

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Der Geist und die Geister: religionstheologische Optionen und ein Vorschlag "  
Published in: Berliner theologische Zeitschrift.  
Berlin: De Gruyter ; Berlin: Wichern-Verl. ; Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Volume: 19 (1)  
Year: 2002  
Pages: 25 – 44  
ISSN: 0724-6137

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ULRICH DEHN

## Der Geist und die Geister

Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag

„Wir glauben zwar, unsere Religion sei die beste, weil wir sie für göttlich halten, aber daraus folgt nicht, daß sie schlechterdings die beste sei. Sie ist die beste für uns und unsere Nachkommen, die beste für gewisse Zeiten und Umstände und unter gewissen Bedingungen“. Moses Mendelssohn schrieb diese Worte 1770 in einem Antwortschreiben<sup>1</sup> an Johann Caspar Lavater. Sie atmen einen Geist, der sich auch neun Jahre später in Lessings „Nathan der Weise“ niederschlägt. In die Figur des Nathan sind, so wird gemutmaßt, viele Züge des Lessing-Freundes Mendelssohn eingegangen. In der Ringparabel lässt Lessing den jüdischen Händler zu Sultan Saladin sagen: „Man untersucht, man zankt, man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht erweislich; – ... Fast so unerweislich, als uns itzt – der rechte Glaube“.<sup>2</sup> Das Einzige, was den drei Brüdern mit den gleichen Ringen unverbrüchlich und jeweils subjektiv wahr sein kann, ist die Zuversicht jedes Einzelnen, dass der Vater ihm seinen Ring als den wahren aushändigte. Und der Richter, vor dem die drei stehen, ist der Meinung, dass sich aufgrund des Charakters des wahren Ringes, der nämlich seinem Träger zu Beliebtheit ver helfe, hier zeigen müsse, welchem dritten im Bunde die beiden anderen ihre Zuneigung erweisen. So hilft nur noch das eschatologische Ausblicken auf eine ferne Zukunft in tausend Jahren, wenn die von jedem Ring ausstrahlende Kraft und Liebe endlich ihre Wirkung gezeitigt haben werden.<sup>3</sup>

Diese miteinander verwobenen aufklärerischen Hinweise sind dem nahe, was heute als „pluralistische Theologie der Religionen“ verhandelt wird, oder kürzer als „pluralistische Option“, mindestens sofern sie auf Toleranz abzielen. Seinerzeit waren die Impulse hierzu zumeist auf persönliche Freundschaften zwischen Intellektuellen unterschiedlichen Glaubens (hier Lessing und Mendelssohn) zurückzuführen. Heute sind ganze Religionen mobil geworden, gegenseitige Durchdringungsprozesse demographischer und gedanklicher Art haben den Druck erhöht, theologisch über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen nachzudenken. Wir sind nicht mehr in einer Situation, in der Religionen wie erratische, gar ghettoisierte Blöcke nebeneinander her existieren, es gibt, wie von Ulrich Schoen attestiert und analysiert, Menschen mit „Bi-

---

<sup>1</sup> Zitiert in: H. KNOBLOCH, Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes, Korrigierte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996, 171.

<sup>2</sup> G. E. LESSING, Nathan der Weise, 1779, 3. Aufzug, 7. Auftritt, Zeilen 1962–1964.

<sup>3</sup> Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit Lessing und „Nathan der Weise“ von K.-J. KUSCHEL, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998.

Identitäten“ als Gratwanderer zwischen und in zwei Welten<sup>4</sup>, es gibt die Suche vieler Menschen im Bereich benachbarter oder als benachbart empfundener Spiritualität. Es gibt nicht mehr viel Selbstverständliches.

Die Vergewisserung über ein mögliches Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen religiösen Traditionen geschieht an einer Schnittstelle zwischen systematischer Theologie und der Theologie zuarbeitender Religionswissenschaft und ragt in den Bereich der Religionsphilosophie hinein. Wenn nach wie vor der Satz gilt, dass nicht der Dialog zwischen den Religionen, sondern seine Verweigerung begründungsbedürftig sei, wäre auch eine Theologie der Religionen nicht erforderlich, sofern sie die vorauslaufende Grundlegung eines solchen Dialog darstellen soll. Wir gehen aber davon aus, dass zu einer überzeugenden innerchristlichen Sprachregelung und zu einer tendenziellen Konsensbildung in der Sache der interreligiösen Kommunikation die fundamentale theologische Vergewisserung hinzugehört. Diese muss nicht notwendigerweise zu einem religions-theologischen Konzept führen, aber auch die Verweigerung eines Konzepts bedarf der kommunikablen Reflexion. Kann die Begegnung zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen ganz aus sich heraus leben und in ihrer jeweiligen Eigendynamik aufgehen, oder sollten die (meist unterschwellig vorhandenen) theologischen Rahmenbedingungen jeweils geklärt sein?

Wir wollen uns auf den folgenden Seiten wichtige Modelle und Argumente im Bereich einer Theologie der Religionen exemplarisch vor Augen führen. Die Diskussion der letzten Jahre seit ca. 1990 hat insbesondere der pluralistischen Religionstheologie gegolten, aber die komplexe Kontroverse im Umfeld einer Theologie der Religionen gebietet, dass wir uns dem widmen, was nach Ansicht vieler Befürworter der pluralistischen Option als überwunden gilt. Das sind die Entwürfe, die nun landläufig unter den Stichworten „Exklusivismus“ und „Inklusivismus“ zusammengefasst werden.

### *Ansätze und Modelle*

Die genannten klassischen Kategorien sind jeweils mit einschlägigen Konzepten verbunden. So wird meist als Beispiel für „Exklusivismus“ die Theologie Karl Barths oder genauer in seinem Gefolge der Niederländer Hendrik Kraemer, für das „inklusive Modell“ Karl Rahner oder Entwürfe aus der indischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert genannt, während die pluralistische Religionstheologie sich prominent mit John Hick, Paul F. Knitter, Stanley J. Samartha und Wilfred Cantwell Smith benennen lässt.<sup>5</sup> Dies sind allerdings Chiffren nicht nur

<sup>4</sup> Vgl. U. SCHOEN, Bi-Identität, Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich/Düsseldorf 1996.

<sup>5</sup> Wann und von wem diese Kategorisierung erstmalig aufgebracht wurde, ist nicht nachvollziehbar. Sie wurde benutzt, seitdem Hick 1983 erstmalig seinen eigenen Entwurf als „pluralistische Religionstheologie“ bezeichnete. Zu ihrer Entfaltung vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, München-Neuried 1997 sowie zahlreiche andere

für ein unterschiedlich „wohlwollendes“ Zugehen auf die anderen Religionen, es verbergen sich dahinter auch Strukturunterschiede, die ich kurz benenne: 1. Die pluralistische Option wird am ehesten mit dem Anspruch vertreten, materiales Wissen über andere Religionen zu implizieren und dies in ein inhaltliches Strukturkonzept über die Gesamtwelt der Religionen einfließen zu lassen. Die diesem Ansatz verpflichtete Gedankenwelt John Hicks<sup>6</sup> soll ausführlich zur Sprache kommen. 2. Das inklusivistische Denken ist faktisch meist bei Theologen aus christlichen Minderheitssituationen zu finden, insbesondere Indern, es ist aber nicht notwendig auf tiefes religionsgeschichtliches Wissen angewiesen, sondern billigt der Welt der Religionen in je unterschiedlicher Weise ein Aufscheinen der Gegenwart Gottes bzw. Jesu Christi zu. Auch auf die Rahnersche Idee des „anonymen Christen“ in anderen Religionen trifft dies zu. 3. Der Exklusivismus, selbst wenn er bei Kraemer mit religionsgeschichtlicher Kompetenz verbunden war, kann sich mit einem Pauschalurteil über den Offenbarungscharakter des Christentums begnügen und dem eigenmächtigen Religionscharakter der anderen Glaubenstraditionen sowie der unüberbrückbaren qualitativen Kluft (so eher Kraemer als Barth).<sup>7</sup> 4. Dem korrespondiert in jüngerer Zeit der wieder oft vertretene Gedanke, auf eine ausgeführte „Theologie der Religionen“ zu verzichten und sich zunächst des wesentlich Christlichen zu vergewissern, um von dort verstehend und offen, aber nicht die eigene Identität zur Disposition stellend in den Dialog zu treten. Diese Position spricht u. a. aus kirchlichen Texten wie der EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“<sup>8</sup> und wird z. B. von Christoffer H. Grundmann<sup>9</sup> sowie in Variation von Reinhold Bernhardt<sup>10</sup> in seiner Dissertation vertreten.

