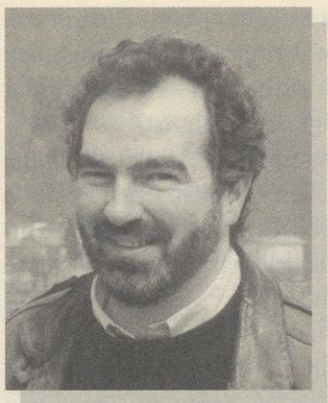




Pluralistische Religions- theologie: Warum und wozu?

VON PERRY SCHMIDT-LEUKEL

1. Was ist „pluralistische Religionstheologie“?

Im Jahre 1987 erschien in den USA die Streitschrift „*The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*“¹ („Der Mythos christlicher Einzigartigkeit. Auf dem Weg zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen“). Zwölf namhafte evangelische und katholische Theologen propagierten hier ein neues theologisches Verständnis religiöser Pluralität, das einer von ihnen, Langdon Gilkey, so erläutert: „Dieses neue Verständnis der Pluralität schließt (...) ein, dem Begriff der Pluralität jenen der ‚Gleichwertigkeit‘ (‘parity‘) oder ‚ungefähren Gleichwertigkeit‘ hinzuzufügen...“² John Hick, der den Band gemeinsam mit Paul Knitter herausgab, definiert pluralistische Religionstheologie als die Ansicht, „dass, soweit unvoreingenommene menschliche Beobachtung es feststellen kann, die großen Weltreligionen als heilshafte Antworten auf das Transzendente einander mehr oder weniger gleichwertig zu sein scheinen.“³

Bisher dominierten in der Theologie zwei andere Auffassungen: Zum einen die *exklusivistische* Ansicht, dass es heilshafte Gotteserkenntnis nur im Christentum, nicht aber in den nicht-christlichen Religionen gibt; zum anderen die *inklusivistische* Ansicht, wonach sich heilshafte Gotteserkenntnis zwar nicht allein im Christentum findet, hier jedoch in einer alle anderen überbietenden Qualität. Andere Religionen enthalten Samenkörner des göttlichen Logos oder einzelne Strahlen seines Lichtes, aber die Fülle von Licht und Wahrheit gibt es nur im Christentum, da sich allein in Jesus der Logos inkarniert habe. Die *pluralistische* Position geht sowohl über den exklusivistischen Alleingeltungsanspruch als auch über den

inklusivistischen Anspruch auf singuläre Höchstgeltung der christlichen Offenbarung hinaus und postuliert, dass die in den großen Weltreligionen bezeugte Transzendenzerkenntnis zwar anders geformt, aber dennoch der des Christentums in soteriologischer Hinsicht gleichwertig ist.

Auch wenn sich in der christlichen Geistesgeschichte vielleicht einige vereinzelte Ideen, die in die Richtung einer solchen pluralistischen Position zielen, nachweisen lassen (etwa bei Herbert von Cherbury, Matthew Tindal, Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher), so bahnte sich diese Position insgesamt doch erst im 20. Jahrhundert an. Mindestens sechs Linien lassen sich für diese Entwicklung benennen.⁴

1. Im Rahmen *systematischer Theologie* und *christlicher Religionsphilosophie* deuten sich erste visionäre Anzeichen im Spätwerk von Ernst Troeltsch⁵ und Paul Tillich⁶ an. Systematisch entwickelt wurde eine pluralistische Position ab ca. 1970 von dem britischen Theologen und Religionsphilosophen John Hick⁷. Pluralistische Positionen nehmen heute, wenn auch in je eigenen Varianten, die evangelischen Theologen Gordon Kaufman⁸, Langdon Gilkey⁹, Tom Driver¹⁰, Alan Race¹¹, Glyn Richards¹², Keith Ward¹³ und Peter Byrne¹⁴ ein sowie die katholischen Systematiker Paul Knitter¹⁵, Chester Gillis¹⁶ und Roger Haight¹⁷. Dabei standen Ward, Byrne und Gillis der pluralistischen Position anfangs ablehnend gegenüber, haben sie dann jedoch in je eigenen Varianten rezipiert.

2. Zahlreiche Vertreter eines pluralistischen Ansatzes gelangten hierzu durch ihr konkretes Engagement im *interreligiösen Dialog*. Nur einige repräsentative Beispiele seien genannt: Raimundo Panikkar¹⁸, Stanley Samartha¹⁹ und Francis D'Sa²⁰ entwickelten ihre pluralistischen Konzepte im Dialog mit dem Hinduismus, Lynn De Silva²¹, Aloysius Pieris²², Seichi Yagi²³ und Paul Ingram²⁴ im Dialog mit dem Buddhismus. Bei Frithjof Schuon²⁵ und Wilfred Cantwell Smith²⁶ spielte der Dialog mit dem Islam eine entscheidende Rolle, bei Rosemary Radford Ruether²⁷ und Leonard Swidler²⁸ der Dialog mit dem Judentum.

3. Für eine weitere Gruppe von Theologen hat sich die pluralistische Position vor allem aus *missionstheologischen* Überlegungen heraus als die plausibelste ergeben. Hier wären vor allem der späte Eugene Hillman²⁹, Kenneth Cracknell³⁰, Diana Eck³¹ und Wesley Ariarajah³², der Leiter der Dialog-Abteilung des ÖRK, zu nennen.

