

Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen

Perry Schmidt-Leukel, Glasgow

1. Die Aufgabe

Die primäre Aufgabe einer „Theologie der Religionen“ ist nach meinem Verständnis keine praktische, sondern eine theoretische. Das heißt, es geht in ihr nicht an erster Stelle darum, eine bestimmte Art und Weise interreligiöser Konvivenz - sei diese nun freundlicher oder feindlicher Natur - zu thematisieren, sondern um eine theoretische Deutung anderer Religionen und ihrer Heilsansprüche vom christlichen Standpunkt aus. Unbestritten ist freilich, dass trotz des primär theoretischen Charakters dieser Aufgabe, die jeweilige Deutung der nichtchristlichen Religionen gewichtige Konsequenzen für die praktischen Fragen des interreligiösen Umgangs besitzt.¹ Insofern „Theologie“ als wissenschaftliche Disziplin betrieben wird (was keineswegs immer und keineswegs zwangsläufig der Fall ist), muss bei der Entwicklung einer solchen Deutung nach (geistes-)wissenschaftlichen Maßstäben verfahren werden. Dies beinhaltet m.E. nicht so etwas wie eine (letztlich ohnehin fiktive) Voraussetzungslosigkeit, beinhaltet aber sehr wohl, dass Voraussetzungen - auch die entsprechenden Glaubensvoraussetzungen - einer kritischen Überprüfung und gegebenenfalls auch einer notwendigen Korrektur nicht entzogen werden dürfen.

Nach William Christian besteht die religiöse Grundüberzeugung in der Annahme, dass es etwas gibt, das wichtiger ist als alles andere im Universum.² Worum es sich bei diesem „etwas“ handelt, lässt Christian bewusst offen. Für die sogenannten säkularen Religionen oder „Pseudo-Religionen“ (P. Tillich) mag dieses „etwas“ eine innerweltliche Wirklichkeit, ein politisches Ideal, ein Volk, eine Rasse usw. sein. In den großen traditionellen Weltreligionen wird dieses „etwas“ jedoch als eine Wirklichkeit betrachtet, die alle endlichen und begrenzten Wirklichkeiten übersteigt, die *unendlich* bzw. *unbegrenzt* und in diesem Sinne „transzendent“ ist. In der religiösen Grundüberzeugung fließen drei Arten von Überzeugungen (Existenzurteile, Werturteile, Handlungsanweisungen) zusammen. Das heißt, in vielen Religionen findet sich (1) die Überzeugung, dass eine solche transzendente Wirklichkeit tatsächlich existiert, (2) dass diese den höchsten Wert bzw. das höchste Gut für den Menschen bildet, und (3) dass sich richti-

1 So besteht z.B. allein bei einer pluralistischen Position nicht mehr der implizite und/oder explizite Wunsch, alle anderen Religionen sollten idealerweise durch die eigene ersetzt werden.

2 Vgl. Christian, William, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, 60.84ff.243ff.

ges Verhalten an der Existenz und höchsten Werthhaftigkeit dieser Wirklichkeit zu orientieren hat. Hebt man dabei den soteriologischen Aspekt hervor, dann besteht das Heil des Menschen ganz allgemein darin, in der richtigen Haltung gegenüber der transzendenten Wirklichkeit zu leben. Mit anderen Worten, viele Religionen erheben auf die eine oder andere Weise den Anspruch, die heilshafte Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit zu vermitteln. Daraus resultiert für sie die Herausforderung, wechselseitig zu ihren jeweiligen Heilsansprüchen Stellung zu nehmen. Die Kernfrage einer christlichen Theologie der Religionen lautet daher meines Erachtens, wie angesichts des christlichen Heilsanspruchs die Heilsansprüche anderer Religionen einzuschätzen sind und was dies umgekehrt für die Selbsteinschätzung des Christentums bedeutet.