---

Beiträge des Autors, in denen er u. a. nachzuweisen versucht, dass es außerhalb dieser drei Modelle keine theologische Denkmöglichkeit gebe, sofern man nicht ohnehin für den Atheismus optiere (z. B. Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie, in: H.-G. SCHWANDT (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt/Main 1998, 39–58 und *Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums*, in: R. KIRSTE / P. SCHWARZENAU / U. TWORUSCHKA (Hg.), *Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft (= Religionen im Gespräch 6)*, Balve 2000, 39–55). Ob alle vorhandenen Vorschläge sich den betr. Kategorien einordnen lassen, ist vermutlich eine Ermessensfrage. Im Blick auf die bisherigen Konzepte der Theologiegeschichte spricht mehr für als gegen die flächendeckende Anwendbarkeit der Triade.

- <sup>6</sup> Insbesondere sein Hauptwerk *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München 1996) sowie die Aufsatzsammlung *Gott und seine vielen Namen* (Frankfurt/Main 2001) sind zu berücksichtigen.
- <sup>7</sup> Vgl. H. KRAEMER, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich 1940 (engl. Original: *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938), unter dem Einfluss von K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1960 (Ersterscheinen 1938), dort § 17: *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*.
- <sup>8</sup> Gütersloh 2000, dort insbesondere 25.
- <sup>9</sup> C. H. Grundmann, *In Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Für einen kritischen Dialog der Religionen*, Hannover 1999.
- <sup>10</sup> Vgl. insbesondere zuletzt R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen*, in: *Ökumenische Rundschau (ÖR) 3/2000* (Themenheft *Dialog der Religionen*), 287–301. Auf den hier entfalteten pneumatologisch orientierten Inklusivismus gehen wir an spä-

Das Konvivenz-Modell Theo Sundermeiers, das auch als Hermeneutik-Konzept in den Referenzrahmen einer Theologie der Religionen eintragbar ist<sup>11</sup>, das auf der buddhistischen Pratityasamutpada-Lehre aufbauende religionsgeschichtliche Modell Michael von Brücks<sup>12</sup>, das „dramatische“ Begegnungskonzept von Józef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher<sup>13</sup> und andere Vorschläge treten als Modifikationen und Variationen der drei Kategorien in den Horizont und verschärfen die Frage der logischen Stringenz der Kategorien noch einmal.

### *Die Religionen im Rahmen der „dialektischen Theologie“*

Einen klassischen exklusivistischen Entwurf hat der niederländische Religionsgeschichtler Hendrik Kraemer 1938 als Material zur damaligen Weltmissionskonferenz in Tambaram (Madras) mit seinem Buch „The Christian Message in a Non-Christian World“ vorlegt. Kurz vorher war Karl Barths „Kirchliche Dogmatik“ (KD) I/2 mit dem berühmten Abschnitt § 17 (Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) erschienen und hatte ihn zutiefst beeinflusst, wenn er auch eigene radikalisierende Akzente setzt. Kraemers gesamtes Buch ist dem Unternehmen gewidmet, die christliche Offenbarungsreligion des biblischen Realismus gegen die Welt der nichtchristlichen Religionen zu profilieren und auf diesem Hintergrund umso deutlicher den Missionsauftrag zu artikulieren. Im Unterschied zu Barth, der in KD I/2 zwischen Offenbarungscharakter und Religionscharakter des Christentum differenziert, zieht Kraemer eine Trennungslinie zwischen Christentum hier und der Welt der Religionen dort, die er in einem Kaleidoskop der nichtchristlichen Religionen konkretisiert.<sup>14</sup> Deutliches Merkmal der nichtchristlichen Religionswelt ist die anthropozentrische Soteriologie, der Weg des Menschen zu Gott, während es im biblischen Realismus der sich dem sündigen Menschen gnädig offenbarende Gott ist, der allem menschlichen selbstgerechten Werk zuvorkommt. Kraemer teilt die Religionen in prophetische Offenbarungsreligionen und naturalistische Selbstverwirklichungsreligionen<sup>15</sup> ein; den ersteren rechnet er Judentum und Christentum, und mit gewisser Distanz den Islam zu, alle anderen der letzteren Kategorie, wobei er auch für die anderen einen Offenbarungscharakter *in einem eher „external sense“* nicht aus-

---

terer Stelle ein. DERS., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 21993.

<sup>11</sup> Vgl. besonders *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

<sup>12</sup> Vgl. M.v. BRÜCK / W. LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, bes. 638 ff.

<sup>13</sup> Vgl. R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996.

<sup>14</sup> Kapitel V und VI (*The Non-Christian Systems of Life and Thought*) und Kapitel VII (*The Present Religious Situation in the Non-Christian World*) von insgesamt 10 Kapiteln.

<sup>15</sup> „... naturalist religions of transempirical realization“ (*The Christian Message* a. a. O. [Anm. 7], 142).

schließt (z. B. aufgrund von als Offenbarungsgut betrachteten heiligen Schriften). Ihnen jedoch bescheinigt er durchgängig die Tendenz der Selbsterlösung, der Selbstrechtfertigung, der Selbstheiligung und schließlich des Irrtums.<sup>16</sup> In dieser typologisierenden Gegenüberstellung schlägt sich nun doch eine übergreifende Religionstheorie nieder, die eigentlich außerhalb der Absicht des exklusivistischen Ansatzes liegt.<sup>17</sup> Kraemers Buch war als Missionstheologie, nicht als Theologie der Religionen konzipiert und hat den Weg zu letzterer sogar eher versperrt; in Tambaram und im Umfeld indischer Theologie rief er erheblichen Widerstand hervor und provozierte die Formierung der so genannten „Madras Rethinking Group“, die sich mit Vehemenz gegen den diastatischen Ansatz wehrte.<sup>18</sup> Die beiden Laientheologen Pandippedi Chenchiah und Vengal Chakkara entfalteten hier im Gegenüber zur dialektischen Bekenntnistheologie Kraemers einen radikalen Inklusivismus.

Kraemer fußte vom Ansatz her auf Barth, der, wie zuletzt von Christine Lienemann-Perrin<sup>19</sup> dargelegt, seine Ausführungen zur Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion in Konfrontation zum Kulturprotestantismus und zum nationalsozialistischen Missbrauch des Christentums schrieb. Er bezog sie jedoch auf sowohl den – in seinem Sinne – Religions-Charakter der christlichen Religion als auch auf die anderen Religionen: „Er [der Satz „Religion ist Unglaube“ – UD] soll nicht nur irgendwelche andere mit ihrer Religion, sondern er soll auch und vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen. Er formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion“.<sup>20</sup> Interessanterweise setzen sich sowohl Barth als auch Kraemer mit der Gnadenreligiosität des Reinen-Land-Buddhismus auseinander<sup>21</sup>, dem asiatischen Frömmigkeitstyp, der neben der indischen Bhakti-Tradition am deutlichsten das Tabu bricht, dass in Süd- und Ostasien nur Selbsterlösungsglaube zu finden sei. Jedoch kann Kraemer hier auch nur das identifizieren, was ohnehin die außermonotheistische Religionswelt prägte, nämlich eine „exclusively anthropocentric soteriology“, ferner einen starken spirituellen Opportunismus in der (angeblichen) Behauptung des Amida-Buddhismus, dass der Weg des Glaubens ein leichter Weg sei. Barth attestiert dieser „genaueste(n), umfassendste(n) und einleuchtendste(n) ‚heidnischen‘ Parallele zum Christentum“, dass sie jedenfalls dem Theologen die Illusion raubt, die christliche Religion sei als reformatorische Gnadenreligion in der Religionsgeschichte einzig und originell. Entscheidendes Kriterium sei der Name Jesu Christi, der im Jodoismus nicht zu finden sei: hier also ist die Trennungs-

<sup>16</sup> Vgl. H. KRAEMER, *Why Christianity of All Religions?* London 21962, 94. Diesem Verdikt fällt auch der Buddhismus des Reinen Landes anheim (177 ff), der auch in KD I/2 gewürdigt wird (s.u.).

<sup>17</sup> Darauf weist P. SCHMIDT-LEUKEL hin (*Theologie a. a. O.* [Anm. 5] 144 f).

<sup>18</sup> Vgl. A. N. SUDARISANAM / D. M. DEVASAHAYAM (Hg.), *Rethinking Christianity in India*, Madras 1938.

<sup>19</sup> Vgl. C. LIENEMANN-PERRIN, *Mission und interreligiöser Dialog* (= *Bensheimer Hefte* 93), Göttingen 1999, 74 f.

<sup>20</sup> KD I/2, 327.