4. Auch im Rahmen *feministischer Theologie*, wie etwa bei Rosemary Radford Ruether³³ oder Marjorie Hewitt Suchoki³⁴, werden pluralistische

Konzepte formuliert, wobei der entscheidende Akzent hier auf der interreligiösen Dimension der feministischen Grundthematik liegt.³⁵

5. Von großer Bedeutung für die Entwicklung der pluralistischen Position waren auch Anregungen christlicher *Religionswissenschaftler*. Schon im Spätwerk von Friedrich Heiler³⁶ und Gustav Mensching³⁷ kündigen sich pluralistische Konzeptionen an. Ausgeprägt liegen sie vor bei Helmuth von Glasenapp³⁸, Willard Oxtoby³⁹ und vor allem bei Wilfred Cantwell Smith⁴⁰, der zu den herausragendsten Vertretern und den Vätern der pluralistischen Religionstheologie gezählt werden darf.

6. Schließlich teilen einen pluralistischen Ansatz auch die Anhänger der sogenannten „*religio perennis*“ bzw. der „*traditionalen Schule*“, wie beispielsweise der bereits erwähnte Frithjof Schuon⁴¹, der Hindu Ananda Coomaraswamy⁴², der Buddhist Marco Pallis⁴³, die Muslime René Guenon⁴⁴ und Seyyed Hossein Nasr⁴⁵ und der Christ Huston Smith⁴⁶. Die geistesgeschichtlichen Wirkungen dieser Schule sind bislang noch keineswegs hinreichend erforscht worden.

In diesem Zusammenhang kann erwähnt werden, dass sich analoge Positionen zu einer christlich-pluralistischen Religionstheologie auch über die traditionale Schule hinaus noch bei weiteren Denkern nicht-christlicher Religionen finden, beispielsweise im *Hinduismus* bei Vivekananda⁴⁷, Radhakrishnan⁴⁸ und gegenwärtig Arvind Sharma⁴⁹, im *Buddhismus* bei Bhikkhu Buddhadasa⁵⁰ und dem späten Masao Abe⁵¹, im *Islam* bei Hasan Askari⁵² und Mohammed Arkoun⁵³, im *Judentum* bei Dan Cohn-Sherbok⁵⁴.

Die hier aufgeführten Beispiele unterscheiden sich natürlich vielfach sowohl in einzelnen Details als auch in der generellen Struktur ihrer Ansätze. Doch konvergieren sie alle in dem Grundanliegen, hinsichtlich heilshafter Transzendenzerkenntnis religiöse Vielfalt mit Gleichwertigkeit zu verbinden, ohne dabei einer undifferenzierten Beliebigkeit das Wort zu reden. Die genannten Beispiele sind keineswegs erschöpfend, dürften jedoch hinreichend zeigen, dass die pluralistische Religionstheologie aus mehreren Quellen erwachsen ist und ein breites Feld ernsthafter Reflexion über das Phänomen der Religionen repräsentiert. Diese kurzen Hinweise erscheinen mir umso wichtiger, als man innerhalb der deutschsprachigen Diskussion nicht selten immer noch auf Unkenntnis, Unverständnis und grobe Verzeichnungen des pluralistischen Anliegens und seiner Vertreter stößt.⁵⁵

Bevor ich mich im Folgenden den Gründen zuwenden möchte, die meines Erachtens zugunsten der pluralistischen These sprechen, sei es mir

gestattet, zunächst in aller Kürze zu schildern, was mich selbst dem pluralistischen Standpunkt nahegebracht hat.

2. Was mich zu einem pluralistischen Standpunkt führte

Wie so vielen Menschen meiner Generation erschien mir in meiner Jugend der Atheismus als die intellektuell einzig akzeptable Weltanschauung – bis ich im Alter von achtzehn Jahren durch den Kontakt mit überzeugten Christen und die Lektüre des Neuen Testaments eine von intensiven Erfahrungen begleitete Konversion zum Christentum erlebte. Aus dem, was ich vor und während dieser Zeit erfahren hatte, erschien es mir völlig einleuchtend zu sein, dass den Menschen kein anderer Name gegeben ist, in dem sie sollen selig werden, als allein der Name Jesu (Apg 4,12), und dass niemand zum Vater kommen kann außer durch ihn (Joh 14,6).

Während des Theologie-Studiums änderte sich jedoch meine Einstellung. Zum einen war es die Theologie Karl Rahners, die mir die Augen öffnete für die Weite und Tiefe dessen, was er so trocken den „allgemeinen Heilswillen Gottes“ nennt. Zum anderen aber war für diesen Umbruch das verantwortlich, was ich nun mit meinen solcherart geweiteten Augen sah. In Praxis und Lehre begegnete ich dem Buddhismus und verspürte bald die enorme existentielle Kraft, lebendige Weisheit und Inspiration zur Güte, die er in sich birgt. Es war fast wie eine zweite Bekehrung – weniger eruptiv und viel langsamer als die erste, doch keinesfalls weniger intensiv. Zudem implizierte diese „Konversion“ keine Bewegung aus dem Christentum hinaus. Vielmehr galt es, das Neue mit dem Alten zu verbinden.

