

Reinhold Bernhardt

Die Pluralistische Religionstheologie. Relativitätsschock für den christlichen Glauben?

Um die Pluralistische Religionstheologie wird gegenwärtig nicht nur theologisch, sondern auch kirchenpolitisch ein harter Abwehrkampf ausgefochten – vor allem in der römisch-katholischen Kirche und Theologie. Die viel diskutierte Erklärung „Dominus Jesus“ ist das Manifest dieses Kampfes. In Abschnitt vier markiert sie die Frontstellung: „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“ Diese Theorien gehen – so der Text weiter – von theologischen und philosophischen Voraussetzungen aus, „die dem Verständnis und der Annahme der geoffenbarten Wahrheit entgegenstehen“. Damit ist das Verdikt gesprochen, das in den folgenden Abschnitten¹ entfaltet und begründet wird – ohne die Namen der Autoren und Belegstellen der zitierten Auffassungen zu nennen.

Der Ärger der protestantischen Seite richtete sich primär gegen die eine Aussage über den ekklesiologischen Status der reformatorischen Kirchen in Abschnitt 17, die im Duktus der Erklärung aber nur einen Seitenblick darstellt. In den zentralen religionstheologischen Teilen fand das Dokument jedoch die ungeteilte Zustimmung zahlreicher prominenter Protestanten aus den Kirchen und der akademischen Theologie. So erklärte der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Manfred Kock am Tage des Erscheinens von „Dominus Jesus“, diese Verlautbarung enthalte „zahlreiche Aussagen, denen auch Kirchen der Reformation gern und mit Nachdruck zustimmen können. Das gilt insbesondere für diejenigen Passagen, die über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi handeln“.²

Die Erklärung „Dominus Jesus“ kam nicht ohne seismische Vorwarnungen, deren erstes markantes Epizentrum in Guadalajara (Mexiko) lag. Im Mai 1996 gab Joseph Kardinal Ratzinger dort im Rahmen eines Treffens zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas einen Bericht „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“ ab. Darin konstatierte er, dass nun, nachdem die Befreiungstheologie mit ihrem allzu diesseitigen und politisierten Erlösungsverständnis als gescheitert betrachtet werden könne, „der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden“ sei.³ In der Abwehr dieses

¹ Siehe besonders die Anspielungen in den Abschnitten 4, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 19 und 22.

² Pressestelle der EKD, Hannover, 5. Sept. 2000.

³ Abgedruckt in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, vom 22.11.96, Nr. 4, S. 8-10.

relativistischen Pluralismus, wie er sich besonders in der theologischen Wertung nicht-christlicher Religionen artikuliert, liege die Aufgabe der Glaubenskongregation in den kommenden Jahren.

Wie dieser Abwehrkampf von den beauftragten oder selbst-ernannten Vollzugsorganen der Glaubenskongregation geführt wird, lässt sich an der Anwendung kirchenrechtlicher Sanktionen gegen Vertreter und Sympathisanten des Pluralistischen Modells beobachten. So wurde Perry Schmidt-Leukel, der sich vor allem mit seiner Münchner Habilitationsschrift (Schmidt-Leukel 1997) als „orthodoxer“ Verfechter der Pluralistischen Religionstheologie im deutschsprachigen Raum zu erkennen gegeben hatte, die Lehrbefugnis für katholische Theologie verweigert. Er ist mittlerweile zur anglikanischen Kirche übergetreten und lehrt heute Religionswissenschaft in Glasgow.⁴

In solchen Maßnahmen dokumentiert sich die kirchenpolitische Brisanz des theologischen Relativitätsschocks, der von der Pluralistischen Religionstheologie ausgelöst wurde. Die Schärfe der Abwehr erklärt sich daraus, dass dieser Ansatz die soteriologische und damit die ekklesiologische Relevanz der römisch-katholischen Kirche – d.h. ihren Anspruch auf exklusive oder doch wenigstens superioritäre Heilsvermittlung – in Frage zu stellen scheint. Dass die protestantische Theologie und Kirche in der scharfen Kritik am religionstheologischen Pluralismus einen Schulterchluss mit der Glaubenskongregation vollzieht, erklärt sich aus der in ihren Augen unvermeidlichen Relativierung der Heilsbedeutung Christi durch diesen Ansatz. Gerade in der Rechtfertigungskontroverse war ja das für die Selbstdefinition des Protestantismus so zentrale „solus Christus“ stark betont worden. Da man auf protestantischer Seite jedoch nicht über die zensurischen Mittel verfügt, wie sie den römisch-katholischen Kirchenleitungen zur Verfügung stehen, konzentriert sich der Abwehrkampf hier weitgehend auf die geistige Auseinandersetzung.

Ich möchte im folgenden zunächst mit wenigen Pinselstrichen die grundlegende These der Pluralistischen Religionstheologie referieren, die diesen Relativitätsschock ausgelöst hat. Dabei orientiere ich mich in erster Linie an John Hick, dem aus Birmingham stammenden, ursprünglich evangelikalischen Hauptvertreter des *pluralist model*. In einem zweiten Teil will ich den in meinen Augen gewichtigsten Einwand gegen dieses Modell darstellen, um schließlich einen alternativen Denkweg anzudeuten.

Grundlegende These der Pluralistischen Religionstheologie

Das Modell des religionstheologischen Pluralismus entfaltet sich in Abgrenzung von zwei Alternativmodellen – dem sog. Exklusivismus und dem Inklusivismus, wobei der Entwurf dieses Modellschemas selbst ein wichtiger (aber nicht unproblematischer) Bestandteil der Pluralistischen These ist.

⁴ Siehe dazu seine persönliche Bemerkungen in: Schmidt-Leukel, 2000, 272, Anm. 62.