<sup>21</sup> H. KRAEMER, *The Christian Message a. a. O.* (Anm. 7), 177–181; K. BARTH, KD I/2, 327–377.

linie zwischen „Wahrheit und Lüge“<sup>22</sup> nicht mehr nur im Gegenüber zum nationalsozialistisch missbrauchten völkischen Christentum identifiziert, sondern zu den nichtchristlichen Religionen, deren Anhänger, selbst wenn sie ein dem reformatorischen Christentum vergleichbares Glaubensgut vertreten und leben, „darum (nicht) weniger Heiden, arme, gänzlich verlorene Heiden“ seien. Zweifellos ist bei Barth ein Schillern zu beobachten, das die Konfrontationslinie zuweilen stärker zu den anderen Religionen (über die wenig zu wissen er selbst zugab), dann wieder stärker zum kulturprotestantischen und völkischen Christentum hin zieht, und in späteren Interview-Äußerungen transportiert er jeweils eine große Aufgeschlossenheit für ein Studium der Religionsgeschichte und wiederum einen dezidierten (christlichen) Exklusivismus.<sup>23</sup> Die oft als Beispiel für eine Öffnung zu den Religionen zitierte Lichterlehre scheint eher die Philosophie- und Geistes- als die Religionsgeschichte im Blick zu haben als Ort des Aufscheinens der „Lichter“ außerhalb der Offenbarung im engeren Sinne.<sup>24</sup>

Der offenbarungstheologische Exklusivismus Barths nach KD I/2 hat Generationen von Theologen bis in die siebziger Jahre hinein geprägt, zumal der demographische Druck, sich aufgrund eines multireligiösen gesellschaftlichen Kontextes theologisch konstruktiv zu anderen Religionen zu verhalten, noch nicht spürbar gegeben war. Sinngemäß wird Exklusivismus heute in der evangelikalischen Bewegung vertreten, während gegenwärtig viele sich der Theologie Barths und der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung (1934) verpflichtet wissende Theologen die negativen Konnotationen des Religionsbegriffs aus KD I/2 überwinden und den konstruktiven Dialog suchen.<sup>25</sup>

Der theologiegeschichtliche Druck einer neuen Sicht der Welt der Religionen war schon zu Barths frühen Zeiten vorhanden: Rudolf Otto hatte bereits 1917 mit dem Begriff des „Heiligen“, des Noumenon/Numinosen, das später sinngemäß in der pluralistischen Religionstheologie wieder auftaucht, eine Vorgabe zum Verständnis der Welt der Religionen auch für die christliche Theologie ent-

<sup>22</sup> KD I/2, 376.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu B. KLAPPERT, Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Triologs“ zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: R. WETH (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, 98–122, bes. 114 f. Klappert bezieht sich insbesondere auf Briefäußerungen Barths aus seinen letzten Lebensjahren, seinen Gedanken, eine „Theologie des Heiligen Geistes als eines noch umfassenderen Unternehmens“ zu entwickeln, sowie auf eine Gesprächsnotiz von Jürgen Fangmeier von einer Begegnung mit Barth 1968.

<sup>24</sup> Vgl. KD IV/3, § 69. Vgl. auch H. BALZ, Barmen I und die Bekenntnisproblematik im Blick auf die Jungen Kirchen, in: W. HÜFFMEIER (Hg.), Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. Barmen I und VI, Gütersloh 1994, 268–298; U. DEHN, Das Andere in mir. Einige notdürftig geordnete Gedanken zum Dialog zwischen Religionen, in: D. BECKER (Hg.), Mit dem Fremden leben (FS T. SUNDERMEIER), Teil 1: Religionen – Regionen, Erlangen 2000, 93–105, bes. 97 f. Vgl. auch die eingehende Analyse von KD § 17 bei R. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, 21993, 149–173.

<sup>25</sup> Dies trifft z. B. auf Friedrich-Wilhelm Marquardt und Bertold Klappert für den christlich-jüdischen und auf Eberhard Busch für den christlich-islamischen Dialog zu. Busch war der Vorsitzende der EKD-Kommission, deren Arbeit in die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ (Gütersloh 2000) einmündete.

faltet.<sup>26</sup> Er jedoch wie auch schon Ernst Troeltsch, Adolf v. Harnack<sup>27</sup> und andere, die sich im lockeren Anschluss an die Aufklärung und Daniel Friedrich Schleiermacher der Religionsgeschichte zugewendet hatten, waren für Barth Wegbereiter eines völkischen Christentums und fielen dem Verdikt von KD I/2 § 17 anheim. Barths Frontstellung, die ihren historischen Sinn hatte, verlor diesen nach und nach. Seine innerchristlichen Argumentationen finden sich hier und dort wieder in der Begegnung mit ökumenischer Theologie aus dem Unabhängigkeitskampf insbesondere asiatischer und afrikanischer Völker, die im Aufbegehren gegen Kolonialismus und Ungerechtigkeit das Wirken Gottes identifizierten.<sup>28</sup>

### *Vatikanum II und der „Inklusivismus“*

Ökumenisch wirkkünftig wurden die Worte, die die Erklärung „Nostra Aetate“ des Vatikanum II sprach und die im Wesentlichen auf der Theologie Karl Rahners fußten und von ihr vorbereitet waren.<sup>29</sup> Der ekklesiologische Exklusivismus des „Extra ecclesiam nulla salus“ (Origines, Cyprian, Augustin, 4. Laterankonzil 1215) wurde aufgeweicht durch die Einsicht, dass auch in anderen Religionen Spuren des Wirkens Gottes zu erkennen seien. „Nostra Aetate“ hatte Vorläufer. Bereits in frühen autoritativen Äußerungen war die Möglichkeit angedeutet worden, dass auch gutwillige Menschen außerhalb der einen wahren Kirche in unverschuldeter Unkenntnis des eigentlich einzigen Weges zum Heil von Gott angenommen werden könnten, so in einer Ansprache von Pius IX aus dem Jahre 1854 und in einem Brief des Hl. Officiums an den Erzbischof von Boston von 1949. John Hick nennt diese Zusatzkonzeptionen „Epizykel“ in Anlehnung an die Epizykel, die man dem Ptolemäischen Weltbild hinzugefügt habe, um es den neuesten astronomischen Erkenntnissen anzupassen, zunächst allerdings ohne das Weltbild selbst aufzugeben.<sup>30</sup> Vat. II schließlich lehrte in „Nostra Aeta-

<sup>26</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963 (Ersterscheinen 1917).

<sup>27</sup> Vgl. A. v. HARNACKS Rektoratsrede „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (1901), in: DERS., *Reden und Aufsätze II/1*, Gießen 1904, 159 ff und E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Vortrag gehalten am 3.10.1901, in: DERS., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, und zwei Schriften zur Theologie, München/Hamburg 1969, 11–131.

<sup>28</sup> Vgl. u. a. H. H. WOLF, *Christus am Werk in der Geschichte*, *Ökumenische Rundschau (ÖR)* 1966, 28–47, als Auseinandersetzung mit dem indischen Theologen und Ökumeniker M. M. Thomas, sowie K. BLASER, *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung*, München 1991 (= *Ökumenische Existenz heute* Band 7).

<sup>29</sup> Nicht umgekehrt, wie Martin Reppenhausen in seinem religionstheologischen Überblick nahelegt (vgl. DERS., *Aspekte einer Theologie der Religionen*, in: R. PECHMANN / M. REPPENHAUSEN (Hg.), *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn 1999, 91–113, bes. 95).

<sup>30</sup> Vgl. J. HICK, *Die christliche Sicht anderer Religionen*, in: DERS., *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt/Main 2001, 33–43, 36 f.



te“: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebeweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen, sowie durch Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens, jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“.<sup>31</sup> Der erste Teil dieses Zitates findet sich auch in der Erklärung DOMINUS IESUS wieder<sup>32</sup>, die ja in erster Linie eine Auseinandersetzung mit religionstheologischen Entwürfen und nur am Rande eine ekklesiologische Grenzziehung zu den anderen Konfessionen darstellen soll. Die *Öffnung* des Vat. II wird nicht zurückgenommen, aber die in *Nostra Aetate* vorgezeichneten *Grenzen* werden stärker betont und unterstrichen. Begriffe wie „Einzigkeit“, „Universalität“ und „Absolutheit“ seien beizubehalten, da sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergäben und die Treue zum Glaubensgut zum Ausdruck brächten.<sup>33</sup> Das Wirken des Geistes geschehe nicht außerhalb des oder neben dem Wirken Christi. Eine Anerkennung von Heilswegen außerhalb der Mittlerschaft Christi und außerhalb der Kirche sei nicht möglich. In DOMINUS IESUS überwiegen die exklusivistischen vor den inklusivistischen Elementen; der Rückgriff auf NOSTRA AETATE oder LUMEN GENTIUM für liberale Dialogpositionen und Religionstheologien wurde deutlich erschwert.

Der Inklusivismus, wie er nach den Texten des Vat. II verstanden wurde, war in der Lage, die scharfe Trennlinie zwischen christlicher Offenbarung und außerchristlicher Welt aufzuweichen und auch Heilswege außerhalb des Christentums als solche zu würdigen, wenn auch nicht im theologischen Sinne anzuerkennen. Dies wird exemplarisch auf die Formel des „anonymen Christen“ und des „anonymen Christentums“ gebracht, die Karl Rahner erlaubt, andere Religionen als legitime Heilswege zu betrachten, da aufgrund des allumfassenden Heilswillens Gottes auch in ihnen übernatürliche Momente der Gnade Gottes durch Jesus Christus aufscheinen.<sup>34</sup> Inklusivistische Modelle sind alt und an vielen Stellen

<sup>31</sup> Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Bd. VII, Trier 1966.

