wenn der Absolutheitsanspruch (der jeweiligen Religionen) aufgegeben wird, während er zugleich auf die Perspektivität und Kontextualität aller Wahrheitsansprüche hinweist. So kann er einerseits ein geradezu schrankenloses kosmisches Vertrauen propagieren, da die Realität gut, schön und wahr, also göttlich ist, um andererseits gleichwohl die Grenzen solchen Vertrauens anzudeuten, da zur Realität nun doch auch das Böse/Übel und der Irrtum gehören. Wie immer die Überlegungen *Raimundo Panikkar*s im einzelnen zu interpretieren und zu beurteilen sein mögen, eins dürfte klar sein: Während ein hybrider Relativismus sich in Selbstwiderspruch verfängt, ist ein resignativer Relativismus sehr wohl akzeptabel. Denn er behauptet die Gleichwertigkeit aller religiösen Traditionen nicht, weil er vom überlegenen Standort der Wahrheit aus gleichsam ihren gleichen Abstand zu derselben meint feststellen zu können. Er meint vielmehr die Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen zugestehen zu müssen, weil er einen akzeptablen Maßstab für die vergleichende Bewertung für unerreichbar hält.

Genau an diesem Punkte ist der Gradualismus zuversichtlicher. Wohl gemerkt, auch er setzt keinerlei Überlegenheit irgendeiner Religion voraus. Gleichwohl sieht er Erfolgsaussichten in seinem Bemühen, Rangabstufungen zwischen verschiedenen Religionen bzw. zwischen deren verschiedenen Auffassungen zu begründen. Mit anderen Worten, er befürwortet die Möglichkeit, hierzu erforderliche, akzeptable Kriterien zu finden. Sowohl *Hick* wie auch *Knitter* vertreten m.E. eindeutig einen im bezeichneten Sinne gradualistischen Pluralismus. Da ich indes auf die Frage akzeptabler Kriterien im Blick auf die Vorschläge *John Hicks* und *Paul F. Knitters* im dritten Teil dieses Aufsatzes gesondert eingehen werde, kann ich mich an dieser Stelle mit den gegebenen wenigen Hinweisen begnügen.

Eine Frage sollte freilich noch geklärt werden, und zwar die Frage der Inkommensurabilität. Hätte *Raimundo Panikkar* mit seiner Behauptung der Inkommensurabilität der religiösen Traditionen recht, wäre ein gradualistischer Pluralismus nicht realisierbar. Einem solchen Perspektivenrelativismus widerspricht aber nicht nur die vielfache gemeinsame Tradition vieler Religionen bis in ihre zentralen Vorstellungen hinein; ihm widerspricht auch die Signatur des Dialogs, insofern dieser gerade die Transzendierbarkeit der jeweiligen Wahrheitshorizonte voraussetzt. »Jeder Dialogpartner versucht, das vom anderen

⁴⁰ Vgl. *R. Panikkar*, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges*. in: *J. Hick/P.F. Knitter* (Hgg.). *The Myth of Christian Uniqueness* (wie Anm. 5), 103. Zum folgenden vgl. ebd., 109–110; *ders.*, *The Invisible Harmony*. in: *L. Swidler* (Hg.). *Toward a Universal Theology of Religion* (wie Anm. 35), 118–153, 124–136, 136–148.

Mitgebrachte und Geltendgemachte dem zuzuordnen, was er selbst mitbringt und erfahren (erkannt) hat. Jeder holt den anderen in seinen Horizont herein«, wohingegen der andere sich gegen Vereinnahmung wehrt. »Diese Dialogdramatik ist Kennzeichen eines ernsthaften Wahrheitsdialogs, eines Dialogs, in dem dem anderen Wahrheit zugetraut und darum gerungen wird, wie die verschiedenen Wahrheitsansprüche zueinander »passen«; eines Dialogs, in dem jeder Beteiligte darum ringt, zu verstehen [...] und verstanden [...] zu werden; eines Dialogs, in dem jeder Beteiligte riskieren muß, daß die eigenen Überzeugungen von der Wahrheit des anderen nicht unberührt bleiben.«⁴¹

Somit ergibt sich alles in allem eine Klassifikation religionstheologischer Modelle, bei der zwei einander widersprechende Grundmodelle⁴² mit jeweils zwei Varianten sich gegenüber stehen. Schematisch läßt sich dies wie folgt zusammenfassen: *Monismus* (Exklusivismus/Inklusivismus) versus *Pluralismus* (Relativismus/Gradualismus)

2. Zur Näherbestimmung des pluralistischen Modells

Drei Gedanken möchte ich zur Näherbestimmung des pluralistischen Modells entfalten:

1. Die pluralistische Position ist nicht nur nicht mit Relativismus gleichzusetzen, im Gegenteil: allein ein gradualistischer Pluralismus vermag dem Relativismus zu entgehen.

2. Der Pluralismus ist zwar eine theologische Position oder mit *Hicks* Worten eine »religiöse Interpretation der Religion«(en)⁴³, aber keine *christlich*-theologische Position.

3. Nur die begründete Überlegenheit einer Religion (in ihrem Kern) gegenüber den anderen Religionen gewährleistet eine bestimmte religiöse, also etwa islamische, jüdische, buddhistische, christliche Identität, wenn auch nicht in einem herkömmlichen (= ex- oder inklusivistischen) Sinne.

1. Immer wieder ist der pluralistischen Religionstheologie Relativismus oder zumindest die Gefahr desselben vorgehalten worden⁴⁴. Dazu ist zunächst zu sagen, daß ein re-

⁴¹ *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: *M. von Brückliders*, (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg 1993, 11–61, 33. *L. Swidler*, Die Zukunft der Theologie (wie Anm. 35), 78–80, würde an dieser Stelle noch einen entscheidenden Schritt weitergehen, indem er den Gedanken der radikalen Offenheit im Dialog entwickelt, die auch die eigene Glaubensposition aufs Spiel setzt. Freilich kann man diesen Schritt offensichtlich nur von einer pluralistischen Position aus gehen; von einer inklusivistischen Position aus, wie sie *J. Werbick* letztlich vertritt, verbietet er sich.