Charakteristisch für die *exklusivistische* Position ist der Ausschließlichkeitsanspruch, der für die eigene Religion als der alleinigen vera religio erhoben wird und der zur Ablehnung aller anderen Religionen als religiones falsae führt. Diese Position kann sich *ekkesiozentrisch* ausprägen, d.h. sich auf die alleinige Heilungsvermittlung durch die (römisch-katholische) Kirche beziehen, wie es in der berühmten, auf Cyprian zurückgehenden (von ihm aber nicht im Blick auf ausserchristliche Religionen verwendeten) Formel „nulla salus extra ecclesiam est“ zum Ausdruck kommt. Sie kann sich auch *christozentrisch* darstellen, d.h. die exklusive soteriologische Relevanz Jesu Christi in den Vordergrund stellen. So heisst es bei Luther: „Wo Christus nicht ist, gibt es nichts als lauter Götzendienst, abgöttische und falsche Vorstellung von Gott, heiße sie Gesetz Moses oder Gesetz des Papstes oder Alcoran des Türken“.⁵ Und in seiner Auslegung zu Joh 1,14 schreibt er: „Wenn alle Juden mit ihrem Mose und alle ehrbaren Heiden mit ihren köstlichen Tugenden und Taten vor Gott kämen, so wäre doch all ihr Tun lauter Ungnade, Lüge und Heuchelei. Denn weil die Person nicht rechtschaffen ist (die allein durch den Glauben an Christum rechtschaffen wird) taugen die Werke nichts (wenn sie noch so gut und heilig wären), die Seligkeit zu erlangen“.⁶

Daraus ergibt sich ein scharfer religionstheologischer Dualismus: „Darum unterscheiden und sondern diese Glaubensartikel uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden. Denn die außerhalb der Christenheit sind, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler ... bleiben ... in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christus nicht und sind auch mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet“.⁷

Das *Inklusivmodell* behauptet demgegenüber nicht die Alleingeltung des Christentums, sondern seine qualitative Überlegenheit über die anderen Religionen. Es geht davon aus, dass Gottes Offenbarung universal ist, dass sie dem dafür offenen Menschen (und d.h. potentiell *jedem* Menschen) aus den Werken der Schöpfung entgegen spricht und dass Gott die Erkenntnisbefähigung für diese Offenbarung – die Samenkörner seiner Wahrheit – in die Herzen aller Menschen eingesenkt hat. Doch die *Fülle* dieser Wahrheit – daran kann es keinen Zweifel geben – liegt allein in Christus und in *der* Religion, die seinen Namen trägt.

Während die nicht-christlichen Religionen nach dem Exklusivmodell kompromisslos verworfen wurden – als Finsternis, als gotteslästerliche Irrlehre, als Werk des Antichrists –, so kann man ihnen nun einen mehr oder weniger positiven Wert zubilligen. Sie sind nicht aus Gottes Wahrheit und Heil ausgeschlossen (das wäre die 'exklusive' Position), sondern darin eingeschlossen (daher die Rede vom 'inkluisiven' Modell). Doch enthalten sie nur Teilwahrheiten und bedürfen der Fülle der heilshaften Gottesmitteilung, wie sie sich in Christus

⁵ WA 40,1, 609.

⁶ WA 46, 642, 6–10.

⁷ M. Luther, Großer Katechismus. Auslegung des Glaubensbekenntnisses, zit. nach: Unser Glaube, 2000, 751.

ereignet hat. Sie können als „praeparatio Evangelii“ anerkannt werden, wie es bei Euseb heisst, oder als „anonymes Christentum“, wie Karl Rahner sagt.

Sachlich treffender als der Begriff „Inklusivismus“ ist in meinen Augen die Bezeichnung „Superiorismus“ für dieses Modell, weil es hier um eine wertende Überordnung der Christusoffenbarung über die Offenbarungsansprüche aller anderen Religionen geht. Und wenn beim Exklusivmodell das Bedeutungsmoment der Alleingeltung im Vordergrund steht, dann wäre vielleicht präziser vom „Monopolismus“ zu sprechen.

Die Kritik an diesem religionstheologischen Monopolismus und Superiorismus, die Kritik an religiösen Alleingeltungs- oder Überlegenheitsansprüchen und an den daraus erwachsenen praktischen Folgen für die Beziehungsgestaltung zwischen den Religionen war und ist der entscheidende Impuls für die religions-theologische Umorientierung, die sich in den Entwürfen zu einer Pluralistischen Religionstheologie vollzogen hat.

Die zentrale These John Hicks lautet⁸: Wie das Christentum, so gründen auch die anderen großen, traditionsreichen Religionen der Welt auf authentischen und heilseröffnenden Erschließungen Gottes, d.h. auf Offenbarungen der einen göttlichen Wirklichkeit. Die Formen, in denen sich diese heilshafte Erschließung des Transzendenzhorizonts ereignet, sind und bleiben sehr unterschiedlich – von einer *Gleichheit* der Offenbarungen oder gar der Religionen kann nach Hick keine Rede sein. In ihrem Kern – ganz sicher nicht in allen ihren Erscheinungsformen – sind die in der von Karl Jaspers sog. Achsenzeit entstandenen Offenbarungsreligionen als kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, von Gott ausgehenden Erlösungsimpulses zu deuten. Die heilshafte Wirklichkeit des Göttlichen verwirklicht sich in ihnen im Kontext der jeweils geschichtlich gewachsenen kulturellen und religiösen Formen.

In den zentralen Anliegen dieser Religionen gibt es demzufolge strukturelle Analogien („Familienähnlichkeiten“): die Durchbrechung der individuellen und kollektiven Selbstbezüglichkeit (Egozentrik, des in-sich-gekrümmten-Herzens, wie Luther sagte), die Öffnung für jene Schichten der Wirklichkeit, die hinter ihrer empirischen Oberfläche liegen, die daraus erwachsene Achtung vor dem Leben, die Verpflichtung auf elementare Lebensregeln, die menschliche Gemeinschaften vor ethischer Korruption bewahren usw.

Der entscheidende Zielpunkt der Pluralistischen These liegt in der Folgerung, die ihre Vertreter aus ihr ziehen. Aus der Annahme, dass die großen, traditionsreichen Offenbarungsreligionen der Welt als authentische und damit im Prinzip ebenbürtige Kanäle der Interaktion und Kommunikation zwischen dem Göttlichen und der Welt (im umfassenden Sinn des Wortes) anzusehen sind, ergibt sich ein dialogischer Imperativ für die Beziehungsgestaltung zwischen diesen Religionen. Und dieser dialogische Imperativ ist nicht vom Toleranzpostulat der abendländischen Aufklärung her begründet (und d.h. im Sinne der passiven

⁸ Zum folgenden siehe Hicks Hauptwerk (Hick, 1989), wo diese These dargestellt und mit religionswissenschaftlichem Material belegt ist.