2. Religionstheologischer Pluralismus

Auf die so bestimmte Kernfrage einer Theologie der Religionen sind logisch gesehen nur vier Antworten möglich:

- (1) Die *naturalistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *keiner* Religion vermittelt (weil es keine transzendente Wirklichkeit gibt).
- (2) Die *exklusivistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird *nur von einer einzigen* Religion vermittelt (naturgemäß von der eigenen).
- (3) Die *inklusive* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *mehreren* Religionen vermittelt, aber *nur von einer einzigen in einem alle anderen überbietenden Höchstmaß*.
- (4) Die *pluralistische* Position: Heilshafte Transzendenzerkenntnis wird von *mehreren* Religionen vermittelt, *auch im gleichen Höchstmaß*.

Die logische Vollständigkeit dieser Einteilung ergibt sich aus ihrem formal einheitlichen und streng disjunktiven Charakter: Das heißt, die ausschlaggebende Eigenschaft („Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis“) ist im Hinblick auf die Religionen entweder überhaupt nicht gegeben oder gegeben. Wenn sie gegeben ist, dann entweder nur einmal oder mehrmals. Wenn sie mehrmals gegeben ist, dann entweder mit einer singulären Höchstform oder ohne sie.

Gemäß dieser Definition besteht die pluralistische Position in der christlichen Theologie der Religionen somit in der Auffassung, dass die Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis (bzw. heilshafter Offenbarung) im Christentum der Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis in anderen Religionen nicht in singulärer Weise überlegen, sondern in einigen Fällen (nicht notwendig in allen!) gleichwertig ist.

Eine pluralistische Position in der Theologie der Religionen ist in den letzten Jahrzehnten von einer ganzen Reihe christlicher Theologen entwickelt und

vertreten worden.³ Analoge Versuche finden sich auch in nichtchristlichen Religionen.⁴ Ich will im folgenden nicht auf das Spektrum dieser Positionen eingehen, sondern skizzieren, was mir selbst als die plausibelste Konzeption bzw. Hypothese erscheint.⁵ Denn im strengen Sinn beweisen lässt sich die pluralistische Deutung der religiösen Vielfalt natürlich nicht. Ein gewichtiges Argument zu ihren Gunsten besteht allerdings darin, dass ihren logisch möglichen Alternativen - wie mir scheint - einige unbehebbar Defizite anhaften.

3. Kritik der alternativen Positionen

Die naturalistische Position scheidet als christlich-theologische Position aus, da sie die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit bestreitet und daher im kontradiktorischen Gegensatz zur logischen Basis des christlichen Glaubens steht. Somit kommen für die christliche Theologie allein die exklusivistische, die inklusivistische und die pluralistische Position in Frage. Die pluralistische Position empfiehlt sich vor allem deshalb, weil sie gewisse systemimmanente Defizite der exklusivistischen und der inklusivistischen Position überwindet: Der Exklusivismus vermag weder dem Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung zu tragen, noch dem Umstand, dass sich in den nichtchristlichen Religionen zahlreiche Parallelen zu dem finden, was im Christentum als Zeichen wahrer und heilshafter Gottesbeziehung gilt. Der Inklusivismus vermeidet diese beiden Defizite, vermag jedoch der religiösen Vielfalt keinen genuinen Wert zuzuerkennen, und - gravierender - widerspricht anscheinend dem empirischen Befund. Denn wenn die vom Christentum vermittelte heilshafte Offenbarung wirklich allen anderen überlegen wäre, dann müssten auch die Zeichen heilshafter Gottesbeziehung - gemäß christlicher Kriterien (die „Frucht des Heiligen Geistes“, vgl. Gal 5,22f) - im Umkreis dieser singulär überlegenen Offenbarung, also in der christlichen Kirche bzw. den Kirchen, quantitativ und qualitativ deutlicher ausgeprägt sein als

