

# Literaturbericht »Theologie der Religionen« (I)

Reinhold Bernhardt

CHRISTIAN DANZ, Einführung in die Theologie der Religionen. LIT-Verlag, Wien

and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

Mit der Öffnung der christlichen Kirchen für den interreligiösen Dialog in den letzten vier Jahrzehnten ist die Frage nach einer theologischen Reflexion auf die Lehr- und Praxisformen der Religionen und den mit ihnen verbundenen Wahrheitsanspruch virulent geworden. Für die Wahrnehmung dieser Aufgabe hat sich das Programmwort »Theologie der Religionen« etabliert.

*Paul Althaus* hatte – in Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichtlichen Schule – den Begriff einer »Theologie der Religionsgeschichte« geprägt<sup>1</sup>, wobei er diese Wendung – genau besehen – weder im Sinne eines genitivus subjectivus noch eines genitivus objectivus auffasste, denn die Religionsgeschichte war für ihn nicht der Gegenstand der theologischen Deutung und schon gar nicht eine theologisch relevante Erkenntnisquelle, sondern lediglich der Hintergrund, vor dem die Theologie den Inhalt des christlichen Glaubens entfalten soll. In den 1960er Jahren lebt die Debatte um eine »Theologie der Religionsgeschichte« wieder auf, wobei die dazu von *Ernst Benz* vorgetragenen Ideen<sup>2</sup> und die von *Wolfgang Pannenberg* angestellten Erwägungen<sup>3</sup> die veränderte Diskussionslage widerspiegeln, indem sie sich in kritischer Abwendung von Barths theologischer Religionskritik auf die Auseinandersetzung mit den Religionen einlassen, das Christentum in den

<sup>1</sup> P. Althaus, Mission und Religionsgeschichte, ZSTh 5 (1927) 586ff; abgedruckt in: ders., Theologische Aufsätze I, Gütersloh 1929, 153–205.

<sup>2</sup> E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr.5, Mainz 1960, 425–496.

<sup>3</sup> W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd.1, Göttingen 1979<sup>3</sup>, 252–295. Zum religionstheologischen Ansatz Pannenbergers siehe George Augustin, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfgang Pannenberg (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 59), Paderborn 1993.

Kreis der Religionen stellen und das Proprium der christlichen Botschaft und ihren Wahrheitsanspruch ohne dogmatisch vorausgesetzte Absolutheits- oder Überlegenheitsansprüche herauszuarbeiten versuchen. Einen Schritt darüber hinaus deutet *Paul Tillich* in dem Vortrag »Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen«<sup>4</sup> an, den er kurz vor seinem Tod hielt. Hier wird – wenn auch nur andeutungsweise – die Religionsgeschichte als Entdeckungszusammenhang für fragmentarische Manifestationen der »Religion des konkreten Geistes« gewürdigt.

Auch in der *römisch-katholischen Theologie* vollzog sich in den 1960er Jahren ein wuchtiger religionstheologischer Aufbruch. Im Vor- und Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die von Jean Daniélou, Henri de Lubac und Yves Congar entwickelten Konzepte einer Erfüllungstheologie aufgenommen und der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (*Nostra aetate*) zugrunde gelegt. *Heinz Robert Schlette* erklärte die Religionen zum »Thema der Theologie« und würdigte sie im Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Theologie und vor dem Hintergrund einer universal-christologischen Offenbarungslehre als »ordentliche Heilsweg«, deren Vollendung und Ende er in der Kirche als dem »außerordentlichen Heilsweg«<sup>5</sup> erblickte. *Karl Rahner* entfaltete seine Lehre vom »anonymen Christentum«.<sup>6</sup>

1977 machte *Horst Bürkle* den Begriff »Theologie der Religionen« in der deutschsprachigen Debatte bekannt<sup>7</sup>. Er wurde dann übernommen von *Carl-*

<sup>4</sup> In: *Werk und Wirken Paul Tillichs*. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1967, 187–203. Zu dem wichtigen Impuls, den Tillich (besonders in seinem Aufsatz: »Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen«, in: *GW* 5, Stuttgart 1964, 51–98) der religionstheologischen Debatte gegeben hatte, siehe DIRK CHR. SIEDLER, *Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrags*. LIT-Verlag, Münster 1999; ROBINSON B. JAMES, *Tillich and World Religions. Encountering Other Faiths Today*. Mercer University Press, Macon, GA 2003; CHRISTIAN DANZ (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Religionstheorie Paul Tillichs* (Tillich-Studien, Bd. 9). LIT-Verlag, Wien 2004, XIII+291 S.

<sup>5</sup> Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen* (QD 22), Freiburg / Basel, Wien 1964, 85.

<sup>6</sup> Siehe dazu: DORIS ZIEBRITZKI, »Legitime Heilsweg«. *Relecture der Religions- theologie Karl Rahners* (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 61). Tyrolia, Innsbruck 2002, 240 S.

<sup>7</sup> H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977. – Siehe dazu auch die von Michael Hüttenhoff in seiner Studie »Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem« (s.u.), 11, Anm. 2 zusammengetragenen Hinweise zur Begriffsgeschichte.

Heinz Ratschow<sup>8</sup>, Michael Brück<sup>9</sup> u.a. Stärker noch als in den 60er Jahren machte sich nun, ein Jahrzehnt später, eine »religionsempirische Wende« bemerkbar, die das reale interreligiöse Begegnungsgeschehen zum Ausgangspunkt und zur Materialgrundlage theologischer Reflexionen nahm. Im Unterschied zu religionsphilosophischen Verständigungen über Begriff und Sache der »Religion« im allgemeinen setzten sich diese und die folgenden Entwürfe der wirklichen Kommunikation mit konkreten Religionen aus und riskierten dabei kreative Transformationen der christlichen Theologie. Umso dringlicher wurde aber auch die Aufgabe empfunden, Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der nichtchristlichen Religionen einer theologischen Reflexion zu unterziehen.

In der folgenden Darstellung beziehe ich mich im Wesentlichen auf die zwischen 1995 und Mitte 2005 von römisch-katholischen und protestantischen Theologinnen und Theologen geleisteten Bemühungen in dieser Sache und beziehe dabei auch englischsprachige Beiträge mit ein. Sie lassen sich m.E. in fünf Bereiche gliedern, wobei sich die ersten drei eher grundsätzlichen Fragen der Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und anderen Religionen überhaupt zuwenden, während sich die im vierten Bereich anzusiedelnden Studien auf Themen konzentrieren, die sich aus spezifischen bilateralen Religionsbegegnungen ergeben. Beides hängt eng zusammen: Die eher programmatischen Grundlagendiskussionen nehmen in der Regel Bezug auf bestimmte religiöse Erscheinungen und Lehren, und die religions-spezifischen Auseinandersetzungen finden immer im Rahmen bestimmter religionstheologischer Paradigmen statt.

Zur Bezeichnung der grundlegenden religionstheologischen Optionen hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten das Dreierschema Exklusivismus (allein das Christentum bzw. die Christusoffenbarung vermittelt Heil und wahrhafte Gotteserkenntnis) – Inklusivismus (Gott hat sich universal in der ganzen Schöpfung und damit auch in den außerchristlichen Religionen bezeugt, in der Christusoffenbarung und der christlichen Kirche aber in reiner und vollendeter Weise) – Pluralismus (auch die außerchristlichen Religion eröffnen einen Zugang zum Heil und zur Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit) ein-

<sup>8</sup> C.H. Ratschow, *Die Religionen* (HST 16), Gütersloh 1979, 101–115 (»Zur Theologie der Religionen«), 116–128 (»Thesen zur Theologie der Religionen«). – Zu Ratschows Religionstheologie siehe die Dissertation von WERNER STEUBE, *Das Christentum und die anderen Religionen bei Carl Heinz Ratschow. Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart*. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Nürnberg 1998, 437 S., dort 152 ff.

<sup>9</sup> M. Brück, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin (Ost) 1979.

gebürgert. Nahezu alle Beiträge zur gegenwärtigen Debatte setzen sich mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinander. Die meisten von ihnen positionieren sich als Revision und Fortschreibung des Inklusivismus in seinen vielfältigen Spielarten. Exklusivistische Ansätze artikulieren sich vor allem im nordamerikanischen Evangelikalismus und der mit ihm verbundenen Missionstheologie.

Der folgende Literaturbericht zeichnet im Wesentlichen die aus diesen drei Lagern zu hörenden Stimmen auf. Es schließt sich ein Überblick über die Ansätze zu religionsspezifischen Religionstheologien an. Und im fünften Teil soll der Versuch gewürdigt werden, die Dogmatik des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund der Weltreligionen (neu?) zu entfalten.

Vor dem Durchschreiten dieses Weges werfe ich einen Blick auf die 2005 erschienene »Einführung in die Theologie der Religionen« von CHRISTIAN DANZ und den von ihm und Ulrich H.J. Körtner im gleichen Jahr hg. Band »Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie«.

Nach einer Klärung des Religionsbegriffs und der Bezeichnung »Theologie der Religionen« stellt D. im ersten und zweiten Kapitel seiner Einführung die zentralen Modelle der bisherigen religionstheologischen Diskussion vor. Auch er greift dabei auf die Unterscheidung zwischen Exklusivismus, Inklusivismus (den er treffender als »Superioritätsmodell« bezeichnet) und Pluralismus als Strukturschema zurück, unterzieht diese Einteilung aber auch einer Problematisierung. Jedes der drei Modelle wird auf seine formalen und inhaltlichen Bestimmungen hin untersucht. Die Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Pluralismus nimmt dabei breiteren Raum ein und leitet über zu einer Befassung mit dem Synkretismusbegriff. Im dritten Kapitel präsentiert er die religionstheologischen Einzelentwürfe von Troeltsch, Tillich, Pannenberg, Hick und Knitter. Das vierte Kapitel thematisiert zentrale inhaltliche Problemfelder der Religionstheologie: die Wahrheitsfrage angesichts des religiösen Pluralismus, den Gottesbegriff und das Verständnis von Jesus Christus. Die im letzten Kapitel an exemplarischen Positionen verhandelten religionstheologisch relevanten hermeneutischen Fragen und Probleme münden in die Skizze der von D. vertretenen differenzhermeneutischen Konzeption der Religionstheologie. Ihr geht es darum, das Proprium der eigenen Religion in der Unterscheidung von den Zentralinhalten anderer Religionen zu thematisieren. Dazu weiß sie sich auf diese anderen Religionen angewiesen.

Der von CHRISTIAN DANZ und ULRICH H.J. KÖRTNER hg. Sammelband »Theologie der Religionen« enthält nach der Einführung der Herausgeber neun Beiträge evangelischer Theologen, die das breite Spektrum der gegen-

wärtigen religionstheologischen Debatten auf protestantischer Seite anzeigen. Aus unterschiedlichen Perspektiven nehmen sie das Grundproblem der Religionstheologie in den Blick: die »Vermittlung der Geltung der eigenen religiösen Identität mit einer positiven Würdigung fremder Religionen« (7).

Aus religionswissenschaftlicher Sicht greift *Udo Tworuschka* die in der Reflexion auf interreligiöse Begegnungen immer wieder gestellte Frage auf: »Glauben alle an denselben Gott?«, dämpft aber gleich zu Beginn die Erwartung, dass sie inhaltlich von der Religionswissenschaft beantwortet werden könnte. Im Unterschied zur Credo-Sprache des Glaubens und der Reflexionssprache der Theologie befasst sich die empirische Religionswissenschaft nicht mit der transzendenten Wirklichkeit Gottes, sondern mit den religionsgeschichtlich auftretenden Erscheinungsformen des Glaubens an Götter. Die aber sind so heterogen, dass die Antwort auf die Ausgangsfrage nur lauten kann: »Selbstverständlich glauben nicht alle an einen *Gott*, und schon gar nicht an den numerisch *einen*« (28). Der Einheitsgedanke sei ein religionsinternes Postulat, das durch fünf mögliche Deutestrategien untermauert werden könne: durch die Gleichsetzung funktionsgleicher Götter, kryptische Identifikationen (hinter den vielen Göttern verbirgt sich der eine Gott), erlebte und erkannte Identitäten (wie etwa in der Mystik), inkongruente Identitätsbehauptungen (einseitige Inanspruchnahme der Götter anderer Religionen) und Pluralistische Theologien (s.u.).

Im zweiten Teil des Bandes sind drei Beiträge zusammengestellt, die sich mit dem differenzhermeneutischen Modell der Religionstheologie befassen. *Arnulf von Scheliba* kritisiert diesen Ansatz mit dem Einwand, er gehe von einer relativ festen religiösen Positionsbestimmung aus, von der aus dann erst die Differenz zu dem jeweils Anderen erkannt werden könne. Das aber entspricht seines Erachtens nicht der Verfasstheit der gegenwärtigen, von vielfältigen Synkretismen und Transformationsprozessen gekennzeichneten Religionskultur. Diese synkretistischen Austauschprozesse seien dogmatisch und religionstheologisch stärker in Anschlag zu bringen. *Ulrich H.J. Körtner* plädiert für einen differenzhermeneutischen Ansatz, der einen legitimen, durch die Christusoffenbarung normierten Synkretismus anerkennt. Jede Religionstheologie und damit auch jede Bestimmung der Differenz zu anderen Religionen sei an die jeweilige religiöse Binnenperspektive gebunden und damit hermeneutisch inklusiv. Einem auf diese Einsicht gegründeten »metakritischen Inklusivismus« eröffnet sich die Möglichkeit, spezifisch christliche Theologumena – wie die Trinitätslehre oder Luthers Unterscheidung zwischen offenbarem und verborgenem Gott – religionstheologisch in Anspruch zu nehmen. Die genannte Unterscheidung erlaube es, von einem Handeln Gottes in der gesamten Welt- und Religionsgeschichte auszugehen, ohne damit die nichtchristlichen Religionen theologisch zu vereinnahmen. *Christian Danz* gründet seine Version des differenzhermeneutischen Ansatzes auf die Religionstheorie Paul Tillichs und versucht auf diese Weise eine von der Innenperspektive der theologischen Dogmatik relativ unabhängige Grundlegung der Religionstheologie zu erreichen. Auf von Schelibas Einwand geht er indirekt ein, indem er auf die Notwendigkeit der immer neuen Bestimmung der eigenen Position und damit einhergehend auch der Differenz zu anders-religiösen Positionen verweist. Weil aber solche Bestimmungsprozesse immer wieder neu durch Inklusionen und Exklusionen vorgenommen werden, ist die statische Festlegung auf eines der drei religionstheologischen Modelle nach seiner Überzeugung nicht möglich.

