

Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen

VON REINHOLD BERNHARDT

Mit einem Sturm von Gegenschriften entbrannte eine heftige christologische „Mythos-Debatte“, als John Hick zusammen mit sechs anderen Theologen 1977 das Sammelbändchen *The Myth of God Incarnate*¹ herausbrachte. Die Autoren stellten die Frage, ob der Glaube an die Inkarnation und damit an die Göttlichkeit Jesu Christi konstitutiv für die Christologie sei, oder ob man nicht einen Paradigmenwechsel in der Christologie vornehmen und eher vom Menschen (d.h. auch und nicht zuletzt: vom Juden) Jesus von Nazareth ausgehen sollte statt von der zweiten Person der Trinität. Die chalcidonische Zwei-Naturen-Christologie erscheint in dieser Perspektive als „mythologischer“ *modus loquendi* für die soteriologische Bedeutsamkeit Jesu Christi im Kontext der späthellenistischen Kultur des 4. Jh.²

In der Weiterentwicklung seiner Position wandte Hick – besonders ab 1973 – die Mythos-Deutung auf weitere Themen der traditionellen Theologie an, besonders auf die Gotteslehre³ und dann auf den Absolutheitsanspruch des Christentums.⁴ Andere TheologInnen schlossen sich ihm an, trafen sich 1986 zu einem Symposium an Hicks Wirkungsstätte, der Claremont Graduate School in Kalifornien, und veröffentlichten die Referate 1987 unter dem Titel *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*.⁵ Diesmal ging es nicht mehr nur um einen Paradigmenwechsel in der Christologie, sondern um die „Kopernikanische Wende“ in der gesamten Religionstheologie. *The Myth of Christian Uniqueness* war die Programmschrift für eine *Pluralistische Theologie der Religionen* (PThR).⁶

Obwohl die einzelnen AutorInnen in vielen Detail- und zuweilen auch in Grundfragen unterschiedliche Wege gehen (s.u.), so ist doch die gemeinsame Zielrichtung deutlich erkennbar: Der Anspruch auf Einzigartigkeit der christlichen Religion, genauer: die Überwucherung dieses (in seinem ursprünglichen Sinn legitimen) Anspruchs durch Ansprüche auf „the unique definiteness, absoluteness, normativeness, superiority of Christianity in comparison with other religions of the world“⁷ soll als „mythologische“ Überhöhung durchschaut werden. Und so, wie es in der „Entmythologisierung“ der Christologie nicht darum ging, die Inkarnationschristologie zu

eliminieren, sondern sie eben als „mythologischen“ *modus loquendi* verständlich zu machen und so ihre Aussageintention „aufzuheben“, so zielte auch die „Entmythologisierung“ des christlichen Anspruchs auf absolute Einzigartigkeit nicht darauf, diese Einzigartigkeit zu bestreiten, sondern sie von „mythologischen“ Übersteigerungen zu befreien und sie damit in ihrem genuinen Sinn wiederzugewinnen. Wo immer sich Partikularitäten zu Letztwahrheiten verabsolutieren, sind sie in diesem Anspruch zu „entmythologisieren“. Relative Besonderheit ja – aber nicht exklusivistische Alleinlegung.

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

Zwei Richtungen innerhalb des *pluralist model* lassen sich unterscheiden:

(1) Das Anliegen des von *John Hick* ausgehenden, primär an einer religionsphilosophischen Verarbeitung religiöser Pluralität interessierten Zweiges ist es, *hinter* den vielfältigen und unvereinbaren Darstellungsformen der Religionen (ihren Gottesvorstellungen, Erlösungslehren, Welt- und Menschenbildern, ihren Ethiken) eine Einheitsebene aufzuspüren, die sich als Gemeinsamkeitskern in den verschiedenen Erfahrungsweisen der Religionen manifestiert. Bei allen religiösen Erscheinungen handle es sich letztlich um „*varied human responses to a transcendent divine Reality*“⁸, die selber aber unerkennbar bleibe. Die Götter der Religionen seien die Gesichter und Namen dieser hinter ihnen liegenden Letztwirklichkeit.

Der erkenntnistheoretische Unterbau dieses Postulats liegt bei *J. Hick* in einem kantisch-seminominalistischen Konzeptualismus, der die „noumenale“ Wirklichkeit Gottes „an sich“ für unerkennbar hält. Die von der Wirksamkeit des Seinsgrundes ausgehenden Impulse gerinnen in die unterschiedlichen religiösen Bezugssysteme hinein. So entstehen die verschiedenen „phänomenalen“ Bilder, Vorstellungen und Lehren vom göttlichen Grund allen Seins. – Der aus einer reichen religionswissenschaftlichen Materialfülle heraus argumentierende *W. C. Smith* betrachtet „Glaube“ („*faith*“) als das die Anhänger aller religiösen Traditionen Verbindende. Die Universalität und letzte Einheit dieses Glaubens gründet in der Einheit Gottes (arab: „*tawhid*“), der größer gedacht ist als alle religiösen Gottesvorstellungen. In der Einheit Gottes liegt die Einheit der Menschheit und der Welt begrün-

det.⁹ Hick nennt den Einheitsgrund hinter allen Göttern „das Ewig Eine“ oder „the Real“, S. Samartha spricht von „Mystery“¹⁰ und L. Swidler von „Ultimate Reality“¹¹.

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

Bei Kaufman findet sich zwar auch die Rede vom „ultimate point of reference“¹². Doch macht er ihn gerade nicht zum Betrachtungsgegenstand einer die Religionen *übergreifenden* Perspektive. Kaufman weiß um die Unhintergebarkeit der einzelnen religiösen Bezugsrahmen. Andere Vertreter der PThR lehnen die Behauptung eines „Gottes über den Göttern“ (P. Tillich) dagegen implizit oder explizit ab. Am deutlichsten hat R. Panikkar sich gegen einen theozentrischen Monismus ausgesprochen.¹³

Nicht alle der „Pluralisten“ lassen sich eindeutig der einen oder anderen Richtung zuordnen.

P. Knitter sucht (mit Hick) nach vergleichbaren soteriologischen Strukturen in den Religionen und spricht mit befreiungstheologischem Impuls von einem „soteriocentrism“¹⁴. Dabei setzt er (gegen Hick?) nicht nur eine Pluralität der religiösen Wirklichkeit, sondern auch eine Pluralität der Wahrheit, der Offenbarung und letztlich Gottes selbst voraus.¹⁵ Auf diese Weise läßt sich die Behauptung begründen, andere Religionen lebten aus ihren eigenen Offenbarungen, die aber ihrerseits alle aus dem einen – in sich vielfältigen – göttlichen Urgrund strömten. T. Driver geht sogar so weit, von „different histories, different identities“ und „different ,natures“ Gottes zu sprechen.¹⁶

Mit dem Erscheinen von *The Myth of Christian Uniqueness* ging die „Mythos-Debatte“ in die zweite Runde. Wie *The Myth of God Incarnate*, so hat auch dieser Band sofort nach seinem Erscheinen zunächst zu hastigen und heftigen Reaktionen, später dann zu abwägend-kritischen Auseinandersetzungen geführt. Während von seiten der deutschsprachigen Theologie nur vereinzelte Stimmen zu hören waren (u. a. H. Küng, J. Moltmann und