- 3 Z.B. W.C. Smith, J. Hick, R. Panikkar, S. Samartha, A. Pieris, L. de Silva, G. Kaufman, L. Gilkey, T. Driver, A. Race, R. Haight, C. Gillis, K. Ward, P. Byrne, P. Knitter, R. Radford-Ruether, L. Swidler, D. Eck, W. Ariarajah und andere.
- 4 Es handelt sich um Versuche, vom Standpunkt einer nichtchristlichen Religion aus die Gleichwertigkeit anderer Religionen zu begründen. Z.B. im Hinduismus bei: Vivekananda, S. Radhakrishnan, R. Tagore, M. Gandhi, A. Sharma; im Buddhismus bei: Buddhādāsa, M. Abe, M. Pallis; im Islam bei: H. Askari, S.H. Nasr; im Judentum bei: D. Cohn-Sherbok.
- 5 Die Nähe meiner eigenen Position zu der von John Hick - wenn auch nicht in allen Punkten - dürfte dabei unübersehbar sein. In deutscher Sprache ist von ihm greifbar: Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; ders., *Gott und seine vielen Namen*, neu bearb. Aufl., Frankfurt 2000.

in allen anderen Religionen.⁶ Eine unvoreingenommene Betrachtung der Religionsgeschichte liefert hierfür jedoch keinen Anhaltspunkt. Vielmehr scheinen sich - zumindest in den großen religiösen Traditionen - Gutes und Böses, Heiliges und Unheiliges insgesamt in etwa die Waage zu halten.⁷

Während also der Naturalismus die religiöse Erfahrung der Menschheit in ihrer Gesamtheit als eine bunte Mischung aus Projektion, Illusion und Betrug erklärt und folglich impliziert, dass die Menschheit in ihrer überwältigenden Mehrheit an einer tiefsitzenden Störung ihrer Wirklichkeitswahrnehmung leidet, billigt die pluralistische Position der religiösen Erfahrung der Menschheit grundsätzlich einen Wahrheitskern zu, beschränkt diesen aber - anders als der Exklusivismus - nicht willkürlich auf die eigene Tradition, und schlägt - anders als der Inklusivismus - eine positive Deutung der Vielfalt und Werthaftigkeit religiöser Erfahrung vor, ohne dabei unkritischer Indifferenz zu verfallen. Die Grundvoraussetzungen dieser Position sind nun durch zehn Thesen kurz vorzustellen.

4. Zehn Thesen zur pluralistischen Religionstheologie

These 1: Die transzendente Wirklichkeit ist metaphysisch als notwendig ungreifbar und unbeschreibbar zu bestimmen.

Die pluralistische Position setzt voraus, dass es eine transzendente Wirklichkeit gibt, deren Wirklichkeit metaphysisch dann korrekt bestimmt ist, wenn sie, in einem gewissen Sinn, als notwendig unbestimmbar bestimmt ist. Das heißt, als eine un-endliche bzw. un-begrenzte Wirklichkeit übersteigt sie zwangsläufig alle endlichen Bestimmungen und Begrenzungen und übersteigt daher eigentlich alle Bestimmungen, insofern solche Bestimmungen den logischen Charakter der Einordnung in ein größeres Ganzes tragen. Karl Rahner hat dies treffend ausgedrückt:

„... der Horizont (kann) nicht im Horizont selbst gegeben sein ... Die Grenze, die allem seine 'Definition' gibt, lässt sich nicht wiederum durch eine noch weiter entfernt liegende Grenze bestimmen. Die unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen kann, lässt sich nicht noch einmal einfangen. So wird aber dieses namenlose und unabgrenzbare ... Woraufhin der Transzendenz zum absolut Unverfügbaren. Es entzieht sich nicht nur

6 Wenn - wie beispielsweise die Internationale Theologenkommission in Nr. 85 ihres Dokuments „Das Christentum und die Religionen“ (30.9.1996) und Papst Johannes Paul II in seiner Ansprache vom 28.1.2000 vor der Glaubenskongregation ausführen - sich nur in der Kirche die „Fülle der Heilmittel“ findet, dann müsste sich doch demnach auch nur in ihr die Fülle der Zeichen heilshaften Lebens finden.