Rahners Theologie lehrte mich, im Buddhismus anonymes Christentum zu sehen, und ermöglichte mir dadurch eine anfängliche theologische Integration jener positiven Einsichten und Erfahrungen, die mir der Buddhismus eröffnete. Doch je tiefer ich in die buddhistische Tradition eindrang und je länger ich über die Frage des christlich-buddhistischen Verhältnisses nachdachte, desto unzureichender erschien mir Rahners Ansatz. Die Theologie Rahners eignete sich nur von ihrem Grundansatz her, nicht aber in ihrer Durchführung bei Rahner selbst, der Verschiedenartigkeit des Buddhismus vom Christentum wirklich Rechnung zu tragen. Wenn – wie Rahner betont – das jedem Menschen transzendental eingestiftete Gottesverhältnis seine höchste, richtigste und deutlichste kategoriale Umsetzung allein im Leben Jesu und der Interpretation dieses Lebens durch die christliche Kirche findet, dann müssen zwangsläufig alle Kategorisierungen des

menschlichen Transzendenzbezugs in den nicht-christlichen Religionen als defizitär, dem Christentum unterlegen und auf dieses hingeordnet eingestuft werden. Ich konnte jedoch immer weniger nachvollziehen, inwiefern das Christentum vermeintlich einen besseren Ausdruck als der Buddhismus selbst für das bieten sollte, was im Buddhismus an heilshafter Transzendenzerkenntnis bezeugt ist. Vielmehr wird in seiner so reichhaltigen und vielschichtigen Tradition bis in alle Nuancen hinein auf ganz hervorragende Weise ausgedrückt, was ihm zugrunde liegt.

Also ließ sich damals für mich die Verschiedenheit von Christentum und Buddhismus weder im exklusivistischen Sinne begreifen (hier das helle Licht Gottes, dort finsternes Heidentum), noch im Sinne des Inklusivismus Rahners (hier die Fülle richtiger kategorialer Umsetzung des transzendental Gegebenen, dort nur eine unzureichende, fragmentarische Umsetzung, die im Christentum ihre Korrektur und Erfüllung findet). Vielmehr schien mir der Buddhismus andere, aber gleichermaßen heilshafte Erfahrungen mit der transzendenten Wirklichkeit zu verkörpern.⁵⁶ Nur war mir damals noch nicht klar, ob und wie sich diese Vermutung theologisch zutreffend artikulieren ließ. Erst das genauere Studium der Arbeiten religionstheologischer Pluralisten, insbesondere jener von W.C. Smith und J. Hick, verhalf mir zur theologischen Verarbeitung dessen, was ich durch das Studium des Buddhismus über diesen und als Folge davon über meinen eigenen Glauben neu gelernt hatte.⁵⁷ Anschließend habe ich selbst versucht, an einer stringenten Formulierung der pluralistischen Position als theologischer Hypothese zur Interpretation religiöser Vielfalt mitzuwirken, um auf diesem Weg ihre Validität zu testen und sie dem fachlich-sachlichen Disput auszusetzen.⁵⁸

Damit komme ich zu den ausschlaggebenden Gründen, die meines Erachtens zugunsten der pluralistischen Position sprechen. Ich möchte sie gemeinsam mit solchen propluralistischen Argumenten, die mich nicht überzeugen, kurz skizzieren.

3. Gründe, die mich nicht überzeugen, und solche, die es tun

1. Meiner Meinung nach lässt sich pluralistische Religionstheologie nicht mit den Argumenten eines *postmodernen Relativismus* begründen. Konkret heißt dies, die Ansicht, dass jede Religion oder jede Kultur konsequent ihr je eigenes Universum konstituiert und dass es darüber hinaus keine verbindende Ebene, ja – im Extremfall – keine gemeinsam übergrei-

fende Wirklichkeit gibt, ist meines Erachtens mit keiner Theologie kompatibel, die von der tatsächlichen, vom Geist des Menschen unabhängigen Existenz einer göttlichen bzw. transzendenten Wirklichkeit ausgeht. Wer die Annahme vertritt, dass Gott der Gott aller Menschen ist und dass Gott mehr ist als ein (sei es nützliches, sei es hinderliches) Konstrukt des menschlichen Geistes, kann sich eine solche Epistemologie jedenfalls nicht zu eigen machen.

Dennoch steckt auch in den postmodernen relativistischen Positionen ein Wahrheitskern. Die Religionen konstituieren in der Tat weitgehend so etwas wie spezifische Sprachspiele mit je eigenen Kategorien der Wirklichkeitsrepräsentation und -erfahrung. Diese Einsicht muss jedoch keineswegs zwangsläufig in einen konsequenten Relativismus münden, sondern lässt sich vielmehr mit einem perspektivenrelativen⁵⁹ Realismus verbinden. Die Religionen sind demnach nicht als solipsistische Universen zu verstehen, sondern eher mit unterschiedlichen Perspektiven in der Wahrnehmung einer gemeinsamen Wirklichkeit zu vergleichen. In diesem Sinne gehen denn auch die meisten Vertreter pluralistischer Religionstheologie davon aus, dass sich in den Religionen unterschiedlich strukturierte und konditionierte Erfahrungen derselben transzendenten Wirklichkeit verkörpern.