Toleranz als leidendes Erdulden und Ertragen des anderen aufgefasst), sondern aus den Identitätszentren der Religionen selbst (woraus sich ein positives Toleranzverständnis der Anerkennung und Wertschätzung ergibt). Der Grund für eine solche Anerkennung liegt im Bewusstsein, dass alle diese Religionen über sich hinausweisen auf die ihnen letztlich uneinholbar vorausliegende göttliche Wirklichkeit als Grund allen Seins.

Das Christentum braucht seinen Anspruch auf Einzigartigkeit des in Christus vermittelten Heilsweges nicht aufzugeben, es soll aber anerkennen, dass es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt. So kann es zu einer Heilspartnerschaft der Religionen kommen, in der sich die Religionen im offenen Dialog in prinzipieller theologischer Gleichberechtigung begegnen. Zwischen ihnen soll ein Verhältnis der Parität herrschen, nicht der Gleichheit, wohl aber der Ebenbürtigkeit.

Immer wieder wird der Pluralistischen Religionstheologie vorgeworfen, sie affirmiere (aus einem falsch verstandenen Dialogbemühen heraus) die faktische religiöse Pluralität der abendländischen Geisteskultur und überhöhe sie damit noch theologisch, wo es doch gerade umgekehrt die Aufgabe einer christlichen „Theologie der Religionen“ sein müsse, in diese Pluralität hinein mit um so kräftigerer Stimme das spezifisch Christliche zu proklamieren. Um diesem Einwand entgegenzutreten, ist es wichtig, sich die beiden spezifisch theologischen Anliegen vor Augen zu führen, auf die dieses Modell rekurriert. Es ist dies zum einen die Überzeugung von der Universalität des heilschaffenden Wirkens Gottes und zum anderen die Einsicht in die radikale Transzendenz Gottes, der allen religiösen Vorstellungen uneinholbar vorausliegt.

(1) Die Betonung der radikalen Transzendenz Gottes gründet bei John Hick in der Calvinischen Tradition. Sie kann sich aber darüber hinaus auch auf die Ansätze apophatischer Theologien und letztlich auf das Bilderverbot des Dekalogs berufen: Gott liegt allen religiösen Formen uneinholbar voraus. Keine Religion und keine Offenbarung kann beanspruchen, die Wahrheit Gottes ganz und vollkommen in sich zu schließen. Keine Religion und keine Offenbarung kann beanspruchen, den einen und einzigen Weg zu Gott darzustellen. Denn bei aller Authentizität der Manifestationen vermag keine von ihnen, das Wesen Gottes gänzlich zu erschöpfen – es sind immer nur Repräsentationen des Gottes, dessen Wesen unerschöpflich ist.

Diese Zuordnung von Transzendenz und Immanenz (historischer Manifestation) Gottes unterliegt immer wieder der Missdeutung, als entrücke Hick Gott an-sich in den Bereich des gänzlich Ineffablen, so dass die Zentraloffenbarungen der Religionen als menschliche Versuche erscheinen müssen, diese unerreichbare Wirklichkeit zu erreichen. So schreibt Andreas Feldtkeller in einer Sammelrezension, die Gottesvorstellungen der Religionsgeschichte würden von Hick „der Ebene des von Menschen erfahrenen Wirklichen zugerechnet“ (Feldtkeller, 1999, 6). Dann aber können sie nicht mehr als *authentische* Selbstmitteilungen Gottes verstanden werden, sondern stellen kulturbedingte Projektionen dar, über

deren Wahrheitsgehalt sich keine Aussagen mehr machen lässt. Mit einer solchen Deutung ist Hicks Position an einer entscheidenden Stelle verzerrt, denn es kommt ihm gerade darauf an, die Offenbarungen der nach-axialen Religionen als verlässliche Gerinnungsformen des von Gott ausgehenden Erlösungsimpulses zu würdigen.

Man kann in der Betonung der göttlichen Transzendenz einen Anklang an Karl Barths These vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen wiederentdecken oder Bezüge zu dem von Paul Tillich formulierten „protestantischen Prinzip“ herstellen, das ebenfalls zur Unterscheidung zwischen Gott und den religiösen Vorstellungen von Gott führt. Alle Gottesbilder sind demnach auf den „Gott über dem Gott des Theismus“ hin zu transzendieren. Nach Tillich trägt jede Offenbarungsreligion einen solchen Impuls zur Selbstrelativierung wesenhaft in sich. Sie steht in der Spannung von Manifestation („Gestalt“) und Transzendierung („Protest“, „Kritik“).⁹ Einerseits bedarf die Offenbarung der Gestaltwerdungen in religiösen Lehr- und Praxisformen. Andererseits müssen alle diese Gestaltwerdungen im Blick auf die sie begründende, aber auch übersteigende Offenbarung revisionsoffen bleiben. Wo eine Religion dagegen ihre Erscheinungsformen – und dazu gehört auch ihre Zentraloffenbarung – verabsolutiert, wird sie nicht nur dialogunfähig, sie verfehlt auch ihr eigenes Wesen und verfällt dann selbst in jene Egozentrik, die der Erlösung bedürftig ist. Im Blick auf solche religiösen Alleingeltungsansprüche kann ein Relativitätsschock durchaus heilsam sein, wo er in seinen theologischen Anliegen ernst genommen und nicht mit kirchenpolitischen Repressionen abgewehrt wird.

(2) Die Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes besagt: Gott gewährt seine Gnade prinzipiell unbedingt, d.h. ohne jede Vorbedingung von seiten der Menschen, also auch ohne eine bestimmte Religionszugehörigkeit, ohne religiöse „Werke“, auch ohne „Glaubenswerke“. Sie ist zunächst und zuerst „*gratia praeveniens*“ – vorauslaufende Gnade. Die Praxis Jesu, der ethnische, soziale und vor allem auch religiöse Grenzen souverän überschritten hat, kann als eindrucksvoller Beleg für diese bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen gelten. Die paulinische Rechtfertigungslehre und das johanneische Verständnis von der freimachenden Wahrheit Gottes stellen Reflexionsformen dieser Überzeugung dar.