W. Pannenberg)¹⁷, so sind die Veröffentlichungen in englischer Sprache kaum noch zu übersehen.¹⁸ Im Zentrum der Kritik steht ohne Zweifel John Hick, auf dessen Entwurf sich die meisten Einwände beziehen. Bei der Durchsicht der Diskussionsbeiträge fällt auf den ersten Blick zweierlei auf: Die Argumente wiederholen sich; gegen die AutorInnen von *The Myth of Christian Uniqueness* werden zum Teil die gleichen Einwände vorgebracht, wie sie als Reaktion auf *The Myth of God Incarnate* ins Feld geführt wurden. Und: Die Kritiker wenden nicht selten die Anfragen der „Pluralisten“ an die anderen religionstheologischen Modelle (z.B. Dialogunfähigkeit, Apriorismus, Imperialismus) gegen die „Pluralisten“ selbst.

Im folgenden will ich die wichtigsten dieser Einwände unter Leitbegriffen zusammenfassen¹⁹ und diskutieren. Im vorgegebenen Rahmen komme ich dabei nicht ohne Generalisierungen aus: Die Rede von „den Pluralisten“ oder „den Kritikern“ trifft nie alle Vertreter dieser heterogenen Gruppen in gleicher Weise. „I am aware of the dangers of generalizing across such a large and varied group, and so ask that the generalizations made here been taken as all generalizations should be – as of heuristic value rather than as an accurate description of every member of the class to which it is supposed to apply.“²⁰

Der grundlegende Vorwurf gegen die PThR lautet:

Indem sie „die Vielheit der Religionen als eine im Prinzip konfliktlose Pluralität vieler Wege zu demselben Gott darstellt“²¹, tendiere die PThR (genauer: die Fraktion der PThR um J. Hick) dazu, die tatsächlichen Verschiedenheiten, die zwischen den Religionen bestehen, zu harmonisieren. Der Pluralismus der Religionen mit ihren teilweise scharf konfligierenden Wahrheitsansprüchen sei nicht wirklich ausgehalten, wo er durch ein Einheitspostulat gebändigt werde.

Dieser grundlegende Einwand entfaltet sich in folgende, nicht trennscharfe sechs Einzelaspekte:

1) *Reduktionismus*: In den Augen der Kritiker bedienen sich die „Pluralisten“ eines Reduktionsverfahrens, wobei „Reduktion“ in zweifacher Wortbedeutung zu verstehen ist: (1) Die pluralen religiösen Gottesvorstellungen, Erlösungslehren und Ethiken werden zunächst auf eine ihnen transzendente Einheitsebene „zurückgeführt“ (reduziert), wobei diese Ebene als die eine, eigentliche, wahre Realität gilt, die sich unter verschiedenen kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen unterschiedlich kontextualisiert. (2) Von dieser einen wahren Wirklichkeit her relativieren sich dann die vielfältigen Darstellungsformen der Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen. Entgegen ihrem Selbstverständnis werden sie – so die Kritik – von „letzten“ zu

bloß „vorletzten“ religiösen Wahrheiten (zu „Vorstellungen“, „Gottesbildern“) herabgewürdigt (reduziert). Sie alle erscheinen als kulturbedingte Reflexe des Transzendenzgrundes, als menschliche Antworten auf den göttlichen Impuls, als Vergegenständlichungen des schlechthin Ungegenständlichen. Die grundlegenden Verschiedenheiten zwischen ihnen sind aus kulturellen Eigenarten erklärt und damit eingeebnet (Nivellierung). Solche Gleichmacherei aber verhindert die unvoreingenommene Anerkennung religiöser Pluralität, anstatt sie zu fördern (Anti-Pluralismus). Indem die „Pluralisten“ die tatsächliche Vielfalt religiöser Lehren und Lebensformen auf diese Weise homogenisieren, konterkarieren sie ihr eigenes Anliegen – so der Einwand der Kritiker.²²

2) *Relativismus*: Die reduktionistische Nivellierung religiöser Darstellungsformen gehe einher mit einer Relativierung der Wahrheitsansprüche, so wird eingewandt. Hick spiele die Wahrheitsfrage, die im Dialog zu „conflicting truth claims“ führt, zugunsten der Heilsfrage herunter, die er mit dem gleichberechtigten Nebeneinander verschiedener Optionen beantworte. Während gegenseitig sich ausschließende Wahrheitsbehauptungen unvereinbar aufeinanderstoßen, ließen sich unterschiedliche Heilswege – funktionalistisch betrachtet – komplementär zuordnen. Philosophisch gewendet: Hick relativiere die Wahrheits- zur Wertfrage, das qualitative „entweder-oder“ zu einem quantitativen „mehr-oder-weniger“, was letztlich auf ein „egal-was“ hinauslaufe. Damit wolle er Konflikte zwischen den Religionen vermeiden, was aber in Wirklichkeit nur bedeute, daß er den tatsächlich bestehenden Konflikten aus dem Weg gehe.²³

Daran schließt sich oft der Vorwurf der indifferenten Positionslosigkeit an, die alles toleriert („Beliebigkeitspluralismus“). Dem Harmoniestreben werde letztlich sogar das Proprium des Christentums geopfert: Um die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen gleichberechtigt anerkennen zu können, „deabsolutierten“ die „Pluralisten“ das Christusbekenntnis.²⁴ Die Nachfrage nach den biblischen Grundlagen oder allgemeiner: nach der „Christlichkeit“ des *pluralist model* gehört zu den am meisten vorgetragenen Einwänden der Kritiker.²⁵ Nicht selten weisen sie dabei auf Situationen hin, die einen entschiedenen Glaubensstandpunkt fordern (wie die Abwehr der pseudochristlichen Ideologie der Deutschen Christen im Dritten Reich); hier versage ein solcher Liberalismus.²⁶

Keiner der „Pluralisten“ – auch Hick nicht – leugnet die Existenz eines Absoluten, was das Kennzeichen eines echten Relativismus wäre. Niemand von ihnen will die religiösen Wahrheitsansprüche suspendieren oder ihre Sachhaltigkeit leugnen²⁷, sie sollen lediglich aus ihrer Isolation gelöst und

in eine gleichberechtigte dialogische Relation zueinander gesetzt werden. Und dies geschieht im (calvinischen!) Bewußtsein, daß sie immer durch die ihnen vorausliegende, ewig größere Wahrheit des von ihnen anvisierten Transzendenzgrundes relativiert sind und somit einen letztlich doch nur verweisenden Charakter haben. Selbstverabsolutierungen solcher Ansprüche führen geradewegs in die Idolatrie. In diesem Sinne trifft die Rede von Reduktion und Relativismus ein wichtiges Anliegen der „Pluralisten“. Reduktion als „Rückführung“ auf eine grundlegendere, universalere Wahrheitsebene – dem würde Hick zustimmen. Reduktion als Substanzverlust und Herabwürdigung – dagegen würde er Einspruch erheben. Die Ebene, auf der er die Religionen ins Verhältnis zueinander setzt, ist die funktionale, die nach der Effektivität soteriologischer Transformationsprozesse fragt und dabei die Hypothese aufstellt, die großen religiösen Traditionen seien „more or less equally effective contexts of salvation/liberation“²⁸. Das dem entsprechende Wahrheitsverständnis ist ein pragmatisches.²⁹ Von einer Gleichwertigkeit der verschiedenen religiösen Erscheinungsformen kann keine Rede sein. Der Dialog hat nicht zuletzt die Aufgabe, kritische Wertungen vorzunehmen.