Die beiden im dritten Teil zusammengestellten Beiträge nehmen in je eigener Weise spezifisch protestantische Motive auf. *Reinhold Bernhardt* recurriert dabei auf das Formalprinzip der evangelischen Theologie, die permanente Durchdringung aller Glaubensformen auf den Glaubensgrund, und zieht die Trinitätslehre heran, um den Glaubensgrund in seiner dreifachen Bestimmtheit in den Blick zu nehmen. Tillichs Auslegung dieser Lehre auf trinitarische Prinzipien hin erscheint ihm besonders fruchtbar für die Grundlegung der Religionstheologie im Sinne eines »mutualen Inklusivismus«, der auf jeglichen »objektiven« Superioritätsanspruch für die eigene Tradition verzichtet. *Michael Hüntenhoff* nimmt die Rechtfertigungslehre auf, bezieht sie aber nicht primär auf den Heilserwerb in Christus, sondern auf die Heilsaneignung durch die Christen. In dieser Deutung wird sie zum theologischen *modus loquendi* für das Gegebenensein der Gnade, das sich in anderen Konzeptualisierungen auch in nicht-christlichen Religionen ausweisen lässt, was Hüntenhoff am Beispiel der indischen Bhakti-Religiosität herausarbeitet.

Unter der Überschrift »Christlicher Wahrheitsanspruch und Pluralität der Religionen« enthält der vierte Teil des Bandes drei eher religionsphilosophisch ausgerichtete Beiträge, die um die Deutung des Religionsbegriffs und des mit ihm verbundenen Wahrheitsverständnisses kreisen. *Dirk-Martin Grube* plädiert dafür, zwischen Wahrheit und der Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen zu unterscheiden, um interreligiöse Toleranz zu ermöglichen. An Lessings Ringparabel zeigt er, wie dort die Frage nach der wahren Religion offen gehalten wird, weil sie hier und jetzt nicht entscheidbar ist. In Rezeption des philosophischen Pragmatismus spricht er sich dafür aus, das Bekenntnis zu religiösen Überzeugungen für gerechtfertigt anzusehen und damit zu tolerieren, solange es keine gewichtigen Gründe gebe, die diese Überzeugung als irrig erweisen. *Johannes Fischer* fragt, ob es überhaupt sinnvoll sei, von einem »Wahrheitsanspruch« des christlichen Glaubens zu reden. Er unterscheidet zwischen dem vorreflexiven, an das eigene Erleben gebundenen Glauben und der theologischen Reflexion – und damit zusammenhängend zwischen der erlebten Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch für theologische Aussagen. Die Theologie könne von der Wahrheit des christlichen Glaubens ausgehen, sie aber weder positiv noch negativ erweisen. »Der christliche Wahrheitsanspruch ... ist ein Anspruch des Glaubens für die Wahrheit, von der er sich getragen weiß, und nicht ein Anspruch für die Wahrheit des christlichen Glaubens im Unterschied zu allen anderen Glaubensweisen« (203). Daraus ergibt sich für Fischer eine Haltung der Bescheidenheit und des Respekts gegenüber anderen religiösen Erlebenszusammenhängen, die sich in anderer Weise religiös artikulieren. *Dietrich Korsch*s Rekonstruktion von Religion als Lebensdeutung weist in eine ähnliche Richtung. In der Religion werde sich das Leben in seiner grundlegenden Verfasstheit mit den in ihr angelegten Asymmetrien und Differenzen nicht nur selbst durchsichtig. Sie sei auch der Ort, an dem diese Spannungen bearbeitet würden. Wenn auch die Typen religiöser Lebensdeutungen nach Korsch unaufhebbar vielfältig sind, so lassen sich die jeweiligen Deutungen doch auf ihre interne Differenziertheit und ihre Leistungsfähigkeit für die Bewältigung der existentiellen Grundspannungen und der sozialen Komplexitäten hin befragen und so durchaus beurteilen.

Der Band ist damit stärker hermeneutisch-religionstheoretisch als inhaltlich-religionsdialogisch angelegt. Die Autoren setzen sich nur in Einzelfällen mit Lehren oder mit Praxisformen außerchristlicher Religionen auseinander und thematisieren demgegenüber stärker konzeptionelle Grundfragen einer

Theologie der Religionen. Das ist dem Stand der Diskussion in der evangelischen Theologie durchaus angemessen, wo dieses Thema – im Gefolge der Wort-Gottes-Theologien – lange Zeit vernachlässigt worden ist und auch in der Gegenwart auf Vorbehalte trifft, die besonders in der Kritik an den Ansätzen einer Pluralistischen Religionstheologie artikuliert werden.

### 1. Veröffentlichungen zur sog. »Pluralistischen Religionstheologie«

DAVID CHEETHAM, John Hick. A Critical Introduction and Reflection. Ashgate, Aldershot 2003, 189 S. – ANDREAS GRÜNSCHLOSS, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Mohr Siebeck, Tübingen 1999, XII + 346 S. – ROGER HAIGHT, Jesus. Symbol of God. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1999, XIV + 505 S. – CHRISTIAN HELLER, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption (Fundamentaltheologische Studien, Bd. 28). LIT-Verlag, Münster 2001, XVII + 507 S. – JOHN HICK, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. Macmillan, London 1989, XV + 412 S. (dt.: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Diederichs, München 1996, 462 S.) – JOHN HICK, Dialogues in the Philosophy of Religion. Palgrave, Basingstoke 2001, 217 S. – JOHN HICK, Gott und seine vielen Namen. Lembeck, Frankfurt 2001, 215 S. – JOHN HICK, John Hick: An Autobiography. Oneworld Oxford 2002, 328 S. – JOHN HICK, The Fifth Dimension. Oneworld, Oxford 1999, 274 S. – MICHAEL HÜTTENHOFF, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien. Evangelische Verlags-Anstalt, Leipzig 2001, 296 S. – KIRSTEN JOSOWITZ-SCHWELLENBACH, Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks. Ars Una, Neuried 2000, XXII + 243 S. – REINHARD KIRSTE / PAUL SCHWARZENAU / UDO TWORUSCHKA (Hgg.), Religionen im Gespräch (RIG): Bd. 2: Engel, Elemente, Energien, 1992, 716 S.; Bd. 3: Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne, 1994, 512 S.; Bd. 4: Wertewandel und religiöse Umbrüche, 1996, 671 S.; Bd. 5: Die Dialogkraft des Mystischen, 1998, 666 S.; Bd. 6: Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft, 2000, 576 S.; Bd. 7: Neue Herausforderungen für den interreligiösen Dialog, 2002, 508 S.; Bd. 8: Wegmarken zur Transzendenz, 2004, 518 S. (alle Bände bei Zimmermann, Balve) – PAUL F. KNITTER, One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1995, XIV + 218 S. (dt.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Kösel, München 1998, 379 S.) – PAUL F. KNITTER, Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1996, XIX + 193 S. – PAUL F. KNITTER, Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Lembeck, Frankfurt 1997, 423 S. – PAUL F. KNITTER, Introducing Theologies of Religions. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2002, XV + 256 S. – PAUL F. KNITTER (Hg.), The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2005 – PAUL F. KNITTER / MUZAFFAR CHANDRA (Hgg.), Subverting Greed. Religious Perspectives on the Global Economy. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2002, XIV + 193 S. – JYRI KOMULAINEN, An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions (Studies in Christi-

an Mission 30). Brill, Leiden 2005, IX + 234 S. – BERND ELMAR KOZIEL, Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien, Bd. 17). Lang, Frankfurt / Berlin 2001, 891 S. – HAROLD A. NETLAND, Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith & Mission. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill. 2001, 368 S. – BERNHARD NITSCHKE (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. Lembeck, Frankfurt 2005, 360 S. – RAIMONDO PANIKKAR, Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung. Herder, Freiburg 2000, 158 S. – RAIMONDO PANIKKAR, Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit, hg. von Roland Ropers. Via Nova, Petersburg 1999, 212 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Buddhist Perceptions of Jesus (Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies 3). EOS, St. Ottilien 2001, 179 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Die Idee der Reinkarnation in Ost und West. Diederichs, München 1996, 240 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen? Eine christliche und pluralistische Religionstheologie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 536 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). Ars Una, Neuried 1997, XV + 637 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), War and Peace in World Religions (The Gerald Weisfeld Lectures 2003). SCM Press, London 2004, XI + 237 S. – PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. Diederichs, München 1998, 279 S. – RAYMUND SCHWAGER (Hg.), Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie (QD 160). Herder, Freiburg 1996, 207 S. – HANS-GERD SCHWANDT (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Lembeck, Frankfurt 1998, 215 S. – CHRISTOPHER SINKINSON, The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism. Paternoster Press, Carlisle, UK, Waynesboro, GA 2001, VII + 184 S. – RUDOLF VON SINNER, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (HUTh 43). Mohr Siebeck, Tübingen 2003, XIII + 403 S. – LEONARD SWIDLER / PAUL MOJZES (Hgg.), The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter, Orbis Books. Maryknoll, N.Y. 1997, XVI + 189 S. – CLEMENT VALLUVASSERY, Christus im Kontext und Kontext in Christus. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan (Ökumenische Studien 19). LIT-Verlag, Münster u.a. 2001, XI + 281 S.

Ein starker, die religionstheologische Debatte bis heute bestimmender, aber auch polarisierender Impuls ging von den Arbeiten JOHN HICKS aus. Seit 1970 setzte sich der aus England stammende, von 1980 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1992 an der »Claremont Graduate University« in Kalifornien lehrende Religionsphilosoph mit der Frage auseinander, wie die Vielfalt der Religionen religionsphilosophisch und theologisch zu deuten sei und entwickelte dabei die These, dass die Religionen unterschiedliche (von ihren jeweiligen kulturellen Kontexten geprägte) Antworten auf die eine, ihnen allen vorausliegende, an sich unerkennbare göttliche Wirklichkeit darstellten. Für diese Position hat sich die Bezeichnung »Pluralistische Religionstheologie« (PTR) eingebürgert.

Eine Sammlung von Aufsätzen, die zwischen 1975 und 1980 entstanden sind, erschien 1980 in England unter dem Titel »God has Many Names«, 1982 in einer z.T. erheblich davon abweichenden Fassung in den USA<sup>10</sup> und 1985 als Übersetzung der amerikanischen Version auf Deutsch: »Gott und seine vielen Namen«. Die 2001 in Frankfurt veröffentlichte Neuauflage bietet eine bereinigte Übersetzung sowie einen Anhang, der eine Einführung in die Pluralistische Religionstheologie H.s (R. Kirste) und einen Überblick über sein Gesamtwerk gibt (P. Schmidt-Leukel). Die Auswahlbibliographie der Werke H.s ermöglicht die schnelle Suche nach weiterer Literatur. Wenn es sich bei den in diesem Band zusammengestellten Aufsätzen auch nicht um reife Früchte seiner religionstheologischen Arbeiten, sondern eher um Gelegenheitschriften handelt, in denen sich der Aufbruch einer Suchbewegung artikuliert, so sind sie doch nicht nur werkgeschichtlich von Interesse. Sie zeigen die Konturen der Pluralistischen Religionstheologie in ihrer frühen Form, die sich in der Forderung nach einer »Kopernikanischen Wende« der Religionstheologie zusammenfasst: So wie Kopernikus nicht mehr »unser« Erde, sondern die Sonne als Mittelpunkt des Universums zu sehen lehrte, so soll nicht mehr »unsere« christliche Religion, sondern Gott im Zentrum des Kosmos der Religionen stehen. Wie sich die Geozentrik in eine Heliozentrik umgebildet habe, so soll an die Stelle von Ekklesiozentrik und Christozentrik eine Theozentrik treten. Die Namen der Götter mögen so verschieden sein wie ihre Erscheinungsweisen, das *eine* Göttliche, das hinter ihnen allen liegt, ist das Gleiche – so H.

Diese These hat zu einer umfangreichen und sehr kontroversen Diskussion geführt, die durch den 1987 von John Hick und Paul Knitter hg. Sammelband »The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions« und das 1989 in London veröffentlichte Hauptwerk Hicks »An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent«<sup>11</sup> neue Nahrung bekam. Darin hatte er seine Position von einem Theozentrismus zu einer »Soteriozentrik« weiterentwickelt. Ihr zufolge vollzieht sich in allen traditionsreichen Weltreligionen im Prinzip der gleiche soteriologische Grundvorgang: »the transformation from self-centredness to Reality-centredness«; die Transformation von der Selbstbezüglichkeit (Egozentrik) zum Bezogensein auf das Nicht-Ich, auf die Mitwelt, auf die Mitmenschen, letztlich auf den Grund der Welt (»the REAL«). Ein großer Teil der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte bezieht sich (zumeist kritisch) auf diesen Ansatz.

<sup>10</sup> Der Untertitel der in London publizierten englischen Ausgabe »Britains new Religious Pluralism« wurde in der amerikanischen Fassung (Philadelphia) entfernt.

<sup>11</sup> ND New Haven 2004 (mit einem Vorwort, in dem Hick sich mit den kritischen Stimmen auseinandersetzt, die sich gegen dieses Buch seit seinem Erscheinen erhoben haben).