⁴² Da mithin Exklusivismus und (gradualistischer) Pluralismus logisch widersprüchlichen Modellen zugehören, erweist sich ihre logische Gleichsetzung seitens *G. D'Costas*, Impossibility of a Pluralist View of Religions (wie Anm. 7), bes. 225–226, als abwegig. Er meint, Exklusivist und (gradualistischer) Pluralist hätten nur unterschiedliche Wahrheitskriterien, durch die indes beide andere von der Wahrheit ausschließen würden. Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Der Pluralist erhebt für seine Kriterien im Unterschied zum Exklusivisten keinen Endgültigkeitsanspruch, muß also versuchen, sie bestmöglich zu begründen. 2. Wenn jeder, der eine Behauptung aufstellt und damit logischerweise widersprechende Behauptungen zurückweist, als Exklusivist zu bezeichnen ist, ist nicht nur der gradualistische Pluralist, sondern auch der Inklusivist, selbst noch der relativistische Pluralist ein Exklusivist. Diese absurde Konsequenz stimmt in keiner Weise mehr zur von *G. D'Costa* gegebenen, erhellenden Kurzcharakteristik der drei religionstheologischen Modelle; vgl. ebd., 223–224.

⁴³ *J. Hick*, Religion (wie Anm. 30), 15.

⁴⁴ Vgl. *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein? (wie Anm. 41), 23; *ders.*, Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage, in: *R. Schwager* (Hg.), Christus allein? (wie Anm. 30), 140–157, 152.

signativer Relativismus rational durchaus akzeptabel ist, wenn er natürlich auch insofern höchst unbefriedigend bleibt, als er überhaupt keine vergleichende Bewertung religiöser Traditionen gestattet und damit auch bedenkliche oder gar verwerfliche religiöse Auffassungen und Praktiken nicht zu kritisieren vermag. Sodann aber ist darauf hinzuweisen, daß diese Position des relativistischen Pluralismus im strikten Sinne nicht einmal von *Panikkar* vertreten wird. Schließlich ist nochmals festzuhalten, daß der gradualistische Pluralismus in keiner Weise einen Relativismus impliziert⁴⁵.

Ich möchte nun aber über diese Verteidigung der pluralistischen Religionstheologie hinaus gleichsam in die Offensive gehen. Ich behaupte nämlich, daß allein der gradualistische Pluralismus den Relativismus zu vermeiden imstande ist. Dies deshalb, weil Ex- und Inklusivismus lediglich die Kehrseite des Relativismus darstellen: den Subjektivismus. Läßt sich doch der Endgültigkeitsanspruch für irgendeine Religion (in ihrem Kern) nur behaupten, nicht aber stichhaltig begründen⁴⁶. Denn ich meine schon, daß sowohl die historisch-epistemologische als auch die theologisch-epistemologische Begründung für einen pluralistischen Ansatz und gegen einen Endgültigkeitsanspruch irgendeiner religiösen Tradition stichhaltig sind⁴⁷. Wenn sich aber der Endgültigkeitsanspruch für irgendeine Religion – in ihrem Kern – nur behaupten läßt, so bleibt er bloß subjektiv, kann mithin mit demselben Recht von allen Religionen erhoben werden. Dies wiederum besagt eine Gleichwertigkeit aller Religionen – in ihrem Kern –, will sagen Relativismus. Ex- und Inklusivismus sowie relativistischer Pluralismus laufen somit auf das Gleiche hinaus, auch wenn sie unterschiedliche Ausgangspunkte haben⁴⁸.

Demgegenüber erlaubt allein ein gradualistischer Pluralismus eine vergleichende Bewertung der religiösen Traditionen anhand von begründeten Kriterien, die natürlich ihrerseits so fallibel sind wie die Resultate der vergleichenden Bewertung. Dazu jedoch bald mehr.

Vgl. auch *J. Moltmann*, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?, in: *EvTh* 49 (1989) 528–536, 534. Andererseits wird den pluralistischen Religionstheologen ironischerweise immer wieder vorgehalten, daß sie den Pluralismus nicht ernst nähmen, indem sie ihn in westlicher (imperialistischer) Manier zu domestizieren suchten. Vgl. dazu beispielsweise *J. Moltmann*, ebd., 535; *G. D'Costa* (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York 31995, passim.

⁴⁵ Für *J. Hick* zeigt dies *P. Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem (wie Anm. 30), 35–36. Für *P.F. Knitter* vgl. *ders.*, One Earth Many Religions (wie Anm. 8), 54–56, 73–75, 97–98, 118–119.

⁴⁶ Damit behaupte ich allerdings nicht, daß *jedlicher* Endgültigkeitsanspruch unbegründbar ist. So ließe sich womöglich der Meta-Satz, wonach kein Endgültigkeitsanspruch stichhaltig begründbar ist, mit Endgültigkeitsanspruch begründen. Das Problem der »Letztbegründung« ist bes. im Zusammenhang der Diskussion um eine rationale Ethik breit erörtert worden. Vgl. dazu *W. Pfüller*, Zum Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie (Diss.), Halle 1979, 41–58, 301–305; vgl. auch *ders.*, Die Frage nach dem Wesen der Religion und das Problem der Begründung ethischer Normen, in: *NZStH* 28 (1986) 245–260.