J. Cobb richtet den Relativismusvorwurf auch an die Adresse der oben skizzierten zweiten Fraktion der PThR, deren Vertreter für sich in Anspruch nehmen, *echte* „Pluralisten“ zu sein, weil sie die Pluralität der Religionen ernst nähmen, ohne sie metaperspektivisch zu vereinheitlichen. Daß sie ihrerseits dabei Gefahr laufen, einem „*conceptual relativism*“ das Wort zu reden, hat J. Cobb zu Recht bemerkt.³⁰ Solch „echter“ Pluralismus, der die verschiedenen Religionsgeschichten als weder aufeinander noch auf eine höhere Ebene hinter ihnen zurückführbare Ereigniszusammenhänge unverbunden nebeneinanderstellt, müsse letztlich die Wahrheitsfrage im interreligiösen Dialog suspendieren. Denn Wahrheit könne – dieser Auffassung zufolge – nur *innerhalb* dieser einzelnen, getrennten Global-Weltsichten festgestellt werden; übergeordnete Wahrheitskriterien gäbe es nicht, weil wir keine Metaperspektive über den Global-Weltsichten einnehmen könnten. So müsse jeder Religion ihre eigene Wahrheit zugestanden werden, die von einer anderen Religion her nicht zu beurteilen sei – ähnlich wie es E. Troeltsch in seiner Kulturkreisstheorie dargestellt hatte.

Cobb hat recht, wo er darauf verweist, daß interreligiöse Kriteriologien immer nur von den einzelnen Traditionen aus entworfen werden können. So wird der Dialog der Religionen immer auch ein Dialog über solche Kriterien sein müssen. Doch muß die Feststellung unhintergebar Traditionsgebun-

denheit keineswegs mit der Behauptung der vollkommenen Inkommensurabilität der verschiedenen Traditionen einhergehen, so daß jede nur aus sich selbst heraus zu verstehen und zu beurteilen wäre. Es gibt Überlappungen zwischen den Lehren und Lebensformen der Religionen. Und aus diesen Überlappungen können gemeinsam geteilte Kriterien gewonnen werden, mit denen sich dann die Geister scheiden lassen. In einem Dialogverständnis, dem es nicht nur um gegenseitiges Verstehen und Affirmieren, sondern auch um gegenseitiges Hinterfragen und Kritisieren geht, ist die Gefahr des Relativismus vermieden.

3) *Apriorismus*: Die PThR verfehlt – so der Vorwurf – nicht nur ihr Ziel, den religiösen Pluralismus zu verarbeiten, sie hilft auch nicht zu einem echten Dialog der Religionen, was ebenso ihr erklärtes Anliegen ist. Apriorisch – vor der realen Begegnung mit Menschen anderen Glaubens – entscheide sie die Wahrheitsfrage im Sinne einer Anerkennung der anderen Glaubensstandpunkte. Eine solche vordialogische Setzung relativiere nicht nur die einzelnen Wahrheitsansprüche, die es im Dialog gerade auszutragen gelte, sie stelle letztlich einen absolutistischen Dogmatismus dar³¹, der von vornherein dem Dialog die Grundlage entziehe – nicht anders als die exklusiven oder inklusiven Absolutheitsansprüche, gegen die die „Pluralisten“ zu Felde gezogen waren. Die am Dialog beteiligten Vertreter der Religionen seien dadurch schon vor dem Eintritt in den Dialog ihrer Identität entfremdet – allein aber diese Identitäten könnten dialogwürdig sein.³²

Anstatt vordialogische Anerkennungen oder Ablehnungen auszusprechen, seien – so die Forderung der Kritiker – *im* Dialog die Spuren des Geistes und der Wahrheit in den Religionen aufzusuchen. Dazu sei es notwendig, die Bedingungen für eine offene dialogische Begegnung zu schaffen, d. h. auf die Konstruktion einer Metatheorie mit privilegiertem Wahrheitsanspruch zu verzichten. Jeder der Teilnehmer habe von der Normativität seiner eigenen Tradition auszugehen.

Der Vorwurf des Apriorismus trifft die Vertreter der PThR nur sehr bedingt. Ihr Anliegen ist es gerade, den Dialog von allen Vorurteilen und dogmatischen Voraus-Setzungen freizuhalten und allen Teilnehmern das gleiche Recht auf die authentische Darstellung ihrer Wahrheitsansprüche einzuräumen, über die es dann zur offenen Auseinandersetzung kommen soll. Vordialogisch sind nur die (formalen) Bedingungen für einen echten Dialog gesetzt, nicht aber inhaltliche Vorentscheidungen getroffen. Nicht von einer Gleichheit der Positionen ist die Rede, auch nicht von einer Gleich-Wahrheit oder Gleich-Gültigkeit, sondern von einer Gleichberechtigung nach dem Modell des herrschaftsfreien Diskurses. Ihr Anliegen ist es

weiter, nach Gemeinsamkeiten zu suchen, die die Anhänger der Religionen verbinden, und Gegensätze aufzulösen, die sich aus intrareligiösen Verabsolutierungen ergeben haben. Dabei geht es in erster Linie um die Suche nach vergleichbaren Überzeugungen, Einstellungen und Handlungsorientierungen hinter den verfestigten Lehren der verschiedenen Religionen, kurz gesagt: um den Primat des religiösen Lebens vor seiner Gerinnungsform, der Lehre.

4) *Essentialismus*: Die Vertreter der PThR postulierten – so vor allem J. Cobb³³ – in allen historisch-konkreten Religionen eine gemeinsame Essenz, die mit dem Generalnenner „Religion“ bezeichnet sei. Dieses „Wesen der Religion“ manifestiere sich als quasi platonische Idee in den unterschiedlichen Religionen, die damit im Verhältnis einer essentiellen Verwandtschaft stünden, so daß man sie alle als „equally valid ways of embodying what religion is all about“³⁴ nebeneinanderstellen könne – als Arten derselben Gattung. Diese gemeinsame Essenz trügen die „Pluralisten“ dann als normatives Kriterium an alle Religionen heran, um sie daran zu messen.