<sup>32</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000, Bonn, 4 (Abschnitt 2).

<sup>33</sup> Vgl. a. a. O., 19 (Abschnitt 15).

<sup>34</sup> Vgl. K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 136-158; DERS., Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 545-554; DERS., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 498-515; DERS., Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“, in: Schriften zur Theologie X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 513-546. Vgl. zur Auseinandersetzung u. a. J. BROSEDER, Die anonymen Christen, in: H. FRIES u. a. (Hg.), Kirche und Religionen - Begegnung und Dialog Bd. II: Heil in den Religionen und im Christentum, München 1982, 243-270; H. WALDENFELS, Die Diskussion um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie, in: DERS., Begegnung der Religionen, Bonn 1990, 53-74.

auffindbar: Schmidt-Leukel hat auch auf inklusivistische Passagen der Bhagavadgita (BG) verwiesen: „Der, welcher andern Göttern dient, der dient in höherm Sinn mir auch, wenn er es ganz von Herzen tut, weicht er auch ab vom richt'gen Brauch“.<sup>35</sup> Justin und Augustin weisen inklusivistisches Gedankengut auf. In der Ökumene sind es insbesondere indische Christen seit dem 19. Jahrhundert gewesen, die ihre Konversion vom Hinduismus zum neohinduistisch eingefärbten Christentum mit inklusivistischen Entwürfen aufarbeiteten. Es war zunächst die „Fulfillment Theory“ des Indien-Missionars T.E. Salter und des Inders J. N. Farquhar, die die Religionen in einer evolutionären Entwicklung hin auf das Christentum sah, das somit ihre letztendliche „Erfüllung“ darstelle.<sup>36</sup> Der frühe Stanley Samartha entwickelte nach der Abkehr vom Exklusivismus Kraemers die Konzeption eines kosmischen Christus, der die engen Fesseln der Kirche sprengt und auch etwa im Denken von Grenzgängern wie Mohandas K. Gandhi, Ram Mohan Roy, Ramakrishna Paramahansa und Sarvepalli Radhakrishnan erkennbar wird.<sup>37</sup> Hier lag deutlicher Inklusivismus vor, wenn auch nicht auf „anonymes“ Christentum bezogen, sondern auf die ausdrückliche Interpretation Jesu Christi im Umfeld indischer Religionsgeschichte; anders geartet war der Versuch von M. M. Thomas, in seinem Buch „The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance“<sup>38</sup> ebenso die neohinduistisch inspirierten Entwürfe einiger indischer Denker aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert (auch der von Samartha aufgegriffenen) zu würdigen. Thomas, der im Herzen eher Sozialethiker war, hatte vorher bis in die sechziger Jahre hinein Interpretationen des indischen und allgemein asiatischen Unabhängigkeitskampfes als „praeparatio evangelii“ entwickelt<sup>39</sup>, die ihm z. T. scharfe Kritik aus der deutschen Theologie eintrugen (Wolfhart Pannenberg, Hans Heinrich Wolf).<sup>40</sup>

Die theologische Wertschätzung der anderen Religionen, die diese nicht mehr nur als „arme, gänzlich verlorene Heiden“ (Barth) sah, geschah um den Preis dessen, dass die Hermeneutik des Anderen in den engen Rahmen des bekannten Eigenen gepresst wurde: Die anderen Religionen waren und sind nicht

<sup>35</sup> BG IX.23, vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie a. a. O.* (Anm. 5), 172.

<sup>36</sup> Vgl. J. N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism*, 1913; vgl. als Überblick R. BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras 1975; F. WILFRED / M. M. THOMAS, *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Indien*, München 1992 (zu Salter und Farquhar dort 28 f.).

<sup>37</sup> Vgl. S. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ. Towards a Christology in India*, Bangalore 1974 (dt: *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart 1970. Zur Darstellung und Würdigung vgl. zuletzt C. LIENEMANN-PERRIN, a. a. O. (Anm. 19), 146–155.

<sup>38</sup> Madras 1970 (dt: *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*, Göttingen 1989).

<sup>39</sup> Eine Sammlung seiner wichtigsten Arbeiten zum Thema liegt vor in: *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism. A Collection of Addresses to Ecumenical Gatherings (1947–1975)*, Madras/Genf 1978.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 28 sowie W. PANNENBERG, „Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche“. Bericht über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 15. bis 30. August 1978 in Bangalore/Indien, in: ÖR 1978, 473–483; DERS., Die „westliche“ Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M. M. Thomas, ÖR 1979, 306–316.

um ihrer selbst willen mit eigenem Recht vollgültige Heilswege, sondern weil und insofern sie Christliches anonym oder explizit widerscheinen lassen. Der Absolutheitsanspruch, oder auch: Superioritätsanspruch wurde beibehalten, und es fand darüber hinaus eine dogmatische „Vereinnahmung“ statt, die insbesondere Hans Küng mit Schärfe an Rahner geißelt hat. Er selbst allerdings schlug die liberal-inklusive Unterscheidung von „ordentlichem“ (andere Religionen) und „außerordentlichem“ christlichem Heilsweg vor, bevor er, bereits auf dem Weg zur Entfaltung des „Weltethos“, eine Kriteriologie zur Bestimmung wahrer, guter und authentischer Religion vorlegte, die grundsätzlich auf alle Religionen einschließlich des Christentums anzuwenden sei. Zentraler Begriff ist hier das *Humanum*.<sup>41</sup>

Insbesondere die zunehmend weiter verbreitete Kenntnis anderer Religionen hat die Kritik an allen Entwürfen anschwellen lassen, die jeweils in stärkerer oder abgeschwächter Form dem christlichen Glauben eine hermeneutisch zentrale, wenn nicht gar Absolutheit beanspruchende Rolle in einer Theologie der Religionen geben. Das Dilemma, das sich beim theologischen Nachdenken zwischen Akzeptanz der anderen Heilswege und eigener bekenntnisthafter Identität notwendig ergibt, wird nun von vielen mit dem Verzicht auf eine Religionstheologie beantwortet: Die Struktur des Dialogs zwischen den Religionen sei nicht durch eine übergreifende theologische Figur präjudizierbar. Ein solcher Verzicht ist verständlich, er lässt aber außer Acht, dass die Religionsgeschichte in ihren zahlreichen Verzahnungen und Querströmungen Strukturen und Querschnittsthemen geschaffen hat, die auch von einer Theologie der Religionen benannt werden können, ohne dass dies inklusivistische Vereinnahmung oder eine Wegbereitung des Synkretismus (im Sinne des Kampfbegriffs) wäre. Die radikalste Konsequenz aus dieser Einsicht ist die pluralistische Option, die hier exemplarisch an John Hick erläutert werden soll.

### *Pluralismus oder Monismus? Das kantianische Modell John Hicks*

Die pluralistische Option (wie Hick sie nennt) versucht einige wichtige Fragen schlüssig zu beantworten, die ihrer Ansicht nach durch den Exklusivismus und den Inklusivismus nicht überzeugend beantwortet werden konnten: Wie kann die Beziehung zwischen den Religionen so gedacht werden, dass ein Dialog ermöglicht wird? Wie sind die Wahrheitsfrage und eine Anerkennung des Wertes und Anspruchs der anderen Religionen miteinander vereinbar? Welches religionstheologische Denken wird am ehesten dem religiösen Pluralismus gerecht? Hick operiert von vorneherein aus einer Gesamtsicht der Welt der Religionen heraus und bezieht u. a. eine positive Rezeption des Konzepts der „Achsenzeit“

<sup>41</sup> Vgl. H. KÜNG, Gibt es die eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: DERS., *Theologie im Aufbruch*, München 1987, 274–306.