7 Vgl. die detaillierte Ausführung dieser Kritik in meiner Studie: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997, 99-235.

physisch, sondern auch logisch jeder Verfügung von Seiten des endlichen Subjekts. ... Und darum ist dieses Woraufhin der Transzendenz Geheimnis.“⁸

Bündig formuliert findet sich diese Auffassung auch bei Anselm von Canterbury. Wenn Gott dasjenige ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann - so Anselm im 15. Kapitel des *Proslogion* - muss Gott notwendig größer sein als alles, was gedacht werden kann. Daraus ergeben sich paradox wirkende, aber logisch stringente Positionen: Eine letzte transzendente Wirklichkeit ist metaphysisch richtig bestimmt, wenn sie als das bestimmt ist, was notwendig alle Bestimmungen übersteigt. Sie ist richtig erkannt, wenn erkannt wird, dass sie notwendig alles Erkennen übersteigt. Sie ist richtig beschrieben, wenn man sagt, dass sie notwendig unbeschreibbar ist.

Diese Positionen lassen sich in der christlichen Tradition überreich belegen und finden sich bei allen Kirchenvätern von Rang. Auch in den anderen großen Religionen sind sie nicht minder weit verbreitet. Zwei Beispiele mögen hier zur Illustration genügen.⁹

Nach *Al-Ghazâli*

„[kennt] kein anderer das Wesen Gottes, außer Gott selbst. Jedes Erkannte befindet sich im Machtbereich des Erkennenden und wird in irgendeiner Weise von ihm beherrscht. Dies aber steht im Widerspruch zu (Gottes) Majestät und Größe.“¹⁰

Nach *Shankara*

„kann [das Brahman] nicht erfasst werden, da es transzendent ist. Es kann nicht umschlossen werden, da es alles umschließt. ... Brahman ist nicht zu bestimmen. Es ist jenseits des Fassungsvermögens von Denken und Rede...“¹¹

Zwar finden sich in den Religionen zahlreiche unterschiedliche personale und impersonale Bilder und Vorstellungen hinsichtlich der transzendenten Wirklichkeit. Doch in der zentralen Frage ihrer korrekten metaphysischen Bestimmung trifft man unter den reflektierteren Aussagen der großen religiösen Traditionen eine breite Übereinstimmung an. In ihnen allen äußert sich das Bewusstsein dafür, dass die transzendente Wirklichkeit in ihrem unendlichen Wesen alles menschliche Begreifen und Beschreiben übersteigt, auch die Vorstellungen der eigenen Tradition. Das Verhältnis der konkreten personalen und impersonalen Transzendenzvorstellungen zur apophatischen Bestimmung von Transzendenz bedarf daher der genaueren Klärung. In *These V* wird hierzu ein Vorschlag unterbreitet.

8 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. 1976, 72f.

9 Für weitere Beispiele aus der christlichen und der nichtchristlichen Tradition, vgl. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen 369.

10 Al-Ghazâli, Die Nische der Lichte (*Miškât al-anwâr*), Hamburg 1987, 23.

11 Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung (*Vivekachûdâmani*), in: Shankara, Die Erkenntnis der Wahrheit, Düsseldorf 1990, 121.

These II: Die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit verheißt Hoffnung über die Grenzen der Welt hinaus.

Gegenüber der apophatischen Bestimmung der transzendenten Wirklichkeit ist wiederholt der Einwand geäußert worden, dass die Behauptung einer letztlich unbegreiflichen und unbeschreibbaren Realität diese jeder existentiellen Relevanz beraube, ja sogar in die Nähe des Atheismus bzw. Naturalismus gerate.¹² Der Einwand übersieht jedoch, dass es nicht irgendein „ineffables X“ (K. Yandell) ist, das hier postuliert wird, sondern dass es um die zwangsläufige Ineffabilität einer unendlichen bzw. unbegrenzten Wirklichkeit geht. Es handelt sich - wie Hick formuliert - um eine „Wirklichkeit, die alles andere transzendiert, aber selber von nichts anderem transzendiert wird.“¹³ Wenn es eine solche Wirklichkeit, die die Endlichkeit des Universums unendlich übersteigt, gibt, dann wird dadurch die Limitation des Universums auf seine eigene Endlichkeit gesprengt. Mit anderen Worten, dann gibt es eine Hoffnung, die über das hinausgeht, was die Endlichkeit des Universums für sich genommen erhoffen lässt. Die Existenz der transzendenten Wirklichkeit bildet daher in allen großen Religionen den Grund für einen „kosmischen Optimismus“ (J. Hick) und für die individuelle Heilserwartung.¹⁴ Die Vergänglichkeit des Universums sowie die Sterblichkeit eines jeden Einzelnen, die ungezählten Leiden, Ungerechtigkeiten und vermeintlichen Absurditäten des Daseins müssen nicht mehr das letzte Wort bilden, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die über all diese Begrenztheiten hinausgeht.