2. Ich halte es nicht für sinnvoll, ja sogar für äußerst kontraproduktiv, den religionstheologischen Pluralismus dadurch begründen zu wollen, dass allein dieser *religiöse Toleranz* garantiere. Lag und liegt doch der Sinn der aufgeklärten Forderung nach religiöser Toleranz gerade darin, jene Überzeugungen zu tolerieren, d.h. zu „dulden“, die man nicht teilt und nicht schätzt. Die hier zu gewährende und zu schützende Freiheit ist nicht einfach nur die Freiheit des Andersdenkenden, Andersglaubenden, Anderslebenden, sondern die Freiheit dessen, der etwas denkt, glaubt und lebt, was man selbst für falsch hält. Eben darum ist es wichtig, diesen nicht zu eliminieren, sondern zu dulden. So verstanden, besagt Toleranz natürlich auch, dass man noch keineswegs intolerant ist, wenn man einen anderen Standpunkt kritisiert bzw. ablehnt. Ganz im Gegenteil, die Ablehnung eines anderen Standpunktes ist geradezu die Voraussetzung dafür, diesen dennoch tolerieren zu können. Freilich kennt so verstandene Toleranz immer ihre Grenzen. Nicht alles lässt sich dulden. Es kann Weltanschauungen geben und hat sie gegeben, die so gefährlich sind, dass sie nicht mehr toleriert werden können. Doch sollten die Grenzen der Toleranz tendenziell eher weit als eng gezogen werden, weil sonst erneut der Toleranzgedanke seine eigentliche Sinnspitze verliert.⁶⁰

Wenn A. Feldtkeller die eher rhetorisch gemeinte Frage stellt, ob das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften nach einer pluralistischen Religionstheologie verlangt⁶¹, dann kann die Antwort darauf meines Erachtens nur ein unzweideutiges „Nein“ sein. Was hierzu allein gefordert ist, ist die grundsätzliche Bejahung von Toleranz und damit einhergehend Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit, Freiheit von Wissenschaft und Forschung, usw.

Eine andere Frage ist allerdings, ob das Christentum und analog auch die anderen Religionen in ihrer Einstellung zur religiösen Vielfalt maximal zu so etwas wie Toleranz in der Lage sind. Einfach gesagt: Gibt es für das Christentum gegenüber anderen Religionen nur die Alternative, entweder nach deren Überwindung zu trachten oder diese zu dulden? Gibt es nicht auch den Weg, als Christ eine andere Religion wertzuschätzen, ja sie sogar als der eigenen Religion im theologischen Sinn gleichwertig einzuschätzen? Dies ist die Frage, mit der sich pluralistische Religionstheologie befasst und die sie bejahend beantwortet.

(3) Ganz ähnlich wie die Versuche, pluralistische Religionstheologie durch die Toleranzforderung begründen zu wollen, schätze ich ihre Begründung durch die Forderung nach *Dialogfähigkeit* ein. Das heißt, ich halte es nicht für sinnvoll und nicht für zutreffend, pluralistische Religionstheologie als den einzigen theologischen Ansatz auszugeben, der dem Gebot des Dialogs entsprechen würde. Meines Erachtens hieße es, die notwendige Offenheit eines jeden Dialogs auf unerträgliche Weise einzuschränken, wollte man verlangen, dass jene, die miteinander einen Dialog führen, gegenseitig ihre Positionen von vornherein als wahr und gültig zu akzeptieren hätten. Der Dialog ist gerade auch dort wichtig, wo man den anderen beispielsweise nicht oder noch nicht versteht oder wo man seine Position nicht teilt bzw. nicht akzeptiert. Dialogfähigkeit erfordert nicht die Übernahme einer pluralistischen Religionstheologie, sie erfordert allein ehrliche Dialogbereitschaft, Offenheit gegenüber der Wahrheit und repräsentationsfreie Rahmenbedingungen. Es wäre schön, wenn wir wenigstens dies in der deutschsprachigen Theologie erreichen würden.⁶²

Andererseits gibt es allerdings einen genuinen Zusammenhang zwischen der jeweiligen religionstheologischen Position und den theologischen Erwartungen, die an den interreligiösen Dialog geknüpft werden. Der Exklusivist wird vom Dialog ausschließlich erwarten, besser zu verstehen, wie er dem nicht-christlichen Dialogpartner das Evangelium verkünden kann. Der Inklusivist wird erwarten, jene Samenkörner des Logos zu ent-

decken, die in Jesus Christus ihre Fülle und quasi reife Frucht gefunden haben. Der Pluralist wird erwarten, im Dialog Neues darüber zu lernen, wie der nicht-christliche Dialogpartner mittels seiner religiösen Tradition auf jene eine transzendente Wirklichkeit bezogen ist, die wir als Christen durch ihre Offenbarung in Jesus Christus kennen.

4. Alle großen religiösen Traditionen erheben den *Anspruch, die heilshafte Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit zu vermitteln* und bezeugen entsprechende Erfahrungen. Religionsphänomenologisch ist dies nicht zu bestreiten. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie aus christlicher Sicht diese außerchristlichen Bezeugungen von Heil und Transzendenz zu beurteilen sind. Das Neue Testament spricht davon, dass man den echten vom falschen Propheten anhand der Früchte seines Wirkens zu unterscheiden vermag (Mt 7,15ff); es bekräftigt, dass die Frucht des Heiligen Geistes ein Leben voll Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung ist (Gal 5,22f) und dass jeder, der liebt, Gott erkannt hat (1Joh 4,7). Vergleicht man die Heilsbotschaft des Christentums mit jener anderer Religionen unter diesem Aspekt der Früchte, dann dürfte ein unvoreingenommenes Urteil wohl lauten, dass jede der großen Religionen eine vergleichbare Mischung aus Gutem und Bösem, aus Heiligem und Unheiligem enthält. Keine von ihnen lässt unter diesem Aspekt eine eindeutige Überlegenheit über alle anderen erkennen.