⁴⁷ Weniger stichhaltig ist die dialogisch-ethische Begründung. Denn zum einen ist die Gleichberechtigung der Dialogpartner auch gegeben, wenn alle ihre Endgültigkeitsansprüche ungehindert vertreten können. *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein? (wie Anm. 41), 43, ist diesbezüglich zuzustimmen. Zum anderen hängt aber die Forderung nach radikaler Offenheit im Dialog, derzufolge auch noch die eigene Glaubensposition aufs Spiel gesetzt wird, davon ab, daß kein Endgültigkeitsanspruch erhoben werden darf, kann also die Zurückweisung eines solchen nicht ihrerseits begründen. Vgl. so *L. Swidler* in seinen Anm. 35 genannten Arbeiten.

⁴⁸ Es ist m.E. in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, daß inklusivistische Kritiker der pluralistischen Religionstheologie einzig *Panikkar* als »wahren Pluralisten« loben. Vgl. *G. D'Costa*, Preface, in: *Ders.* (Hg.), *Christian Uniqueness* (wie Anm. 44), VIII–XXII; *R. Williams*, Trinity and Pluralism, in: ebd., 3–15.

2. Ex- und Inklusivismus lassen sich bekanntermaßen von verschiedenen religiösen Traditionen aus vertreten – wie das auch tatsächlich geschehen ist und nach wie vor geschieht. Dabei werden freilich allemal vom Standort einer bestimmten Religion aus die anderen Religionen bewertet. Dies scheint mir beim Pluralismus anders zu sein, wobei ich den relativistischen Pluralismus von jetzt an außer Betracht lasse⁴⁹. Denn der Pluralismus versucht die Bewertung der Religionen vermittels begründeter Kriterien nicht von einer Religion her, sondern im Blick auf alle Religionen vorzunehmen. Sollte also der pluralistische Religionstheologe beispielsweise Christ sein, so muß er doch den Geltungsanspruch seiner Religion zum Zwecke der Bewertung virtualisieren, um ihn schließlich begründet vertreten zu können bzw. ihn andernfalls aufgeben zu müssen. So gesehen ist der Pluralismus zwar als *theologisch*⁵⁰ zu bezeichnen; denn es handelt sich um eine religiöse Betrachtung bzw. Bewertung der verschiedenen Religionen. Hingegen ist er nicht als *christlich*-theologisch zu bezeichnen, denn es wird nichts im Sinne christlicher Geltungsansprüche präjudiziert. Insoweit halte ich die folgende Einschätzung von *Armin Kreiner* für zutreffend: »Aus der Perspektive der weithin üblichen Methodologie bewegt sich der Pluralismus auf der Grenze zwischen genuin *religionstheologischen* und eher *religionsphilosophischen* Argumentationsweisen. Dies kann aber kaum überraschen; denn gewissermaßen gehört die Aufweichung dieser Grenzziehung zu den grundlegenden Voraussetzungen dieses Ansatzes, dessen Originalität gerade in dem Versuch einer weder traditionsgebundenen noch areligiösen Interpretation der Religion besteht.«⁵¹

Nun scheint diese Einschätzung dem Selbstverständnis maßgeblicher pluralistischer Theologen zu widersprechen. Zumindest ist *Perry Schmidt-Leukel* der Auffassung, daß die »Pluralistische Hypothese« als *theologische* Hypothese in dem Sinne verstanden werden muß, daß sie »mit grundlegenden christlichen Glaubensannahmen vereinbar ist. mehr noch, daß sie die Plausibilität der christlichen Grundüberzeugungen erhöht, weil die Pluralistische Hypothese insgesamt die theologische Deutung der religionsgeschichtlichen Fakten zu einer höheren Kohärenz führt.«⁵² Ebenso ist *Reinhold Bernhardt* davon überzeugt, daß sich die Pluralistische Theologie »voll und ganz als eine innerchristliche Denkbewegung«⁵³ versteht. Ich denke, man muß hier differenzieren. Man könnte so sagen: Das *Ziel* der (von christlicher Seite vertretenen) pluralistischen Religionstheologie ist eine christliche Theologie; der *Ansatz*, der zu diesem Ziel führen soll, ist allgemein religiös. Denn die pluralistische Religionstheologie versucht, eine christliche Position in der vergleichenden Bewertung der verschiedenen Religionen allererst zu entwickeln, indem sie diese Bewertung aufgrund allgemein religiöser Kriterien vollzieht. Dies scheint

⁴⁹ Bezeichnenderweise betrachtet sich *R. Panikkar* als »Catholic/Hindu/Buddhist«, in: *L. Swidler* (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion* (wie Anm. 35), 255.

⁵⁰ Vielleicht sollte man ihn besser als *theologisch* bezeichnen, um kein personales Gottesverständnis zu präjudizieren. Sicher wäre auch die Bezeichnung »religionsphilosophisch« nicht unzutreffend; nur ist diese Bezeichnung noch weitläufiger, da es ebenso sicher auch eine areligiöse, die Berechtigung der Religion negierende Religionsphilosophie gibt.

⁵¹ *A. Kreiner*, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: *R. Schwager* (Hg.), *Christus allein?*, (wie Anm. 30), 121. Dabei versteht *A. Kreiner* den Ausdruck »religionstheologisch« sicher im Sinne einer *christlich*-theologischen Position.

⁵² *P. Schmidt-Leukel*, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem* (wie Anm. 30), 12–13.

⁵³ *R. Bernhardt*, *Einleitung* (wie Anm. 25), 21.

mir zumindest für *John Hick* und *Paul F. Knitter* zu gelten. Um auf *Perry Schmidt-Leukel* zurückzukommen: Die christlichen Grundannahmen, deren Feststellbarkeit auch nach ihm besonders schwierig ist, werden sich vermutlich erst in der vergleichenden Bewertung der verschiedenen Religionen im Zuge der Entwicklung einer konsistenten christlichen Position herausarbeiten lassen. Denn eins dürfte jedenfalls klar sein: Der Umfang eines Gegenstandes – hier die christliche Position, vor allem ihre Grundannahmen – läßt sich aus einer bloßen Binnenperspektive überhaupt nicht ermessen; es bedarf dazu der Außenperspektive.