These III: Dem Menschen ist aufgrund der Struktur seines Geistes die transzendenten Wirklichkeit immer schon offenbar.

Eine bedeutsame Linie neuzeitlicher Religionsphilosophie (Descartes, Schleiermacher, Rahner, u.a.) hat darauf aufmerksam gemacht, dass mit der Erkenntnis des Endlichen als Endlichem dem menschlichen Geist auf transzendente Weise der Gedanke des Unendlichen gegenwärtig ist. Das heißt, mit der Erkenntnis der Endlichkeit als solcher ist notwendig die Idee des Unendlichen verknüpft. Wenn die transzendenten Wirklichkeit metaphysisch korrekt als eine unendliche Wirklichkeit zu bestimmen ist, dann lässt sich diese Besonderheit des menschlichen Geistes als eine Grundvertrautheit des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit verstehen, oder - wie es Karl Rahner formuliert hat - als eine transzendente Offenbarung im Sinne einer Selbstmitteilung Gottes an den Geist des Menschen. Freilich verbleibt diese Offenbarung im Modus der Ambivalenz. Denn

12 Die klassische Belegstelle für diesen Einwand findet sich im 4. Kapitel von David Humes „Dialoge über natürliche Religion“. Im Kontext der Diskussion über die pluralistische Religionstheologie wurde der Einwand geäußert bei G. Loughlin, Ph. Barnes und K. Yandell. Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 420.

13 Hick, John, *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, London 1993, 164.

14 Vgl. J. Hick, *Religion* 34-84.

es lässt sich nicht beweisen, dass der dem Menschen unvermeidlich gegenwärtigen Idee des Unendlichen tatsächlich die Existenz einer unendlichen Wirklichkeit entspricht. Vielmehr bleibt es grundsätzlich ein Akt des Glaubens, von der tatsächlichen Existenz einer solchen Wirklichkeit auszugehen. Der Naturalismus kann und wird demgegenüber die Idee des Unendlichen als eine Fiktion auffassen.

These IV: Die Offenbarung der transzendenten Wirklichkeit erreicht den Menschen in Gestalt religiöser Erfahrung.

Die Interpretation des unendlichen Horizonts aller Erkenntnis des Endlichen als das Offenbarsein einer transzendenten Wirklichkeit vollzieht sich in der Regel nicht erst in einem nachträglichen Akt abstrahierender Reflexion, sondern im Modus der religiösen Erfahrung. Es handelt sich dabei - mit Schleiermacher - um die „Anschauung des Unendlichen am Endlichen“. Das heißt, in der religiösen Erfahrung werden endliche Erfahrungseindrücke gedeutet als Erfahrungseindrücke, die, mittelbar oder unmittelbar, von einer an sich unendlichen Wirklichkeit zeugen. Deutung und Erfahrung stehen dabei nicht in Spannung zueinander, denn Erfahrung besitzt vermutlich immer die Struktur einer interpretierenden Wahrnehmung. Wir erfahren etwas, indem wir es - deutend - als dieses oder jenes erfahren.

These V: Positiv beschreibende Aussagen über die transzendente Wirklichkeit sind als Aussagen über unterschiedliche Erfahrungen mit der transzendenten Wirklichkeit zu deuten.