Dies spricht nun aber ganz entschieden zugunsten einer pluralistischen Religionstheologie. Dem Exklusivismus bleibt keine andere Wahl, als die Zeugnisse heilshafter Transzendenzerfahrungen in anderen Religionen als inauthentisch zu bewerten und deren existentielle Früchte zu leugnen oder für irrelevant zu erklären. Der Inklusivismus vermag zwar die Authentizität dieser Zeugnisse und ihrer Früchte anzuerkennen, kann jedoch nicht plausibel erklären, warum die vermeintliche Überlegenheit der durch Jesus Christus vermittelten Offenbarung keine dementsprechende Überlegenheit auf der Ebene der Zeichen und Früchte heilshaften Lebens nach sich zieht. Wenn es etwa in dem Dokument der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ (1996) in Nr. 85 heißt, dass sich nur in der Kirche die „Fülle der Heilmittel“ findet und nur in ihr die „Gegenwart des Geistes in ihrer ganzen Intensität gegeben“ ist, warum schlägt sich dies dann nicht auch in einer entsprechend größeren Fülle und Intensität der Heilszeichen nieder? Die pluralistische Position, die von einer soteriologischen Gleichwertigkeit der Transzendenzerkenntnis in den großen Religionen ausgeht und sich darin von der Gleichwertigkeit der exi-

stentiellen Früchte heilshaften Lebens bestätigt sieht, ist in dieser Hinsicht wesentlich realistischer und plausibler und befindet sich im Einklang mit der biblischen Empirie des Heils.

5. Es scheint gegen eine pluralistische Position zu sprechen, dass in den Religionen so *unterschiedliche Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit* anzutreffen sind – wird diese doch in einigen Religionen als impersonale, in anderen als personale und in wieder anderen gar als dreipersonale Wirklichkeit bezeichnet. Wenn sich aber zwei Behauptungen über ein und denselben Sachverhalt und in derselben Hinsicht kontradiktorisch widersprechen, dann können nicht beide Behauptungen gleichermaßen wahr sein. Dies ist eindeutig.

Angesichts dieses Problems weisen Pluralisten darauf hin, dass die Aussagen der Religionen über die transzendente Wirklichkeit keineswegs zwangsläufig als kontradiktorische Behauptungen verstanden werden müssen. In allen großen Religionen wird nämlich bezeugt, dass die transzendente Wirklichkeit notwendig (gerade aufgrund ihrer Transzendenz) alle endlichen, begrenzten Vorstellungen – seien diese nun personaler oder impersonaler Art – übersteigt und eigentlich unbegreifbar und unbeschreibbar ist. Herrscht aber in diesem Punkt Übereinstimmung, dann sind die konkreten und divergierenden Aussagen über diese Wirklichkeit nicht als strikte Beschreibungen zu verstehen. Mich überzeugt am stärksten jene Hermeneutik, die die konkreten Bilder und Vorstellungen nicht als unmittelbare Aussagen über die transzendente Wirklichkeit selbst versteht, sondern als Aussagen über unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Formen menschlicher Transzendenz Erfahrungen⁶³, wobei es eine Tendenz zu geben scheint, dass kontemplative Erfahrungen eher mit impersonalen Vorstellungen, Gebetserfahrungen hingegen eher mit personalen Vorstellungen verknüpft sind. Die Einsicht in die notwendige Unbegreiflichkeit der transzendenten Wirklichkeit sowie eine dieser Einsicht Rechnung tragende Hermeneutik religiöser Rede sprechen daher stark zugunsten einer pluralistischen Religionstheologie.

6. Schließlich und endlich kann sich eine pluralistische Religionstheologie auch darauf stützen, dass sie voll und ganz im Einklang steht mit dem, was wir heute verantwortet über die *Offenbarung Gottes in und durch Jesus* sagen können. Wenn es ein angemessenes Gleichnis ist, Gott als einen alle Menschen gleichermaßen liebenden Vater zu verstehen, der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45), ist dann nicht zu erwarten, dass wir Zeugnisse

dieser Güte Gottes überall in der Geschichte der Menschheit finden? Wenn Gott keinem von uns fern ist (Apg 17,27), wenn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1Tim 2,4), sollten wir dann nicht erwarten, dass Gott seinen Geist tatsächlich über alles Fleisch ausgießt, dass Gott also danach strebt, sich einem jeden Menschen zu offenbaren? Und wenn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, Söhne Gottes sind (Röm 8,14), sollten wir dann nicht erwarten, dass es auch tatsächlich zahlreiche Söhne und Töchter Gottes gibt und sich unter diesen Menschen finden, die in vergleichbar intensiver Weise zum Instrument göttlichen Heilswirkens wurden wie Jesus?