In der katholischen Glaubenslehre hat der sich von hier aus nahelegende Heilsuniversalismus eine lange Tradition¹⁰, weshalb die katholischen Vertreter des *pluralist model* – wie Paul Knitter (Knitter, 1985 und 1997) – beanspruchen, die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und Karl Rahners zum konsequenten Ende zu führen. Aber leitet nicht auch die für den Protestantismus so

⁹ Tillich, 1962, 12; siehe auch die anderen in GW VII und dem Gesamttitel „Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung“ zusammengestellten Aufsätze, bes.: 29–53.

¹⁰ Siehe: Menke, 1995.

zentrale Rechtfertigungslehre letztlich zu dieser Einsicht an? Verkündet sie doch die einseitig von Seiten Gottes gewährte bedingungslose Wiederherstellung der Beziehung des Menschen (vor allem des Gottlosen) zu Gott. Der Glaube, durch den dieser heilshafte Freispruch angeeignet wird („sola fide“), kann und darf seinerseits nicht als eine vom Menschen zu erbringende Zustimmung aufgefasst werden, wenn nicht doch wieder ein pelagianisches Element eingeführt und damit der Rechtfertigungslehre die Spitze genommen werden soll. Er ist vielmehr als ein Reflex des unverfügbaren Gnadengeschenks zu verstehen.

Aber hat sich diese Gnade denn nicht ausschließlich *in Christus* manifestiert – liegt denn nicht gerade in *dieser* Gestaltwerdung das entscheidend und unterscheidend Christliche?

Damit stehen wir vor der – auch in religionstheologischer Hinsicht – alles entscheidenden Frage: Sie lässt sich systematisch-theologisch im Anschluss an 1. Tim 2,3-6 als Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der Partikularität des christlichen (d.h. in Christus erschlossenen) Heilsweges erfassen. Wie kann man zusammendenken, dass Gott einerseits will, dass „alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Tim 2,4), dass dies aber andererseits durch den *einen* Gottesmittler, den Menschen Jesus Christus und seinen Kreuzestod geschieht (1. Tim 2,5), durch ein geschichtliches Medium also, dessen Wirkung niemals alle Menschen in gleicher Weise erreichen kann? Nimmt man die geschichtliche Verfasstheit der Christusbotschaft ernst, dann stellt sich das Problem, inwiefern der zufällige Geburtsort und -zeitpunkt eines Menschen seine „Heilchance“ (K. Rahner) erheblich mitbestimmt.

Wie also verhält sich die universale Gnade Gottes zu ihrer Realisation in Christus und zu den Offenbarungen der anderen Religionen? – Die Antwort der Pluralistische Religionstheologie lautet¹¹: Es gibt eine Mehrzahl von Gottesmittlern, von authentischen Selbstmitteilungen Gottes, von Verkörperungen seiner Gnade – ‚Christusgestalten‘ neben Christus: Buddha etwa oder der Koran. Jesus Christus ist für Hick der vollkommen für Gott offene, an ihn hingeebene, von seinem Geist und seiner Liebe erfüllte und in diesem Sinne ‚wahre‘ Mensch – die Gestaltwerdung der Liebe Gottes. Er schöpft tief aus dem Brunnen des göttlichen Wesens, aber er erschöpft ihn nicht, denn dieser Brunnen ist unerschöpflich. Deshalb können auch andere mit anderen Gefäßen daraus das Wasser des Lebens schöpfen.

So wie es Ramakrishna in seinem bekannten Gleichnis erzählt: In ein Staubecken führen verschiedene Treppen. „Von der einen schöpfen die Hindus Wasser in Krügen und nennen es ‚jal‘; von der anderen schöpfen Muslime das Wasser mit Lederschläuchen und nennen es ‚pani‘; von einer dritten die Christen und nennen es ‚water‘. Können wir denken, dass das Wasser nicht ‚jal‘ ist,

¹¹ Zum folgenden siehe vor allem: Hick, 1993.

sondern nur ‚pani‘ oder ‚water‘? Wie lächerlich! Die Substanz ist Eine, aber sie hat verschiedene Namen und jeder sucht dieselbe Substanz“.¹²

Jesus Christus ist nach Hick „totus Deus“, aber nicht „totum Dei“; in ihm verkörpert sich Gott *ganz und gar* („totus Deus“), ohne dass man sagen dürfte, *das Ganze Gottes* („totum Dei“) sei in ihm und nur in ihm präsent. So sehr der göttliche Logos auch *ganz* („totus“) in der Person Jesu gegenwärtig gewesen sei, so gehe er doch darin nicht auf („non totum“). Christus verkörpere das Wesen Gottes – d.h. seine bedingungslose Zuwendung zu den Menschen, besonders zu denen, die sich ihrer göttlichen Zielbestimmung entfremdet haben (in der Sprache des Neuen Testaments: die Gottlosen, Sünder, Verlorenen).

In *diesem* Sinne – und nur in diesem Sinne – kann man nach Hick von einer Inkarnation sprechen: Jesus manifestiert Gottes Agape in einer solchen Intensität, dass sich die Aussage nahelegt, er sei identisch mit ihr und damit identisch mit dem Wesen Gottes, also mit seinem universalen Heilswillen. Gerade deshalb aber kann und darf er nicht zum ausschließlichen Medium dieses Heilswillens deklariert werden, weil er dadurch dessen Universalität begrenzen – und damit das Wesen Gottes nicht mehr authentisch zum Ausdruck bringen würde.

Das Postulat des universalen göttlichen Heilswillens lässt sich also unter den Bedingungen der in unterschiedlichen Strömen verlaufenden Religionsgeschichte nach Auffassung der „Pluralisten“ nur durch die Annahme einer Mehrzahl heilshafter Selbsterschliessungen Gottes zur Geltung bringen. Damit ist die Exklusivität Jesu Christi als Gottesmittler aufgehoben. Jesus ermöglicht eine wahrhafte und vollauf genügende Gottesbegegnung; aber neben ihm sind auch andere, ebenso wahrhafte und vollauf genügende Offenbarungen göttlicher Liebe anzuerkennen.