Genau diese Möglichkeit, eine Außenperspektive zu beziehen, ist in der pluralistischen Religionstheologie umstritten⁵⁴, und zwar offensichtlich zwischen den beiden genannten Richtungen des relativistischen und des gradualistischen Pluralismus. Während letzterer die Außenperspektive und damit eine »globale Theologie« oder auch »universale Theologie« befürwortet, lehnt ersterer sie ab. Nun habe ich bereits dargelegt, daß ein Perspektivenrelativismus unbegründet erscheint. Folglich dürfte auch eine Außenperspektive auf die verschiedenen religiösen Traditionen zumindest nicht unmöglich sein, womit freilich keineswegs der überlegene Standort der Wahrheit beansprucht ist, wie des öfteren von Kritikern insinuiert. Jedenfalls ist diese Außenperspektive für jedweden Religionsvergleich – und d.h. natürlich auch für jeden bewertenden Vergleich – unumgänglich. Daß aber Religionsvergleiche – bei aller gebotenen Vorsicht angesichts vielfacher kurzschlüssiger Vereinnahmungen u.ä. – möglich sind, beweist ihre Tatsächlichkeit⁵⁵.

Alles in allem ist also die oben zitierte Einschätzung *Kreiners* zu unterstreichen. Die (gradualistische) pluralistische Religionstheologie befindet sich herkömmlicher Einteilung zufolge auf der Grenze zwischen Religionsphilosophie und christlicher Theologie. Von einem religionsphilosophischen Ansatz aus versucht sie, aufgrund vergleichender Bewertung mit Blick auf andere Religionen eine begründete christliche Theologie zu entwickeln.

3. Ist auf der Basis einer pluralistischen Religionstheologie überhaupt eine christliche oder auch eine andere, bestimmte religiöse Identität möglich? Bedarf es hierzu nicht zumindest der Entschiedenheit einer inklusivistischen Position?⁵⁶ *Langdon Gilkey* hat sich dieser Fragen besonders angenommen. Er bezeichnet die Schwierigkeit, wenn er fragt: »If no one aspect of religions is absolute but all aspects are relative, what now are the bases for confi-

⁵⁴ Vgl. ebd., 21–22.

⁵⁵ Ich meine, gegen die aufgeführten Argumente hilft auch der Protest von *J.B. Cobb*, *Toward a Christocentric Catholic Theology*, in: *L. Swidler* (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion* (wie Anm. 35), 86–100, 88, »in the name both of realism and of Christian faith« nur wenig. Daß sich die Kontroverse zwischen den Befürwortern und Gegnern einer universalen Theologie auflöst, da beide unter »universal« Verschiedenes verstehen, glaube ich im Gegensatz zu *T. Dean*, *Universal Theology and Dialogical Dialogue*, in: ebd., 162–174, 172–173, nicht. Ebenso wenig glaube ich, daß es sich bei dieser Kontroverse nicht um einen ausschließlichen Gegensatz, sondern nur um eine unterschiedliche Akzentuierung handelt. Etwas anderes ist es freilich, ob die entsprechenden Proponenten ihre Position immer konsequent vertreten. Vgl. *R. Bernhardt*, ebd., 22–23.

⁵⁶ In Richtung einer Bejahung dieser Frage scheinen einige Autoren in: *G. D'Costa* (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (wie Anm. 44), zu tendieren: z.B. *G. D'Costa*, *Christ, the Trinity and Religious Plurality*, 16–29; *J. Moltmann*, *Is »Pluralistic Theology« Useful for the Dialogue of World Religions?*, 149–156; *P.J. Griffiths*, *The Uniqueness of Christian Doctrine Defended*, 157–173.

dence in religion itself?«⁵⁷ Bei aller Berechtigung der Pluralität darf doch nicht grenzenlose Toleranz die Folge sein. Denn es gibt Formen von Religion, die intolerabel sind »because they are demonic«⁵⁸. Hier ist schlicht entschiedener Widerstand geboten, der sich nicht nur auf letzte Werte, sondern auch auf »a view of all of reality« bezieht – er verweist in dem Zusammenhang auf die Barmer theologische Erklärung⁵⁹. Das zieht nun in Anbetracht der unhintergehbaren Pluralität eine Paradoxalität nach sich. *Langdon Gilkey* spricht von einer »relative absoluteness«⁶⁰. Hierbei handelt es sich zwar um ein »theoretical dilemma«⁶¹, aber: »What to reflection is a contradiction, to praxis is a workable dialectic, a momentary but creative paradox«⁶². Diese Dialektik bedeutet auf der einen Seite die Relativierung aller »incarnations of the absolute«⁶³, auf der anderen Seite hingegen die Manifestation des Absoluten durch das Relative. »In Christian symbols – as in the historical events that were their occasion and inspiration – there is a *relative* manifestation of *absolute* meaning«⁶⁴.

Paul F. Knitter hat seinerseits dieses *Gilkeysche* Paradox mehrfach aufgegriffen⁶⁵. Neuerdings scheint er die Paradoxalität dadurch entschärfen zu wollen, daß er Relativität und Absolutheit auf verschiedenen Ebenen ansiedelt, und zwar auf der reflexiven sowie auf der praktischen Ebene. Gilt hier die absolute Verpflichtung, so dort die relative Erkenntnis. Schließlich scheint es auf die Differenz einer »Logik des Herzens und des Verstandes« hinauszulaufen, wenn *Paul F. Knitter* schreibt: »This same dynamic between absolute and relative expresses itself also in the different ways the very same truth touches our heart and our head.«

Mit dieser Ebenendifferenzierung scheint mir jedoch die Fragwürdigkeit des *Gilkeyschen* Paradoxes nur umso offenkundiger. Denn nunmehr stellt es sich als eine veritable Schizophrenie dar. Ein Mensch nämlich, der in seinem Kopf nicht nur anders, sondern gegensätzlich zu dem denkt, was er in seinem Herzen fühlt, ist zutiefst gespalten. Aufheben ließe sich diese Spaltung offenbar nur, wenn man die Absolutheit der Logik des Herzens für höher erklärte als die Relativität der Logik des Verstandes. Dann aber erhöhe sich sofort die Frage, was den Befürworter einer solchen Lösung noch von einem Inklusivisten unterscheidet⁶⁶.