Erfahrung geschieht nicht in der Weise, dass sich die Erfahrungsobjekte unserem Geist als einer „tabula rasa“ einprägen. Die Art, wie uns die Erfahrungsobjekte affizieren, ist vielmehr in mehrfacher Hinsicht durch die Ausgangsbedingungen unserer Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten konditioniert. Neben den sinnlichen und eventuell übersinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten, fällt dabei eine besonderer Rolle den in der Erfahrung wirksamen Interpretationsrastern zu. Denn diese sind sowohl von der sozio-kulturellen und historischen Situation des erfahrenden Subjekts abhängig als auch von eher individuell-psychologischen Faktoren. Wer was wie erfährt, hängt nicht nur davon ab, welche begrifflichen Interpretamente überhaupt zur Verfügung stehen, sondern auch von höchst individuellen Faktoren wie Alter, Geschlecht, charakterlicher Disposition, bisherigen Erfahrungen, usw. Wie William James in seiner Studie zur „Vielfalt religiöser Erfahrung“ nahegelegt hat, resultiert aus der individuellen und kulturellen Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Erfahrungsobjekte zwangsläufig eine Vielfalt und Verschiedenartigkeit der religiösen Erfahrung.

Angesichts dieser epistemologischen Überlegungen und angesichts dessen, was in *These I* über die notwendige Unbeschreibbarkeit der transzendenten Wirklichkeit gesagt wurde, legt es sich nahe, die zahlreichen unterschiedlichen

Bilder und Vorstellungen, die sich in den Religionen über die transzendente Wirklichkeit finden, nicht unmittelbar als Beschreibungen dieser Wirklichkeit selbst zu deuten, sondern als Aussagen über die unterschiedlichen Manifestationen dieser Wirklichkeit in der menschlichen Erfahrung.¹⁵ Wenn daher in einigen Religionen die transzendente Wirklichkeit mit unterschiedlichen impersonalen Vorstellungen belegt wird, in anderen wiederum mit unterschiedlichen Personen identifiziert und im Christentum gar als eine dreipersonale Wirklichkeit bezeichnet wird, dann ist keineswegs von vornherein klar, dass es sich hierbei um einander unmittelbar widersprechende Behauptungen über denselben Gegenstand handelt. Vielmehr legt es sich nahe, dass sich diese Aussagen auf jeweils unterschiedliche Gegenstände beziehen, nämlich auf historisch gewachsene und wandelbare Niederschläge unterschiedlicher individueller und kollektiver Erfahrungseindrücke, die die Menschheit von derselben transzendenten Wirklichkeit gewonnen hat.

These VI: Heil besteht in der Befreiung von Selbstbezogenheit hin zur Offenheit für die transzendente Wirklichkeit und die Mitwelt.

Wenn die pluralistische Hypothese von einer Gleichwertigkeit der von den großen Religionen vermittelten heilshaften Transzendenzerkenntnis ausgeht, dann hängt die Behauptung dieser Gleichwertigkeit an zwei Aspekten. Zum einen ist es erforderlich, dass in diesen Religionen die transzendente Wirklichkeit nicht verendlicht wird, indem man sie mit bestimmten menschlichen Vorstellungen schlichtweg identifiziert und gar behauptet, die volle Wahrheit über sie zu kennen, sondern dass man sich der je größeren Fülle dieser Wirklichkeit und ihres alles menschliche Begreifen übersteigenden Wesens bewusst bleibt oder zumindest immer wieder bewusst wird. Zum anderen muss die jeweils behauptete Transzendenzerkenntnis auf erkennbare Weise den „kosmischen Optimismus“ stützen und in der Lage sein, dem Menschen eine heilsame Orientierung zu geben. Was dabei als „heilhaft“ gilt, darf nicht im Widerspruch zu grundlegenden christlichen Kriterien stehen. John Hick hat die heilsame Orientierung treffend beschrieben als eine „Transformation des menschlichen Daseins von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit“¹⁶ ..., eine Transformation, die sich im Rahmen der Bedingungen dieser Welt in Mitleid (*karunā*) oder Liebe (*agapē*) manifestiert.¹⁷

Es ist unschwer erkennbar, dass sich diese Formel der Sache nach mit dem deckt, was Jesus als die beiden zentralen Merkmale eines Lebens unter der Got-

15 Dieser Ansatz ist in der modernen Theologie seit Schleiermacher weit verbreitet. Ein Beispiel für eine besonders exakte Begründung dieser Hermeneutik bietet: Stace, Walter, *Zeit und Ewigkeit*, Frankfurt a.M. 1997, 65-86.