ein, das Karl Jaspers 1949 entwickelt hatte.<sup>42</sup> Offenkundige Dilemmata des Konzeptes werden von Hick nicht überwunden, im Gegenteil sogar benannt, ohne dass er sich von der Benutzung des Gedankens abhalten ließe. Im Blick auf die wichtigen religions- und geistesgeschichtlichen Datierungen, die sich keineswegs alle in die Periode von 800 bis 200 v. Chr. pressen lassen, stellt Hick fest: „Der Begriff ‚Achsenzeit‘ bezeichnet somit einerseits weder einen scharf abgrenzbaren Zeitraum mit exaktem Anfang und Ende, noch ist er andererseits so dehnbar, dass er alle bedeutenden Ereignisse der Religionsgeschichte einschließen würde ... Die Achsenzeit umfasst hingegen eine ganze Serie von parallelen Veränderungen in allen relativ weit entwickelten und stabilen Zivilisationen, die es damals gab“.<sup>43</sup> Den in der Achsenzeit mutmaßlich vollzogenen religiös-spirituellen Paradigmenwechsel, der sich in den Namen Zarathustra, Buddha Gautama, Mahavira, Konfuzius, Autor(en) des Tao te king, dem Entstehen der Upanishaden und der Bhagavadgita und in großen hebräischen Propheten und griechischen Philosophen kristallisierte, beschreibt Hick als „die plötzliche oder allmähliche Abwendung des Menschen von einer ihn ganz in Anspruch nehmenden Selbstbezogenheit und eine neue Ausrichtung auf die angenommene Einheit von Wirklichkeit und Wert, die er sich als Gott, Brahman, das Dharma, Shûnyatâ oder das Tao vorstellt. Der allgemeine Gedanke der Erlösung/Befreiung, der in den einzelnen großen Traditionen eine jeweils unterschiedliche Form annimmt, besteht damit in der Transformation des menschlichen Daseins aus der *Selbst*-zentriertheit zur *Wirklichkeits*zentriertheit“.<sup>44</sup> Das Problem, dass hier eine pauschale pejorative Subsumierung primärer Religionserfahrung, wie sie etwa in stammesreligiösen Kulturen, im klassischen Schamanismus, in der Naturreligiosität etc. begegnet, unter das Stichwort der „Selbstbezogenheit“ vorgenommen wird, bedürfte einer ausführlichen Diskussion.<sup>45</sup> Auch die Charakteristik der Bezogenheit auf das „Real“ für alle Religiosität, die aus den Umwälzungen der Achsenzeit hervorging, würde möglicherweise einer Überprüfung am religionsgeschichtlichen Material nicht standhalten, schon was z. B. die volksreligiöse „Durchsetztheit“ als „weltreligiös“ erachteter Bereiche betrifft. Hick versucht hier immerhin in seinem Buch „Religion“ mit einer höchst allgemeinen Kategorie den Unterschieden von (überwiegend) personaler Gottesbeziehung in den „abrahamitischen“ Religionen und eher mystisch-kosmischer Religionserfahrung in Süd- und Ostasien Rechnung zu tragen, während er in seinen frühen Aufsätzen noch von „Gott“ redete.

<sup>42</sup> Vgl. K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1988 (1949), 19–48. Zu einer kritischen Auseinandersetzung vgl. u. a. U. DEHN, Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel Uehara Senroku, Ammersbek bei Hamburg 1995, u. a. 240–244.

<sup>43</sup> J. HICK, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt/Main 2001, 51 f.

<sup>44</sup> DERS., Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 49 f.

<sup>45</sup> Unter dem Stichwort der „voraxialen Religion“ werden diese Phänomene benannt, und auch das Nebeneinander von religionsphilosophischem Diskurs und Volksfrömmigkeit wird wahrgenommen (u. a. Religion 276), aber konzeptionell nicht ausreichend ernstgenommen (vgl. u. a. Religion 35 ff).

Er beobachtet zahlreiche unterschiedliche Religionen, heilige Schriften, die von divergierenden religiösen Erfahrungen berichten und die vom semitischen Kulturraum bis hin nach Ostasien erhebliche Variationen aufweisen. Als drei unterschiedliche Haupttypen benennt er den Typ der personalen Ich-Du-Beziehung (Gott als Person), die Naturmystik oder kosmische Mystik, die den gesamten Kosmos als Manifestation der göttlichen Realität begreift, und schließlich die Erfahrung des mystischen Zustands, in dem das erfahrende Selbst zeitweilig mit der göttlichen Realität eins wird.<sup>46</sup> Die Unterschiede erklärt er vom Phänomen her aus den unterschiedlichen Kontexten kultureller, gesellschaftlicher und psychologischer Art, die jeweils ganz verschiedene Erfahrungen erzeugen. Unter Rückgriff auf das der Empirie unzugängliche Kantische „Ding an sich“ bezeichnet er sie als je subjektiv bestimmte Erfahrungen und Wahrnehmungen des einen, unfassbaren, und nie letztlich von der Erfahrung greifbaren „Real“. Die unterschiedlichen Wahrnehmungen können, z. B. falls es sich um zahlreiche Götter innerhalb eines henotheistischen Systems handelt, auch als *personae* der einen göttlichen Wirklichkeit und als Resultat verschiedener menschlicher Projektionen verstanden werden.<sup>47</sup> Eine Unterscheidung von (verborgenem) Göttlichem einerseits und Phänomen bzw. menschlicher Wahrnehmung andererseits ist der erkenntnistheoretischen Diskussion nicht fern. Nach der Unterscheidung von Phaenomena und Noumena in Immanuel Kants „Kritik der reinen Ver-

<sup>46</sup> Gott und seine vielen Namen a. a. O. (Anm. 43), 102 f.

<sup>47</sup> Vgl. Gott und seine viele Namen a. a. O. (Anm. 43), 58; Religion a. a. O. (Anm. 44), 274 ff. Eine Variation der Frage nach dem in Wirklichkeit selbigen Gott hinter den „Göttern“ mehrerer religiöser Traditionen bietet die Diskussion im jüdisch-christlich-muslimischen Dialog. Gerne wird die Unterscheidung zwischen *denselben* Gott, der aber nicht auf je *gleiche* Weise verehrt werde, benutzt. Die Argumentation aufgrund von Schriftaussagen wird normalerweise an der jeweiligen inneren Heterogenität sowohl des Koran als auch der hebräischen und griechischen Bibel scheitern (einen Versuch dieser Art stellt R. GEISLER, *Das Eigene als Fremdes*, Hannover 1997, u. a. 82 ff dar). Eine dogmatische Entscheidung für die Nichtidentität des Gottes der Juden/Christen und der Muslime stößt auf die Schwierigkeit, dass sie entweder einen Polytheismus offen in Kauf nimmt (was für den durchschnittlichen theologischen Typus ihrer Befürworter unwahrscheinlich wäre) oder unter Beibehaltung des jüdisch-christlichen Monotheismus den Islam pauschal als heidnische Götzendienerei abtun müsste, da sie dem Gott der Muslime den Charakter der Gottheit absprechen muss. Dies hätte nicht weniger als den Abbruch des Dialogs zur Folge (falls ein solcher von den Befürwortern dieser Option geführt wurde). Eine positive Beantwortung der angezeigten Frage wird theologisch redlich nicht von Menschen gegeben werden können und allenfalls dem von Christen erhofften Schauen der letzten Wahrheit vorbehalten bleiben (I Kor 13,12). Sie ist jetzt nur in Hypothesen formulierbar, die die Begegnung mit Muslimen erleichtern. Vgl. zu diesem theologischen Problem auch die Orientierungshilfe der Ev. Kirche im Rheinland zur Frage gemeinsamen Betens: „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott“ (1998). Zur Diskussion um einen oder mehrere Götter vgl. u. a. U. TWORUSCHKA, *Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen*, in: R. KIRSTE / P. SCHWARZNAU / U. TWORUSCHKA (Hg.), *Hoffungszeichen* a. a. O. (Anm. 5), 13–38. Tworuschka unterscheidet zwischen einer theologischen Antwort auf die Frage, ob Christen und Muslime an denselben Gott glauben – die er mit Ja beantworten würde – und einer religionswissenschaftlichen Antwort, die redlicherweise zurückgehalten werden müsse (a. a. O., 32 f). Vgl. auch R. WETH (Hg.) a. a. O. (Anm. 23), dort bes. der erwähnte Aufsatz von B. KLAPPERT, *Abraham eint und unterscheidet*.

nunft“ (1781/1787)<sup>48</sup> hat die Religionsphänomenologie seit Rudolf Otto die Terminologie und partiell das Gedankengut aufgenommen und über Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler und Mircea Eliade bis in die Gegenwart transportiert.<sup>49</sup>

Die Sprache, in der religiöse Traditionen ihre Erfahrungen mitteilen, sei die der Mythen. Mythen sind insofern wahr und plausibel, als sie das Leben von Menschen nachhaltig verändern. Das mythische Reden artikuliert die phänomenale Erfahrung gegenüber dem Noumenon, dem „Wirklichen“. Seine Wahrheit ist praktisch: „Ein Mythos ist wahr, wenn er uns auf rechte Weise mit einer Wirklichkeit verbindet, über die man in nicht-mythischen Begriffen nicht sprechen kann“.<sup>50</sup> Der Mythos über die Gottessohnschaft Jesu ist ein Ausdruck der Wertschätzung der außerordentlichen Rolle, die Jesus für das Leben des Glaubenden spielt; er wird zum Problem, wenn er metaphysisch überhöht wird und in die Tatsachenbehauptung einer substantiellen Gottessohnschaft Jesu einmündet. Christus kann als Weg des Christen zum Heil anerkannt werden, ohne dass andere Heilswege diskreditiert werden.<sup>51</sup> Eine Hypostasierung Jesu Christi zur metaphysischen Behauptung der Gottessohnschaft macht aus einer für mich selbst gültigen psychologischen Absolutheit eine mutmaßliche objektive Absolutheit, die keine Anerkennung anderer Heilswege mehr erlaubt.<sup>52</sup> Dies heißt mindestens für den pluralistischen Vordenker Hick, dass die pluralistische Option auch eine erhebliche Konsequenz für eigene Glaubensentscheidungen hat, nicht nur für die Sicht der Welt der Religionen insgesamt.