Nach dem, was wir heute exegetisch über das Selbstverständnis Jesu sagen können, gilt, dass „Jesus ... sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden und sich dem Anspruch der kommenden Gottesherrschaft so untergeordnet hat, wie er das von seinen Hörern verlangte“. ⁶⁴ Indem sich Jesus ganz der Herrschaft Gottes unterstellt, verwirklicht sich Gottes Herrschaft in ihm: „In der Übereignung der Person an Gott und seinen Willen realisiert sich seine Herrschaft auf Erden.“ ⁶⁵ So wird an Jesu Leben, an seinen Lehren und Taten, an seinem Tod und seiner Auferweckung deutlich, was Herrschaft Gottes bedeutet: „Weil Gottesherrschaft besagt, dass Gott seine gnädige Herrschaft aufrichtet, bedeutet die Gegenwärtigkeit der zukünftigen Gottesherrschaft im Wirken Jesu letztlich, dass Gott unmittelbar in ihm wirkt, die Liebe Gottes in ihm selbst erfahrbar wurde.“ ⁶⁶

Auf diesem Weg lässt sich der ansonsten höchst missverständlichen Rede von Chalkedon nach wie vor Sinn abgewinnen: Jesus ist als wahrer und wirklicher Mensch Medium der Wirksamkeit Gottes in ihm und durch ihn. Die Natur des Mediums ist ganz und gar die Natur eines Menschen, die Natur dessen, was dieser Mensch vermittelt, ist ganz und gar die Natur Gottes. „Der symbolische Charakter Jesu Christi, der darin besteht, dass er ein Medium von Gottes Gegenwart und Heil ist, enthält in sich eine dialektische Struktur, eine Spannung zwischen Jesus als einem endlichen menschlichen Wesen und Geschöpf und Jesus als dem, der die Gegenwart Gottes in der Geschichte ist bzw. vermittelt. In dem Maß, in dem Chalcedon diese dialektische Struktur der Christologie widerspiegelt, ist irgendeine Lehre nach der Art von Chalkedon für die Christologie unerlässlich.“ ⁶⁷ Wie Roger Haight selbst, von dem dieses Zitat stammt, räumen viele Theologen heute freimütig ein, dass ein solches Verständnis der Christologie offen ist für die Möglichkeit anderer Mittler. Denn eine solche Christologie

erlaubt „die Möglichkeit anderer Erlösergestalten von gleichem Status Ja, wenn Gott das ist, als was ihn Jesus geoffenbart hat, nämlich universaler Erretter, dann muss man sogar davon ausgehen, dass es andere geschichtliche Vermittlungen seines Heils gibt.“⁶⁸

4. Ausblick

Eine pluralistische Religionstheologie weist der zukünftigen Theologie völlig neue Wege. Wenn Theologie Glaubensreflexion auf der Basis von Offenbarungszeugnissen ist, dann wird die Theologie der Zukunft diese Reflexion nicht mehr länger auf nur einen Teil der Zeugnisse göttlicher Offenbarung eingrenzen. Vielmehr müssen die großen Themen der Systematischen Theologie zukünftig im Licht der Offenbarungszeugnisse der ganzen Menschheit neu behandelt werden – eine Aufgabe, die letztlich allein im Rahmen eines weltweiten interreligiösen Kolloquiums zu bewältigen sein wird.⁶⁹ Pluralistische Religionstheologie beinhaltet sozusagen nur die Prolegomena dieser zukünftigen Welttheologie. In der Vorbereitung und Eröffnung dieser wahrhaft ökumenischen Aufgabe sehe ich ihr eigentliches Ziel.

ANMERKUNGEN

¹ John Hick, Paul Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York 1987.

² Langdon Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, in: ebd., 37–50, hier 37. Die Übersetzung dieses und aller weiteren Zitate von Perry Schmidt-Leukel.

³ John Hick, *A Religious Understanding of Religion*, in: J. Kellenberger (ed.), *Inter-Religious Models and Criteria*, New York 1993, 21–36, hier 23.

⁴ Bei den folgenden Literaturangaben handelt es sich jeweils um Textbeispiele, nicht um umfassende Angaben. Wo es möglich war, habe ich primär deutsche Arbeiten bzw. Übersetzungen angegeben.

⁵ Vgl. E. Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen 1966, 62–83.

⁶ Vgl. P. Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: *Tillich-Auswahl*, Bd. 2: *Die Zweideutigkeit des Lebens*, hg. v. M. Baumotte, Gütersloh 1980, 288–300.

⁷ Vgl. J. Hick, *Gott und seine vielen Namen*. Neu bearb. Aufl., Frankfurt a.M. 2000; ders., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996. Zu Hicks christologischer Position siehe: J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

⁸ Vgl. G. Kaufman, *Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 47–59; ders., *Reli*