16 Gemeint ist die *transzendente Wirklichkeit*, für die Hick als Namen „the Real“ verwendet.

17 J. Hick, *Religion*, 182.

tesherrschaft und damit eines heilshaften Lebens benennt: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Die Anwendung der gerade genannten Kriterien in der Beurteilung der Heilsansprüche nichtchristlicher Religionen macht zugleich deutlich, dass die pluralistische Position nichts mit einem relativistischen Indifferentismus gemein hat. Zudem sind die Kriterien scharf genug, um auch als religionstheologischer Pluralist bestimmte Heilsansprüche - wie etwa den eines „Heil Hitler“ - eindeutig ablehnen zu können.

These VII: Religionen können den Heilsprozess fördern und behindern.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, dass jeder Mensch grundsätzlich dieselbe Heilchance besitzt. Denn die transzendente Wirklichkeit ist jedem Menschen offenbar und jeder ist durch sie aus der „Verkrümmung in sich selbst“ (Luther) herausgerufen. Die Heilsrelevanz der Religionen besteht darin, diesen Prozess zu fördern und zu immer größerer Intensität zu führen.¹⁸ Mit Josef Ratzinger gilt:

„... nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“¹⁹

Indem sich Menschen in die heilshafte Umwandlung einbeziehen lassen, geht von ihrem Leben eine herausfordernde und motivierende Wirkung auf andere Menschen aus. Dies findet seinen Niederschlag in den lebendigen religiösen Traditionen. Diese verdanken ihre Entstehung häufig besonders herausragenden Beispielen solcher heilhaft lebender Menschen und deren nachhaltiger Wirkung auf andere.

These VIII: Jesus Christus ist heilsrepräsentativ, aber nicht in einem universalen Sinn heilskonstitutiv.

Die christliche Tradition lebt von jenen Menschen, deren heilshafte Transzendenzbeziehung nachhaltig geprägt ist vom Gottesverhältnis Jesu. Was Jesus als das Leben unter der Gottesherrschaft verkündet hat, ist in seinem eigenen Leben bis hin zu seinem Tod Wirklichkeit geworden. Er selbst verkörpert das von ihm verkündete „Reich Gottes“. Ursache des Heils im strengen und universalen Sinn ist jedoch - entsprechend der Verkündigung Jesu - allein die transzendente Wirklichkeit selbst, die in ihrem Verhältnis zum Menschen authentisch als barmherziger, liebender Vater erfahren werden kann. Aus diesem und aus mehreren anderen

18 Für eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht der Religionen vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Wie ist das Wirken Gottes in den Religionen zu denken?*, in: US 53 (1998) 98-108.

19 Ratzinger, Josef, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 356.

Gründen²⁰ sind daher alle Theorien abzulehnen, die eine Heilsmöglichkeit erst durch Jesus oder durch seinen Tod oder durch eine dadurch hervorgebrachte Umstimmung oder Versöhnung Gottes usw. konstituiert sehen wollen. Jesus konstituiert nicht das Heil, sondern er repräsentiert es (S. Ogden). Allerdings repräsentiert er es auf eine solch eindrückliche Weise, dass er dadurch zum Mittler und prägenden Faktor der heilshaften Gottesbeziehung ungezählter Menschen werden konnte. Und gemäß der pluralistischen Hypothese bezeugen andere Religionen auf analoge, aber je eigene Weise gleichwertige Repräsentationen und Vermittlungen heilshafter Transzendenzerkenntnis.

These IX: Inkarnation ist eine Aussage über die reale Wirksamkeit Gottes im und durch den Menschen Jesus.