So weit mein Versuch, die Pluralistische These in ihren Grundzügen darzustellen. Eines sollte deutlich geworden sein: Die Revisionen traditioneller Positionen in der theologischen Beurteilung der nicht-christlichen Religionen führen bis in die Kernbestände der christlichen Theologie hinein und sind sehr weitreichend. Daher erklärt sich die eingangs beschriebene konfessionsübergreifende Abwehrreaktion. Die nicht selten erstaunlich polemisch vorgetragene Kritik gegen die Pluralistische Religionstheologie lässt sich in dem einen Vorwurf zusammenfassen, dass es sich hier nicht mehr um eine christlich zu nennende Theologie handelt, sondern bestenfalls um eine Stück metareligiöser Religionsphilosophie.

So sagte Papst Johannes Paul II im Januar 2000, die Behauptung, dass die Offenbarung Christi nur begrenzt sei und in den anderen Religionen ihre Ergänzung finde (womit er die Position der „Pluralisten“ allerdings nicht korrekt wiedergibt), sei „konträr zum Glauben der Kirche“. Damit verband er die Warnung vor einer „Denkweise in theologischen und kirchlichen Kreisen, die dazu neige, die Offenbarung Christi zu relativieren und die Notwendigkeit der Kirche Christi als universales Heilssakrament zu redimensionieren“. Um dieser

¹² Übersetzt aus Rolland, 1929, 86.

„relativistischen Mentalität“ entgegenzutreten, müsse vor allem betont werden, dass die Offenbarung Christi „definitiv und vollständig“ sei.¹³

Zentraler Einwand gegen die Pluralistische Religionstheologie

Im zweiten Teil dieses Artikels will ich den nach meiner Einschätzung zentralen Einwand gegen die Pluralistische Religionstheologie herausarbeiten. Er besteht *nicht* im einfachen Hinweis auf die Inkompatibilität mit den Zentralinhalten des NT im allgemeinen und mit den dort zu findenden Exklusivaussagen wie 1. Joh 14,6; Apg 4,12; Mk 16,16; Joh 3,18 im besonderen. Ein solcher Hinweis wird der Vielschichtigkeit der biblischen Überlieferung, der historischen Bedingtheit und der sprachanalytisch zu bestimmenden Eigenart der herangezogenen Stellen nicht gerecht und greift hermeneutisch zu kurz.

Der zentrale Einwand betrifft vielmehr gerade die Hermeneutik und Erkenntnistheorie der Pluralistischen Religionstheologie. Das *pluralist model* nimmt die theologische Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen nach einem ‘transzendental-dialogischen’ Postulat vor: nach jenem Prinzip, das die Bedingung der Möglichkeit eines jeden echten Dialogs darstellt, das im Vollzug einer jeden dialogischen Begegnung immer schon pragmatisch vorausgesetzt ist und in Anspruch genommen wird. Es ist dies das Grundgesetz der Gegenseitigkeit, der Gleichberechtigung der Partner, der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des Anderen. Eine solche Gegenseitigkeit muss immer und unverzichtbar vorausgesetzt sein, wenn es zu einer wirklich dialogischen (und nicht nur einseitig strategischen bzw. instrumentellen) Interaktion zwischen Menschen und ihren Auffassungen kommen soll. Was aber für den Dialog im allgemeinen gilt, das gilt auch für den besonderen Fall der dialogischen Begegnung zwischen Anhängern verschiedener Religionen, wenn sie diese Bezeichnung verdienen soll: Die gegenseitige Anerkennung als gleichberechtigte Interaktionspartner stellt die Möglichkeitsbedingung jeder im Geist der Partnerschaftlichkeit verlaufenden interreligiösen Begegnung dar.

Doch muss, kann und darf das für eine dialogische Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen fundamentale Postulat der prinzipiellen Gleichberechtigung nicht ungebrochen auf die Ebene der theologischen Beurteilung nicht-christlicher Religionen übertragen werden. Wo das geschieht, kommt es zu Globalaussagen, für die es keinen ausweisbaren Erkenntnisstandpunkt gibt und geben kann.

Das gilt in meinen Augen aber keineswegs nur für pluralistische, sondern ebenso für exklusivistische und superioristische Beurteilungen nicht-christlicher Religionen: Die Aussage, dass es nur *einen* Weg Gottes zu den Menschen gibt – den Christusweg, scheint mir ebenso wenig begründbar wie die Aussage, dass die

¹³ Kathpress vom 28.01.2000.

nicht-christlichen Offenbarungen der christlichen gegenüber defizitär sind. Und genauso wenig lässt sich ein erkenntnistheoretischer Standort für die Behauptung angeben, dass die Offenbarungen der Weltreligionen einander ebenbürtig sind.

Man muss grundlegend unterscheiden zwischen (a) der religionshermeneutischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit, eine fremde Religion bzw. die Glaubens- und Lebensweisen ihrer Anhänger zu verstehen, (b) der religionsdialogischen Reflexion auf die Voraussetzungen einer partnerschaftlichen Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen und (c) der religionstheologischen Reflexion auf den Status der Religionen (inklusive der christlichen) coram Deo.

Die religionshermeneutische Aufgabe vollzieht sich im Kontext allgemeiner hermeneutischer Überlegungen zum (interkulturellen) Verstehen des Anderen bzw. Fremden, wie sie in jüngster Vergangenheit vor allem von Emmanuel Lévinas angestellt – und von Theo Sundermeier (Sundermeier, 1996) u.a. im Blick auf die interreligiöse Verständigung rezipiert worden sind. Die religionsdialogische Besinnung wendet Erkenntnisse aus der Philosophie des dialogischen Personalismus (auf der Linie der Ich-Du-Philosophie Bubers) auf das Begegnungsgeschehen der Religionen an. Die religionstheologische Fragerichtung hingegen kann ihre Begründungsmuster nicht aus religionshermeneutischen und religionsdialogischen Erwägungen deduzieren, denn die Geltungsgrundlagen der Religionen sind nicht in den Möglichkeitsbedingungen des Dialogs begründet. Sie muss ganz anders ansetzen: bei zentralen christlichen Lehrinhalten, die für die Deutung der Religionsvielfalt relevant sein oder werden können – für eine christliche Religionstheologie also bei der Gottes- und Schöpfungslehre, der Anthropologie, Christologie und vor allen bei der Pneumatologie¹⁴, wobei diese Lehrstücke dabei selbst der Vertiefung und Weiterentwicklung ausgesetzt werden.