- gious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology, in: Hick, Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, a.a.O., 3–15.
- ⁹ Vgl. L. Gilkey, *The Pluralism of Religions*, in: A. Sharma (ed.), *God, Truth and Reality*, London 1993, 111–123.
- ¹⁰ Vgl. T. Driver, *The Case for Pluralism*, in: Hick, Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, a.a.O., 203–218.
- ¹¹ Vgl. A. Race, *Christus und das Skandalon der Partikularitäten*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, a.a.O., 137–150; ders., *Christians and Religious Pluralism*, London 1983.
- ¹² Vgl. G. Richards, *Towards a Theology of Religions*, London, New York 1989.
- ¹³ Vgl. K. Ward, *A Vision to Pursue*, London 1991.
- ¹⁴ Vgl. P. Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism*, London 1995.
- ¹⁵ Vgl. P. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988; ders., *Horizonte der Befreiung*, Frankfurt a.M. 1997.
- ¹⁶ Vgl. C. Gillis, *Pluralism. A New Paradigm for Theology*, Louvain 1993.
- ¹⁷ Vgl. R. Haight, *Jesus. Symbol of God*, Maryknoll-New York 1999.
- ¹⁸ Vgl. R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz ²1990; ders., *Der Weisheit eine Wohnung bereiten*, München 1991.
- ¹⁹ Vgl. S. Samartha, *Religiöse Identität in einer von einer Glaubensvielfalt geprägten Gesellschaft*, in: *Una Sancta* 43 (1988), 210–217; ders., *Mission in einer religiös pluralen Welt*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, a.a.O., 191–202; ders., *One Christ – Many Religions*, Maryknoll 1991.
- ²⁰ Vgl. F. D'Sa, *Gott der Dreieine und der All-Ganze*, Düsseldorf 1987; ders., „Christus – Buddha – Krishna...“, in: H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen*, Frankfurt a.M. 1998, 153–174.
- ²¹ Vgl. L. de Silva, *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*, Freiburg i.Br. 1998.
- ²² Vgl. A. Pieris, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989.
- ²³ Vgl. S. Yagi, *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken*, München 1988.
- ²⁴ Vgl. P. Ingram, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue*, Lewiston, Queenston 1988; ders., *Wrestling With the Ox*, New York 1997.
- ²⁵ Vgl. F. Schuon, *Den Islam verstehen*, Freiburg i.Br. 1993.
- ²⁶ Vgl. W.C. Smith, *On Understanding Islam*, The Hague 1991.
- ²⁷ Vgl. R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*, München 1978.
- ²⁸ Vgl. L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie*, Regensburg, München 1972; ders., *Eine Christologie für unsere kritischdenkende, pluralistische Zeit*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, a.a.O., 104–119; ders., *After the Absolute*, Minneapolis 1990, bes. 73–121.
- ²⁹ Vgl. E. Hillman, *Many Paths*, Maryknoll 1989.
- ³⁰ Vgl. K. Cracknell, *Mission und Dialog*, Frankfurt a.M. 1990.
- ³¹ Vgl. D. Eck, *Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?*, in: *Una Sancta* 43 (1988), 189–200; dies., *Encountering God*, Boston 1993.
- ³² Vgl. W. Ariarajah, *Die Bibel und die Andersgläubigen*, Frankfurt a.M. 1994; ders., *Not Without My Neighbour*, Genf 1999.
- ³³ Vgl. R. Radford Ruether, *Kann Christologie befreit werden vom Patriarchalismus?*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, a.a.O., 120–136.
- ³⁴ Vgl. M. Hewitt Suchocki, *In Search of Justice*, in: Hick, Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, a.a.O., 149–161.

- 35 Vgl. zum feministischen Hintergrund die Übersicht bei E. Gößmann, Feministische Kritik an universalen Wahrheitsansprüchen, in: A. Peter (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft, Immensee 1996, 312–350.
- 36 Vgl. F. Heiler, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: M. Eliade, J.M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963, 40–70.
- 37 Vgl. G. Mensching, Das Christentum in der Auseinandersetzung der Religionen heute, in: E. v. Dungern (Hg.), Das große Gespräch der Religionen, München-Basel 1964, 11–27.
- 38 Vgl. H. v. Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Düsseldorf – Köln 31972, 385–398.
- 39 Vgl. W. Oxtoby, Offenes Christentum, München 1986.
- 40 Vgl. W.C. Smith, The Meaning and End of Religion, San Francisco 31978; ders., Faith and Belief, Princeton 21987 (einige Auszüge hieraus sind übersetzt in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, a.a.O., 156–174); ders., Towards a World Theology, Maryknoll, New York 21989.
- 41 Vgl. F. Schuon, Von der inneren Einheit der Religionen, Interlaken 1981.
- 42 Vgl. A. Coomaraswamy, Metaphysics (ed. by R. Lipsey), Princeton 1977.
- 43 Vgl. M. Pallis, Spektrum buddhistischer Leitgedanken, Dietikon 1989.
- 44 Zu R. Guénon siehe: J. Marcireau, René Guénon et son oeuvre, Paris 1948; P. Charcort, La Vie simple de René Guénon, Paris 1958.
- 45 Vgl. S.H. Nasr, Die Erkenntnis und das Heilige, München 1990.
- 46 Vgl. H. Smith, D.R. Griffin, Primordial Truth and Postmodern Theology, New York 1989.
- 47 Zu Vivekānanda siehe: F. Heiler, Vivekānanda, der Kündler der Harmonie der Religionen, in: R. Thomas (Hg.), Religion und Religionen (FS G. Mensching), Bonn 1967, 35–49.
- 48 Vgl. S. Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes, Baden-Baden 21961; ders., Meine Suche nach Wahrheit, Gütersloh 1961.
- 49 Vgl. A. Sharma, A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion, London 1990.
- 50 Vgl. Buddhādāsa, Christianity and Buddhism, Bangkok 1967.
- 51 Vgl. M. Abe, Buddhism and Interfaith Dialogue (ed. by Steven Heine), London 1995.
- 52 Vgl. H. Askari, Inmitten und jenseits der Erfahrung religiöser Vielfalt, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott (Religionen im Gespräch 1), Hamburg 1991, 106–127; ders., Vom Teilen zur Begegnung, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Engel, Elemente, Energien (Religionen im Gespräch 2), Balve 1992, 66–73.
- 53 Vgl. M. Arkoun, Islam and the Hegemony of the West, in: A. Sharma (ed.), God, Truth and Reality, London 1993, 72–86.
- 54 Vgl. D. Cohn-Sherbok, Incarnation and Trialogue, in: ders. (ed.), Islam in a World of Diverse Faiths, London 1991, 18–32.
- 55 Vgl. etwa G.L. Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: Forum Katholische Theologie 15 (1999), 161–179. Das Ausmaß, in dem hier erkenntnistheoretische Fragen durcheinandergeworfen und theologische Positionen verzeichnet werden, ist geradezu atemberaubend. Nicht viel besser steht es um die Arbeit seines Schülers G. Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes, Gütersloh 1998. Vgl. hierzu meine ausführliche Besprechung in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen. (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, 592–603. T. Ruster, Der verwechselbare Gott, Freiburg i.Br. 2000, bietet schließlich nicht einmal mehr den Anschein einer argumentativen Auseinandersetzung, sondern begnügt sich mit einer eindrucksvollen Liste von nicht weiter begründeten Verurteilungen, die teilweise den Charakter von Beschimpfungen tragen. So ist nach Ruster die pluralistische Religi-