Der Essentialismusvorwurf stellt die PThR in die Tradition der von Hegel ausgehenden idealistischen Diskussion um das „Wesen des Christentums“, wie sie im 19. Jh. in der deutschen Theologie geführt wurde. Solcher Brückenschlag leistet dann – besonders bei deutschen Theologen – dem Verdacht Vorschub, Hick und seine Gefolgsleute hätten den Liberalismus, den Kulturprotestantismus und die natürliche Theologie des 19. Jh. wieder-auferstehen lassen.³⁵

Der Essentialismusvorwurf in diesem Sinne trifft allerdings keinen der „Pluralisten“ wirklich zu Recht, auch Hick nicht³⁶ (am ehesten vielleicht noch W.C. Smith). Es geht Hick nicht um die Behauptung einer gemeinsamen Essenz oder Substanz in allen Religionen. Das Gemeinsame besteht in dem einen Transzendenzgrund *hinter* den Religionen, der sich in vergleichbaren Grunderfahrungen in ihnen kundgibt. Die Forderung, alle Religionen als prinzipiell gleichberechtigte Wege anzuerkennen, gründet nicht auf einem quasi-ontologischen Fundament, das besagt, alle Religionen hätten dieselbe Substanz oder denselben Wesenskern. Sie geht vielmehr auf eine *eschatologische* Hypothese der religiösen Vernunft zurück, die besagt, letztlich sei es eine und die gleiche Offenbarungsquelle, die alle Religionen treibe und auf die hin sie alle sich ausstreckten – und seien sie in ihrem „Wesen“ und erst recht an ihrer phänomenalen Oberfläche noch so unterschiedlich. Und sie geht auf eine *funktionale* Hypothese zurück, die besagt, letztlich erstrebten alle Religionen die Transformation zu einer „limitlessly better possibility arising from another reality, transcendent to our present selves“³⁷.

Noch weniger als auf Hick läßt sich der Vorwurf des Essentialismus auf Knitter beziehen. Explizit wendet er sich gegen die traditionelle Sicht, die „some common ground shared by all religions“³⁸ postuliert. Als Vertreter dieser Sicht nennt er A. Toynbee, der von einer „common essence“ spricht, W.C. Smith und B. Lonergan, die einen „universal faith“ annehmen, und W. Stace, F. Schuon und T. Merton mit ihrer Suche nach einem „mystical center“.³⁹ Knitters eigene Sicht ist weniger religionsphänomenologisch-deskriptiv und mehr befreiungstheologisch-normativ. Er formuliert nicht zuerst ein Feststellungsurteil, das besagt, der Kern aller Religionen bestehe in einer *liberative praxis*. Er geht von einem universal-ethischen Befreiungs-Imperativ aus, den er dann allerdings von Befreiungsimpulsen in den einzelnen Religionen unterstützt findet.⁴⁰

War der Vorwurf des Essentialismus damit zu widerlegen, daß der von den „Pluralisten“ gesuchte Gemeinsamkeitsgrund nicht *in*, sondern *hinter* den Religionen liegt, so zielt der nächste Einwand auf genau diese Hypothese und damit auf das Herzstück der Religionstheologie Hicks.

5) *Spekulativer Monismus*: Der Versuch, hinter die Götter der Religionen auf einen numinosen Transzendenzgrund zurückzugehen, trägt J. Hick, W.C. Smith und ihren Gefolgsleuten den Vorwurf ein, den jüdisch-christlichen Geschichts-Gott zu einer universalen zeit-, raum- und namenlosen Letztwirklichkeit zu verflüchtigten. Anstatt der unverrechenbaren Selbstoffenbarung Gottes nachzudenken, konstruierten sie einen abstrakten philosophischen Theismus (vergleichbar der Gotteslehre der Gnosis, des Neuplatonismus oder des Deismus).

Man bezichtigt die Konzepte der pluralistischen Transzendenzologie der *Geschichtslosigkeit* und des *Immanenzverlustes*: Im Versuch, eine die verschiedenen Religionsgeschichten umfassende und übergreifende Metaperspektive einzunehmen, verlieren – nach Auffassung der Kritiker – die „Pluralisten“ die konkrete Geschichte der christlichen wie aller anderen Religionen aus dem Blick und konstruieren eine von der geschichtlichen Wirklichkeit abstrahierte Ideologie, die keine der in ihre „story“ eingebundenen Religionen ratifizieren kann. Ein geschichtsvergessener, abstrakter Realitätszentrismus enthülle sich im Kern aber – so L. Newbigin – als ein verfeinerter Egozentrismus und damit als das genaue Gegenteil der theozentrischen „Kopernikanischen Revolution“, die Hick ursprünglich propagiert hatte.⁴¹

Einige der Kritiker verweisen demgegenüber darauf, daß die christlich-trinitarische Gottesvorstellung der gedankliche Ausdruck des schöpferischen, versöhnenden und offenbarenden Gotteshandelns in der Geschichte

ist – die Konzeptualisierung der Immanenz Gottes. Nur im Rückschluß vom konkreten Ereigniszusammenhang dieses (heils)geschichtlichen Handelns ließen sich Aussagen über Gottes Wesen machen. In Jesus von Nazareth habe Gott diese Geschichtsoffenbarung seines Wesens in der höchst partikularen Gestalt eines jüdischen Mannes, der in einer bestimmten, historisch einmaligen Situation lebte, ergehen lassen. In der Bindung an dieses einzigartige Geschichtsereignis liege die „Christian uniqueness“ begründet.

Zur Grundlegung ihrer eigenen Religionstheologie, die sie der pluralistischen entgegensetzen, greifen R. Williams und C. Schwöbel auf die Trinitätslehre zurück, weil gerade sie die Vermittlung zwischen der universalen und der partikularen Dimension der göttlichen Selbstereignung zu leisten vermöge: Während die Rede von Gottes Schöpfungs- und Welthandeln (Gott-Vater) und von seinem inspirierenden Geistwirken (Hl. Geist) stärker die Universalität des göttlichen Handelns zum Ausdruck bringe, erweise sich in Jesus Christus die historisch einmalige Konkretion des Heilsgeschehens. Daß es daneben auch in anderen Religionen vergleichbare partikulare Manifestationen gibt, muß dabei nicht ausgeschlossen, braucht im Rahmen der christlichen Trinitätslehre aber auch nicht erfaßt zu werden.⁴²

Aus Sicht der „Pluralisten“ wird der Vorwurf der Geschichtslosigkeit und Immanenzvergessenheit zu Unrecht erhoben.⁴³ Ist es doch gerade ihr Bemühen, die Immanenz Gottes zur Erfahrungsgrundlage für die Gotteslehre zu erheben. Aber eben nicht in der Beschränkung auf nur *eine* Geschichte Gottes mit den Menschen, die jüdisch-christliche, sondern im Blick auf möglichst viele Religionsgeschichten. Die Partikularität und Konkretheit des Gotteshandelns – seine Offenbarung – soll nicht einseitig zugunsten seiner Transzendenz, seiner Universalität und Ineffabilität abgeblendet werden. Es geht lediglich darum, die Immanenz Gottes auch in anderen Religionen zu entdecken, d. h. um eine Wahrnehmung der *Pluralität* solcher historisch-partikularen Konkretisierungen Gottes. Es geht um eine Horizonterweiterung in der Wahrnehmung der Geschichte Gottes – im Bewußtsein, daß Gott allen diesen Erschließungen letztlich vorausliegt und „an sich“ unerkennbar bleibt.