Die Vermischung dieser drei Ebenen ist charakteristisch für die Entwürfe der Pluralistischen Religionstheologie – aber ebenso für viele ihrer Kritiker. Die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit eines gelingenden Religionsdialogs kann noch keine Theologie der Religion(en) begründen. Sie ist aber auch nicht einfachhin gleichzusetzen mit dem Bemühen um das Verstehen des nicht-christlichen Gegenübers. Denn zu einem gelingenden Dialog gehört nicht nur das Verstehen des Anderen, sondern auch das Bezeugen des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses.

(a) Für die Ebene der *interreligiösen Hermeneutik* gilt: Der Versuch, sich in die Perspektive des Anderen hineinzusetzen, um sie kongenial „von innen“ heraus „einzusehen“, kann immer nur gebrochen gelingen, denn auch in diesem Versuch bleibt der Verstehen-Wollende letztlich an seine eigene Perspektive gebunden. Hermeneutisch kann es nur einen Inklusivismus geben. So sehr es auch gelingen mag, die eigene Perspektive mehr oder weniger zu öffnen und zu transzendieren,

¹⁴ Siehe dazu: Bernhardt, 2000.

andere religiöse Innenperspektiven wie auch religionswissenschaftliche Aussenperspektiven „einzusehen“ und „wahr-zu-nehmen“ – ein vollkommener Perspektivenwechsel bleibt eine Illusion. Erst recht aber bleibt der Versuch, eine interreligiöse Global- und Zentralperspektive einzunehmen, illusionär, weil der dafür erforderliche universalistische Erkenntnisstandpunkt nicht zur Verfügung steht.

Alternativer Denkweg

Aus diesem Grund setze ich dem Modell des religionstheologischen Pluralismus in hermeneutischer Hinsicht das Konzept einer letztlich nicht harmonisierbaren religiösen Multiperspektivität entgegen. In Unterscheidung von der Pluralistischen Religionstheologie möchte ich den von mir favorisierten Ansatz als „*mutualen Inklusivismus*“ bezeichnen. Damit ist die offene, durch keine religionstheologische Metatheorie (im Sinne eines Monopolismus oder eines Superiorismus oder eines Egalitarismus) vorentschiedene Interaktion der religiösen Welt-Sichten auf der Grundlage der jeweils eigenen Wahrheitsgewissheit und des gegenseitigen Respekts vor der Überzeugung des anderen anvisiert.

In der Betonung der Mutualität ist das Dialogprinzip hermeneutisch eingeholt. Der interreligiöse Begegnungsprozess kann nicht als einseitiges verstehendes Sich-Einlassen auf eine fremd-religiöse Innenperspektive beschrieben und praktiziert werden, sondern als gegenseitiges Zeugnisgeben. Damit ist die religionshermeneutische schon auf die religionsdialogische Ebene hin überschritten.

(b) Die Theorie des *interreligiösen Dialogs* wird über eine interreligiöse Hermeneutik im Sinne des „Verstehen des Anderen“ hinaus zur Geltung bringen müssen, dass sich eine dialogische Begegnung immer in der Spannung zwischen empathischer und konfessorischer Ausrichtung vollzieht, zwischen Verstehewollendem Einfühlen in den Anderen, um „mit seinen Augen zu sehen“, und der unverkürzten Darstellung der eigenen Sicht.

Die normativen Ansprüche, die das christliche Gottes-, Welt- und Menschenverständnis (wie jede andere religiöse Tradition) erhebt, brauchen dabei weder suspendiert – noch auf den Geltungsbereich der eigenen Tradition begrenzt zu werden. Potentiell *alle* kulturellen und religiösen Phänomene sind an ihnen zu messen – die der eigenen wie der fremden Religion. Wenn man sich vor Augen führt, wieviel Unheilvolles sich auf den sogenannten Heilswegen der Religionen und Pseudoreligionen ereignet (hat) – auch mitten im Christentum, dann leuchtet ein, dass eine kritische Beurteilung stattfinden muss. Und dabei kann das Dreierschema Exklusivismus, Superiorismus und Äquivalenz durchaus hilfreich sein, – wenn man es nicht auf Religionen als ganze, sondern auf einzelne religiöse Erscheinungen anwendet und an die eigene Urteilsperspektive zurückbindet. Es gibt in allen Religionen (einschließlich des Christentums) Phänomene, die nach der Exklusivhaltung nur als unheilvoll verworfen werden können, andere, die

defizitär erscheinen und wieder andere, die volle Anerkennung und tiefen Respekt gebieten.

Die für einen aufrichtigen Dialog unverzichtbare Polarität von Verstehen und Urteilen braucht und darf also nicht zugunsten des reinen Verstehens aufgelöst werden. Nicht die *Universalität* der normativen Ansprüche führt in einen Konflikt mit dem Dialogprinzip, sondern erst ihre Überhebung zu einem Exklusiv- oder Superioritätsanspruch, der für konkurrierende Wertmaßstäbe keinen oder nur einen inferioren Platz lässt. Auch in normativer Hinsicht also gilt das Postulat des mutualen Inklusivismus: Jeder Dialogpartner misst die ihm begegnenden Erscheinungen an den für seine Tradition maßgeblichen Werten – und gesteht dem anderen das gleiche Recht zu.¹⁵