<sup>48</sup> Vgl. Transzendente Elementarlehre, II. Teil, I. Abt. II. Buch, I. Hauptstück, Hamburg (Felix Meiner) 1956, 287 ff.

<sup>49</sup> Ein sich von Ernst Troeltsch her verstehender und das Denken der Religionsphänomenologie würdiger Ansatz wurde von Pannenberg vorgeschlagen, der in dezidierter Opposition gegen die „kerygmatische Theologie“ die Einbettung des Christentums in das Ganze der Religionsgeschichte forderte, welche gemeinsam mit den Protagonisten der religionsphänomenologischen Schule (Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler u. a.) als „Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses“ begriffen wird. Auch andere Religionen „haben es letztlich mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun wie die Botschaft Jesu“. Jedoch tritt bei ihnen eine Wahrnehmungsverzerrung durch das Widerstreben gegen die Nichtendlichkeit des göttlichen Geheimnisses ein. In diesem Unterschied zum Christentum und in der Kompetenz des christlichen Glaubens, „einer unvoreingenommenen Aufgeschlossenheit für das göttliche Erscheinen des göttlichen Geheimnisses und für seine Strittigkeit in der Geschichte der Religionen Raum zu schaffen“, bestünde der Vorschuss des Christlichen in der Religionsgeschichte. Pannenberg's Ansatz stellt eine Art Zusammenfluss aus phänomenologischen, inklusivistischen und Hegel'schen Elementen sowie einiger Anliegen der pluralistischen Option dar (vgl. u. a. W. PANNENBERG, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 252–295, letztes Zitat 295).

<sup>50</sup> J. HICK, Religion a. a. O. (Anm. 44), 271.

<sup>51</sup> U. a. Gott und seine vielen Namen a. a. O. (Anm. 43), 80–82.

<sup>52</sup> A. a. O. (Anm. 43), 62.

*Erwägungen zur „pluralistischen Option“*

Der Protest aus diesem und aus anderen Gründen blieb nicht aus.<sup>53</sup> Die wichtigsten Fragen, die offen bleiben, sind: Ist diese Vogelperspektive, die sich kognitiv außerhalb des Reigens der Religionen stellt, eine „christliche“ Theologie der Religionen? Beansprucht sie es? Muss sie es sein? Muss eine christliche Theologie der Religionen aus dem Herzen der trinitarisch bekennenden Identität kommen, wie die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ und auch Theo Sundermeier, Reinhold Bernhardt, Gavin D’Costas und andere betonen?<sup>54</sup> Der Vorwurf des Monismus oder des Inklusivismus auf höherer Ebene, ausgehend vom Modell des einen ungreifbaren „Real“, auf das hin alle religiösen Erfahrungen orientiert sind, muss mindestens berücksichtigen, dass auch dieses in seiner Komplexität faszinierende und zugleich einfache Denkmodell seine Überlieferungsgeschichte nicht nur in der Ähnlichkeit zu neohinduistischen Vorstellungen aus dem Ende des 19. Jahrhunderts (Ramakrishna, Vivekananda), sondern auch in der oben angedeuteten Philosophie Kants und in der Religionsphänomenologie hat. Aufgrund der erheblichen Plausibilität dieser traditionsreichen Konstruktion finden sich vergleichbare Gedanken in neureligiösen Bewegungen wie der von dem indischen Künstler und Meditationsguru Sri Chinmoy geleiteten und bei den Baha’i, und auch das von Willigis Jäger vorgeschlagene Modell, das die (divergierenden) exoterischen und die (aufeinander

<sup>53</sup> Kritik richtet sich plausibler Weise im deutschen Sprachraum nun auch gegen die deutschsprachigen Befürworter wie insbesondere den ehemals katholischen, jetzt anglikanischen Theologen Schmidt-Leukel, dem aufgrund seiner theologischen Optionen das diözesane Nihil obstat zur *Venia legendi* verweigert wurde, und der jetzt eine Professur in Glasgow bekleidet. Vgl. als weitgehend an seine Adresse gerichtet A. FELDTKELLER, *Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?* in: ÖR 2000, 273–286; vgl. auch DERS., *Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?* in: *Evangelische Theologie* 1998, 445–460. Aus philosophisch-fundamentaltheologischer Sicht setzt sich mit Besonnenheit Armin Kreiner mit dem Pluralismus-Modell auseinander und kommt u. a. zu dem Schluss, dass, je „radikaler und konsequenter die Unaussprechlichkeit bzw. Unbegreiflichkeit des Transzendenten gedacht (werde), desto plausibler (.) die von Hick entwickelte pluralistische Hypothese (erscheine)“. Je näher die göttliche Realität der menschlichen Erkenntnismöglichkeit rücke, desto mehr nehme die Plausibilität ab (A. KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996, 118–131, 131). Scharfe Kritik übt G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998. Zur Auseinandersetzung mit Gäde vgl. u. a. P. Schmidt-Leukels Besprechung in R. KIRSTE / P. SCHWARZENAU / U. TWORUSCHKA (Hg.), *Die dialogische Kraft des Mystischen (= Religionen im Gespräch 5)*, Balve 1998, 592–603. Allgemein weiß die zweijährlich erscheinende Reihe „*Religionen im Gespräch*“ (RiG) sich im Wesentlichen der pluralistischen Religionstheologie verpflichtet. Vgl. ferner R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie a. a. O.* (Anm. 10), bes. 293–296. Als profiliertester Kritiker von einem trinitätstheologischen Ansatz her gilt auch G. D’COSTAS (u. a. *Theology and Religious Pluralism*, New York 1986; *Christ, the Trinity, and Religious Plurality*, in: DERS. (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990, 30–46).

<sup>54</sup> *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*, Hannover 2000, u. a. 26 f.; R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie a. a. O.* (Anm. 10), 296–299.

zulaufenden) esoterischen Bereiche der Religionen unterscheidet, scheint davon inspiriert. Das pluralistische Modell beantwortet einige Fragen, lässt aber auch viele offen. Es lebt nicht aus der Perspektivität eines religiösen Bekenntnisses, bedarf deshalb für einen wirklichen interreligiösen „Erfolg“ einer ähnlich gearteten Disposition der Gesprächspartner, d. h. eigentlich müssten z. B. muslimische Partner bereit sein, eigene theologische (mit Hick zu sprechen: metaphysische) Elemente wie die himmlische Aufbewahrung des Koran oder die Hoffnung auf das Wiederkehren des 12. Imam im schiitischen Islam als mythisch-metaphorische Aussagen zu verstehen, um auf eine Ebene mit christlichen Gesprächspartnern nach dem Hickschen Modell zu kommen. Wie realistisch ist ein solcher Dialog, und führt er über den religionsphilosophischen Diskurs hinaus zu der mit Herzblut sich ereignenden Begegnung von Gläubigen verschiedener Identitäten und Bekenntnisse?

### *Versuche auf dem Weg*

Das Motiv, die Pluralität der Religionen anzuerkennen und *sich* zu ihr konstruktiv zu verhalten, hat Würdigung verdient, die Tat jedoch mag Modifikationen vertragen. Wenn Rückschritte zu einer exklusivistischen Position mit einem eindeutig pejorativen Urteil über andere Religionen nicht möglich sind, wie kann eine Position im Bereich eines aufgeklärten Inklusivismus unter Einbeziehung von Elementen aus der pluralistischen Option aussehen, die den je positionellen Dialog erleichtern, ja fördern kann? Reinhold Bernhardt hat mehrere Schritte im Sinne einer Aufarbeitung der pluralistischen Option und einer konstruktiven Antwort vollzogen.<sup>55</sup> Seine Darstellung der Hickschen Position unter dem Stichwort des Absolutheitsanspruchs endete mit scharfer Kritik in dem Sinne, dass Hick, anstatt vom Glauben der Religionen auszugehen, diese mit einem Metaglauben konfrontiere, der durch die Hintertür den imperialistischen Anspruch der Unterwerfung unter die eigene Partikularität erhebe, während er zugleich eine „alle Religionen überschauende Vogelperspektive“ anbiete.<sup>56</sup> Außerdem sieht er die Gefahr, dass mit der Relativierung des Wahrheitsbegriffs im interreligiösen Dialog der Wahrheitsbegriff als solcher auf dem Spiel stehen könne, obwohl die pluralistische Option eigentlich mit dem Anspruch antrat, die Wahrheitsfrage mit der Anerkennung der Religionen zu verbinden. Bernhardt spricht sich deutlich für eine positionelle, perspektivische Religionstheologie aus, die unter dem Vorzeichen eines „rehabilitierten“ Absolutheitsbegriffs steht: Absolutheit als nach innen gerichtet verstanden, als Charakteristik des doxologischen Zeugnisses

<sup>55</sup> Auf einen verdienstvollen Versuch in dieser Richtung wie z. B. die insbesondere in ihrem letzten Teil (Grundsätzliche Erwägungen) weithin dem Denken Theo Sundermeiers verpflichtete Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (Hg. von Arnoldshainer Konferenz und VELKD, Gütersloh 21991) wird unten eingegangen werden.