So ist der Vorwurf der Geschichtslosigkeit und des Immanenzverlustes zurückzuweisen. Fast alle Vertreter der PThR stützen ihre Argumentation auf intensive Kontakte mit anderen Weltreligionen. W. C. Smith ist ein ausgezeichneter Islamkenner, Hick setzte sich dem Eindruck buddhistischer Spiritualität aus, Knitter hielt sich in Indien auf, S. Samartha lebt dort, A. Pieris und R. Panikkar geben Beispiele für eine interreligiöse Existenz. Sie alle gehen in wesentlich stärkerem Maße von der Religionsgeschichte aus, als es kontinentaleuropäische Theologen zu tun pflegen.

Weiter soll und darf nicht vergessen werden, daß Hick mit seiner Hypothese vom „Ewig Einen“ die pluralen Gottesvorstellungen der Religionen

keineswegs auflösen, sondern sie als einander letztlich nicht widersprechende verstehen lehren will. Monismus und Pluralismus schließen sich hier nicht gegenseitig aus, sie liegen auf verschiedenen Ebenen: Pluralität in der religiösen Erfahrung, Einheit im Grund aller echten Transzendenz Erfahrung.

Und doch liegt diesem Vorwurf eine berechtigte Intention zugrunde. Denn selbst wenn man Smith und Hick nicht vorwerfen kann, das Geschichtliche abzublenden, so bleibt ihr Versuch, die verschiedenen Gottesvorstellungen auf ein dahinterliegendes Einheitsprinzip zurückzuführen, doch fragwürdig. Denn es gibt keinen Erkenntnisstandpunkt, von dem aus ein solches Postulat, das die Vielfalt der religiösen Darstellungsformen in einer letzten Einheit aufhebt, begründbar wäre. Und so wird gegen die Behauptung der Unerkennbarkeit des „Ewig-Einen“ immer wieder der Einwand der *logischen Inkonsistenz erhoben*: „How does one know that there is a Reality which is unknown?“⁴⁴.

C. Schwöbel und J. Milbank gehen in die gleiche Richtung, wenn sie den „Pluralisten“ vorwerfen, sie entnähmen den postulierten Einheitsgrund der interreligiösen Begegnung⁴⁵ nicht den Selbstaussagen der Religionen, sondern der humanistisch-aufklärerischen Religionskritik der westlichen säkularisierten Kultur.⁴⁶ Jeder der pluralistischen Entwürfe wurzele – so G. Loughlin – „in a personal perspective – a ‚vision‘ (Panikkar), ‚hypothesis‘ (Hick) or ‚assumption‘ (Ruether). None of them appeal to what has been ‚given‘ in religious tradition“.⁴⁷

Hick gesteht zu, daß sich „the Real“ „an sich“ nicht erkennen oder beschreiben, sondern nur postulieren läßt. Es ist ihm dies allerdings ein *notwendiges* Postulat, das sich an der Wirklichkeit der Religionen wahrscheinlich machen läßt. Doch bei aller Anstrengung, die er aufwendet, um diesen „Beweis“ zu führen, kommt er über die Benennung von Gründen, die das Postulat wünschenswert erscheinen lassen, nicht hinaus. So wird man diesen Vorwurf aufrecht erhalten müssen.

6) *Theologischer Imperialismus*: Die Kontroverse um die Geschichtlichkeit und den Monismus der Transzendenzvorstellung spitzt sich in der Frage zu, ob es eine die Religionsgeschichten übergreifende *global theology*, eine pluralistische Transzendentalogie, geben kann, oder ob wir unhintergebar an unsere jüdisch-christliche „story“ und die daraus erwachsene christliche Glaubensperspektive gebunden sind. Ist die Theologie der Religionen „grounded in the self-explication of Christian faith“⁴⁸ oder geht sie von religiösen Erfahrungen aus, die sich vergleichbar auch in anderen Religionen finden? Soll und muß sie ein christlich-theologisches Konzept (wie die Trinitätslehre) zu ihrem Paradigma erheben oder soll und kann sie nach einem Denkmodell suchen, das über die Religionen hinweg multilateral akzeptierbar ist?

Indem sich die pluralistischen Entwürfe als religionsübergreifende Globalvisionen geben – so lautete der Einwand –, verschleiern sie ihre eigene Kontextbedingtheit. In Wirklichkeit sind sie Produkte einer liberalen amerikanischen Theologie, die eingebettet ist in die sozio-kulturelle Weltsicht des *american way of life*. Indem diese partikular-kontextuelle Theologie ihre Geltungskriterien und Wertmaßstäbe in triumphalistischem Sendungsbewußtsein über alle Grenzen hinweg ausdehnt und für alle Religionen in aller Welt verbindlich macht, reproduziert sich der politische, militärische und ökonomische Imperialismus Nordamerikas in der Theologie.⁴⁹ K. Surin hatte diese Kritik schon in seinem (von ihm selbst sog.) „Naive Letter“ an die AutorInnen von *The Myth of Christian Uniqueness* vorgetragen.⁵⁰

Solcher Imperialismus beginnt schon bei der Übertragung von Begriffen aus der jüdisch-christlichen Tradition (wie etwa „Heil“) auf andere Religionen. Noch verhüllt er zum Vorschein, wo Begriffe, die nicht dem Kernbestand der biblischen Überlieferung, sondern dem westlich-aufgeklärten Religionsdenken entstammen, als Allgemeinbegriffe zur Subsumption von Erscheinung aus verschiedenen Religionen verwendet werden; allem voran betrifft das den Begriff „Religion“ selbst. „Geschichte“ ist ein anderes Beispiel. Solche Begriffe schließen immer einen komplexen Bedeutungshorizont mit ein: eine ganze Sicht der Welt und des Menschen. Seinen deutlichsten Ausdruck findet der religiöse Imperialismus dort, wo ganze soteriologische Konzepte (wie die „transformation from self-centredness to Reality-centredness“) aus ihrem religiösen Herkunftszusammenhang gelöst und universalisiert werden.

Darin drückt sich aus, was das Kennzeichen des religionstheologischen Imperialismus ist: die Vereinnahmung anderer, die sie ihrer Identität entfremdet. Das Andere, religiös Fremde werde – so der Vorwurf – nicht als Anderes, Fremdes und letztlich Inkommensurables akzeptiert, um gerade so mit ihm in Dialog zu treten, es werde nicht so verstanden, wie es sich selbst versteht und damit nicht ernst genommen. Auf der Suche nach dem gemeinsamen Nenner ignorierten die „Pluralisten“ das jeweilige Proprium der anderen Religionen, selektierten das ihrem System konformierbare, reduzierten damit die Selbstaussagen der Religionen auf eine vermeintliche, den Religionen aber fremde Gleichheitsgrundlage und vereinnahmten sie damit. Mit solcher Verwischung der tatsächlichen Differenzen durch Nivellierung der Eigenarten werde die unharmonisierbare Pluralität der religiösen Wirklichkeit überspielt⁵¹ und die konkrete religiöse Erfahrung abgeblendet.