Von JOHN HICK selbst sind in den letzten Jahren keine monographischen Werke mehr erschienen, die seine religionstheologischen Thesen ausbauen und präzisieren. Das 1999 publizierte und 2004 neu aufgelegte Buch »The Fifth Dimension« ist ein Plädoyer für eine interreligiöse Spiritualität angesichts der politischen und sozio-ökonomischen Konflikte, militärischen Auseinandersetzungen und ökologischen Gefährdungen der Menschheit in Gegenwart und Zukunft. Es wendet sich an eine breite, von traditionell christlicher Frömmigkeit distanzierte Leserschaft und trägt Züge einer Bilanz des Lebenswerks. H. verzichtet darin auf alle ihm letztlich unwesentlich erscheinenden philosophischen Erörterungen und konzentriert sich auf den Kern seiner religionstheologischen Botschaft: Eine rein naturalistische Wirklichkeitsdeutung wird der Tiefe und dem Geheimnischarakter der Wirklichkeit in seinen Augen nicht gerecht; es bedarf der fünften, spirituellen Dimension, zu der die großen Weltreligionen und -anschauungen ihren je eigenen, aber doch authentischen Zugang eröffnen: »In each religious and also non-religious worldview, insofar as it is in alignment with the Real, we live within a true myth – a cosmic story which is not literally true but which nevertheless evokes an appropriate life response to the Real« (260). 2001 erschien die Aufsatzsammlung »Dialogues in the Philosophy of Religion«, in die Repliken auf die dort zusammengestellten Artikel H.s und seine Antworten darauf aufgenommen sind, und 2002 seine Autobiographie.

Hicks Gesamtwerk erschließt sich am besten aus der von PAUL BADHAM hg. Zusammenstellung von Primärtexten: »A John Hick Reader« (Houndmills 1990). Von den kritischen Einführungen und Auseinandersetzungen, die seit 2000 in englischer Sprache vorgelegt wurden, seien erwähnt: Harold A. Netland (»Encountering Religious Pluralism. The Challenge to Christian Faith & Mission, Downers Grove, Ill. 2001), ein Schüler Hicks, der eine evangelikale Religionstheologie zu entwickeln bestrebt ist und in diesem Rahmen Hicks Position anfecht. Christopher Sinkinson (»The Universe of Faiths. A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism«, Carlisle/Waynesboro, GA 2001) arbeitete im Umkreis von Gavin D'Costa, einem ehemaligen Schüler Hicks, der zu einem seiner schärfsten Kritiker wurde. David Cheetham (»John Hick. A Critical Introduction and Reflection«, Aldershot/Burlington, Vt.) präsentiert eine wohlwollende Darstellung des Gesamtwerks von Hick mit einzelnen kritischen Anfragen.

Gegenüber dem eher an einer theoretisch-religionsphilosophischen Deutung der Religionspluralität interessierten Ansatz John Hicks verfolgt der zweite Hauptvertreter der PTR, der in Marburg bei Carl-Heinz Ratschow promovierte und dann bis zu seiner Emeritierung an der Xavier University in Cincinnati lehrende PAUL F. KNITTER, stärker praktisch-religionsdialogische Anliegen. Mit der für ihn charakteristischen Verbindung von Religionstheologie und Befreiungstheologie zielt er auf die Förderung dialogischer

Beziehungen zwischen den Religionen und auf die Aktivierung ihres ethischen Beitrags zur Bewältigung der globalen Probleme der Menschheit.<sup>12</sup> Darin berührt er sich mit Hans Küngs Projekt Weltethos, das sich aber – anders als die Arbeiten K.s – nicht als religionstheologisches Unternehmen verstanden wissen will. Von der Übersetzung der 1985 erschienenen Übersichtsdarstellung »No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions«, die 1988 unter dem Titel »Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums« in München erschien, ging ein starker Impuls auf die deutschsprachige religionstheologische Debatte aus. 1997 folgte die Aufsatzsammlung »Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen«.

Den aktuellen Stand der englischsprachigen religionstheologischen Diskussion hat PAUL F. KNITTER in der 2002 erschienenen Einführung in die Theologien (Plural!) der Religionen »Introducing Theologies of Religions« dargestellt.

Anknüpfend an »No Other Name?« werden auch hier unterschiedliche religionstheologische Modelle rekonstruiert. Während das Modellschema damals eher konfessionsspezifisch angelegt war (protestantischer Exklusivismus in seiner evangelikal-christentumszentrierten und seiner christozentrischen Form, römisch-katholischer Inklusivismus) und auf das Modell der PTR zulief, tritt in der neuen Einführung zu den Modellen des Exklusivismus (»the replacement model: »only one true religion«), Inklusivismus (»the fulfilment model: »the one fulfils the many«) und Pluralismus (»the mutuality model: »many true religions called to dialogue«) das postliberale »acceptance model« hinzu, das die Differenzen und Inkompatibilitäten der Religionen in ihrer jeweiligen Eigen- und Andersheit betont und damit beansprucht, der unaufhebbaren Pluralität der Religionen besser gerecht zu werden als es die PTR mit ihrem Postulat eines letzten Einheitsgrundes der Religionen vermag. K. ist um eine strikt neutrale Darstellung bemüht, streicht die zentralen Einsichten eines jeden Modells heraus und benennt Punkte, die kritischer Erwägung bedürfen. Anders als in »No Other Name« bezieht er selbst nicht Stellung. Seine eigene Position kommt im zweiten Teil des achten Kapitels (134ff.) zur Sprache, was er selbst aber nicht anzeigt. Man kann die Ausführungen in diesem Abschnitt als eine Reaktion auf den Relativismusvorwurf lesen, der dem Modell der PTR immer wieder gemacht wurde und wird. K. tritt ihm entgegen, indem er hervorhebt, dass sich aus dem ethisch-praktischen befreiungstheologischen Zugang zur Religionstheologie eine Neubestimmung der Einzigartigkeit Jesu

<sup>12</sup> Wie sich vor allem in den folgenden englischsprachigen Buchveröffentlichungen zeigt: PAUL F. KNITTER, *One Earth, Many Religions*, 1995 (dt.: *Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen*, 1998); DERS., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, 1996; PAUL F. KNITTER und MUZAFFAR CHANDRA (Hgg.), *Subverting Greed. Religious Perspectives on the Global Economy*, 2002. – LEONARD SWIDLER und PAUL MOJZES haben 1997 einen Diskussionsband unter dem Titel »The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter« herausgegeben.

Christi und im Zusammenhang damit ein normativ-kriteriologisches Potenzial für die Unterscheidung und Wertung religiöser Erscheinungen ergibt. Gottes besondere Zuwendung zu den Armen und Unterdrückten, wie sie in Jesus personifiziert ist, stellt den besonderen Beitrag der Christinnen und Christen im interreligiösen Dialog dar, an dem sich auch andere Religionen im Dialog messen lassen müssen.

Immer deutlicher kristallisiert sich heraus, dass sich in den drei, im Vorwort zu »The Myth of Christian Uniqueness« genannten Denkwegen der PTR Tendenzen und Interessen andeuten, die sich berühren und teilweise überschneiden, aber auch in deutlich unterscheidbare Richtungen weisen: der eher religionsphilosophische Zugang Hicks, der ethisch-praktisch-religionsdialogische Ansatz Paul Knitters und der auf eine religionsphilosophische Rahmentheorie bewusst verzichtende wollende, in der geistigen und geistlichen Begegnung zwischen einzelnen Religionen nach gegenseitigen Durchdringungen strebende spirituelle Zugang, wie er etwa von RAIMONDO PANIKKAR, Sohn eines Inders und einer katholischen Spanierin, verkörpert wird. P. kann als eine der herausragendsten Gestalten der interkulturellen Begegnung und der interreligiösen Verständigung zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus gelten und hat maßgebliche Beiträge zur interkulturellen Hermeneutik geleistet. Die Fülle seiner Werke braucht hier nicht aufgezählt zu werden. Hinzuweisen ist lediglich auf zwei im Berichtszeitraum erschienene deutschsprachige Titel<sup>13</sup> und drei aktuelle Dissertationen, die sich damit auseinandersetzen.<sup>14</sup>

Die Beiträge einer Konferenz, die sich am 3. und 4. September 2003 in Tübingen mit dem Werk Panikkars befasste, erschienen 2005 – von BERNHARD NITSCHKE hg. – unter dem Titel »Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion«. Dieser Band enthält auch eine aktuelle Bibliographie Panikkars.

Nur wenige Tage später, vom 6.–9. September 2003, fand in Birmingham eine von John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel und Leonard Swidler vorbereitete, international und interreligiös besetzte Fachtagung unter dem Titel »The Pluralist Model: A Multireligious Exploration« statt, bei der

<sup>13</sup> R. Panikkar, *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, hg. von Roland Ropers, 1999; ders.: *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrungen*, 2000.

<sup>14</sup> CLEMENT VALLUVASSERY, *Christus im Kontext und Kontext in Christus*. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan, 2001; RUDOLF VON SINNER, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, 2003, 197 ff.; JYRI KOMULAINEN, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, 2005.

in ca. 40 Referaten eine Bestandsaufnahme der PTR unter besonderer Beachtung ihrer Rezeption durch Gelehrte außerschristlicher Religionen unternommen wurde. Vertreter des Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, des Judentums, Christentums und des Islam beteiligten sich daran. Bei der Diskussion um die dort verabschiedeten neun »Key Principles of Religious Pluralism« wurde allerdings deutlich, wie heterogen diese Bewegung ist. Eine Gruppe »orthodoxer«, konsequent an Hicks Religionsphilosophie orientierter »Pluralisten« standen Teilnehmer gegenüber, die aus den Quellen ihrer jeweiligen Religionstradition nach Potentialen für interreligiöse Dialogoffenheit und eine Theologie der Religionen zu suchen bestrebt waren. Ein von PAUL KNITTER hg. Band mit den »Key Principles« und 17 der gehaltenen Referate erschien 2005 unter dem Titel »The Myth of Religious Superiority. Multifaith Exploration Of Religious Pluralism« in der »Faith meets Faiths« Reihe bei Orbis Books.

Auf einen einleitenden Abschnitt »Foundational Perspectives«, in dem John Hick, Perry Schmidt-Leukel und Paul F. Knitter grundlegende, programmatische Überlegungen zur PTR anstellen, folgen fünf Teile, in denen Vertreter der verschiedenen, an der Konferenz beteiligten Religionen ihre Beiträge zum Thema präsentieren: Für den Hinduismus und Sikhismus: Seshagiri Rao, Arvind Sharma und Dharam Singh; der Buddhismus ist vertreten durch Rita Gross und Sallie King; aus jüdischer Perspektive sprechen Michael Kogan und Dan Cohn-Sherbok; Vertreter des Christentums sind Peter C. Hodgson, Roger Haight, K. P. Aleaz, S. Wesley Ariarajah und Reinhold Bernhard; muslimische Stimmen werden von Asghar Ali Engineer und Jalaluddin Rumi eingebracht.

Als zweifellos bedeutendster deutschsprachiger Repräsentant der PTR muss der in Glasgow lehrende, ehemals römisch-katholische, dann zur anglikanischen Kirche übergetretene Theologe und Religionswissenschaftler PERRY SCHMIDT-LEUKEL gelten. Schon mit seiner Dissertation »Den Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft« (1992) hatte er ein umfangreiches Werk zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus vorgelegt. Seither sind zahlreiche weitere Beiträge von ihm in deutscher und englischer Sprache zu dieser Thematik erschienen, einige davon in den von ihm hg. Sammelbänden.<sup>15</sup> In seiner 1997 veröffentlichten Habilitationsschrift »Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente« entfaltet Sch.-L.

<sup>15</sup> P. Schmidt-Leukel, Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, 1996; ders. (Hg.), Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, 1998; ders., Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies, 2001; ders., War and Peace in World Religions, 2004.

seinen religionstheologisch-pluralistischen Ansatz, verteidigt ihn gegen Einwände und beleuchtet die Konsequenzen für die Christologie. 2005 erschien im Gütersloher Verlagshaus ein neues Buch *Gott ohne Grenzen? Eine christliche und pluralistische Religionstheologie*, in dem er sein Plädoyer für eine PTR aktualisiert.

In einem ersten Teil skizziert er darin die Grundfragen einer Theologie der Religionen und die zu ihrer Beantwortung entwickelten Ansätze. Dabei nimmt er das in der Debatte eingebürgerte Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus auf und behauptet wie schon in früheren Veröffentlichungen, dass es sich dabei um eine logisch umfassende und geschlossene Klassifikation handelt, die wohl eine interne Differenzierung dieser drei Optionen, aber keine vierte Möglichkeit zulässt. Jede Religionstheologie steht demnach vor dem Zwang der Wahl zwischen den genannten drei Ansätzen. Sch.-L. wägt nun alle für ihn entscheidungsrelevanten Argumente, Einwände und Konsequenzen ab und kommt zu einer eindeutigen Präferenz für das pluralistische Modell.

Den gravierenden Einwänden gegen diesen Ansatz stellt er sich im zweiten Teil des Buches. Vor allem steht zur Debatte, ob eine PTR mit den zentralen Überzeugungen des christlichen Glaubens kompatibel ist. Die Aufnahme dieser kritischen Anfrage führt zu einer Reflexion auf die Inhalte des christlichen Glaubens selbst, zunächst auf die Problematik der Gotteserkenntnis. Die in ihrer Geheimnisthätigkeit und Verborgenheit unerkennbare Wirklichkeit Gottes offenbart sich menschlicher Erkenntnis nicht durch Mitteilung satzhafter Wahrheiten, sondern durch die Selbstvermittlung in den Formen menschlicher Erfahrung. Diese Formen aber sind durch religiöse Traditionen und Kulturen geformt. Also kann es Gotteserkenntnis nur in der Vielfalt solcher Formen geben. Wie die theologische Erkenntnislehre, so entfaltet Sch.-L. auch die Soteriologie in eine mit der PTR nicht nur zu vereinbarenden, sondern auf sie hinauslaufende Richtung. Er schlägt ein Verständnis der zentralen christologischen Topoi der Inkarnation Gottes und der Heilsmittlerschaft Christi vor, die es erlauben, auch den nichtchristlichen Religionen eine Heilsbedeutung zuzugestehen.