Man sollte sich klar machen, daß bei *L. Gilkey* das Paradox der relativen Absolutheit augenscheinlich die Funktion einer Hilfskonstruktion hat. Es soll dem drohenden Relati-

⁵⁷ *L. Gilkey*, *Plurality and its Theological Implications*, in: *J. Hick/P.F. Knitter* (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness* (wie Anm. 5), 37–50, 43.

⁵⁸ Ebd., 44.

⁵⁹ Ebd., 45.

⁶⁰ Ebd., 47.

⁶¹ Ebd., 46.

⁶² Ebd., 47.

⁶³ Ebd., 49.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. *P.F. Knitter*, *Horizonte der Befreiung* (wie Anm. 3), 238–239, 245. Vgl. auch *ders.*, *Ein Gott – viele Religionen* (wie Anm. 5), 147–152; das folgende Zitat im Text findet sich in: *ders.*, *One Earth Many Religions* (wie Anm. 8), 130.

⁶⁶ Vgl. auch die kritische Betrachtung der einschlägigen Überlegungen *P.F. Knitters* aus der Sicht eines Inklusivisten bei *J. Werbick*, *Heil durch Jesus Christus allein* (wie Anm. 41), 39–41. Dort analysiert *J. Werbick* auch *P.F. Knitters* m.E. schiefen »Vergleich mit der Sprache der Liebenden«. Ebenso unzutreffend dürfte im übrigen die von *P.F. Knitter*, *Horizonte der Befreiung* (wie Anm. 3), 243–244, herangezogene Analogie zur Ehe sein.

vismus wehren, da er einen gradualistischen Pluralismus nicht für möglich zu halten scheint⁶⁷. Hier aber liegt m.E. das eigentliche Problem. Hält man eine vergleichende Bewertung der Religionen nicht für möglich, so kann man die fällige Entscheidung zwischen ihnen nur noch emotional motiviert treffen. Trifft man sie daraufhin nicht für mehrere Religionen zugleich – wie offenbar *Raimundo Panikkar* –, sondern für *eine* Religion, endet man als Inklusivist, auch wenn man als Pluralist begonnen hat. Allerdings sollte man sich dabei ein weiteres klar machen. Im Rahmen des gradualistischen Pluralismus, der, wie gezeigt, allein fähig ist, den Relativismus zu vermeiden, ist eine bestimmte religiöse Identität – etwa die christliche – nur durch eine Entscheidung aufgrund der *begründeten* Überlegenheit einer Religion – in ihrem Kern – gegenüber den anderen Religionen möglich. Wohl gemerkt, damit ist nicht gesagt, daß die fällige vergleichende Bewertung der Religionen zu einer solchen Entscheidung – gar noch zwingend – führen wird. Das ist erst zu prüfen. Gesagt hingegen ist folgendes: Wenn es trotz vergleichender Bewertung, also rational betrachtet, mehrere gleichwertige Religionen gibt, dann ist überhaupt nicht einzusehen – wenn natürlich auch psychologisch verstehbar –, warum man emotional nur einer von ihnen verpflichtet sein soll. Die in fernöstlichen Religionen ja schon längst geübte Praxis, mehreren Religionen zugleich anzugehören, erhält dann ihre rationale Rechtfertigung. Um Mißverständnissen zu wehren, möchte ich darauf hinweisen, daß die zuletzt getroffenen Feststellungen rein analytischer Natur sind, will sagen keinerlei Bewertung der Sachlage intendieren.

Freilich, ohne auf den dritten Teil dieses Aufsatzes vorzugreifen, läßt sich jetzt bereits soviel sagen, daß auch im Rahmen eines gradualistischen Pluralismus – wenn überhaupt die Überlegenheit einer Religion den anderen gegenüber nachzuweisen ist – verschiedene religiöse Identitäten möglich sein werden. Denn wie die Kriterien für eine vergleichende Bewertung, so bleiben selbstredend auch deren Ergebnisse strittig. Das ist im übrigen nicht weiter verwunderlich. Selbst in den Wissenschaften – auch in den »exakten« Naturwissenschaften, sogar in der Physik – wurden und werden verschiedene Theorien oder Hypothesen mit jeweils aufgrund bestimmter Kriterien begründetem Überlegenheitsanspruch zugleich vertreten, ohne daß zumeilen eine durchgreifende oder gar allseits überzeugende Entscheidung für eine der vertretenen Theorien/Hypothesen möglich war oder ist. Dies unterstreicht einmal mehr, daß der gradualistische Pluralismus – wie man ihn auch für den Bereich der Wissenschaften annehmen darf – keineswegs in Relativismus führt, wenngleich die nötigen vergleichenden Bewertungen sowohl in ihrer Durchführung wie in ihren Ergebnissen mehr oder weniger umstritten bleiben.