<sup>56</sup> R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch* a. a. O. (Anm. 10), 225.228 f.



auf dem Weg des eigenen Glaubens, nicht als Verhältniskriterium anderen Religionen gegenüber.<sup>57</sup> Die Kritik an einer unzulässigen „privilegierten Metaperspektive“ zieht sich durch Bernhards Arbeiten hindurch, konstruktiv versucht er sich an verschiedenen Variationen des Inklusivismus: In seinem engagierten Plädoyer für eine „größere“ Ökumene spricht er sich für die Entdeckung des universalen Heilswillens und der Gnade Gottes auch in anderen Religionen aus – von der Diktion her ist er hier nicht weit von Rahnerschen Positionen entfernt.<sup>58</sup> Christozentrismus weist nicht auf die Grenzen, sondern auf die Mitte des christlichen Glaubens hin. „Von dieser Mitte her wird Gottes universaler, grenzenloser Heilswille erkennbar, dessen Annahme die theologische Anerkennung anderer Religionen erst ermöglicht und zur ständigen Horizontüberschreitung treibt“.<sup>59</sup> In einem späteren Beitrag wiederum akzentuiert er den Inklusivismus pneumatologisch und stellt sich nun ausdrücklich in die Reihe derer, die trinitätstheologisch argumentieren. Auch diesmal in kritischer Abgrenzung gegen die Religionstheologie Hicks und in Auseinandersetzung mit den Hick-Kritikern Pius F. Helfenstein, Gavin D’Costa und Gerhard Gäde stellt er heraus, dass Religions­theologie aus dem Herzen christlicher (Trinitäts-)Theologie zu gewinnen sei, aber zugleich auch immer schon „die unverstellt wahrgenommene Wirklichkeit der Religionen im Blick haben“ muss (dies gegen Gäde).<sup>60</sup> Auch hier spricht Bernhardt von der „schöpferischen und inspirierenden Präsenz Gottes in der gesamten geschaffenen Wirklichkeit“ als Aspekt der Trinitätstheologie und deutet nun „die biblische Überlieferung von der universalen Wirksamkeit des Geistes“ als „hermeneutischen Schlüssel“ zur Interpretation religiöser Erscheinungen und interreligiöser Begegnungserfahrungen: Von dieser Grundlage aus kann mit der Präsenz des „schöpferischen, heilenden und erleuchtenden Geistes“ auch in den anderen Religionen gerechnet werden. Neben dieser hermeneutischen Aufgabe bestehe die zweite Aufgabe einer Religionstheologie darin, die aus interreligiösen Begegnungen geschöpften Erkenntnisse und Erfahrungen theologisch im Lichte der Christusbotschaft zu reflektieren und zu werten.<sup>61</sup>

Die unterschiedlichen Akzente, die Bernhardt von seiner Dissertation bis zu seinen vorläufig letzten Äußerungen innerhalb eines inklusivistischen Ansatzes gesetzt hat, zeigen deutlich: Einen Absolutheitsanspruch kann christlicher Glaube im buchstäblichen Sinne nicht erheben, insofern als ein „Abgelöstsein“ des biblisch bezeugten trinitarischen Geschehens von zentralen Ereignissen der anderen Religionen nicht möglich ist. Bernhardt streift aber die tendenziell vereinnahmenden Elemente des Rahnerschen Denkens ab, indem er nicht die Religionswelt in ihrer „anonymen Christlichkeit“ umarmt, weil dort christliche Glau-

<sup>57</sup> Vgl. a. a. O. (Anm. 10) 236–239.

<sup>58</sup> Auf dem Weg zur „größeren“ Ökumene: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Theologie, in: R. KIRSTE u. a. (Hg.), *Vision 2001 – Die größere Ökumene*, Köln 1999, 23–50, u. a. 47.

<sup>59</sup> A. a. O. (Anm. 58), 48.

<sup>60</sup> R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie* a. a. O. (Anm. 10), 296.

<sup>61</sup> A. a. O. (Anm. 10) 297 f.

benselemente zu finden seien<sup>62</sup>, und er nimmt gleichzeitig die Verve und das dialogische Engagement der „Pluralisten“ sehr ernst.<sup>63</sup>

Ebenfalls eine trinitarische und moderat inklusivistische Verankerung sieht die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991) vor. Das Handeln des dreieinigen Gottes offenbart sich als Mission im Heiligen Geist, als Dialog im Wort Gottes (Jesus Christus) und als Konvivenz aus dem Welthandeln des schöpferischen Gottes, dessen Handeln auch den Religionen gilt.<sup>64</sup> Indem ausdrücklich auf Gottes schöpferisches Welthandeln verwiesen wird, das auch in den Religionen auf uns zukomme, wird hier eine theologische (nicht pneumatologische), im Handeln der Kirche verankerte Grundierung vorgezogen, die auf eine in drei Aspekte zu entfaltende Konvivenz abzielt: gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitiges Lernen und gemeinsames Feiern. Dieser handlungsbezogene und offene, explizit auf Vorarbeiten Theo Sundermeiers<sup>65</sup> verweisende theozentrische Ansatz hat gegenüber dem christozentrischen Inklusivismus alten Typs den Vorteil, dass er mit der schöpfungstheologischen Grundierung, die kosmische Weite hat, keine theologisch problematische Vereinnahmung vornimmt, sondern in die aller Spaltung vorausliegende von Gott gewollte schöpfungswerte Gemeinschaft einlädt. Ähnliches kann für die pneumatologische Verankerung gesagt werden: Der Geist löst Verengungen und Spaltungen auf und führt in die Weite der ganzen Schöpfung und der Religionen.

### *Der Geist und die Geister*

Dem Konvivenzansatz wie auch dem Ansatz Bernhardts ist nicht viel hinzuzufügen. Das Bernhardtische Stichwort der Pneumatologie jedoch regt zu weiteren Überlegungen an. Während auf der einen Seite seinem Gedanken zuzustimmen ist, dass das der Welt zugewandte Wirken des Geistes Gottes als Werkzeug der Erfahrbarkeit Gottes auch in den Religionen identifiziert werden könne, ist auf

<sup>62</sup> Dem Argument der Vereinnahmung könnte eine Anekdote entgegengehalten werden, die Rahner berichtet: Er wurde von Nishitani Keiji, dem zen-buddhistischen Religionsphilosophen der „Kyoto-Schule“, gefragt, was er dazu sagen würde, wenn dieser ihn seinerseits als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen würde. Dem „mutualen Inklusivismus“ Rahners entsprach es, dass er antwortete: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt ...“ (Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 276).

<sup>63</sup> Bernhardt gebührt immerhin das Verdienst, u. a. mit seiner Dissertation (Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 1990) und seinem Sammelband „Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen“ (Gütersloh 1991) diese im deutschsprachigen Raum bekannt gemacht zu haben. Oft wird er selbst als „Pluralist“ vereinnahmt, so zuletzt von M. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000, 23.

<sup>64</sup> R. BERNHARDT, Religionen a. a. O. (Anm. 55), 117–132.

<sup>65</sup> Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: W. HUBER / D. RITSCHL / T. SUNDERMEIER, Ökumenische Existenz heute (Bd. 1 der gleichnamigen Reihe), München 1986, 49–100.

der anderen Seite zu fragen, wie weit dieser Gedanke, resp. seine Formulierung bei Bernhardt, sich von einer christlichen, diesmal geisttheologischen, Vereinnahmungsgefahr der anderen Religionen entfernt hat, die stets dem Rahnerschen Modell attestiert wurde. In jedem Falle ist dem Ansatz zuzustimmen, dass eine christliche Theologie der Religionen aus dem Grunde und Herzen des christlichen Glaubens kommen soll und zugleich in der Lage sein muss, den Gläubigen anderer Religionen Respekt zu zollen als Menschen auf je ihrem Weg der Heilssuche und Sinnengewinnung.