In diesem Argument scheinen alle Vorwürfe gegen das *pluralist model* zu kulminieren. Es zeigt sich hier noch einmal, worin der grundlegende Einwand gegen dieses Modell besteht: In der Bestreitung der Möglichkeit einer religionsübergreifenden, überpluralistischen Metaperspektive.⁵²

Manche der „Pluralisten“ – allen voran P. Knitter – erkennen die Berechtigung des Imperialismusvorwurfs an und ziehen sich auf die „praxis solution“ zurück.⁵³

Wenn schon keine religionsübergreifenden Übereinstimmungen in der Lehre ausgemacht werden können bzw. wenn schon alle Versuche, solche Gemeinsamkeiten zu postulieren, in der Gefahr stehen, Andersgläubige imperialistisch zu vereinnahmen, dann läßt sich vielleicht wenigstens eine Verständigung über ein gemeinsames Ethos und/oder eine Kooperation in praktischen Fragen zur Schaffung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erreichen.

Demgegenüber weist L. Newbigin – mit Blick auf P. Knitter – darauf hin, daß mit Begriffen wie „justice“ oder „liberation“ ganze ethische und politische Programme verabsolutiert würden – die der „Pluralisten“ nämlich. Und er warnt: „If absolute claims are made for any specific proposal for praxis... then the way is open for domination“.⁵⁴ Und J. Milbank macht darauf aufmerksam, daß die Religionen in Fragen politischer und sozialer Praxis ebenso differieren wie in denen der Lehre.⁵⁵ Schon in der Formulierung der Methoden und Ziele einer liberative praxis kann sich der beklagte Imperialismus wieder durchsetzen.⁵⁶

Einige Kritiker nehmen die *Methode der global theology* genauer in den Blick und entdecken darin eine *willkürlich-einseitige Selektion*: Die Konstruktion der *global theology* durch die „Pluralisten“ gehe wohl von einer breiten religionsübergreifenden Materialgrundlage aus, die allerdings einäugig wahrgenommen werde.

So wirft G. Loughlin J. Hick vor, er blende weite Bereiche der religiösen Szene von vornherein aus, um bei den wenigen ausgewählten Religionen bestätigt zu finden, was er erweisen wolle: Daß der Kern aller Religionen in der „transformation from self-centredness to Reality-centredness“ liege.⁵⁷ Gegen diese Unterstellung verwahrt sich Hick – zu Recht – in scharfer Form unter Hinweis auf das in seinen jüngsten Veröffentlichungen verarbeitete religionswissenschaftliche und -geschichtliche Material.⁵⁸

Berechtigt erscheint der Einwand, die „Pluralisten“ nähmen unter den einzelnen Lehren und Erscheinungsweisen der Religionen eine charakteristische Auswahl vor, wobei sich die Selektion an ihren humanistischen Heilsvorstellungen eines „ultimate well-being“⁵⁹ oder an der „preferential option for the poor“⁶⁰ bemesse. Alles, was diesen Zielvorstellungen entspreche, werde dem Gemeinsamkeitskern der Religionen zugeordnet, alles andere als uneigentlich beurteilt und aus kultureller Kontextgebundenheit heraus erklärt. Damit führten die „Pluralisten“ ein Unterscheidungskriterium in die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen ein, das sich aus deren Selbstverständnis nicht ableiten läßt und – so der Einwand Pannenberg – noch nicht einmal mit der biblischen Überlieferung übereinstimme.⁶¹ Dieses Kriterium leite die Selektion, die Selektion bestätige das Kriterium – ein Zirkelschluß.

Hick selbst räumt die Zirkularität seiner pluralistischen Hypothese ein, verweist aber darauf, daß „all large scale philosophical hypotheses“ notwendig zirkulär seien.⁶² Und auch gegen den Vorwurf der einseitigen Selektion verwahrt er sich: Daß er sich in seiner Betrachtung auf soteriologische Transformationsprozesse in allen Religionen konzentriere, bedeutet noch nicht, daß diese Schau von willkür-

lichen Ausblendungen lebe. Wo solche vorkommen, werden sie mit der Operationalität des interreligiösen Vergleichs begründet.⁶³ Hick weiß durchaus um die Kontextualität seiner Religionstheologie. Ob er diesem Bewußtsein in seinem Konzept allerdings wirklich durchgehend Rechnung trägt, bleibt fraglich. Doch betrifft diese Anfrage andere Theologen in viel stärkerem Maße.

Der Vorwurf des theologischen Imperialismus zeigt eine Gefahr an – darin liegt seine Berechtigung. Doch sind sich diejenigen, die den „global view“ einer universalen Religionstheologie anstreben (wie vor allem J. Hick, W.C. Smith und L. Swidler) dieser Gefahr durchaus bewußt. Keiner von ihnen will die eigene christliche Tradition hinter sich lassen; erst recht will keiner die einzelnen Religionsperspektiven der anderen Dialogteilnehmer verdrängen. Vielmehr geht es ihnen darum, diese Perspektiven aus ihrem Solipsismus zu lösen, ihren Blickwinkel öffnen und sie damit in ein Verhältnis „versöhnter Verschiedenheit“ zu setzen. Die Religionen sollen sich als „komplementäre Einzigartigkeiten“⁶⁴ erkennen und sich entsprechend ins Verhältnis setzen.

Wie um die Perspektivität, so wissen die „Pluralisten“ auch um die Kontextgebundenheit aller Religionsperspektiven einschließlich ihrer eigenen. Ihre religionstheologischen Überlegungen stellen sie vorsichtig als Hypothese zur Diskussion. Der Vorwurf, sie ließen alle geschichtliche Partikularität und Konkretheit der einzelnen religiösen „stories“ hinter sich, um einen Universalstandpunkt einzunehmen, spielt den „global view“ gegen die „partikularen“ Einzelperspektiven aus. Doch steht der „global view“ der „Pluralisten“ nicht in Konkurrenz, sondern in Komplementarität zu ihrem christlichen Credo und dessen theologischer Explikation. So will J. Hick seine Religionstheologie nicht als Verdrängung der christlichen Theologie durch eine überchristliche Religionsphilosophie, sondern als „movement between the standpoints of Christian theology and a (global) philosophy of religion“ verstanden wissen.⁶⁵ Beide Aufgabenfelder stehen in einer dialektisch aufeinander bezogenen komplementären Beziehung und bedürfen einander – im Interesse echter Dialogoffenheit, die die Glaubensidentität der Dialogteilnehmer unverkürzt bewahrt.

