

*Reinhold Bernhardt*

## Die Herausforderung

### Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie“

Zwei Schlaglichter aus dem Vatikan:

In seinem Bericht „Zur Lage von Glauben und Theologie heute“, den er im Mai 1996 in Guadalajara in Mexiko abgab, steckte Kardinal Ratzinger die Frontstellungen der Glaubenskongregation für die Zukunft ab. Nachdem man die Befreiungstheologie mit ihrem allzu diesseitigen und politisierten Erlösungsverständnis nun als gescheitert betrachten könne, sei „der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden“ – so Ratzinger.<sup>1</sup> Wo begegnet ihm solcher Relativismus? Zuerst und vor allem in den Entwürfen einer „pluralistischen Theologie der Religionen“. Der aus dem multireligiösen Birmingham stammende, ursprünglich evangelikale Presbyterianer John Hick und der an der katholischen Xavier-Universität in Cincinnati lehrende, ursprünglich bei den Steyler Missionaren (S.V.D.) ausgebildete Paul F. Knitter gelten als die Hauptvertreter. Beide haben durch die intensiv erlebte Begegnung mit Menschen anderen Glaubens ein immer stärkeres Unbehagen an den traditionellen theologischen Aussagen über andere Religionen empfunden und sich auf die Suche nach einer neuen „Theologie der Religionen“ gemacht.

Im Jahre 1076 wandte sich Anazir, der König Mauretaniens, mit einer Bitte an Papst Gregor VII. Der muslimische Herrscher bat den Papst darum, einen Bischof in Nordafrika nach christlichem

---

<sup>1</sup> Zur Lage von Glaube und Theologie heute. Vortrag von Joseph Kardinal Ratzinger beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara/Mexiko im Mai 1996, in: *L'Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache) vom 22.11.96, Nr. 4, S. 8–10; auch in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996) 359–384.

Brauch zu ordinieren. Und der Papst gab ihm darauf folgende bemerkenswerte Antwort: „Wir (Christen und Muslime) bekennen und glauben an den einen Gott, freilich in unterschiedlicher Weise, täglich loben und preisen wir den Schöpfer der Zeiten und den Lenker dieser Welt. Denn wie der Apostel sagt: ER ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat (Eph 2).“<sup>2</sup>

So groß der Unterschied zwischen Gregors Theologie und den Programmwürfen einer „pluralistischen Religionstheologie“ auch sein mag – in diesem Zitat spricht der mittelalterliche Papst ganz in ihrem Geist und Sinn.

Welches ist dieser Geist und Sinn? Aus welchen Motiven ist die pluralistische Religionstheologie entstanden? Dieser Frage will ich im ersten Teil meines Beitrages nachgehen. Und ich werde dabei zwei Bündel von Motiven ausweisen – ein eher historisch-situatives und ein theologisches. Im zweiten Teil wende ich mich dann jener Frage zu, die im Zentrum der Kontroverse um die pluralistische Religionstheologie steht: der Frage nach der Christologie. Es geht mir dabei zunächst nicht darum, eine eigene Position zu vertreten<sup>3</sup>, sondern eine Darstellung des pluralistischen Modells zu geben, dem ich in kritischer Sympathie gegenüberstehe. Mein Anliegen ist es, fair über die Hintergründe des umstrittenen religionstheologischen Projekts zu informieren. Solche Information tut not, um die zum Teil polemisch und emotional hochbesetzt geführte Diskussion um dieses Thema zu versachlichen und auf ein Niveau zu heben, das der Bedeutung der anstehenden Fragen entspricht.

---

<sup>2</sup> Gregor VII., Ep.III,21 ad Anazir (Al-Nasir), regem Mauretaniae, in: E. Caspar (Hg.), *Das Register Gregors VII.*, I. Buch I-IV, Berlin/Dublin/Zürich 3. Aufl. 1967, 288. Der Brief wird in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ („Nostra aetate“) als Fußnote zu Art. 3 über die Muslime zitiert. – Siehe J. Zehner, *Der notwendige Dialog*, Gütersloh 1992, 9.