Pneumatologische Entwürfe der letzten Jahre haben noch einmal stärker als bisher die kommunikatorischen und erfahrungsbezogenen Aspekte der biblischen Überlieferung über den Geist Gottes herausgearbeitet.<sup>66</sup> Vom hebräischen *ruah*-Gedanken her ist der Geist ein Geist des Lebens, und er kann sich metaphorisch sowohl in den lebensbezogenen Elementen des Windes und Atems als auch des Feuers, Wassers und allgemein der Energie niederschlagen. Der freiheits- und lebensspendende Charakter des Geistes (II Kor 3,17; I Kor 15,45) wird ergänzt durch seine Eigenschaften als Träger von Lebenskraft und Energie, als der Spender von Raum und Gestalt. Auch zwischenmenschliche Beziehungen sind durch „Kraftfelder“ und Rhythmen bestimmt, durch Anziehung und Abstoßung, durch Freisetzung neuer Energien und „Lebensgeister“.<sup>67</sup> Gotteserfahrung ist eng mit zwischenmenschlicher Erfahrung verbunden. Die eine verschränkt sich mit der anderen, die meisten Bilder für Gotteserfahrung stammen aus dem zwischenmenschlichen Bereich. Der Geist wird als Feuer und Wind zum Kommunikationsträger und -instrument. Im Pfingstereignis finden Menschen zusammen und werden gleichzeitig zum Ausströmen und Mitteilen befähigt. Gaben werden vitalisiert und aktualisiert, Zerstreuungen und Verwirrungen zurückgenommen. Wunden der Kommunikation und des Soziallebens werden in einem neuen Kraftfeld geheilt. Der Geist Gottes tritt auf als „öffentliche Kraftfelder konstituierendes Kraftfeld“ (Michael Welker).<sup>68</sup>

Der Geist ist das kommunikative Element des christlichen Glaubens und der glaubenden Gemeinschaft; er konstituiert die Sensibilität der Glaubenden und bezeugend Kommunizierenden untereinander und zu Andersgläubigen. Dabei ist es möglich, auf dem gleichen „Frequenzbereich“ der gläubigen Kommunikation korrespondierende Elemente in anderen religiösen Traditionen zu identifizieren. Im ostasiatischen Raum kommt die Vorstellungswelt des Ki (Qi) der Kommunikations- und Kraftfeldvorstellung des *ruah/pneuma* der jüdisch-christlichen Tradition nahe; In beiden Fällen geht es nicht nur um Energiefluss und „Informationsweitergabe“ im umfassenden Sinne, sondern um die Kommunikation von Leben (smut), von geistig-körperlich-geistlichem Wohlbefinden und Heilsein. Zum chinesischen Ch'i (= Qi bzw. japanisch Ki) schreibt Jürgen Moltmann: „Es

<sup>66</sup> Vgl. u. a. J. MOLTSMANN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991; M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

<sup>67</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, a. a. O. (Anm. 66), 287–291.

<sup>68</sup> Vgl. J. MOLTSMANN a. a. O. (Anm. 66), 291–294; M. WELKER, a. a. O. (Anm. 66), 224–231.

ist Lebenskraft und Lebensraum, Lebenszeit und Lebensbeziehungen in einem ... Weil es das Zwischen zwischen allen Dingen ist, kann es die universale Sympathie aller Wesen wirken“.<sup>69</sup> Der hinduistische Gedanke des *prana* ist hier zu nennen.<sup>70</sup> Gleichwohl ist es nicht entscheidend, phänomenologische Übereinstimmungen auszumachen, um die Plausibilität des kommunikativen Geist-Aspekts zu begründen. Es geht um einen Gleichklang auf vergleichbaren Frequenzen, der dem Christen über den von ihm geglaubten Geist Gottes und des Lebens als hermeneutischem Schlüssel zugänglich ist. Der von Gott gesendete Geist drückt seinen Kommunikations-, Gemeinschafts- und Be-Lebungswillen aus. Er versetzt uns in das Kraftfeld des Evangeliums Jesu Christi, dessen Frequenzen in der Lage sind, auch kommunikative Elemente aus anderen Religionen zu empfangen. Dieser Gedanke lässt die Möglichkeit offen (und kann sie sogar bis zur Wahrscheinlichkeit hin gelten lassen), dass das Wirken des Geistes Gottes auch in anderen Kontexten und Religionen erwartbar und spürbar ist, er ist aber nicht unbedingt auf sie angewiesen, um die Begegnung mit den Religionen zu ermöglichen und zu fördern. Dabei muss ausdrücklich betont werden, dass diese theologische Aussage unabhängig von der religionswissenschaftlichen Einsicht besteht, dass es auf religionsphänomenologischer Ebene viele Ähnlichkeiten zwischen den Religionen in Bezug auf ein kommunikatives Element oder eine universale Lebensenergie gibt, die z. T. auf dem Hintergrund geschichtlich bedingter gegenseitiger Spiegelungen und Beeinflussungen zu verstehen sind.<sup>71</sup> In diesem Sinne ist es auch nicht möglich, von Religionen als quasi monolithischen Blöcken zu sprechen, die sich nur je als ganze in der Begegnung zueinander verhalten können.

Ein pneumatologisch orientiertes Konstrukt der oben entfalteten Art vermeidet vereinnahmende Elemente eines inklusivistischen Ansatzes alten Typs, verweist aber auf die theologisch begründete Interaktions- und Gemeinschaftsmöglichkeit der Religionen. Dabei mag durchaus auch eine Scheidung der „Geister“ erforderlich werden, die sich ungeistlich und ein ganz eigenes und völlig anderes Anliegen vorantreibend in die Kommunikation einschalten. Hier wird es der Geist Gottes und Christi und seine einzigartige und unverwechselbare lebens-

<sup>69</sup> J. MOLTSMANN, *Laotse's Tao-tê-king mit westlichen Augen gelesen*, in: D. BECKER (Hg.), *Mit dem Fremden leben* (FS T. Sundermeier), Teil 2, Erlangen 2000, 123 – 138, 136.

<sup>70</sup> Auf diese und andere Parallelen wird gerne in der Literatur zur Reiki verwiesen, um die allgemeine menschliche Verbreitung des Gedankens und Phänomens der „universalen Lebensenergie“ zu unterstreichen. Vgl. u. a. B. J. BAGINSKI / S. SHARAMON, *Reiki. Universale Lebensenergie*, Essen 1997, 15 f.

<sup>71</sup> Ich möchte es vermeiden, mich eines weitreichenden und ausdifferenzierten religionsgeschichtlichen Gerüsts zu religionstheologischen Zwecken zu bedienen – wie etwa Hick dies tut –, da eine solche Struktur entsprechend dem Grad ihrer Komplexität auch angreifbarer wird. Da geschichtliche Strukturentwürfe, sei es die Jaspersche Achsenzeit, sei es die Cullmannsche Mitte der Zeit, sei es das Toynbeesche Modell der Kulturkreise, wie überhaupt strukturierende Geschichtsschreibung allemal Komplexitäten reduziert und Kontraste überbetont, um ineinander Verschwimmendes künstlich gegeneinander abzugrenzen und begreifbar zu machen, soll auf dieses und die damit verbundenen fehlbaren Konstruktionen hier verzichtet werden.

spendende Kommunikation sein, mit deren Hilfe Christen zu messen haben werden, ob es von den Gesprächspartnern her jeweils deren wahrer und guter Geist ist, der sie zu erreichen versucht.<sup>72</sup>

### *Zusammenfassung*

Bei aller Komplexität der religionstheologischen Diskussion lassen sich mit erheblichen jeweiligen Modifikationen nach wie vor die drei Kategorien Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus anwenden. Nach einer kritischen Auseinandersetzung u. a. mit Karl Barth / Hendrik Kraemer, dem vatikanischen Inklusivismus, der „pluralistischen Option“ John Hicks und moderat inklusivistischen Entwürfen wird hier eine geisttheologisch orientierte Position entfaltet, die jedenfalls nicht hinter die Motive des Pluralismus zurückfallen möchte.

The complex debate on a theology of religions can still be categorized under the concepts of exclusivism, inclusivism, and pluralism, with a large range of modifications. This paper presents a critical review of the concepts of e.g. Karl Barth and Hendrik Kraemer, inclusivism after Vat. II as well as retractations according to *DOMINUS IESUS*, the „pluralistic option“ of John Hick and some recent moderately inclusivistic proposals. It opts for a pneumatological approach grounded in the motives of pluralism as well as in trinitarian faith.

Malgré la complexité dans la discussion de la théologie des religions („Religions-theologie“), les trois catégories exclusivité, inclusivité et pluralisme se laissent toujours employer avec de larges modifications. A la suite d’une examination critique de Karl Barth / Hendrik Kraemer et d’autres, de l’inclusivité du Vatican (Vatican II et *Dominus Jesus*), de l’„option pluraliste“ de John Hicks et des ébauches d’une inclusivité modérée, une position qui s’oriente sur la pneumatologie et ne se fonde pas seulement sur les motifs du pluralisme est ici développée.

<sup>72</sup> Bernhardt spricht in vergleichbarem Zusammenhang von der „Konformität mit der Geisteshaltung, von der Jesus erfüllt war“, R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie* (a. a. O. Anm. 10), 297.