Es geht den „Pluralisten“ nicht darum, die einzelnen religiösen Welt-Sichten gegen eine vermeintlich neutrale religionsphänomenologische Beobachterperspektive einzutauschen⁶⁶, sondern um die Öffnung dieser Welt-Sichten füreinander. Erst wo eine Verleugnung ihrer eigenen Traditionen von den Dialogteilnehmern gefordert würde, wäre der Vorwurf des Imperialismus gerechtfertigt. Keiner der „Pluralisten“ hat aber je von den Dialogteilnehmern verlangt, daß sie vor Eintritt in den Dialog „a radically new understanding of their own traditions“ zu entwickeln hätten.⁶⁷

Ziehen wir Bilanz:

Die PThR unternimmt den Versuch, ein Christentumsverständnis zu entwickeln, das es erlaubt, die nicht-christlichen Wahrheitsansprüche in relativer Unvoreingenommenheit ernst zu nehmen und zu prüfen. Sie möchte dabei sowohl den Plausibilitätsstrukturen unserer Zeit als auch den Grundlagen des christlichen Glaubens gerecht werden. Programmatisch verzichtet sie auf den Absolutheitsanspruch des Christentums.

Gleichgültig wie man das Ergebnis dieses Versuchs beurteilt – der Versuch an sich ist vorbehaltlos zu begrüßen. Einige der Einwände, die gegen ihn erhoben worden sind, lassen sich leicht widerlegen. Andere zeigen echte Schwierigkeiten auf. Diese betreffen besonders das Bemühen, die Götter der Religionen auf einen ihnen zugrundeliegenden Transzendenzgrund hin zu hintergehen. Eine solche Hypothese ist weder möglich noch notwendig. Jede Religion weiß *ihren* Gott als den *einen*, alle Welt und alle Religionen umspannenden Grund allen Seins. Alle Religionen nehmen für sich in Anspruch, die *gesamte* Wirklichkeit (als „reading of ‚what there is“⁶⁸) und nicht nur die Wirklichkeit der eigenen religiösen Gemeinschaft in den Blick zu fassen. Alle Universalreligionen beanspruchen, den „global view“ zu bieten. Partikularität und Universalität schließen sich nicht aus. So ist die religionswissenschaftlich-„neutrale“ Sicht ebenso universal (in ihrem Selbstverständnis) und gleichzeitig partikular-kontextuell (von „außen“ betrachtet) wie die konfessionell binnenchristliche, wie die binnenjüdische und die binnenbuddhistische. Und die christlich-evangelikale Sicht ist ebenso universal und gleichzeitig partikular-kontextuell wie die pluralistische. In der Polarität von Universalität und Partikularität läßt sich das Charakteristikum der pluralistischen Sichtweise nicht beschreiben. Es liegt vielmehr in der Anerkennung der Tatsache, daß es neben der christlichen andere religiöse Global-Weltsichten gibt, die der christlichen funktional vergleichbar sind. Die Anerkennung dieser Tatsache führt unmittelbar zum Protest gegen die Tendenz, die eigene Religionsperspektive zu verabsolutieren und gegen andere zu isolieren. Doch braucht es dazu keinen spekulativen Monismus, der dem Selbstverständnis aller Religionen zuwiderläuft.

ANMERKUNGEN

¹ Dt.: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, 1979.

² Siehe den zwischenzeitlichen Literaturbericht von G. M. Newlands, *The Myth of God Incarnate*, in: *New Studies in Theology* 1, 1980, 181-192; und I. U. Dalferth, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: *ZThK* 84, 1987, S. 320f, Anm 4.

- 3 Diese Überlegungen sind umfassend dargestellt in den 1986/87 gehaltenen Gifford Lectures, die 1989 unter dem Titel: „An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent“ erschienen (im folgenden abgekürzt mit: *IoR*).
- 4 The Non-Absoluteness of Christianity, in: *The Myth of Christian Uniqueness* (siehe Anm. 5), 16-36.
- 5 Hg. von J. Hick und P. F. Knitter (im folgenden abgekürzt mit: *MCU*).
- 6 Bisher gibt es noch keine deutsche Übersetzung, vgl. aber R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, 1991 (im folgenden abgekürzt mit *HÜ*).
- 7 P. Knitter im Vorwort zu *MCU*, vii.
- 8 J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 1987, 92.
- 9 Siehe dazu: A. Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie* (Diss. Heidelberg, die in der Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“ erscheinen wird); ders., *Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur Welt-Theologie*, in: *HÜ* 151-155.
- 10 In seinem Beitrag zu: *MCU* 75ff.
- 11 In: *After the Absolute*, 1990, 211f.
- 12 Wobei er den „available referent“ vom „real referent“ unterscheidet (*God the Problem*, 1972, 85-100).
- 13 „Pluralism does not allow for a universal system. A pluralist system would be a contradiction in terms. The incommensurability of ultimate systems is unbridgeable“ (R. Panikkar, in: *MCU* 110). Panikkar plädiert seinerseits für eine „christic universal vision“ (a.a.O., 92), die er trinitätstheologisch konzipiert.
- 14 P. Knitter, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *HÜ*, 203-219.
- 15 P. Knitter, in: *EvTh* 49, 1989, 510. Siehe dazu R. Bernhardt, *Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49, 1989, 516-528.
- 16 In: *MCU* 212.
- 17 H. Küng, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden*, in: *EvTh* 49, 1989, 492-504; J. Moltmann, *Dient die „pluralistische Theologie“ dem Dialog der Welt-Religionen*, in: *EvTh* 49, 1989, 528-536; W. Pannenberg, *Die Religionen als Thema der Theologie*, in: *ThQ* 169, 1989, 99-110; ders., *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of World Religions*, in: G. D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, 1990, 96-106; ders., *Systematische Theologie*, Bd 2, 1991, 9ff.
- 18 Stellvertretend seien genannt: J. Cobb, *Beyond Dialogue*, 1982; N. Anderson, *Christianity and World Religions*, 1984; T. Mathis, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, 1985; S. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, 1985; G. H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, 1988; C. Gillis, *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, 1989; L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 1989; Special Issue: *Aspects of „Christian Uniqueness“*, *Modern Theology* (im folgenden abgekürzt mit: *MT*), Vol 7/1, 1990; H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, 1990; C.E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity Among World Religions*, 1992.
- 19 Dabei beziehe ich mich in erster Linie auf das gegenwärtig umfassendste Kompendium der Kritik an den pluralistischen Ansätzen, auf den von G. D'Costa hg. *Sammelband Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (im folgenden abgekürzt mit: *CUR*).
- 20 P. J. Griffiths, in: *CUR* 171.