Mit hoher Übereinstimmung hat die historisch-kritische Exegese gezeigt, dass Jesus „sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden“ hat.²¹ Ganz unabhängig von religionstheologischen Fragen stellt es daher ein großes theologisches Problem dar, in welchem Sinn die traditionelle christliche Behauptung der Inkarnation Gottes in Jesus sowie die chaldonensische Bestimmung, wonach Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, verstehbar und rational vertretbar sind. Mit Roger Haight²² und anderen plädiere ich dafür, die Inkarnationsbehauptung so zu deuten, dass es einerseits wirklich Gott bzw. die transzendente Wirklichkeit ist, die im und durch das Leben Jesu wirksam war, dass aber andererseits das Medium dieser Wirksamkeit ein echter Mensch war, dessen wirkliches Menschsein dadurch nicht aufgehoben, sondern geradezu erfüllt wird. Das heißt, jeder Mensch ist grundsätzlich offen für Gott und kann und sollte daher zu einem Medium Gottes in der Welt werden. Die pluralistische Religionstheologie erfordert daher keineswegs eine Preisgabe des Inkarnationsglaubens in dem gerade genannten Sinn. Vielmehr erfordert sie das, was sich ohnehin bei einem solchen Inkarnationsverständnis nahe legt und in der abschließenden These ausgedrückt ist.

20 Vgl. hierzu die durchschlagende Kritik in Schleiermachers Glaubenslehre (Der christliche Glaube § 104). Auch Rahner bietet gute Argumente dafür, dass das „Kreuzesereignis ... Folge, nicht Ursache für den grundlosen Heilswillen Gottes“ ist, meint jedoch trotzdem an dem Wort „Ursache“ festhalten zu müssen, wenn auch in einem Sinn, der sich „sonst nicht findet und unter die übrigen bekannten Vorstellungen von Ursächlichkeit nicht zu subsumieren ist“ (Rahner, Karl, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: ders., Schriften zur Theologie 12, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 251-282, hier 261 und 267). Ich ziele es vor, Begriffe in dem Sinn zu verwenden, den sie nun einmal haben.

21 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 415.

22 Haight, Roger, Jesus. Symbol of God, Maryknoll 1999, bes. 262.

These X: Inkarnation im Sinn von These IX ist nicht auf Jesus beschränkt.

Wenn es dem Wesen des Menschen nicht widerspricht, sondern entspricht, durch gelebte Gottoffenheit zum Mittler seiner Gegenwart zu werden, dann ist nicht mehr auszuschließen, sondern sogar eher naheliegend, dass mehrere Menschen dies in ähnlicher Intensität realisiert haben wie Jesus. Christen sind daher nicht genötigt, die Wirksamkeit Gottes durch Jesus von vornherein als singular überlegen zu behaupten. Folglich hat kein geringerer als John Macquarrie geurteilt,

„dass Inkarnation keine Singularität oder Anomalie in der Weltgeschichte darstellt, sondern ein beständiges Charakteristikum von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung ist. Es gibt, so könnte man sagen, Grade der Inkarnation. Christen glauben, dass sich in Jesus Christus eine Inkarnation des göttlichen Logos ereignet hat, die unseren menschlichen Bedürfnissen entspricht. Aber sie sollten nicht bestreiten, dass in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen derselbe Logos in anderen auserwählten Menschen gegenwärtig gewesen ist.“²³

Denn, um nochmals John Hick zu zitieren:

„Wir sprechen so nicht mehr länger von einem Schnittpunkt zwischen Göttlichem und Menschlichem, der per definitionem nur in diesem einzigen Fall gegeben wäre, sondern von einem, der in unterschiedlichen Formen und Ausmaßen in jeder menschlichen Offenheit für und Antwort auf die göttliche Initiative gegeben ist.“²⁴

23 Macquarrie, John, *The Mediators*, London 1995, 149; vgl. ders., *Jesus Christ in Modern Thought*, London³1993, 346.

24 J. Hick, *Disputed Questions* 54.