Im dritten Teil des Bandes wendet der Verfasser die herausgearbeitete religions-theologische Position auf die Begegnung des Christentums mit dem Judentum, dem Islam, Hinduismus und Buddhismus an. Alte Frontstellungen, wie sie sich in der Religionsgeschichte durch den praktizierten Exklusivismus und Inklusivismus in der Beziehung der Religionen verhärtet haben, sollen dabei aufgebrochen und neue Begegnungsmöglichkeiten vorbereitet werden. So leistet die PTR nach Sch.-L. die theologische Vorarbeit für eine durch den Geist der Versöhnung getragene Erneuerung der Beziehung zwischen den Religionen, sie führt auf den Weg zu einer religionsübergreifenden Welt-Theologie und befördert die Entwicklung einer interreligiösen Spiritualität.

Die seit 1990 erscheinende, mittlerweile in acht Bänden vorliegende, von REINHARD KIRSTE, PAUL SCHWARZENAU und UDO TWORUSCHKA im Auftrag der »Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR<sup>o</sup>A)« hg. Reihe »Religionen im Gespräch« (RIG) versteht sich als Plattform für die Publikation von Aufsätzen, die der PTR nahe stehen oder in ihrem Umfeld angesiedelt sind. Seit

dem zweiten Band hat jeder der Bände einen thematischen Schwerpunkt.<sup>16</sup> Neben Artikeln zu diesen Schwerpunkten enthalten die Ausgaben jeweils die Rubriken »Dokumente und Berichte«, »Grundsätzliches zum interreligiösen Dialog« und »Rezensionen«. Zur Ergänzung des hier vorliegenden Literaturberichtes sei ausdrücklich auf diese Rezensionen hingewiesen.

Die Auseinandersetzung um die PTR im englischsprachigen Raum nachzuzeichnen, sprengt den Rahmen dieser Übersicht. Ich beschränke mich auf die Anzeige zweier deutschsprachiger Sammelbände und die Vorstellung von vier Qualifikationsarbeiten.

Die auf der Tagung der »Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen« in Freising 1994 gehaltenen Referate sind von RAYMUND SCHWAGER in einem 1995 erschienenen Band der *Quaestiones Disputatae* unter dem Titel »Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie« veröffentlicht worden. Nach der Darstellung dieser Position durch Perry Schmidt-Leukel beleuchtet Andreas Bsteh die im Zweiten Vatikanum vollzogene Öffnung der römisch-katholischen Kirche für den Religionsdialog, Josef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher entwickeln ihr »dramatisches« Konzept für die Begegnung von Religionen, Armin Kreiner unterzieht die PTR einer philosophischen Kritik, Hansjürgen Verweyen artikuliert sein Bedenken, die PTR könne als Fundamentalismusverstärker wirken, Jürgen Werbick hinterfragt das Pluralismusverständnis der PTR, Hans Kessler setzt sich kritisch mit ihrem christologischen Ansatz auseinander, Edmund Arens diskutiert ihre pragmatische Ausrichtung im Lichte des von ihm vertretenen Verständnisses von Religion als kommunikativ-kommunialer Praxis und Hans Zirker befragt sie auf ihre Anwendbarkeit für die Beziehungsbestimmung zwischen Christentum und Islam.

Aus einer Reihe von Tagungen hervorgegangen ist der 1998 von HANS-GERD SCHWANDT hg. Band »Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung«. Die darin zusammengestellten Beiträge bieten im ersten Teil einen interessanten, wenn auch nur partiellen Einblick in die Ansätze der PTR, teils von ihren Vertretern selbst vorgetragen (Perry Schmidt-Leukel, Paul Knitter), teils von Rezipienten, die ihr in kritischer Aufgeschlossenheit gegenüberstehen und sie interpretieren (Reinhold Bernhardt, William

<sup>16</sup> Bd.2: Engel, Elemente, Energien, 1992; Bd.3: Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne, 1994; Bd.4: Wertewandel und religiöse Umbrüche, 1996; Bd.5: Die Dialogkraft des Mystischen, 1998; Bd.6: Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft, 2000; Bd.7: Neue Herausforderungen für den interreligiösen Dialog, 2002; Bd.8: Wegmarken zur Transzendenz, 2004.

R. Burrows). Im zweiten Teil tragen Hans-Martin Barth, Johannes Brosseder und Gavin D'Costa ihre »konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie« (so der Titel des Aufsatzes von Brosseder) vor und zeigen Alternativen auf. Im dritten Teil werden die PTR und die Kritik daran von Francis X. D'Sa, Klaus Otte und Daniel Jeyaraj im Bezugsrahmen (bestimmter Aspekte) der östlichen Religionen reflektiert. Gerade in der Heterogenität seiner Beiträge wirft der Band instruktive Schlaglichter auf die religionstheologische Diskussion, deren Relevanz über den Kontext der damaligen Tagungen hinausreicht.

In ihrer Dissertation »Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks« (2000) konzentriert sich KIRSTEN JOSOWITZ-SCHWELLENBACH ganz auf die im Zentrum der Auseinandersetzung um die PTR stehende Christologie ihres Hauptvertreters. In der von Josef Wohlmuth an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn betreuten Arbeit skizziert die Verfasserin zunächst die christologischen Entwürfe anderer Vertreter der PTR (Smith, Knitter, Panikkar, Swidler, Radford Ruether), bevor sie sich dann im ersten Kapitel der Christologie Hicks zuwendet. Diese führt sie gleich unter der kritischen Frage ein, ob sie als solche bezeichnet zu werden verdiene (26). Wertvoll für die Rekonstruktion der Debatte um die PTR bis zum Zeitpunkt des Abschlusses der Studie ist der Forschungs- und Literaturüberblick (36–69). Im zweiten Kapitel werden die fundamentaltheologischen Prämissen der Religionsphilosophie Hicks (besonders seiner Konzeption des »REAL«) untersucht, in die seine Christologie eingebettet ist. Das dritte Kapitel unterzieht diese Christologie einer kritischen Analyse, wobei sich das Interesse auf Hicks kritische Rezeption der klassischen Zweinaturen-Lehre richtet, wie sie in Chalcedon dogmatisiert wurde. Dieser von ihm dekonstruierten Lehre (die in sich inkonsistent sei und mit ihrer Vergöttlichung Jesu unausweichlich zu einem religionstheologischen Exklusivismus führe) stelle Hick seinen Ansatz einer graduellen Christologie gegenüber, die Jesus als wahren Menschen versteht, der von Gottes Geist und Liebe vollkommen durchdrungen – und darin von den anderen bedeutenden Figuren der Religions- und Kulturgeschichte (wie letztlich von allen Menschen) nicht qualitativ, sondern eben nur graduell unterschieden sei. Im Vergleich dieser De- und Rekonstruktion der Lehre von der Person Jesu Christi mit Karl Rahners christologischer Position im vierten Kapitel soll verdeutlicht werden, dass zentrale Einwände, die Hick gegen Chalcedon erhebt, auf einer vermeidbaren Missdeutung beruhen. So müsse die Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus keineswegs im Sinne einer numerischen Einheit ansonsten strikt getrennter Seinsbereiche aufgefasst werden, wodurch sich dann für Hick erst das »incompatible-attribute-

problem« stelle. Und diese Beziehung dürfe auch nicht auf die Person des historischen Christus eingeschränkt werden, sondern betreffe das Verhältnis des Menschen zu Gott insgesamt. So kann diese Arbeit auch als von John Hick provoziertes Versuchsgelesen werden, die traditionelle Konzilienchristologie im Bezugsrahmen der Rahnerschen Theologie neu zu verstehen.

BERND ELMAR KOZIELS (an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck entstandene, durch Raymund Schwager betreute) Dissertation nimmt über die religionstheologischen Arbeiten Hicks hinaus auch seine früheren Studien zu Fragen der Erkenntnistheorie, der Theodizee und der Eschatologie und damit sein gesamtes akademisches Lebenswerk in den Blick. Sie ist 2001 bei Lang unter dem Titel »Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks« erschienen und umfasst stattliche 891 Seiten. Der im Titel angedeutete breite Interpretationshorizont weist die religionstheologischen Arbeiten als Weiterentwicklung der fundamentaltheologischen Grundlagen aus, die Hick vor allem in »Faith and Knowledge« (1957), »Philosophy of Religion« (1963), »Evil and the God of Love« (1966) und »Arguments for the Existence of God« (1971) gelegt hatte. K. tritt jenen kritischen Interpretationen Hicks entgegen, die dessen »pluralistische Wende« als Diskontinuität in seinem Gesamtwerk gedeutet haben. Stattdessen sei darin – so seine These – eine Weiterentwicklung der früheren Ansätze, wenn auch mit einigen Akzentverschiebungen zu erkennen. Lediglich der Horizont hat sich nach K. geweitet, indem Hick nun nicht mehr nur von der jüdisch-christlichen Tradition ausgeht, sondern auch die Überlieferungen der anderen Weltreligionen zur Materialgrundlage seiner Religionsphilosophie erhebt.

Im ersten Teil des Buches stellt K., rückblickend von »An Interpretation of Religion«, die drei Themenkreise dar, mit denen sich Hick in seiner »vorpluralistischen« Phase vornehmlich auseinandergesetzt hatte: die Erkenntnistheorie, die Theodizeefrage und die Eschatologie. Im zweiten Teil zeichnet er die Pluralistische Religionstheologie Hicks nach und setzt sich kritisch damit auseinander. Die Grundüberzeugung dieses Modells, dass sich die letztlich unerkennbare göttliche Wirklichkeit (»the REAL«) authentisch in den Traditionsquellen nicht nur des Christentums, sondern auch der anderen Weltreligionen manifestiert habe, wird sowohl in ihrer Entstehung und Entwicklung als auch in ihrem systematischen Gehalt rekonstruiert und befragt.

Die Position K.s kann nur indirekt aus den kritischen Auseinandersetzungen mit Hicks Argumentationsgängen erschlossen werden. Sie liegt nach seinem eigenen Bekunden (17, Anm. 2) irgendwo zwischen freundlicher Affirmation der Pluralistischen Religionstheologie und ihrer eiligen Abwertung und will sich als »kritisch-positive Interpretation« (19) verstanden wissen.

Die Norm zur kritischen Beurteilung ergibt sich für K. aus der »Vergewisserung jenes Standpunkts, den die offizielle Religionstheologie der (katholischen) Kirche mit der Zeit gewonnen hat« (19). Und so befragt er die religionstheologischen Thesen Hicks auf ihre Christlichkeit, die er wiederum bemisst an der »Verpflichtung auf eine bindende Lehrtradition«, wie sie katholischerseits durch die Stellungnahmen des Lehramts formuliert ist (867 – in zurückhaltend konditionaler Formulierung). Diese Art kritischer Würdigung kann nur zu dem Ergebnis kommen, dass sich »in Hicks Pluralismus schwerlich eine christliche Möglichkeit erkennen lässt« (ebd.).

K.s Dissertation fällt durch ihren außergewöhnlichen Umfang auf, der sich einer enormen quantitativen Arbeitsleistung verdankt. Doch liegt eben darin auch die Schwäche seines voluminösen Werks: Statt systematisierender Verdichtungen und stringenter Rekonstruktionen der Argumentationsketten Hicks mit der Fokussierung auf die wesentlichen Begründungszusammenhänge bietet K. weitschweifige Paraphrasen seiner Schriften – wortreich und flüchtig im Text und in den langen Anmerkungen. Langatmige, zuweilen kreisende Gedankenbewegungen und Wiederholungen ermüden den Leser. Dabei beschränkt sich K. ganz auf die Darstellung der Arbeiten Hicks. Andere Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie kommen nicht zu Wort, und auch die in der Sekundärliteratur geführte kritische Auseinandersetzung um diesen Ansatz findet keine Beachtung. Nur gelegentlich und ausnahmsweise wird die werkimmanente Interpretation aufgebrochen und ein Seitenblick auf ihren religionstheologischen Kontext geworfen. So kann es K. nicht gelingen, einen weiterführenden Beitrag zu dieser Debatte zu liefern. Der Wert seiner Arbeit liegt in der Detailexegese des Gesamtwerks von John Hick.

Ebenfalls zurückhaltend in der eigenen Stellungnahme, aber prägnanter in der Darstellung und um einen Ausblick auf die Rezeption von Hicks Religionstheologie erweitert präsentiert sich CHRISTIAN HELLERS (von Hermann Pottmeyer an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum betreute) Dissertation. Sie liegt seit 2001 als Buch unter dem Titel: »John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen« vor. In ihren drei Teilen skizziert die Arbeit zuerst die religionstheologische Position Hicks, setzt sie dann einer eingehenden Diskussion aus und wendet sich schließlich Jacques Dupuis und Roger Haight als zwei kritischen Rezipienten Hicks zu, die alternative Wege in der Religionstheologie eingeschlagen haben.

Im ersten Teil zeichnet H. das Erkenntnisinteresse nach, aus dem die gesamte Religionsphilosophie Hicks zu verstehen ist und das sich mit verschiedener Akzentsetzung

in ihren unterschiedlichen Phasen aktualisiert: Er wolle eine Deutung der Religion geben, die diesen Phänomenkomplex weder naturalistisch als innerpsychisch generierte Funktion der Daseinsbewältigung versteht, noch konfessionalistisch als ungeborene Manifestation des Göttlichen auffasst. Das erste Anliegen führe ihn in die Fundamentaltheologie, besonders in die Epistemologie, wo er mit philosophischer Argumentation im Rahmen der westlich-christlichen Tradition nachzuweisen versucht, dass es sehr wohl rational gerechtfertigt ist, an die Existenz Gottes zu glauben und diesen Glauben zur Grundlage der Wirklichkeitsdeutung zu machen (1–60). Auch die Existenz des Leids stellt nach Hicks Arbeiten zur Theodizeefrage diese Deutung nicht grundlegend infrage (15–32). Der von Hick in Auseinandersetzung mit dem Rationalismus des Logischen Positivismus entwickelte kritische Realismus versteht Glauben als eine nicht notwendige, aber auch nicht sinnlose Weise der Deutung der Wirklichkeit, die immer auch nicht-religiös deutbar ist. Sie lasse sich nicht verifizieren, aber solange sie auch nicht falsifiziert sei, gebe es keinen a-priori Grund, ihr zu misstrauen und sich für die nichtreligiöse Interpretation der Wirklichkeit (und damit zusammenhängend für eine religionskritisch-funktionale Interpretation der Religion) zu entscheiden.