- 21 W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd 2, 9.
- 22 Vgl. CUR xi, 31f, 81-84, 128, 132.
- 23 Letztlich läuft auch die Kritik, die J. Werbick an der PThR übt, auf den Relativismusvorwurf hinaus: J. Werbick, Heil durch Jesus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), 1992, 11-61.
- 24 W. Pannenberg spricht (in: CUR 100) von einer „demolition of the traditional doctrine of the incarnation“. – Vgl. dazu: R. Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* 144-200.
- 25 Siehe dazu auch die Zusammenstellung kritischer Einwände von P. Knitter, in: HÜ 204-206.
- 26 H. Küng verschiedentlich; L. Newbigin, in: CUR 144; G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 127.
- 27 Mehrfach hat J. Hick „the fact-asserting function of religious belief“ hervorgehoben (z. B. in: IoR 362ff; *Straightening the Record. Some Responses to Critics*, in: MT 6/2, 1990, 193).
- 28 J. Hick, *A Response to Gerald Loughlin*, in: MT 7/1, 1990, 63.
- 29 Siehe dazu: A. Kreiner, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, in: MThZ 41, 1990, 31-42; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 1990, 224f.
- 30 In: CUR 85ff. Manch einer der gegen die „Pluralisten“ vorgetragenen Kritikpunkte (wie M. M. Thomas Vorwurf, in ihrer Anerkennung aller Religionen vermöchten die „Pluralisten“ nicht mehr die Geister in ihnen zu unterscheiden; in: CUR 57) trifft eher auf diesen „conceptual relativism“ zu. Vgl. die von H. Küng beschriebene „relativistische Position“ (in: EvTh 49, 1989, 497f).
- 31 CUR ix
- 32 J. Moltmann, in: EvTh 49, 1989, 535; H. Küng, in: EvTh 49, 1989, 501.
- 33 J. Cobb, in: CUR 81-84; vgl. C. Schwöbel, in: CUR 36f; J. Milbank, in: CUR 176.
- 34 In: CUR 81.
- 35 So bei Pannenberg (in: CUR 97, 100), Küng (in: EvTh 49, 1989, 500) und Moltmann (in: EvTh 49, 1989, 534).
- 36 Explizit wendet er sich gegen diese common-essence-Theorie, in: IoR 4.
- 37 IoR 56.
- 38 P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: MCU 183.
- 39 Ebd. mit Literaturangaben. Vgl. M. Abe, „There is no Common Denominator for World Religions“: The Positive Meaning of this Negative Statement, in: JES 26, 1989, 72-81.
- 40 G. Loughlin unterscheidet die pluralistischen Konzepte in solche, „who have ‚discovered‘ the persisting and common element in all religions“ und solche „who seek to ‚construct‘ a common task or goal as the focus of religious endeavour“ (Rezension zu MCU, in: MT 6/2, 1990, 218). Doch bestimmt niemand derer, die zur ersten Gruppe gehören, das „common element“ essentialistisch. Das Gemeinsame besteht in analogen Transzendenz Erfahrungen.
- 41 L. Newbigin, in: CUR 142.
- 42 R. Williams, G. D’Costa und C. Schwöbel, in: CUR 3-46, 58. – Siehe dazu auch die interessanten Gedanken, die M. v. Brück vorträgt, in: *Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen*, in: *Dialog der Religionen* 3, 1993, 17f.
- 43 „Die Gefahr des Immanenzverlustes“ in der Religionstheologie J. Hicks untersucht P. Schmidt-Leukel, in: MThZ 41, 1990, 57ff.
- 44 L. Newbigin, in: CUR 141.
- 45 C. Schwöbel nennt ihn „universal tolerance and respect“ (in: CUR 33) und „mutual benevolence“ (in: CUR 42).

- 46 So auch J. Apczynski, der Hicks Entwurf als Ausdruck einer liberalistischen Universalvernunft sieht, die sich über alle religiösen Traditionen erheben zu können glaubt. (John Hick's Theocentrism: Revolutionary or Implicitly Exclusivist? in: MT 8/1, 1992, 43).
- 47 Rezension zu MCU, in: MT 6/2, 1990, 218. Der kritische Kommentar dazu folgt auf der folgenden Seite, wo er der PThR vorwirft, „a persuasion to idolatry, to replacing God's Word with the word of private ‚revelations‘, visions, hypotheses and assumptions“ zu betreiben.
- 48 C. Schwöbel, in: CUR 34.
- 49 CUR ix, 33, 43, 174f, 201. Siehe auch die Zusammenstellung kritischer Einwände von P. Knitter, in: HÜ 206-208.
- 50 Zitiert von Tom Driver, in: MCU 204-206. Surins Beitrag zu CUR ist die Kurzfassung eines in MT 7/1, 1990, 67-100 erschienenen Textes. In CUR 182 wirft Surin dem pluralistischen „global gaze“ vor, „that it systematically overlooks real relations of domination and subordination“ (196). Seine Kritik richtet sich allerdings ebenso gegen die Autoren von CUR wie auch gegen H. Kraemer und K. Rahner. Vgl. K. Surin, Towards a „Materialist“ Critique of „Religious Pluralism“, in: The Thomist 53, 1989, 655-673.
- 51 J. A. DiNoia, in: CUR 131f, 200.
- 52 Etwa L. Newbigin, in: CUR 141.
- 53 Etwa in: HÜ 206ff.
- 54 In: CUR 146.
- 55 In: CUR 181f, 185-188. „... justice and the Good are themselves the vehicles of western imperialism“ (186f).
- 56 Eine der schärfsten Kritiken zum Ansatz P. Knitters hat Kardinal J. Tomko in einer Rede in Rom im Oktober 1988 vorgetragen. Er wirft den „Pluralisten“ im allgemeinen und Knitter im besonderen vor, sie schwächen mit der Hingabe an die Sache Jesu Christi auch den missionarischen Impuls. Mission sei bei ihnen reduziert auf die Förderung menschlichen Wohlergehens oder auf interreligiösen Dialog. Knitter reagiert auf diese Kritik, in: Loccum Protokolle 7/91, 54-67; siehe auch G. D'Costa, A Response to Cardinal Tomko: The Kingdom and a Trinitarian Ecclesiology, in: L. Swidler, P. Mojzes, Christian Mission and Interreligious Dialogue, 1991.
- 57 G. Loughlin, John Hick and the Mastery of Religion, in: MT 7/1, 1990, 45.
- 58 J. Hick, A Response to Gerald Loughlin, in: MT 7/1, 1990, 64f.
- 59 J. Hick (im Anschluß an M. Prozesky), in: IoR 56.
- 60 P. Knitter, in: MCU 185.
- 61 In: CUR 101f.
- 62 J. Hick, A Response to Gerald Loughlin, in: MT 7/1, 1990, 63.
- 63 Wie in: Problems of Religious Pluralism, 1985, 68.
- 64 P. Knitter, in: Loccum Protokolle 7/91, 57.
- 65 J. Hick, Straightening the Record. Some Responses to Critics, in: MT 6/2, 1990, 190. Ganz ähnlich plädiert auch Pannenberg für eine positive Beziehung zwischen den beiden Standpunkten (1) der christlichen Theologie, „die den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre zu entfalten hat“ und (2) einer davon zu unterscheidenden kritischen Theologie der Religionen, die „angesichts der geschichtlichen Erfahrungen, die Menschen mit ihren Religionen machen, nach der Bewährung und also nach der Wahrheit der religiösen Behauptungen über eine sie begründende göttliche Wirklichkeit zu fragen hätte“. (Die Religionen als Thema der Theologie, in: ThQ 169, 1989, 107). Die Unterschiede zwischen Hick und Pannenberg in der Bestimmung und Zuordnung dieser beiden „standpoints“ brauchen hier nicht herausgearbeitet zu werden.
- 66 C. Schwöbel, in: CUR 39.
- 67 P. J. Griffiths, in: CUR 158.
- 68 J. Milbank, in: CUR 189.