<sup>3</sup> Meine Position eines „mutualen Inklusivismus“ habe ich entwickelt in: *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*, in: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 461–480, bes. 474 ff; *Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Zum Gespräch der Weltreligionen auf der Expo 2000 Hannover* (Philosophische Theologie 10), Wien 1997, 17–31.

## I. Welche historischen Entwicklungen und theologischen Motive haben die Suchbewegung nach einer neuen „Theologie der Religionen“ ausgelöst?

In den letzten drei Jahrzehnten hat sich weltweit in großen Teilen der Christenheit eine atemberaubende Bewegung der Öffnung für die Weisheit und Spiritualität nicht-christlicher Religionen vollzogen – aber auch eine massive Gegenbewegung, die sich unter dem Leitwort der „Synkretismusabwehr“ formiert. Nicht das Bewußtsein der Vielfalt von Religionen ist dabei das Neue, sondern die *theologische Anerkennung* dieser Vielfalt – pointiert formuliert: die Entdeckung der Realpräsenz Gottes in den nicht-christlichen Religionen und Kulturen. Diese Anerkennung hat tiefgreifende Konsequenzen für die Theologie – besonders für die Christologie.

Die *Gründe für die Revision des theologischen Urteils über die nicht-christlichen Religionen*, wie sie sich seit Mitte der 60er Jahre ereignete, sind vielfältig; ich nenne zunächst acht geschichtliche bzw. geistesgeschichtliche Entwicklungen, die in großen Teilen des westlichen und fernöstlichen Christentums seit Mitte der 60er Jahre dieses Jahrhunderts zur Suche nach einer neuen „Theologie der Religionen“ geführt haben. Die Entwürfe der pluralistischen Religionstheologie sind *eine* der Reaktionen darauf. Ich versuche also zunächst, den Horizont nachzuzeichnen, in dem sich die pluralistische Religionstheologie gebildet hat und stelle sie damit in den größeren Zusammenhang der „dialogischen Wende“, wie sie sich vor ca. 30 Jahren sowohl in der katholischen Theologie und Kirche (besonders im Vaticanum II), als auch in der ökumenischen Bewegung (mit der Etablierung des ÖRK-Dialogprogramms, institutionalisiert in der Dialogabteilung) vollzogen hat.

(1) Das *Ende des politischen, kulturellen und religiösen Eurozentrismus*: Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges war die Zeit des eurozentrischen Imperialismus, der die Welt auf die europäischen Großmächte verteilen und die europäische „Zivilisation“ in alle Welt tragen wollte, endgültig vorbei (nicht vorbei war und ist die Zeit des *ökonomischen* Euro- und US-Amerikanozentrismus). Die Kulturen und die Religionen Asiens und Afrikas wurden zunehmend als traditionsreiche kulturelle und religiöse Großmächte wahrgenommen.

(2) Parallel dazu trat die *Schuld* ins Bewußtsein, die die europäischen Kolonialmächte und die in ihren Machtbereichen missionie-

renden Kirchen auf sich geladen hatten. Hinzu kam – ganz besonders für deutsche Christen – das Einsehen der Schuld, die das Christentum aktiv (durch theologische Untermauerung) oder passiv (durch sein selbstzentriertes Schweigen) an der Vernichtung der Juden in der Shoa mitzutragen hatte. Je mehr zu Bewußtsein kam, daß sich darin nicht eine spontane Verirrung fanatisierter Menschen, sondern der entsetzliche Tiefpunkt eines jahrhundertealten Antijudaismus ereignet hatte und je stärker unter Theologinnen und Theologen die Einsicht wuchs, daß dieser Antijudaismus bis ins Neue Testament hineinreicht, umso unausweichlicher wurde die Konsequenz, daß nicht nur *ethische* Reue, sondern *theologische* Umkehr gefordert war: die Verabschiedung all jener Formen des christlichen Absolutheitsanspruches, die als geistiges Rüstzeug für solche Gewalt fungiert hatten.

(3) Die *Globalisierung* der Welt durch Telekommunikation, Reisemöglichkeiten und Migrationsbewegungen ließ die Welt zum „global village“ werden. Es kam dadurch für zahlreiche Christen zu einer Fülle neuer Begegnungsmöglichkeiten mit anderen Religionen. Und nicht wenige, die sich der Faszination vor allem der fernöstlichen Religionen einmal wirklich (d. h. existentiell, nicht bloß informationell) ausgesetzt hatten, konnten nicht anders als einzugestehen: Es gibt tiefe Spiritualität und ehrwürdige Weisheit, es gibt sinnerfülltes, ganzheitlich gelingendes und in diesem Sinne „heiles“ Leben auch in anderen Religionen.