Schließlich sei betont, daß ein gradualistischer Pluralismus, obwohl er einen – begründeten, nicht präjudizierten! – Überlegenheitsanspruch einer Religion – in ihrem Kern – gegenüber den anderen Religionen nicht aus-, sondern einschließt, religiöse Vielfalt durchaus zu schätzen weiß. Denn da die vergleichenden Bewertungen, wie gesagt, immer mehr oder weniger umstritten sein werden, kann, ja muß die religiöse Vielfalt als Bereicherung der Entscheidungsmöglichkeiten verstanden werden. Demgegenüber müssen Exwie Inklusivismus infolge ihres Endgültigkeitsanspruches die religiöse Vielfalt entweder als Bedrohung (Exklusivismus) oder als letztlich immer schon obsolet (Inklusivismus)

⁶⁷ Vgl. *L. Gilkey*, *Plurality and Its Theological Implications* (wie Anm. 57), 40–43.

betrachten. Insoweit hat *Perry Schmidt-Leukel* recht, wenn er behauptet: Nur »ein pluralistischer Ansatz zielt nicht die Verdrängung der Religionen an, sondern würdigt sie in ihrer Vielfalt«⁶⁸. Freilich ist religiöse Vielfalt kein oberster Wert bzw. Wert in sich – ansonsten wäre ja allein ein relativistischer Pluralismus erstrebenswert. Von der Position eines gradualistischen Pluralismus aus ist religiöse Vielfalt insoweit schätzenswert, als die vergleichende Bewertung zu keiner gravierenden Abwertung einer religiösen Tradition führt, will heißen das Ergebnis der vergleichenden Bewertung in hohem Maße umstritten bleibt. Führt darüber hinaus die vergleichende Bewertung gar zu einer deutlichen Zurückweisung bestimmter religiöser Ansprüche, so ist derlei Vielfalt eher beklagens- als schätzenswert⁶⁹.

Indem ich hoffe, mit den vorstehenden Gedankengängen zur Näherbestimmung wie zugleich zur Stabilisierung des pluralistischen Modells beigetragen zu haben, wende ich mich abschließend der bereits im Verlauf der bisherigen Überlegungen zunehmend in den Vordergrund tretenden Kriterienfrage zu.

3. Zur Kriterienfrage

Armin Kreiner bezeichnet die Kriterienfrage als das (vielleicht) zentrale Problem der pluralistischen Religionstheologie. In der Tat: »Wenn nicht a priori von einer Gleichwertigkeit aller religiösen Wahrheitsansprüche ausgegangen werden soll, stellt sich die Frage nach den Kriterien der Beurteilung der jeweiligen Geltungsansprüche.«⁷⁰ Für einen gradualistischen Pluralismus ist diese Frage jedenfalls insofern zentral, als sich hieran entscheidet, inwieweit dieses Konzept durchführbar ist. Sollte sich, was zu hoffen ist, der gradualistische Pluralismus als neues »Paradigma« theologischer Theoriebildung durchsetzen, wird die Kriterienfrage mittelfristig ein zentrales Problem theologischer Theoriebildung überhaupt sein.

Nun, solche weitgreifenden Andeutungen haben für jetzt nur den Zweck, die Erwartungen an die folgenden Ausführungen zu minimieren. Es kann sich im gegebenen Rahmen um nicht mehr als einen Ausblick handeln. Dazu sollen einige bedeutsame Überlegungen von *John Hick* und *Paul F. Knitter*, der vielleicht bedeutendsten Vertreter eines gradualistischen Pluralismus, kritisch gesichtet werden.

1. *John Hick* hat sich mehrfach gründlich mit dem Problem der vergleichenden Bewertung religiöser Geltungsansprüche auseinandergesetzt⁷¹. Ich kann diesen Überlegungen hier unmöglich im einzelnen nachgehen, möchte aber zusammenfassend folgendes festhalten:

⁶⁸ *P. Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem (wie Anm. 30), 48. Vgl. auch *ders.*, »Theologie der Religionen«? (wie Anm. 16), 295–296.

⁶⁹ Auch *P. Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem, ebd., 35, spricht von einer »Abgrenzung von legitimer und illegitimer Vielfalt« – anhand des von *J. Hick* eruierten soteriologischen Kriteriums.

⁷⁰ *A. Kreiner*, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen (wie Anm. 15), 35.

⁷¹ Vgl. bes. *J. Hick*, Problems of Religious Pluralism (wie Anm. 30), 67–87; *ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion (wie Anm. 30), 77–102; *ders.*, Religion (wie Anm. 15), 322–366. Das folgende Zitat findet sich in: *ders.*, Religion, 35.323; Problems, 86.

– Als grundlegendes Beurteilungskriterium kristallisiert sich für *John Hick* ein soteriologisches Kriterium heraus. Die entscheidende Frage an eine Religion ist demnach, inwieweit sie »the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness« fördert bzw. hindert.

– Das ethische Kriterium der Goldenen Regel bzw. der Agape/Karuna – einschließlich sozialethischer Konsequenzen, die freilich auch im Zusammenhang des soteriologischen Kriteriums angeführt werden – spielt ebenfalls eine wichtige, wenngleich untergeordnete Rolle.

– Das soteriologische Kriterium gilt nur für die »nach-axiale Religion«, der es im Unterschied zur »voraxialen Religion« nicht hauptsächlich »um die Erhaltung der kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung«, sondern »um das Streben nach Erlösung bzw. Befreiung geht«. »Die Funktion der nach-axialen Religion war die Schaffung von Kontexten, in denen die Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit in die *WIRKLICHKEITS*zentriertheit stattfinden kann. Demzufolge muß das grundlegende Kriterium ein soteriologisches sein.«

– Weder das soteriologische noch das ethische Kriterium erlauben eine graduelle Bewertung der großen religiösen Traditionen – allerdings eine solche religiöser Phänomene (Vorstellungen, Praktiken). Whilst »we can to some extent assess and grade religious phenomena, we cannot realistically assess and grade the great world religions as totalities. For each of these long traditions is so internally diverse, containing so many different kinds of both good and evil, that it is impossible for human judgement to weigh up and compare their merits as systems of salvation.«