Im Gegenteil: Die religiöse Interpretation sei erklärungskräftiger, weil sie auch Dimensionen der Wirklichkeit erfasst, die von der naturalistischen Deutung ausgeblendet werden. Wenn aber der religiösen gegenüber der naturalistischen Interpretation der Wirklichkeit der Vorzug zu geben ist, wie steht es dann um die Pluralität der religiösen Deutungen? Stellt diese Vielfalt nicht einen gewichtigen Einwand gegen die Wahrheit der religiösen Weltdeutung dar? Denn welche von ihnen ist die wahre? Oder sind alle ganz oder teilweise wahr? Wie sind dann die unübersehbaren Differenzen zwischen ihnen zu erklären? Wie verhalten sich die Wahrheitsansprüche der divergenten konfessionellen Religionstraditionen zueinander und zu der einen göttlichen Wirklichkeit? Diesen Fragen stelle sich Hick in der zweiten, der religionstheologischen Periode seines Wirkens, in der er sein Konzept einer PTR ausarbeitet (61–149) und dabei auch eine Revision der Christologie vorlegt (150–173). H. summiert die Erträge beider Phasen und weist überzeugend nach, dass ein sachlogischer Zusammenhang zwischen diesen Phasen besteht (174–201): Sowohl bei der Abwehr der durch den Logischen Positivismus gestellten Anfragen, als auch bei der Debatte der Theodizeefrage, als auch bei der Diskussion des religiösen Pluralismus gehe es um die Abwehr von Einwänden gegen die Rationalität des Glaubens. In Reaktion auf die Verifikationsforderung des Logischen Positivismus entwickelt Hick sein Konzept der eschatologischen Verifikation, die Theodizeefrage beantwortet er mit einem prozessualen Erlösungskonzept, und in Auseinandersetzung mit der Infragestellung, die von der Pluralität der religiösen Erfahrung ausgeht, entfaltet er die PTR.

Im zweiten Teil seiner Studie (202–415) arbeitet H. die Diskussion auf, die sich um Hicks Konzept einer PTR gebildet hat. Er strukturiert sie nach thematischen Argumentationsstrategien, die er zu neun Kritikmustern zusammenfasst: (1) Anfragen an Hicks Postulat einer alle religiöse Modellierungen übersteigenden göttlichen Wirklichkeit (»the REAL«), (2) Bedenken gegen die Auffassung Hicks, dieser Wirklichkeitsgrund manifestiere sich personal wie impersonal in den Gottes- und Transzendenzvorstellungen der Religionen, (3) Auseinandersetzungen mit dem Wahrheitsverständnis Hicks, (4) wissenschaftstheoretische Fragen nach dem Status dieses Konzepts – ist es als traditionsenthobene Religionsphilosophie zu verstehen oder als religionstheologische Extrapolation der christlichen Religion? Wie verhält sich die PTR als theoretische Hypothese zum Gewissheitsbedürfnis des Glaubens? (5) Kritik an dem von Hick

ausgewiesenen Kriterium der »soteriologischen Effektivität«, (6) Einsprüche gegen seine Christologie, (7) Zweifel an der Bedeutung der PTR für die Förderung des interreligiösen Dialogs, (8) der Vorwurf der inneren Inkohärenz: es sei logisch nicht möglich, die Rationalität des eigenen christlichen Glaubens dadurch zu erweisen, dass man anderen Glaubensformen die gleiche Validität zuerkennt, (9) die »Kosten-Nutzen-Rechnung, die auf die erheblichen Probleme der PTR – vor allem hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit mit dem Proprium des christlichen Glaubens – verweist, demgegenüber ihre Vorzüge verglichen mit alternativen religionstheologischen Optionen zu gering ins Gewicht fielen. Heller führt im Anschluss an jede dieser präzise herausgearbeiteten Einwände Voten Hicks und seiner Anhänger dazu ins Feld, sodass der Leser in die offene Diskussion mit hineingenommen ist. Bei diesem Teil des Buches handelt es sich zweifellos um ein ausgezeichnetes Kompendium der aktuellen religionstheologischen Debatten, sofern sie sich auf die PTR beziehen.

Im dritten Teil des Buches richtet H. seinen Blick über Hick hinaus und stellt exemplarisch zwei religionstheologische Entwürfe vor, die diesseits und jenseits der Grenze zwischen Inklusivismus und Pluralismus stehen und damit dort angesiedelt sind, wo sich die religionstheologische Debatte der Gegenwart hauptsächlich abspielt. Es ist dies zum einen die von Jacques Dupuis 1997 vorgelegte inklusivistische, aber gleichwohl von der Glaubenskongregation in einer notification beanstandete Studie »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« (s.u.) und zum anderen die pluralistisch zu nennende Christologie Roger Haight's »Jesus. Symbol of God« (1999). Beide werden zunächst skizziert und dann auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Position Hicks befragt.

Dupuis, der Dogmatik in Indien und an der Gregoriana in Rom gelehrt hat, verbindet den Anspruch auf qualitative Einzigartigkeit Jesu Christi – vermittelt durch eine trinitarische Denkweise – mit einer positiven Wertung der Religionsvielfalt. Die Selbstoffenbarung Gottes in Christus ist in ihrer Universalität nicht auf die christliche Tradition zu beschränken, sondern weist über sich hinaus auf Gottes Heilswirken in den und durch die Religionen. Christus ist das Zentrum des göttlichen Heilsplanes, der alle geschichtlichen Realisationen der Christusoffenbarung übersteigt und sich auch in anderen religiösen Traditionen manifestiert. Dupuis wählt seinen Standpunkt dezidiert innerhalb der christlichen Theologie und distanziert sich damit von Hick, für den die »pluralist hypothesis ... not itself a religious doctrine but a philosophical theory about the relation between the religions« ist.<sup>17</sup>

Haight, Systematischer Theologie, der bis zu seiner Suspendierung an der Weston Jesuit School of Theology in Cambridge, Mass. lehrte und dann einen Lehrauftrag am Union Theological Seminary in New York innehatte, geht von der Vielfalt der Religionskulturen aus und entwickelt in diesem Bezugsrahmen eine Christologie, die in Jesus die heilshafte Vergegenwärtigung Gottes sieht, ohne ihn dabei zu vergöttlichen. Er sei das *Symbol* Gottes, in dem sich das Göttliche zum Menschlichen hin vermittele. Der Anspruch, dass sich Gott in ihm auf normative Weise zu erkennen gegeben habe, muss nach Haight nicht zu der exklusivistischen Annahme der Einzigkeit oder zum inklusivistischen Anspruch auf Überlegenheit *dieser* normativen Selbstmitteilung Gottes über andere ebenso normative Repräsentation in anderen Religionen führen. Während er in diesem religionstheologischen Anliegen mit Hick, Knitter und anderen

<sup>17</sup> JOHN HICK, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999, 90.

Pluralisten übereinstimmt, ist seine Christologie doch auch charakteristisch von der Hicks unterschieden, wie Heller herausarbeitet. Für Haight ist es nicht das numinose REAL, auf das sich die Religionen antwortend beziehen, wobei Jesus Christus in paradigmatischem Einklang mit diesem Wirklichkeitsgrund lebt und wirkt, sondern es ist der Gott, wie ihn die jüdisch-christliche Tradition erfahren hat, der sich in Jesus als dem Realsymbol seiner Gegenwart vermittelt.

In seinem Ausblick schlägt H. vor, nach einer Phase religionstheologischer Grundsatzzdebatten nun die Anwendung der gewonnenen Einsichten und »Grundverortungen« (476) in konkreten Religionsdialogen voranzutreiben und dabei den schon erreichten Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs stärker zu berücksichtigen (ebd.). Über Andeutungen gehen die Vorschläge allerdings nicht mehr hinaus. Offen bleibt die Frage, welche Konturen die anvisierten Theologien der Religionen (des Buddhismus, des Islam usw.) annehmen könnten und sollten. In der Tat ist im Dialog mit dem Judentum mit der Preisgabe der Exklusivitäts- und Superioritätsansprüche der in Christus vermittelten Gottesbeziehung der Weg zu einem pluralistischen Ansatz in der Religionstheologie beschritten. Auch wenn man von der besonderen Mutter-Tochter-Beziehung zwischen den beiden Religionen nicht absehen und Übertragungen von dort bitter erkämpften Einsichten auf ganz anders konstellierte Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen, besonders solchen aus anderen Religionsfamilien nicht ohne weiteres vornehmen kann, wird man doch *theologisch* und *christologisch* nicht mehr hinter diese Einsicht zurückgehen können.

Nach der ertragreichen Lektüre dieser präzisen und tiefenscharfen Untersuchung bedauert man umso mehr, dass H. sich eine strikte Zurückhaltung hinsichtlich der eigenen Stellungnahme zu den dargestellten Entwürfen auferlegt hat und seine eigene religionstheologische Position nicht zu erkennen gibt. Der Grund dafür besteht in der Rücksichtnahme »auf eine sich in letzter Zeit verschärfende Tendenz ..., die aus der religionstheologischen Positionierung eine konfessorische Grundentscheidung – mit allen damit zusammenhängenden Konsequenzen – zu machen scheint« (XIV). Diese Tendenz dokumentiert sich für die kirchenamtliche römisch-katholische Theologie am deutlichsten in »Dominus Iesus« (2000). Über die Erteilung und Verweigerung oder auch den Entzug von Lehrerlaubnissen greift das kirchliche Lehramt unmittelbar in die theologische Wissenschaft ein und führt zu den von H. nicht ohne Grund befürchteten Konsequenzen, wie er sie unmittelbar an Haight und Dupuis, aber auch an Schmidt-Leukel u.a. studieren kann.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Die vom damaligen Kardinal Ratzinger unterzeichneten Notifikationen zu Dupuis' »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« vom 24.1.2001 und zu Haight's »Symbol of God« vom 13.12.2004 sind auf den Internetseiten der Glaubenskongregation nachzulesen: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_doc\\_index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm).

Gegenüber der kritischen oder sich in Urteilsenthaltung übenden Beschäftigung mit der PTR, wie sie in den drei vorgestellten römisch-katholischen Dissertationen zutage tritt, nimmt MICHAEL HÜTTENHOFF diesen Ansatz positiv auf, entwickelt ihn aber durch differenzierte hermeneutische Überlegungen weiter – in Richtung des von Schubert Ogden vertretenen »potentiellen Pluralismus«. In seiner 1999 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster eingereichten und 2001 veröffentlichten Habilitationsschrift »Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem« arbeitet er im ersten Teil die religionstheologische Debatte auf, wobei er den Schwerpunkt auf die Auseinandersetzung mit der PTR legt, und leistet im zweiten Teil seinen eigenen Beitrag zu dieser Diskussion.

Im ersten Kapitel skizziert er die Aufgaben, die eine Religionstheologie zu bewältigen hat. Das zweite Kapitel geht der Frage nach, welche prinzipiellen Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen bzw. den von ihnen erhobenen Geltungsansprüchen bestehen. Dabei nimmt er das religionstheologische Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus auf, unterzieht es einer eingehenden kritischen Untersuchung und schlägt Differenzierungen und terminologische Änderungen vor. Im dritten Kapitel werden dann drei, hinsichtlich ihrer jeweiligen Standortbestimmung unterschiedene Typen religionstheologischer Ansätze vorgestellt und diskutiert. In Aufnahme der Unterscheidung Pannenburgs zwischen einer dogmatischen, die Religionen von einem vorgegebenen Glaubensstandpunkt aus beurteilenden, und einer kritischen, den Wahrheitsanspruch der Religionen prüfenden Religionstheologie skizziert H. zunächst den Ansatz der »dogmatischen Theologie« in ihrer protestantischen (durch Karl Barth, Paul Althaus, Emil Brunner, Hendrik Kraemer, Carl Heinz Ratschow repräsentierten) und römisch-katholischen Ausprägung (bei Karl Rahner, Heinz Robert Schlette, Max Seckler, Gerhard Gäde und der Internationale Theologenkommission, abgeschwächt bei Hans Küng und Joseph A. DiNoia). Dem stellt er Pannenburgs Programm einer »kritischen Theologie der Religionen« und die »globale Theologie« der PTR (W.C. Smith, P. Knitter, J. Hick) gegenüber.

Unter der Überschrift »reflektierter Positionalismus und christlicher Glaube« entwickelt H. im zweiten Teil des Buches sein Plädoyer für einen »potentiellen Pluralismus«, der sich seiner eigenen Standortgebundenheit (und damit seines hermeneutischen Inklusivismus) bewusst ist und sie anerkennt. Er unterscheidet eine primäre von einer sekundären Orientierungsebene. Auf der primären Ebene vollzieht sich die eigentliche Lebensorientierung in einem Bezugsrahmen von positionellen und kontextuellen Orientierungsmustern, d.h. von eigenen und umweltlichen normativen Ausrichtungen sozialer, ökonomischer, politischer, kultureller und religiöser Art. Die Einbindung in diesen Orientierungsrahmen ist nicht suspendierbar. Auch das Fremde wird nach diesen Mustern gedeutet und verarbeitet. Hier herrscht ein »Inklusivismus der Denkstruktur« (176). Wo diese primäre Orientierung, ihre Standortbindung und damit ihre Begrenztheit aber zum Gegenstand der Reflexion wird, öffnet sich eine zweite, sekundäre Ebene, auf der die Bedingungen des Sich-Orientierens und das Verhältnis der verschiedenen Orientierungen zueinander thematisch werden. Auf dieser Ebene ist es nach H. unumgänglich, die Möglichkeit des Pluralismus einzuräumen. Es »kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Geltungsansprüche anderer Religionen ebenso be-

rechtigt sind wie die der eigenen« (180). Dieses im vierten Kapitel entwickelte Konzept des reflektierten Positionalismus wird im fünften Kapitel zum christlichen Selbstverständnis in Beziehung gesetzt – fokussiert auf die Auseinandersetzung mit der Christologie der PTR. Im sechsten Kapitel diskutiert H. ein Argument, das in der religionstheologischen Debatte immer wieder gegen den soteriologischen Exklusivismus angeführt wird: Es sei mit dem biblisch bezeugten Postulat des universalen Heilswillens nicht vereinbar, dass der Heilempfang von den geschichtlichen Bedingungen der Evangeliumsverkündigung abhängt, so dass de facto ein großer Teil der Menschheit davon nicht oder nur unzureichend erreicht werde. H. unterscheidet eine starke und eine schwache Fassung des von ihm sog. theos-soter-Arguments und stellt dessen Überzeugungskraft in Frage. Im siebten Kapitel setzt er mit dem christlichen Gottesverständnis und dem Zen-buddhistischen Konzept des shunyata, wie es Masao Abe aus der Kyoto-Schule vertreten hat, zwei religiöse Orientierungsrahmen zueinander in Beziehung und exemplifiziert daran den Ertrag des von ihm propagierten reflektierten Positionalismus.