Dabei ist jedoch eine bedeutsame Unterscheidung hinsichtlich des Urteilkriteriums einzuführen: Liegt es in der „Christusgestalt“ oder im „Christusgehalt“? Bildet die *nominelle Konformität* mit den Bekenntnis- und Lehraussagen oder den spezifischen Praxisformen der eigenen Tradition das entscheidende Kriterium für die Beurteilung anderer religiöser Erscheinungen oder liegt der Maßstab im *Inhalt* der Selbsterschließung Gottes, die nach dem oben Gesagten die religiösen Formen, in denen sie sich manifestiert, immer auch transzendiert. Am Beispiel der Christusbotschaft: Ist ein religiöses Phänomen an seiner nominellen Christlichkeit zu messen, d.h. daran, ob es mit dem Namen Jesu Christi verbunden ist (wie Karl Barth zu betonen nicht müde wurde), oder daran, ob das, wofür Christus gelebt hat und sterben musste – die unbedingte Menschenliebe Gottes – in ihm erkennbar wird oder nicht. Dieser „Christusinhalt“ könnte dann durchaus auch in den Erscheinungsformen nicht-christlicher Religionen zum Ausdruck kommen (vgl. dazu Mt 7,21).¹⁶

Zwischen den sich gegenseitig überlappenden, universal-normativen Traditionsperspektiven kann es auf der Basis des mutualen Inklusivismus zum verstehend-kritischen Dialog auch über die konkurrierenden Wertmaßstäbe selbst kommen. Es gibt keinen dem Dialoggeschehen übergeordneten und es regulierenden normativen Bezugsrahmen, lediglich den gemeinsamen, immer

¹⁵ Das vielleicht markanteste Beispiel für letztlich inkompatible religiöse Konzepte, die nicht auf einer höheren Ebene harmonisiert, sondern nur in einem mutualen Inklusivismus von den jeweiligen religiösen Binnenperspektiven aus gedeutet werden können, ist die Vorstellung der Letztwirklichkeiten in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition einerseits und im Buddhismus andererseits. Siehe dazu das Kapitel „Shunyata und Gott“ in Hüttenhoff, 2001.

¹⁶ Worin der „Christusinhalt“ besteht, hat Hans Kessler in einem Vortrag in eindrucksvoller Weise zusammengefasst: 2000, bes. 4ff. Er führt diese inhaltliche Bestimmung gegen die abstrakte und formelhafte Behauptung der Einzigartigkeit Jesu Christi ins Feld, wie sie in „Dominus Jesus“ – begründet auf die Lehre von der Inkarnation des Gotteswortes – vorgenommen worden ist: „Das ist wenig überzeugend und wirkt geradezu nominalistisch, solange nicht auf den Inhalt eingegangen wird, den Jesus – in Wort und Tat und Leiden – vertritt“ (6). Und in Anm. 14 konstatiert er: „Niemandwo in ‚Dominus Jesus‘ wird von der Güte, Liebe, Barmherzigkeit Gottes und Christi gesprochen; erst am Ende in Nr. 22 taucht das Wort Liebe auf, aber nur als ‚Forderung‘“.

wieder neu aufzubringenden Willen zur offenen, nicht-strategisch motivierten Kommunikation, das Gesetz der Gegenseitigkeit im Dialog und den Respekt vor der Würde des Dialogpartners.

Doch gilt auch für die Kommunikationsform des mutualen Inklusivismus, d.h. für den auf der Basis gegenseitiger Anerkennung geführten verstehend-kritischen interreligiösen Dialog, der Vorbehalt kultureller Bedingtheit. Viel zu sehr ist das Dialogmodell in der griechisch-abendländischen Diskurskultur verwurzelt als dass es erwarten könnte, die selbstverständliche Grundlage des interreligiösen Begegnungsgeschehens zu bilden und auf allgemeine Zustimmung bei Gesprächspartnern aus anderen Kulturkreisen zu rechnen. Deshalb wird es in der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation selbst ein strittiges Konzept sein und bleiben.

Viel Dialogfrustration erklärt sich aus der Unterbewertung dieser Tatsache, dass die als „Dialog“ bezeichnete Interaktion und das damit verbundene Austauschinteresse einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext verhaftet ist und von zahlreichen Nichtchristen nicht mit der erwarteten Begeisterung, sondern eher mit Befremden, Misstrauen und Unverständnis aufgenommen wird – was seinen Grund allerdings auch in den jahrhundertelangen Erfahrungen vieler Völker mit dem Expansionsstreben des Christentums hat.

Jedoch kann eine solche schmerzliche Einsicht auch dazu führen, das Wesen interreligiöser Begegnungen tiefer zu verstehen: Es handelt sich dabei nicht um einen rationalen Diskurs über Geltungsansprüche, sondern um das, was Wilhelm Dilthey „hypothetische Anempfindung“ genannt hat, das tastende „Er-fahren“ fremder spiritueller Wege durch fremde Gefilde mit fremden Sichtweisen. Dabei wird die Perspektivität und Standortgebundenheit und d.h. immer auch die Bedingtheit des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses bewusst.

Aber gerade darin tritt die Eigenart der Aussagen ans Licht, die dieses Selbst-, Welt- und Gottesverständnis artikulieren: Es sind existentielle und nicht rationale Wahrheiten und deshalb können sie niemals einen Allgemeingeltungsanspruch erheben. Es sind „historische“ Wahrheiten, die in der Traditionsgeschichte der jüdisch-christlichen Überlieferung verwurzelt sind (ohne fensterlos auf sie begrenzt zu sein) und daher keine übergeschichtliche Absolutheit reklamieren dürfen. Christlicherseits mag man darin eine sachlogische Konsequenz der Selbstentäußerung Gottes durch die Inhistorisation seines Logos-Wortes sehen.

(c) Die Aufgabe einer *Theologie der Religionen* besteht demgegenüber darin, die theologischen Begründungszusammenhänge herauszuarbeiten, die das religionshermeneutische und -dialogische Bemühen fundieren und motivieren. Worin liegen die *theologischen* (nicht ethischen oder pragmatischen!) Potenziale, die Impulse zu einem verstehen-wollenden Sich-Einlassen auf nicht-christliche Religionskulturen und zu dialogischen Formen der Begegnung mit ihnen freisetzen?

Das Herausarbeiten solcher Theologoumena ist eine Aufgabe, die zu großen Teilen noch zu leisten ist. Dabei wird der interreligiöse Dialog einen wertvollen

Entdeckungszusammenhang theologischer und religionstheologischer Einsichten bilden. Er kann aber nicht zum *Begründungszusammenhang* erhoben werden – etwa in der Weise, dass die Geltung der (religions-)theologischen Aussagen von der Billigung oder Zustimmung anderer religiöser Traditionen abhängig gemacht werden würde. Die christliche Religionstheologie bleibt ganz den Zentralinhalten der christlichen Tradition verpflichtet, legt diese aber im Blick auf die Geschichte und Gegenwart der religiösen Traditionen der Menschheit aus.