Es ist klar: für den gradualistischen Pluralismus *John Hicks* ist jeder vorausgesetzte Überlegenheitsanspruch einer Religion unhaltbar; Überlegenheit muß vielmehr anhand von Kriterien nachgewiesen werden⁷². Nun leidet freilich *John Hicks* soteriologisches Kriterium an einer entscheidenden Schwäche. Diese besteht nicht in seiner eingeschränkten Reichweite – nachaxiale Religionen –, ebensowenig darin, daß es schließlich doch keine graduelle Bewertung der großen religiösen Traditionen erlaubt. Solche Schwächen sind angesichts der Komplexität der Problematik überhaupt nicht verwunderlich. Wer diese Schwächen kritisiert, muß schon eine bessere Alternative vorlegen. Nein, die entscheidende Schwäche des soteriologischen Kriteriums liegt darin, daß der Zielpunkt der Transformation des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit mindestens unklar, wahrscheinlich sogar unerreichbar ist⁷³. Denn wer will sagen, ob der Transformationsprozeß in irgendeiner Religion gelingt, wenn dessen Ziel, die göttliche Wirklichkeit *an sich*. *Hick* zufolge gänzlich unbekannt ist? Wenn aber stattdessen die göttliche Wirklichkeit *für uns* – als gedachte und erfahrene – Ziel des Transformationsprozesses sein soll, dann ist dem Relativismus Tür und Tor geöffnet. Denn daß die verschiedenen Religionen *ihre Vorstellung* der gött-

⁷² Vgl. *J. Hick*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, ebd., 85–86.

⁷³ *P. Schmidt-Leukel*, *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen*. Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes, in: *MThZ* 41 (1990) 43–71, 62–66, hat diese Schwäche scharfsichtig analysiert. Daß *J. Hicks* Ausweichen in ein mythologisches Wahrheitsverständnis hier auch nicht weiter hilft, kritisiert *A. Kreiner*, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* (wie Anm. 51), 125–126, zu Recht.

lichen Wirklichkeit als Zentrum menschlicher Erlösung betrachten, versteht sich beinahe von selbst. Folglich könnte aber, zugespitzt gesagt, nicht einmal der »nationalsozialistische Mythos« als »Beispiel einer dämonischen Pseudo-Religion«⁷⁴ degradiert werden⁷⁵.

Wenn also auch das soteriologische Kriterium *Hicks* in der vorliegenden Gestalt unbrauchbar scheint, so dürfte doch mit einem *soteriologischen* Kriterium in die richtige Richtung gewiesen sein. Denn geht es den (und vielleicht doch nicht nur den nachaxialen) Religionen nicht in der Tat zentral um das Heil – von Mensch und Welt? Diese natürlich sehr unpräzise Andeutung kann zumindest in einer Hinsicht sofort präzisiert werden: Das zu eruierende soteriologische Kriterium müßte es vor allem ermöglichen, die verschiedenen Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit in den Religionen einer vergleichenden Bewertung zu unterziehen, auch wenn diese Wirklichkeit an sich – wie *John Hick* zu Recht betont – unerkennbar bleibt. Durch diese Möglichkeit könnte zumindest die Leistungsfähigkeit des soteriologischen Kriteriums beträchtlich gesteigert werden.

2. Auch *Paul F. Knitter* hat sich verstärkt der Kriterienfrage zugewandt⁷⁶. Dies zumal er die (gradualistische) pluralistische Religionstheologie von zwei Seiten ernsthaft herausgefordert sieht. So heißt es von »postmoderner« Seite: Pluralistischer müßten die Pluralisten sein! Und von kirchlicher Seite ertönt der warnende Ruf: Christlicher müßten die Pluralisten sein! Wird demzufolge von der einen Seite die inkommensurable Diversität geltend gemacht und den Pluralisten (westlicher) Imperialismus vorgehalten, so reklamiert die andere Seite die christliche Identität und hält den Pluralisten (ebenso westlichen) Relativismus vor.

Ich kann nun auch den einschlägigen Überlegungen *Knitters* nicht im einzelnen nachgehen, möchte vielmehr wiederum versuchen, die wesentlichen Gesichtspunkte in Kürze zusammenzufassen. Dabei ist folgendes zu berücksichtigen:

– Das vielfältige vermeidbare Leiden von Menschen, anderen Lebewesen sowie des Ökosystems insgesamt ist offenkundig.

– Angesichts der Vermeidbarkeit dieses Leidens ist »Solidarität mit dem Leiden der Erde« geboten.

– Alle religiösen Traditionen können die hieraus folgende globale Verantwortung (»global responsibility«) bejahen; denn auf »verschiedene Weise versuchen alle (oder die meisten) Religionen, die Energien des Selbst von einer zentripetalen in eine zentrifugale Ausrichtung umzuwandeln, und so die Bezogenheit auf das Ich oder Wir (Egozentrismus) aufzubrechen hin zum Du oder Ihnen (Altruismus)«.

– Das zentrale Kriterium zur Bewertung der verschiedenen religiösen Traditionen ist folglich ein ethisches. Die Frage ist, inwieweit die religiösen Traditionen zur Linderung

⁷⁴ *P. Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem (wie Anm. 30), 35.

⁷⁵ Freilich könnte dies aufgrund des ethischen Kriteriums geschehen, was jedoch hier nicht zur Debatte steht.

⁷⁶ Vgl. *P.F. Knitter*, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, in: *Conc(D)* 22 (1986) 63–69; *ders.*, Horizonte der Befreiung (wie Anm. 3), 177–200, 201–215; *ders.*, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie (wie Anm. 9), passim. Vgl. kritisch dazu *J. Milbank*, The End of Dialogue, in: *G. D'Costa* (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (wie Anm. 44), 174–191; *W.R. Burrows*, Global Responsibility and Religious Pluralism (Typoskript), Hofgeismar 1997. Die folgenden Zitate im Text finden sich bei *P.F. Knitter*, Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: *R. Bernhardt*, Horizontüberschreitung (wie Anm. 1), 214; *ders.*, One Earth Many Religions, 126.

des weltweiten ökologisch-humanen Leidens beitragen oder positiv formuliert: inwieweit sie zur ökologisch-humanen Wohlfahrt (»eco-human well-being« = »soteria«) beitragen.