Das Buch bietet eine tiefenscharfe Analyse der religionstheologischen Problematik in ihren vielfältigen Facetten mit besonderem Blick für die hermeneutischen Dimensionen. Es informiert über den aktuellen Diskussionsstand, skizziert eine Position, in der die Anliegen des religionstheologischen Pluralismus mit der Standortbetonung eines hermeneutischen Inklusivismus verbunden sind, und bewährt sie an einem Thema der christlich-buddhistischen Begegnung.

Hüttenhoff bezieht sich auf die ähnlich ausgerichtete Habilitationsschrift des Religionswissenschaftlers ANDREAS GRÜNSCHLOSS »Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum« (1999), die hier nur angezeigt werden soll, weil sie einen nicht unmittelbar religionstheologischen, aber doch religionstheologisch relevanten Beitrag zur Hermeneutik interreligiöser Wahrnehmung darstellt. Das gesamte Themenfeld einer interreligiösen Hermeneutik und des Verstehens des Fremden muss aus diesem Literaturbericht ausgespart bleiben.

Die von Michael Hüttenhoff vertretene religionstheologische Auffassung führt an die Grenze zum nun darzustellenden »dialogischen Inklusivismus«.

## 2. »Dialogischer Inklusivismus«

JACQUES DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1997, 433 S. – JACQUES DUPUIS, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2002, XII + 276 S. – PIUS F. HELFENSTEIN, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen*

Denkens mit dem pluralistischen Ansatz. Lembeck, Frankfurt 1998, 469 S. – DANIEL KENDALL / GERALD O'COLLINS (Hgg.), *In Many and Diverse Ways*. In Honor of Jacques Dupuis. Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2003, XIV + 290 S. – REINHARD LEUZE, *Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien 3)*. LIT-Verlag, Münster 2004, 340 S. – CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, *Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 190 S. – PER LØNNING, *Is Christ a Christian? On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 254 S. – WOLFGANG PFÜLLER, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive*. LIT-Verlag, Münster u.a. 2001, 223 S. – CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, XVIII + 467 S. – EKKEHARD WOHLLEBEN, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 457 S.

Geht man vom pluralistischen Ufer des religionstheologischen Rubikon – Paul Knitter hatte diesen Vergleich in seinem Vorwort zu »The Myth of Christian Uniqueness« gebraucht – zurück auf die andere, die inklusivistische Seite, so findet man dort einige beachtenswerte Ansätze zu einer Theologie der Religionen vor. In der Mehrzahl lassen sie sich allerdings nicht als Inklusivismus in dem Sinne etikettieren, wie ihn die Pluralisten im Rahmen des Dreierschemas Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus diagnostiziert haben: als Ausdruck eines Superioritätsanspruchs, der die Wahrheits-, Offenbarungs- und Heilsansprüche anderer Religionen vereinnahmt und überbietet. Vielmehr handelt es sich um einen »dialogischen Inklusivismus«, der in bewusster Standortgebundenheit von den Überlieferungen der eigenen Religion ausgeht, die anderen Religionen in diesem Lichte interpretiert, dabei die Perspektivität der eigenen Sicht in Rechnung stellt und den nichtchristlichen Partnern das gleiche Recht zuerkennt.

Einer der wichtigsten römisch-katholischen Vertreter dieser Richtung ist der schon (im Zusammenhang der Besprechung von Christian Hellers Dissertation) genannte Jacques Dupuis. Eine Übersicht über sein literarisches Werk gibt eine Bibliographie, die sich im Anhang an die von DANIEL KENDALL und GERALD O'COLLINS 2003 hg. Festschrift zum 80. Geburtstag Dupuis »In Many and Diverse Ways« findet (231 ff.). Dort ist auch die literarische Kontroverse um sein 1997 erschienenes und bis 2002 jährlich neu aufgelegtes Hauptwerk »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« dokumentiert (270 ff.). Die Festschrift selbst enthält in ihren fünf Teilen zahlreiche religionstheologisch interessante Beiträge.

2002 erschien die englische Übersetzung eines 2001 von JACQUES DUPUIS auf Italienisch publizierten Buches unter dem Titel »Christianity and the Re-

ligions. From Confrontation to Dialogue«. Vom Verlag als vereinfachte, für einen breiten Leserkreis geschriebene Überarbeitung von »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« gewünscht, entstand ein neues Buch, das zwar »more pastoral than academic, more concrete than abstract« (2), d.h. mehr an der Fragen der Gläubigen als an den Debatten der Fachtheologen orientiert ist, aber dabei doch auch beansprucht, neue Akzente zu setzen. Die religionstheologische Positionsbestimmung fällt allerdings vorsichtiger, zurückhaltender und defensiver aus als in dem von der Glaubenskongregation beanstandeten Buch von 1997. Zur Zeit der Abfassung war weder die Erklärung »Dominus Iesus« noch die darauf gestützte Notifikation zu »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« veröffentlicht, die kritischen Anfragen waren aber bekannt und von D. beantwortet.<sup>19</sup> Diese Klärungen sind in das neue Buch eingeflossen.

D. charakterisiert seine religionstheologische Position als Schritt über den im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vertretenen christozentrischen Universalismus hinaus. Dieser hatte im Sinne eines Vollendungsmodells, von einem weit gefassten Verständnis von Offenbarung und Heilsermöglichung ausgehend, Elemente der Wahrheit und der Gnade auch in den nichtchristlichen Religionen entdeckt, dabei aber an der Überzeugung festgehalten, dass zur vollen Realisierung des Heils das Bekenntnis zu Christus und die Inkorporation in seinen kirchlichen Leib notwendig sei. Demgegenüber will D. nicht nur einzelnen christuskonformen Samenkörnern in den Religionen einen positiven theologischen Wert zusprechen, sondern diesen Religionen und damit dem religiösen Pluralismus insgesamt. Weil die Religionen als solche eine wichtige Rolle im Heilsplan Gottes spielten, müssten ihre Anhänger nicht – so die Konsequenz – zum expliziten Christusbekenntnis kommen und der Heilsgemeinschaft der Kirche angehören, um am Heils Handeln Gottes zu partizipieren.

Gegenüber einem deduktiven a-priorischen dogmatischen Ansatz der Theologie, die ihre Erkenntnisse aus biblischen Textstellen und den geltenden Lehren der kirchlichen Tradition ableitet, wie D. ihn u.a. in den lehramtlichen Erklärungen findet (262), plädiert er für eine »induktive« Methode des Theologisierens, die bei der Praxis des interreligiösen Dialogs ansetzt und die dort gemachten Erfahrungen einer theologischen Reflexion unterzieht (8ff.).

Im ersten der zehn Kapitel fragt D. nach der aus dem Neuen Testament zu erhebenden Stellung zu den Religionen. Kritisch diagnostiziert er, dass sich die theologi-

<sup>19</sup> Siehe dazu: »Christianity and the Religions«, 1f. Anm. 3.

sche Wertung der Religionen in der Vergangenheit auf bestimmte, aus dem literarischen und historischen Kontext isolierte Verse (wie Apg 4,12) stützte und damit eindeutig negativ ausfiel. Demgegenüber fordert er eine kontextuelle Exegese dieser und die Einbeziehung anderer, die Universalität der Heilsgnade Gottes betonender Stellen. Die neutestamentliche Religionskritik beziehe sich nicht auf nichtchristliche Kulte als solche, sondern auf ihre zeitgeschichtlichen, von Menschen verursachten Perversionen. In seiner religionstheologischen Betrachtung des Neuen Testaments geht D. von der Haltung Jesu und der Urchristenheit gegenüber Nicht-Israeliten aus und arbeitet heraus, dass ihr die exklusivistische Abwehr anderer, nicht auf Christus zentrierter Glaubensformen, wie sie dann im 4. Jh. normativ wurde, noch keineswegs eigen war. Affirmative Aussagen (wie die, dass Christus der einzige Gottesmittler sei) dürften nicht mit der Konnotation der Ausschließlichkeit besetzt und in dem Sinne ausgelegt werden, dass es außerhalb der in Christus vermittelten Heilsgewenart Gottes keine Wahrheit, keine Offenbarung und kein Heil geben könne. Das belegt D. im Blick auf die Mission Jesu mit dem Hinweis auf die für Jesu Verkündigung und Praxis zentrale Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens als allumfassender, alle Menschen einschließender Heilsvision und hinsichtlich der apostolischen Theologie mit der Hervorhebung der dort anzutreffenden Überzeugung, dass Gott sich in der Schöpfung und der Menschennatur offenbart habe. Die verbreitete Abwertung dieser »allgemeinen« Offenbarung gegenüber der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus müsse revidiert werden.

Unter Verweis auf die Aufarbeitung im ersten Teil von »Toward a Christian Theology of Religious Pluralism« überspringt D. in »Christianity and the Religions« die gesamte Theologiegeschichte und wendet sich im zweiten Kapitel der im Vorfeld, im Verlauf und in der Folgezeit des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelten lehramtlichen religionstheologischen Positionen zu. In genauer Exegese arbeitet er heraus, wie sich diese Positionen in der Polarität zweier Modelle bewegen: der traditionellen, vor dem Konzil erneuerten »fulfillment theory«, und der Öffnung für das religionstheologische Zugeständnis der »presence of Christ's saving mystery in the religious traditions« (45ff.).

Die religionstheologische Debatte der Gegenwart ist im dritten Kapitel in Form idealtypischer Modelle systematisiert. Zunächst werden die Paradigmenwechsel von Ekklesiozentrismus über Christozentrismus zum Theozentrismus beleuchtet, dann die Weiterentwicklungen des theozentrischen Ansatzes beschrieben: Hicks »Reality-centredness«, Knitters »regnocentrism« (auf das Reich-Gottes-Motiv ausgerichtet) und »soteriocentrism« (auf Heil als »eco-human well-being« zielend), weiter die kosmischen Logos-Christologien (»Logocentrism«, etwa bei A. Pieris) und die Geiststheologien (»Pneumatocentrism«). Abschließend diskutiert Dupuis die in diesem Zusammenhang unterbreiteten Vorschläge einer Revision der Christologie.

Ab dem vierten Kapitel entfaltet D. seine eigene Position einer »dialogischen interreligiösen Theologie« (11). Grundlegend ist dafür die von ihm vertretene universale heilsgeschichtliche Bundestheologie: Gott hat die gesamte Menschheit in die unterschiedlich weit gefassten Bünde – den Schöpfungsbund mit Adam, die Bünde mit Abraham und Noah, den Thora-Bund mit Mose und den »neuen Bund« in Jesus Christus – eingeschlossen, wobei die späteren Bünde die früheren nicht aufheben, sondern deren Spezifizierungen darstellen. Dies ist aber nicht im Sinne der Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Heilsgeschichte zu verstehen. Jegliches Heilshandeln Gottes – auch das in den nichtchristlichen Religionen – muss nach D. als ein spezielles aufgefasst werden. Die Bünde mit den Völkern gelten nicht weniger als der

Bund mit Israel und der »neue Bund« in Christus, so dass auch sie den Titel »Völker Gottes« tragen dürfen.

Doch wenn Gott sich auch – wie D. in einer weiten, über die Tradition Israels hinaus gehenden Auslegung von Hebr 1,1 f. im fünften Kapitel darlegt – auf viele und verschiedene Weisen geoffenbart hat, so bedeutet das noch nicht, dass diese Offenbarung dort auch in gleicher Fülle und Klarheit zugänglich ist wie in der Selbstmitteilung in Jesus Christus. Sie bleibe vielmehr rudimentär und fragmentarisch. Zur Beantwortung der Frage, ob die Heiligen Schriften der außerchristlichen Religionen als Wort Gottes anerkannt werden können, unterscheidet D. zwischen der einen und einzigen Selbstmanifestation Gottes in Christus und der Inspiration durch seinen Geist. Diese sei auch den Prophetengestalten der Religionsgeschichte zuteil geworden – wie Mohammed, der damit als »genuine prophet« (126) anerkannt werden könne. Und sie habe die Autoren der Heiligen Schriften durchdrungen, so dass diese Texte als Zeugnisse echter Gottesbegegnung gelten können, was aber nicht bedeute, dass sie vollumfänglich als Wort Gottes – geschweige denn als das entscheidende Wort Gottes – zu charakterisieren wären. Wohl auch als Reaktion auf die Beanstandungen der Glaubenskongregation lässt D. keinen Zweifel an der Normativität, Definitivität und Unüberbietbarkeit der Gottesoffenbarung in Christus erkennen – nicht nur im ewigen Logos, sondern auch im leibhaften Jesus von Nazareth, im »historischen« wie im Auferstandenen, dessen Leib die Kirche konstituiert. Einer der Haupteinwände gegen D.s früheres Buch hatte darin bestanden, dass er – wie es dann in der vatikanischen *notificatio* heißt – »die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes« (I.2) vertrete. Es klingt wie eine vorweggenommene Reaktion darauf, wenn D. nun nachdrücklich die Bedeutung der Inkarnation des Wortes Gottes hervorhebt. Damit kommt er dem ekklesiologischen Interesse des römisch-katholischen Lehramts entgegen, die in der Leiblichkeit Christi liegenden Fundamente der Kirche als des Leibes Christi nicht zu schwächen.