Die Globalisierung betraf und betrifft aber auch die Schattenseiten des ökonomischen und technischen Fortschritts: die weltweite Vernetzung und gegenseitige Abhängigkeit in den weltumspannenden Problemkomplexen der Ökonomie (Hunger und Ungerechtigkeit), der Ökologie (Klimakatastrophe), des Weltfriedens (Rüstung und Krieg), der Überbevölkerung usw. Auch die Religionen – besonders die Religionen mit universalem Anspruch – waren gefragt, welche ethischen Potentiale sie diesen Entwicklungen entgegenzusetzen haben. Die Globalität der Probleme muß mit einer globalen Weltverantwortung beantwortet werden.

(4) Als Gegenbewegung zur weltweiten Globalisierung vollzog sich in vielen Teilen der Welt eine kulturelle, religiöse, aber auch ethnische und politische *Regionalisierung*: eine Rückbesinnung auf die „regionalen“ ethnischen, kulturellen und religiösen Identitäten von Völkern und Gemeinschaften; in den arabischen Ländern beispielsweise durch eine deutliche Abkehr von westlichen und öst-

lichen Kulturstandards und die Suche nach einem dritten – dem islamischen Weg. Ähnlich in Indien, Südostasien und in vielen Ländern Afrikas.

(5) Als zu Beginn der 70er Jahre die nahezu 200 Jahre alte *Vision des Abendlandes zerbrach*, die Zukunft der Menschheit durch wissenschaftliche Forschung, wirtschaftliches Wachstum und technische Effektivierung positiv zu gestalten, geriet die gesamte westliche Kultur in eine tiefe geistige Orientierungskrise, die bis heute anhält. Eine neue Suchbewegung nach zukunftsstragenden geistigen Ressourcen und Visionen setzte ein. Viele fanden solche spirituellen Ressourcen in den östlichen Religionen, vor allem im Zen-Buddhismus. Aber auch das Naturverhältnis der Stammesreligionen schien Quellen zu öffnen, aus denen neue Impulse fließen konnten.

(6) Vom abendländischen (besonders europäischen) Christentum hingegen wurden solche Impulse kaum noch erwartet. Es schien keine prophetische Kraft mehr von ihm auszugehen. Die ehemals christlichen und nun weitgehend säkularisierten Länder des Westens waren in eine tiefe materialistische Sinnkrise geraten. Nicht zuletzt durch ihre jahrhundertealte Bindung an die Zivilisation des Abendlandes und seine politischen Ordnungen waren die *Kirchen* in vollem Umfang in diese Sinnkrise verstrickt. Ihre Botschaft hatte einen dramatischen *Plausibilitäts- und Relevanzverlust* erlitten. Auf einen Säkularisierungsschub in den 70er Jahren folgte die Renaissance der Religionen – doch nicht als Renaissance des traditionellen Christentums, sondern als Faszination für die Religionen des Ostens (besonders den Buddhismus) und für neue religiöse Bewegungen (die sich auch oft aus den Traditionsquellen der östlichen Religion speis(t)en).

(7) Die *Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung der gesamten Geisteskultur unserer Zeit*, besonders seit den 80er Jahren: Im Bewußtsein der meisten Europäer und Nordamerikaner (keineswegs nur der Philosophen) gibt es nicht mehr *die* Wirklichkeit, sondern eine Fülle gleichzeitiger Wirklichkeitsentwürfe: „Was für *mich* wahr ist, muß nicht auch für *dich* wahr sein.“ Nur *innerhalb* dieser Entwürfe, dieser Perspektiven, dieser Sprachspiele ist Wahrheit bestimmbar und verifizierbar. Wahrheit ist kontextrelativ, sie gilt unter bestimmten Bedingungen, für bestimmte Orte und Zeiten; sie ist historisch bedingt. Wahrheit ist perspektivenrelativ, d. h. sie bringt immer nur eine partikuläre *Sicht* der Wirklichkeit zum Aus-

druck. Wahrheit ist *standortgebunden*, d. h. das kulturelle Milieu, in dem Sprecher und Hörer einer Mitteilung leben, ihre Schichtenzugehörigkeit und ihr Geschlecht haben Einfluß auf die mitgeteilte und auf die gehörte Wahrheit.