onstheologie „keine Theologie, jedenfalls keine christliche“ (ebd. 197), sie „interessiert sich gar nicht für das wirkliche Leben der Religionen in deren geschichtlicher und kultureller Besonderheit“ (ebd.), sie „führt zur Gleichgültigkeit Gott gegenüber“ (ebd.), der „ethische Impuls, der aus dieser Auffassung erwächst, ist schwach“ (ebd.), sie macht „unfähig zur Kritik den Religionen gegenüber“, und „vor allem“, sie macht unfähig zur Kritik „gegenüber ... dem Kapitalismus“ (ebd.). Selbstredend gibt Ruster für all dies keinerlei Belege – und man hat auch nicht den Eindruck, dass er wirklich die theologischen Arbeiten jener kennt, über die er solcherart urteilt.

⁵⁶ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pāli-Buddhismus, St. Ottilien 1984; ders., „Den Löwen brüllen hören...“ – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

⁵⁷ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage, in: MThZ 44 (1993), 349–358; ders., Buddhismus und Christentum, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 2 (1995), 169–192; ders., Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht, in: SaThZ 3 (1999), 52–69.

⁵⁸ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, München-Neuried 1997.

⁵⁹ So charakterisiert A. Grünscloß, Religionswissenschaft als Welt-Theologie, Göttingen 1994, treffend die epistemologische Position von W.C. Smith.

⁶⁰ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Ist das Christentum notwendig intolerant?, in: ders. (Hg.), Berechtigte Hoffnung, Paderborn 1995, 249–273.

⁶¹ Vgl. A. Feldtkeller, Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?, in: Evangelische Theologie 58 (1998), 445–460.

⁶² Es liegt beispielsweise auf der Hand, dass die existenzbedrohende Verweigerung der Lehrerlaubnis wegen der in meiner Habilitationsschrift ausgedrückten Option zugunsten der pluralistischen Religionstheologie es jüngeren katholischen Theologen kaum mehr möglich macht, in ihren Dissertationen oder Habilitationen offen und ungehindert zu argumentieren bzw. zu urteilen. Denn sollte ihr Urteil ebenfalls zugunsten der pluralistischen Position tendieren, haben auch sie die Gefährdung ihrer beruflichen Existenz zu befürchten. Dasselbe gilt natürlich auch über die religionstheologische Diskussion hinaus, angesichts der derzeit generell äußerst restriktiven Handhabung der „nihil obstat“-Erteilungen bzw. Verweigerungen im Rahmen der katholischen Theologie deutschsprachiger Länder. Die Universitäten vermögen ihren Nachwuchswissenschaftlern dabei keinerlei Schutz zu bieten, so dass ein repressionsfreier Dialog selbst im Rahmen wissenschaftlicher Einrichtungen hierdurch ausgeschlossen ist.

⁶³ Es würde zu weit führen, die Gründe für dieses Urteil hier im Einzelnen darzulegen. Vgl. hierfür P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie, München 1999, 53–69.

⁶⁴ W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 415.

⁶⁵ G. Vermez, Jesus der Jude, Neukirchen-Vluyn 1993, 245.

⁶⁶ J. Gnlika, Jesus von Nazaret, Freiburg i.Br. 1990, 258.

⁶⁷ R. Haight, Jesus Symbol of God, a.a.O., 262.

⁶⁸ R. Haight, The Case For Spirit Christology, in: Theological Studies 53 (1992), 281.

⁶⁹ Vgl. W.C. Smith, Towards a World Theology, a.a.O. Als erste Arbeiten, die sich in dieser Richtung bewegen, seien genannt: J. Hick, Death and Eternal Life, London 1976; W.C. Smith, Faith and Belief, Princeton 1979; ders., What is Scripture? A Comparative Approach, London 1993; N. Smart, S. Konstantine, Christian Systematic Theology in a World Context, London 1991; J. Macquarrie, The Mediators, London 1995; K. Ward, Religion and Revelation, Oxford 1994; ders., Religion and Creation, Oxford 1996; ders., Religion and Human Nature, Oxford 1998.