Im sechsten und siebten Kapitel unterzieht er diesen Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes und seiner Fleischwerdung einer eingehenden Betrachtung und umreißt dabei noch einmal den Kern seiner Position, im »historischen« wie im trinitarisch ausgerichteten, geisttheologisch akzentuierten Christologie herleitet: Das universale Wort Gottes und damit Gott selbst sei einzig in Jesus Christus vollkommen, weil in leiblicher Gestalt, präsent. Es wirke jedoch auch über die Wirkungsgeschichte des leiblichen Jesus und über die unmittelbare Wirkung der Christusoffenbarung und damit der Kirche hinaus in verborgener Gestalt in allen Religionen und Kulturen. Diese Wirkung sei nicht als Ausdruck einer von Christus relativ unabhängigen allgemeinen Offenbarung zu verstehen, sondern als Wirkung des Geistes und des Wortes des trinitarischen Gottes, die auch dann und dort zum Heil führen kann, wo weder Christusglaube noch Kirchenzugehörigkeit gegeben sind. Die sich in den außerchristlichen Religionen erzielenden Vermittlungen der Gnade Gottes sind – nach Kapitel 7 – als Partizipationen an der Gottsnähe des einen Mittlers Jesus Christus zu verstehen (Diese Aussage lässt sich als vorweggenommene Antwort auf den in *notificatio* II.4 erhobenen Einwand verstehen. Dort wird die Auffassung zurückgewiesen, dass die Elemente des Wahren und des Guten in den Religionen oder einige von ihnen »sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten«). Und die Kirche repräsentiere die sakramentale Sichtbarkeit des Heilsmysteriums in Christus in vollkommenerer Form als dies in anderen religiösen Traditionen der Fall ist.

Gleichwohl unterstreicht D. im achten Kapitel nachdrücklich die Unterschiedenheit der Kirche vom Reich Gottes. So sehr dieses anfangshaft in Jesus Christus verwirklicht

ist, so wenig kann es doch mit der Kirche als dem Leib Christi identifiziert werden. Als Ausdruck des Heilswirkens Gottes sei es eine kosmisch, allumfassende Realität, die sich in der Kirche manifestiert, an der aber die Angehörigen anderer Religionen ebenso teilhaben. Im Sinne einer sakramentalen Ekklesiologie betont D. den Zeichen- und Zeugnischarakter der Kirche als »universal sacrament« of the Reign of God in the world«, hält aber ebenso daran fest, dass »the other traditions too exercise a certain meditation of the Reign, different, no doubt, but no less real« (217).

Aus dieser schon bestehenden Gemeinschaft zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen muss sich nach D. – so die im neunten Kapitel gezogene Konsequenz – eine dialogische Beziehungsgestaltung zwischen den Religionen ergeben. Dabei werde die interreligiöse Gemeinschaft vertieft, es komme zu gegenseitigen Bereicherungen und zur lokalen und globalen Zusammenarbeit angesichts der drängenden Herausforderungen, vor denen einzelne Sozialwesen, aber auch die Menschheit insgesamt steht. Im letzten Kapitel wendet sich D. der in diesem Zusammenhang immer wieder virulent werdenden Frage des interreligiösen Gebets zu und spricht sich für diese Praxis aus. Sie sei eine Konsequenz der Geistgemeinschaft zwischen den Religionen und trage dazu bei, diese zur Darstellung zu bringen und zu fördern. Die zwischen den Religionen bestehenden Differenzen brauchen und sollen dabei nicht aufgehoben werden. Sie relativieren sich aber angesichts des gemeinsamen göttlichen Grundes, von dem sie alle getragen sind.

D. will die Spannung zwischen den Postulaten der soteriologischen Zentralität Jesu Christi und der Universalität des Heilshandelns Gottes nicht nach einer Seite hin auflösen. Gegenüber der nach seiner Meinung christologisch reduktiven PTR will er unverkürzt am Bekenntnis zur einzigartigen Bedeutung der Person Jesu Christi als universaler und heilskonstitutiver (in Abgrenzung zu den Christologien, die von einer heilsrepräsentativen Funktion Jesu ausgehen) Erlöser festhalten. Andererseits scheint es ihm ebenso unumgänglich zu sein, den außerchristlichen Religionen soteriologische Relevanz im Rahmen des allumfassenden Heilsplanes Gottes zuzuerkennen. Auch sie gelten als von Gott gegebene Wege der Erlösung, die das in Christus konstituierte Heil ihren Anhängern vermittelten. Als solche sind sie als »gifts of God to the peoples of the world« (254) anzuerkennen. D. nennt diese Position »religious pluralism in principle« oder »pluralistic inclusivism« oder auch umgekehrt »inclusive pluralism« im Unterschied zum Pluralismus der Indifferenz, wie er ihn bei den Vertretern der PTR diagnostiziert (254f.).

Die Spannung der beiden Intentionen durchzieht D.s gesamtes Werk – wie auch schon »Towards a Christian Theology of Religious Pluralism« –, und sie wurde noch verstärkt durch seine Bemühung, den ihm schon vor der Veröffentlichung der *notificatio* bekannten Einwänden der Glaubenskongregation Rechnung zu tragen. Beide Enden des Spannungsbogens kann er stark akzentuieren, doch führt das zu Ungereimtheiten, wo sie sich berühren. Zum einen ist die Rede davon, dass die Elemente der Gnade und der Wahr-

heit, die sich in anderen Religionen finden, zusätzliche und gegenüber der Christusoffenbarung autonome Gaben Gottes darstellen (256), zum anderen sind die Religionen auf das Christusereignis hin ausgerichtet und finden erst dort ihre Heilserfüllung und Vollendung (257). Ferner bleiben Fragen offen: Wie kann das Wort und der Geist Gottes für all die Menschengenerationen, die vor der Zeitenwende gelebt haben, heilsvermittelnd sein, wenn das Heil in der Inkarnation des Wortes im historischen Jesus erst konstituiert ist?

Mit seinem Plädoyer für eine theologische Anerkennung außerchristlicher Religionen stößt D. an die Grenzen dessen, was gegenwärtig in der römisch-katholischen Theologie möglich ist. Die für die lehramtliche Beurteilung dieser Position maßgebliche Frage, ob er dabei noch innerhalb oder schon außerhalb des Auslegungsspielraums steht, den die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils bieten, darf jedoch nicht der entscheidende Maßstab sein, an dem dieser Entwurf zu messen ist. Vielleicht liegt seine Bedeutung gerade darin, ausgehend von diesen Dokumenten einen Schritt über die dort vertretene Lehre hinausgegangen zu sein und weiterführende Diskussionsanstöße gegeben zu haben. In einer Zeit, in der besonders die Religionstheologie unter kritischer Beobachtung steht, ist das eine anerkennenswerte Leistung.

Unter den neueren deutschsprachigen Veröffentlichungen protestantischer Provenienz ist zunächst auf eine Gruppe von Studien zu verweisen, die im Rahmen der ökumenischen Theologie entstanden sind.

In positiver Aufnahme, aber auch kritischer Weiterführung seiner evangelikalischen Prägung entwirft PIUS F. HELFENSTEIN in seinem 1998 veröffentlichten Buch »Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz« einen »trinitarisch-pluralistischen« Ansatz (377 ff.). Damit will er sich einerseits gegen das christozentrische Paradigma abgrenzen, das in der Religionstheologie der ökumenischen Bewegung von der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) bis in die 1980er Jahre vorherrschend war. Andererseits möchte er sich aber auch zur PTR auf Distanz halten. Während der Christozentrismus in seinen Augen zu einer Überbetonung der Diskontinuität zwischen dem Christentum (bzw. der sich in ihm manifestierenden Christusbotschaft) und den außerchristlichen Religionen führe, entferne sich der Pluralismus zu sehr von den christlichen Glaubensgrundlagen, um eine religionsübergreifende Perspektive einzunehmen.

H. entfaltet diese Position vor dem Hintergrund einer ausführlichen Darstellung der religionsdialogischen und –theologischen Entwicklungen, wie sie sich im Verlauf

der ökumenischen Bewegung ergeben haben, fokussiert auf das ÖRK-Programm für den interreligiösen Dialog. Im ersten Kapitel stellt er die ökumenisch-missionstheologische Vorgeschichte des Dialogprogramms von der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis zur IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 dar. Das zentrale zweite Kapitel befasst sich mit der Gründung und Durchführung des Programms von der Tagung des ÖRK-Zentralausschusses in Addis Abeba 1971 bis zur VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991. Nach einem Seitenblick auf die Entwicklung des religionsdialogischen und -theologischen Anliegens in der römisch-katholischen Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Dokument »Dialog und Verkündigung« 1991, skizziert er im vierten Kapitel seinen »biblisch-theologische(n) Diskussionsbeitrag zur Grundlegung des interreligiösen Dialogs«. In dieser Positionsbestimmung geht der vorgelegte Entwurf von den beiden Forderungen nach interreligiöser Dialogoffenheit und christlicher Bekenntnisverpflichtung aus und sucht sie im Rückgriff auf ein daraufhin ausgelegtes Trinitätskonzept miteinander in Einklang zu bringen. Über eine lose Anknüpfung an die Dreieinigkeitslehre kommt er dabei jedoch nicht hinaus. Allzu unmittelbar schließt er von der Beziehung zwischen den trinitarischen Personen auf die Beziehung zwischen den Religionen – oder eher umgekehrt: Allzu unmittelbar projiziert er das interreligiös gewünschte Beziehungsmuster auf die Trinitätstheologie zurück. Es wird nicht ausreichend deutlich, wie die trinitarischen Personen in ihrer Selbstidentität und in ihren Relationen zueinander qualifiziert sind und wie sie sich ad extra in distinkten Dimensionen des göttlichen Handelns darstellen. Besonders das der zweiten Person zugeschriebene Wirken bleibt unklar: zum einen wird es im Sinne einer partikularen, auf den Einflussbereich des Christentums begrenzten Offenbarung gedeutet (»Für die Christen ist die Christusoffenbarung der Zugang zum trinitarischen Gott und dessen weltweitem Wirken«, 381; Hervorheb. R.B.), neben dem es noch »Raum für das ... Heilshandeln Gottes im Vater und im Heiligen Geist« (391) gibt, zum anderen hält Helfenstein daran fest, dass Christus für das Heil *aller* Menschen konstitutiv sei (380.391 f. u.ö.).

Die Stärke des Buches liegt in seiner Rekonstruktion der religionsdialogischen und -theologischen Entwicklungen, die sich in der ökumenischen Bewegung seit Beginn der 1970er Jahre ergeben haben. Es eignet sich sehr gut als Informationsquelle und Nachschlagewerk dazu.

In der Reihe der im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim hg. »Ökumenischen Studienhefte« ist 1999 der Band »Mission und interreligiöser Dialog« von CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN erschienen. Dem Konzept dieser Reihe folgend umreißt sie – nach einem einleitenden Blick auf die biblischen Voraussetzungen für das Verständnis von Mission und interreligiösem Dialog – in Teil A zunächst die in der ökumenischen Bewegung vertretenen unterschiedlichen konfessionellen Positionen des Katholizismus, des Protestantismus und der Orthodoxie zum Thema. Im Teil B werden exemplarisch die Profile dreier Beziehungsbestimmungen von Mission und Dialog in ihren jeweiligen Kontexten nachgezeichnet: die Minjungtheologie in Südkorea, die pluralistisch-theologischen Ansätze Paul F. Knitters aus den USA und Stanley J. Samarthas aus Indien sowie Friedrich-Wil-

helm Marquardts Theologie im Dialog mit dem Judentum. Im Teil C zieht die Verfasserin Bilanz und zeigt weiterführende Perspektiven auf. Mission und Dialog werden als zwei zusammengehörige Formen der Austauschbeziehung mit Andersgläubigen gesehen und als Ausdruck der Apostolizität der Kirchen verstanden: als »Rückbindung an das Glaubensvermächtnis der Kirche *und* Begegnung mit Menschen anderen Glaubens im Vollzug der Sendung« (177). Die Großkirchen sind aufgerufen, glaubwürdige Alternativen zur Missionspraxis fundamentalistischer Gruppen zu entwickeln und sich für den Dialog mit anderen Religionen einzusetzen, dessen dringlichste Aufgabe nach Lienemann darin besteht, »die explosive Sprengkraft an den Bruchstellen der Religionen und Kulturen zu entschärfen« (183).

Ebenfalls ökumenisch ausgerichtet und an den drei großen christlichen Konfessionen – der römisch-katholischen, der evangelischen und der orthodoxen – orientiert, ist die von Hermann Brandt in Erlangen betreute Dissertation von EKKEHARD WOHLLEBEN, die 2004 unter dem Titel »Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie« erschienen ist. Nach einem einführenden Kapitel zur Theologie der Religionen präsentiert der Verfasser in drei Kapiteln jeweils zunächst die prägenden Traditionen der drei Konfessionen und dann ausgewählte Positionen aus dem 20. Jh. Besonders instruktiv ist auch hier – wie bei Lienemann-Perrin – der Einblick in die orthodoxe Theologie, die sonst in religionstheologischen Arbeiten bestenfalls eine marginale Rolle spielt. Aus dem 20. Jh. werden die Entwürfe von George Khodr, Demetrios J. Constantelos und Anastasios Yannoulatos vorgestellt. Im fünften Kapitel unterzieht W. die dargestellten Ansätze einem konfessionskundlichen Vergleich und im sechsten Kapitel entwickelt er Perspektiven für eine ökumenische Theologie der Religionen. Dabei grenzt er sich zunächst von dem »transkonfessionellen« Modell der PTR ab und stellt ihm eine »ökumenisch verantwortete, trinitarisch konzipierte Theologie der Religionen entgegen..., die berechtigte Anfragen des pluralistischen Konzepts aufgreift und in eine christlich-theologische Sicht der Religionen integriert« (372).