– Unbeschadet anderer möglicher Kriterien ist das ethische Kriterium am brauchbarsten, da es am wenigsten subjektiv und kulturell relativ ist. If »we ask which of these criteria can best help us to break through the postmodern roadblock of ›incommensurability‹, if we explore which of them offers what religions have most in common, then I suggest that the most reliable and applicable criterion is that of ethical-political concern for human and ecological suffering.«

Nun dürfte *Paul F. Knitter* den Einwand der Kritiker, es handle sich bei seinem ethischen Kriterium keineswegs um eine kulturinvariante Größe, sondern genau um einen Ausfluß der modernen westlichen Kultur⁷⁷, überzeugend zurückgewiesen haben. Auch *W.R. Burrows* kritische Frage, ob *Paul F. Knitters* ethisches Kriterium »perhaps a revelation of Western culture's moralism and inability to deal with transcendence, spirituality, and religion as a distinct dimension of human life without necessarily having practical results in the solution of human crises« sei⁷⁸, trifft ihn nicht. Denn er verkennt die Dimensionen der Transzendenz sowie der Spiritualität in den Religionen keineswegs: nur insistiert er mit Recht darauf, daß sie wenn schon nicht notwendig praktische Resultate, so jedenfalls praktische Konsequenzen haben müssen.

Sicher lassen sich auch mit *Paul F. Knitters* Kriterium nur religiöse Phänomene, nicht jedoch religiöse Traditionen insgesamt graduell bewerten, zumal er sein Kriterium in allen Religionen wiederfinden will. Ob er es tatsächlich in allen (oder fast allen) religiösen Traditionen wiederfinden wird, bleibe dahingestellt, hängt aber nicht zuletzt davon ab, was unter »religiösen Traditionen« verstanden werden soll. Und damit bin ich bei der entscheidenden Schwäche von *Knitters* ethischem Kriterium. Es scheint mir zumindest nicht ausreichend begründet. Denn eine aus einer Vielzahl von Religionen abstrahierte Gemeinsamkeit ist noch kein (normatives) Kriterium. Ein solches müßte sicher im Kern von Religion verankert sein, und der ist wohl – mit *John Hick* – eher soteriologischer als ethischer Natur.

Damit eröffnen sich abschließend einige Ausblicke für eine weitere Erörterung der Kriterienfrage.

1. Für eine vergleichende Bewertung brauchbare, operationale Kriterien müssen im Kern der Religionen begründet sein, der ohne einen entsprechenden Religionsbegriff nicht hinreichend bestimmbar sein dürfte⁷⁹.

⁷⁷ Vgl. beispielsweise *J. Milbank*, *The End of Dialogue* (wie Anm. 69), 181–183, 185–187

⁷⁸ *W.R. Burrows*, *Global Responsibility and Religious Pluralism* (wie Anm. 69), 13.

⁷⁹ *J. Hicks* Rekurs auf »Familienähnlichkeiten« (Wittgenstein) bleibt zu beliebig; vgl. *J. Hick*, *Religion* (wie Anm. 30), 18–19. – Natürlich ist die Frage umstritten, ob ein allgemeiner Religionsbegriff überhaupt begründbar ist. Die Kritiker der pluralistischen Religionstheologie haben sich auch diesbezüglich vernehmbar geäußert. Vgl. etwa *J.B. Cobb*, *Beyond »Pluralism«*, in: *G. D'Costa* (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered* (wie Anm. 9), 81–95, 84, sowie *J. Milbank*, *The End of Dialogue* (wie Anm. 69), 176–178. – Vgl. auch die umfassende Diskussion im Anschluß an den Artikel von *E. Feil*, *Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von »Religion«*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 6 (1995) 441–513 – in ebd., 481–483, meine Position in Kürze.

2. Der Kern der Religionen dürfte in ihrer soteriologischen Ausrichtung liegen, d.h. sie versuchen, die Frage nach dem Heil oder Unheil von Mensch und Welt im Sinne des Heils zu beantworten⁸⁰.

3. Demzufolge ist weniger die Art der Hinwendung des Menschen zur göttlichen Wirklichkeit von Belang; vielmehr müßten vor allem die zentralen, primären Heilsbringer bzw. Heilsereignisse der Religionen einer vergleichenden Bewertung unterzogen werden⁸¹, wobei in dem Zusammenhang auch das jeweilige Verständnis der göttlichen Wirklichkeit selbst zu prüfen wäre.

Mit diesen Überlegungen zur Behebung einiger Schwierigkeiten der pluralistischen Religionstheologie wollte ich auf der einen Seite das Konzept eines gradualistischen Pluralismus klären und stabilisieren, da offensichtlich nur im Rahmen dieses Konzeptes Theologie als Theorie entwickelt und somit dem grassierenden Relativismus und Subjektivismus gewehrt werden kann. Auf der anderen Seite zeigen die zuletzt eröffneten Ausblicke, daß der Weg zur Ausarbeitung dieses Konzeptes noch weit ist. Inwieweit die damit verbundenen Aufgaben erfüllbar sind, wird sich zeigen müssen. Eins aber scheint mir klar: Soweit die bevorstehenden Aufgaben erfüllt werden können, so eng wird der Spielraum der Beliebigkeit für eine Entscheidung in Anbetracht der Vielzahl und Vielfalt der traditionellen oder auch neu aufkommenden religiösen Angebote sein.

⁸⁰ Vgl. *W. Pfüller*, Der Streit der Religionen – rational entscheidbar? (wie Anm. 39), 147–149.

⁸¹ Vgl. *W. Pfüller*, Plädoyer für eine »nach-klassische« Christologie, in: *FZPhTh* 39 (1992) 130–154, bes. 143–154.