Charakteristisch für den hier favorisierten Inklusivismus-auf-Gegenseitigkeit ist für den christlichen Dialogpartner das Bewusstsein, dem jüdisch-christlichen Traditionsstrom verpflichtet zu sein, gerade aus dieser Gebundenheit („religio“) heraus aber den Impuls zur Offenheit für andere Traditionsströme zu schöpfen – und d.h. damit zu rechnen, dass Gottes schöpferisches, heilshaftes und vollendendes Geistwirken sich auch in anderen Religionen ereignet haben könnte. Dieses Bewusstsein motiviert dazu, mit theologischer Neugierde den Austausch mit Anhängern dieser Religionen zu suchen, integrationsoffen, aber auch kritisch die gewonnenen Einsichten in den eigenen Glaubenshorizont aufzunehmen und dabei die eigene Tradition tiefer auszuschöpfen.

Dass sich Gottes kreative, soterische und teleologische Wirksamkeit auch in Erscheinungsformen nicht-christlicher Religionen niedergeschlagen haben könnte, bleibt eine Unterstellung – für die sich allerdings gewichtige Gründe aus Schrift, Tradition und Erfahrung anführen lassen. Diese Gründe zu bestimmen, ist die Leistung, die eine christliche Religionstheologie an der Schwelle eines Jahrhunderts der Religionsbegegnung zu erbringen hat. Die bloße Repetition traditioneller Auffassungen über die „Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der (römisch-katholischen – R.B.) Kirche“¹⁷ – wie in „Dominus Jesus“ – trägt zur Bewältigung dieser Aufgabe ebensowenig bei wie die metachristliche Behauptung einer Vielzahl von im Prinzip ebenbürtigen Heilswegen.

Ich fasse zusammen: Die Pluralistische Religionstheologie ist angetreten, um dialogblockierende Hegemonialansprüche der Religionen im allgemeinen und der christlichen Religion im besonderen zu überwinden und die Grundhaltung der gegenseitigen Offenheit und Wertschätzung in der Beziehungsbestimmung der Religionen theologisch zu untermauern. Dabei hat sie das formale Dialogprinzip selbst zum Strukturprinzip der Religionstheologie erhoben und es anderen materialen Begründungsmustern vorgeordnet. So gelangt sie zur Behauptung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Religionen, für die es aus theologischer Perspektive jedoch keinen Erkenntnisstandpunkt geben kann.

¹⁷ So der Untertitel der Erklärung „Dominus Jesus“. Die Konsequenz für die Beurteilung der Anhänger anderer Religionen findet sich in Abschnitt 22, wo konstatiert wird, dass sich die Nichtchristen „objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“.

Auch ohne diese Behauptung ist – auf der Grundlage eines mutualen Inklusivismus – eine echte dialogische Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener Religionen möglich. Im Bewusstsein der unhintergehbaren Standortgebundenheit und Perspektivität des eigenen Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseins lassen sich die Universalitätspotenziale der eigenen Tradition ausschöpfen und auf die religiösen Traditionen der Menschheit anwenden: die Überzeugung von der kosmischen Weite der kreativen und heilenden Kraft Gottes, die Fokussierung auf die Repräsentation dieser Kraft in Jesus von Nazareth, dessen Mission religiöse Grenzen durchbrach und dessen Gerechtigkeit „für alle Menschen“ Rechtfertigung erwarb (Röm 5,18), und die Öffnung für die erleuchtende und verwandelnde Wirksamkeit des Geistes, der die schöpferische und heilende Kraft Gottes vergegenwärtigt. Aus der Quellen dieser spirituellen Ressourcen speist sich jene Grundhaltung, die dialogische Beziehungsformen in interreligiösen Kontakten fordert und fördert. Einen wunderbaren Ausdruck findet eine solche Grundhaltung in einem jüdischen Gebet, das bei interreligiösen Begegnungen gesprochen werden soll. Darin heisst es: „Lasst uns das, was uns trennt, als Zeichen der wunderbaren Freiheit der Menschen ansehen“ (Magonet, 1997, Bd.1, 573).

Literatur

- Bernhardt, Reinhold (1990): *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh.
- Bernhardt, Reinhold (1994): *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Gütersloh.
- Bernhardt, Reinhold (2000): *Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen*, in: ÖR 49, 287-301.
- „Dominus Jesus“. *Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Deutsche Bischofskonferenz, Bonn 2000.
- Feldtkeller, Andreas (1999): *Theologie der Religionen und ihr Niederschlag im Religionsunterricht*, in: VuF 44, 2–38.
- Hick, John (1989): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London; dt.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.
- Hick, John (1993): *The Metaphor of God Incarnate*, London.
- Hüttenhoff, Michael (2001): *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig.
- Kessler, Hans (2000): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). *Die Einzigartigkeit Jesu Christi inmitten der vielen Heilswege*, in: *Kirche und Schule* 27, Nr. 116, Dez 2000, 1-11.
- Knitter, Paul F. (1985): *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, London; dt.: *Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988.
- Knitter, Paul F. (1997): *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt / Paderborn.

Reinhold Bernhardt

- Magonet, Jonathan H. W. (Hrsg) (1997): Seder hat-tefillot. Das jüdische Gebetbuch, 2 Bde., Gütersloh.
- Menke, Karl-Heinz (1995): Art. „Heilsuniversalismus“, in: LThK³, Bd. 4, 1349-1351.
- Rolland, Romain (1929): The Life of Ramakrishna, Nachdruck Calcutta 1994.
- Schmidt-Leukel, Perry (1997): Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried bei München.
- Schmidt-Leukel, Perry (2000): Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu? in: ÖR 49, 2000/3, 259–272.
- Sundermeier, Theo (1996): Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen.
- Tillich, Paul (1962): Die protestantische Ära (1948), in: GW VII, 11–28, Stuttgart.
- Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (2000⁴), hg. vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann (GTB 1289), Gütersloh.