Er geht dabei davon aus, dass sich gerade aus der Konzentration auf die christliche Identität eine Öffnung für die außerchristlichen Religionen und deren Wahrheitsansprüche ergibt und findet dieses Identitätszentrum im trinitarischen Gottesglauben als dem Gemeinsamkeitsgrund der christlichen Konfessionen. Eher als die westliche Auslegung der Trinitätslehre mit ihrer Betonung der Einheit Gottes erlaube die östliche »soziale« Deutung im Sinne einer Gemeinschaft dreier Personen eine Verarbeitung des Pluralismus der Wirklichkeit. Bei der Frage, wie die immanente Trinitätslehre diese Deuteleistung erbringen soll, zieht sich der Verfasser dann allerdings auf die ökonomische Auslegung der Lehre zurück und verweist auf die dreifältige Bezogenheit Gottes auf die Menschen (379). Gottes Handeln erigne sich einerseits in der Partikularität

seiner kontingenten Selbsterschließung in Jesus Christus, andererseits in der Universalität seiner Zuwendung zur gesamten Schöpfung (395 ff.). Darin sind nach W. die Anliegen des religionstheologischen Exklusivismus und Inklusivismus aufgehoben. Das Anliegen des religionstheologischen Pluralismus sucht er in der Tolerierung der unauflösbaren Spannung konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche in einer »Doktrin religiösen Nichtwissens« (411) zur Geltung zu bringen. Seine beachtenswerte Revision des religionstheologischen Dreierschemas fasst er folgendermaßen zusammen: »Aus dem trinitarischen Ansatz ergibt sich ein hermeneutisches Modell, in dem exklusive, inklusive und plurale Tendenzen der Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen auf verschiedenen Ebenen zu liegen kommen. Hat der Exklusivismus auf der Ebene des existentiellen Bekenntnisses und des Gebets sein Recht, so nimmt der Inklusivismus andere Religionen aus christlicher Perspektive in den Blick, indem er sie auf das universale Handeln des dreieinigen Gottes zurückbezieht, der Pluralismus wiederum lässt die unauflösbare Fremdheit der anderen Religionen gelten. Dabei ist sorgsam auf die Unterscheidung der Ebenen zu achten. Ein Exklusivismus auf der Ebene des universalen Handelns ist ebenso verfehlt, wie ein Inklusivismus, der den Nichtchristen vereinnahmt, oder ein Pluralismus, der auf der Ebene personaler Glaubensgewissheit angesiedelt ist« (415).

In seinem 2001 bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erschienenen Buch »Is Christ a Christian? On *Inter-Religious Dialogue* and *Intra-Religious Dialogue*« hat PER LÖNNING – ehemaliger lutherischer Bischof von Bergen/Norwegen, der als Professor an der Universität Oslo und am Ökumenischen Institut in Strassburg gearbeitet hat – seine Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung verarbeitet. Leitend ist die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen christlicher Identität und Begegnung der Religionen: Wie wirkt sich das interreligiöse Begegnungsgeschehen auf die Selbstvergewisserungsdiskurse innerhalb des Christentums aus? Einerseits spricht L. dabei von dem unverkürzten Festhalten an den authentischen Gewissheitsgrundlagen der eigenen Tradition, andererseits fordert er Transformationsoffenheit. In der Formulierung des Obertitels deutet sich sein Plädoyer für die in der Wort-Gottes-Theologie betonte Unterscheidung zwischen Christus als dem Identitätszentrum des christlichen Glaubens und dem Christentum als Religion an.

Die Darstellung zeichnet zunächst – nach kurzem Blick auf die Geschichte des Religionsbegriffs – den Aufbruch zum Dialog der Religionen in den 60er Jahren des 20. Jh.s nach und fasst die damit verbundenen Erwartungen zusammen (16–59). Eine Zusammenfassung der religionstheologischen Positionen der Gegenwart schließt sich an (60–140). L. stellt sie zu drei Gruppen zusammen: pluralistische, inklusivistische, und »christiano«-zentrische Ansätze. Die Referate der Positionen sind – abhängig von der Literaturkenntnis und den theologischen Präferenzen des Verfassers – von unterschiedlicher Qualität. Die Darstellung Hicks etwa bezieht sich nur auf einige seiner frühen Schriften, das Hauptwerk bleibt gänzlich unerwähnt. Manche Darstellung lässt kein ausgeprägtes Bemühen erkennen, der Intention der Autoren gerecht zu werden,

und so kommt es zur Verzeichnung bestimmter, dem Verfasser missliebiger Positionen. Im nächsten Hauptteil des Buches (141–206) durchschreitet er die christlichen Dialoge mit den bedeutendsten der außerchristlichen Religionen, wobei es sich auch dabei um kaum mehr als Streiflichter handelt. Im sechsten Kapitel sucht er nach biblischen Ressourcen für die christlich-intrareligiöse Reflexion auf den interreligiösen Dialog (207–229), schweift dabei aber in allgemeine religionstheologische Überlegungen und die Wiedergabe ökumenischer Erfahrung ab. Im letzten bilanzierenden Kapitel betont L. noch einmal die Bedeutung des interreligiösen Dialogs, der aber nicht unter Reduzierung des Christusbekenntnisses geführt werden dürfe und gibt dabei seine Neigung zu einer postliberalen Position, wie sie etwa George Lindbeck vertreten hat, zu erkennen. Die Antwort auf die Frage, ob Christus ein Christ gewesen sei, lautet: »Christ is no Christian in the meaning of one authorizing, and one incorporated into, Christianity« (241).

Das Buch kann als Lebensbilanz eines verdienten und um den interreligiösen Dialog bemühten Ökumenikers gelten, bringt aber inhaltlich kaum weiterführende Impulse in die religionstheologische Diskussion der Gegenwart ein. Darstellungen von Positionen fließen zusammen mit erfahrungsgetränkten Reflexionen und der Entfaltung eigener Überzeugungen. Und die thematischen Eisberge der Theologie der Religionen kommen dabei nur soweit in den Blick, als sie aus dem Wasser schauen.

Unter dem Titel »Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive« erschien 2001 WOLFGANG PFÜLLERS Zusammenstellung ehemals selbständiger, zumeist schon publizierter, nun noch einmal überarbeiteter Aufsätze.

Im ersten Teil finden sich vier Artikel, die um Grundfragen der von P. projektierten Religionstheologie kreisen. Er propagiert die sog. Pluralistische Theologie der Religionen als diejenige Position, die gegenüber einem religionstheologischen »Monismus« (sei er exklusivistisch oder inklusivistisch orientiert) zu bevorzugen ist, akzentuiert sie aber charakteristisch anders als es die »orthodoxen Pluralisten« John Hick und Perry Schmidt-Leukel tun. Deren Postulat einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der großen Weltreligionen lehnt P. ab. Die Behauptung, dass neben dem Christentum auch andere Religionen authentische Offenbarung und heilshafte Gotteserkenntnis »in gleichem Höchstmaß« enthielten (so Schmidt-Leukel), könne bestenfalls das *Resultat* einer kritischen Evaluation sein, dürfe aber nicht als vordialogische Voraussetzung eingeführt werden (in dieser Weise hat sich allerdings auch Schmidt-Leukel geäußert). Von daher plädiert P. »für einen *gradualistischen Pluralismus*, der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält« (61). Weil es für eine solche Wertung Kriterien braucht, rückt das kriteriologische Problem in den Vordergrund seiner Überlegungen. Die zur Lösung dieses Problems angestellten Erwägungen (62–66) bleiben jedoch noch zu programmatisch, andeutungshaft und formal: Religiöse Zentralauffassungen sollen nach Maßgabe der Extensität und der Intensität ihrer Antwort auf die Heilsfrage bewertet werden: Sprechen sie *allen* Menschen Heil zu oder nur einer kleinen Schar? Vermitteln sie das von ihnen angebotene Heil eindringlich und überzeugend in die Wirklichkeit der Welt?

Die grundlegende Schwierigkeit des gradualistischen Pluralismus liegt in seinem Optimismus, möglichst rationale, von den spezifischen Religionstraditionen relativ unabhängige Kriterien gewinnen zu können, die dann eine einigermaßen neutrale, von »guten Gründen« getragene Beurteilung der Identitätszentren (nicht der Praxisformen!) der Religionen erlauben. Wie sehr aber ein solches Bewertungsverfahren von den Wertsetzungen des urteilenden Individuums und seines religiös-kulturellen Kontexts abhängig ist, hatte schon Ernst Troeltsch in seinem Spätwerk erkannt. Je klarer sich jedoch abzeichnet, in welchem Maß der gradualistische Pluralismus mit seinem interreligiösen Wertungsverfahren an die je eigene Religionstradition gebunden ist, umso deutlicher erweist er sich als Variante des religionstheologischen Inklusivismus.

Im zweiten Teil des Bandes finden sich sechs Beiträge zur Christologie – zur einen Hälfte in allgemein-interreligiöser Perspektive und zur anderen Hälfte in Beziehung auf den jüdisch-christlichen Dialog. Sie sind von der Intention geleitet, zentrale Themen der traditionellen Christuslehre zunächst zu de- und dann – wo möglich – zu rekonstruieren, um so die damit verbundenen Behauptungen der Göttlichkeit Jesu, sowie der Universalität und Endgültigkeit des in ihm repräsentierten und realisierten Heils zu relativieren, ohne jedoch das Proprium des christlichen Heilsweges zu unterspülen. Dieses zur Geltung zu bringen, muss nach P. nicht bedeuten, eine qualitative Unterschiedenheit Jesu von anderen Manifestationen der Wirklichkeit Gottes anzunehmen. Vielmehr gelte es im Sinne des gradualistischen Pluralismus, Jesu relative Überlegenheit zu erweisen. Auch in dieser »komparativ-evaluativen Christologie« (197) klingt Troeltschs Absolutheitsschrift wieder an.

Nach der kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre von der Sündlosigkeit Jesu (V.) weist P. die Behauptung der Heils*notwendigkeit* des Todes Jesu ab, um gerade so aber seine Heils*bedeutung* im interreligiösen Kontext neu aussagen zu können (VI. und VII.). In ähnlicher Weise geht er auch in seinen Überlegungen zur Christologie im Bezugsrahmen der jüdisch-christlichen Begegnung vor: Zunächst destruiert er die ihm sachlich entbehrlich erscheinenden und den Dialog blockierenden Aspekte der Christusdeutung – wie das Messiasbekenntnis (VIII.) –, dann arbeitet er die s.E. identitätsbildenden Spezifika von Judentum (Tora) und Christentum (Jesus) heraus (IX.), um abschließend den mutigen Versuch zu unternehmen, sein Programm eines gradualistischen Pluralismus exemplarisch (und versuchsweise, wie er mehrfach einräumt) auszuführen: Im letzten Kapitel des Bandes (X.) unterzieht er die Identitätszentren der abrahamitischen Religionen einer vergleichenden Beurteilung. Dabei tritt dann allerdings die o.g. Problematik dieses Programms noch einmal gebündelt ans Licht.

Auch REINHARD LEUZE geht in seinem Buch »Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen« der Frage nach, wie die Vielfalt der Religionen zu deuten ist und ob es die Möglichkeit gibt, zwischen ihnen Wertungen vorzunehmen. Aus einer (auf die Erträge der religionswissenschaftlichen Forschung aufbauenden) religionsphänomenologischen und -philosophischen Perspektive versucht er zunächst, zu einem Wesenskern der Religionen vorzudringen und findet ihn in der Wahrnehmung einer transzendenten Realität, die er als das ganz Andere qualifiziert, das aus seinem An-sich-sein heraustritt, sich offenbart und sich dabei selbst realisiert. An der Art und Tiefe, in der die Religionen diese Realität erfassen, haben sie sich nach L. messen

zu lassen. »Eine Religion wird um so höher bewertet werden müssen, als sie die Radikalität des ganz anderen in seiner Andersheit erfasst« (46). Im Durchgang durch die Welt der Religionen wird diese gemeinsame Mitte dann näher bestimmt und normativ auf die Beurteilung religiöser Grundüberzeugungen angewendet. Das Göttliche zeigt sich dabei nach L. immer deutlicher als jene dynamische, auf Selbstdarstellung, Selbstmitteilung und Selbstentäußerung ausgerichtete Wirklichkeit, die sich gerade in diesem Prozess selbst konstituiert. Es steht also in einem Verhältnis zu sich selbst. Dies ist im christlich-trinitarischen Gottesverständnis erfasst, wodurch sich dieses als tiefste Erfassung des von allen Religionen anvisierten Transzendenzgrundes erweist.

Der von L. vorgelegte Versuch, eine religionsphänomenologische und -geschichtliche Bestimmung des Absoluten als Gemeinsamkeitsgrund der Religionen auszuweisen und sie im normativen Rückschluss auf die Bewertung der Religionen anzuwenden, erinnert sehr an die im Gefolge Schleiermachers und Hegels unternommenen Bemühungen, aus der Wesensbestimmung der Religion Kriterien für die Evaluation religiöser Erscheinungsformen zu gewinnen. Es handelt sich dabei offensichtlich um einen apologetischen Zirkelschluss.

CHRISTOPH SCHWÖBELS Studie »Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur« (2003) geht von einer Beschreibung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus aus, kritisiert aber die Versuche, diesen Pluralismus in Form der PTR theologisch aufzunehmen. Die besondere Konstitutionsweise des christlichen Glaubens schließe »die Möglichkeit aus, von einer Pluralität der Offenbarungen Gottes in den Religionen zu sprechen« (147). Vom christlichen Glauben aus will er ein vertieftes Verständnis des Pluralismus gewinnen und zieht dazu die Trinitätslehre heran.

*(Teil II folgt)*