(8) Von ganz anderer Art ist eine weitere Entwicklung, die zur Neubestimmung des Urteils über andere Religionen zwingt, obwohl ihre Bedeutung noch immer nicht voll realisiert oder sogar bestritten wird: Zum ersten Mal in seiner Geschichte steht das Christentum vor der Tatsache, daß es – soweit unser Blick reicht – eine *bleibende* Vielfalt von Religionen und Kulturen gibt. Das Christentum scheint an den Grenzen seines quantitativen Wachstums angelangt zu sein. Noch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war man der festen Überzeugung, daß innerhalb *einer* Generation die Welt christlich sein würde. Heute wissen wir: Vor 10 Jahren waren ein Drittel der Weltbevölkerung Christen (1,64 Mrd.). In 10 Jahren werden es höchstens noch ein Viertel, vielleicht nur noch ein Fünftel sein. Bei aller Vorsicht, die man Religionsstatistiken entgegenbringen muß, zeigen sie doch eine nicht zu verleugnende Tendenz. Dieses Bewußtsein aber ist in der Christentumsgeschichte noch nie dagewesen. Es ist eine theologische Provokation allererster Ordnung.

Mit diesen acht Entwicklungen verloren und verlieren die alten *theologischen Muster zur Beurteilung der nicht-christlichen Religionen* an Plausibilität: das Modell des Exklusivismus und das des Inklusivismus – Ausschließung und Einschließung, Abwehr und Assimilation.

Ich will im folgenden diese beiden Modelle kurz charakterisieren. Denn sie bilden den Hintergrund, von dem sich die pluralistische Religionstheologie absetzt. Dabei stellt sich die Frage, welcher logische Status den beiden Positionen zukommt. In meinen Augen handelt es sich eher um religionspsychologische und *ethische* Modelle als um religions*theologische* Konzepte. Die Begriffe „Exklusivismus“ und „Inklusivismus“ bezeichnen zunächst *Grundhaltungen*, denen man immer dort begegnet, wo ein Mensch auf etwas ihm Fremdes trifft. Im Kontext der Religionsbegegnung umschreiben sie Grundeinstellungen im Umgang mit nicht-christlichen (theoretischen und praktischen) Religionsformen und ihren Anhängern. Und im Kontext der Religionstheologie stehen sie für *Idealtypen* oder *Tendenzen* der Lehrbildung, nicht aber für konkrete Lehrentwürfe.

Nach dem Modell des religionstheologischen *Exklusivismus* darf allein das Christentum als „religio vera“, als wahre und damit als

alleinseligmachende Religion gelten, weil allein die Christusoffenbarung das Nadelöhr ist, durch das der Weg zu Gott führt. Alle anderen Religionen sind aus der Gotteserkenntnis, aus Heil und Erlösung ausgeschlossen – wie es in dem berühmten, ursprünglich allerdings gar nicht im Blick auf nicht-christliche Religionen formulierten Wort Cyprians zum Ausdruck kommt, daß außerhalb der Kirche kein Heil zu erlangen sei: „nulla salus extra ecclesiam“. Im Protestantismus war es dagegen weniger ein ekklesiozentrischer als vielmehr ein christozentrischer Absolutheitsanspruch, der diese Haltung theologisch begründete: „nulla salus extra Christum“ könnte man formulieren – oder kurz: „solus Christus“. Die exklusive, „ausschließende“ Haltung betont die *alleinige* Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens. Es gibt *einen* Weg zu Gott – den Christus-Weg.

Das *inklusive* Modell behauptet demgegenüber nicht die *Alleingeltung* des Christentums, sondern seine qualitative *Überlegenheit* über die anderen Religionen. Dieses Modell geht davon aus, daß Gottes Offenbarung universal ist, daß sie dem dafür offenen Menschen aus den Werken der Schöpfung entgenspricht und daß Gott die Samenkörner seiner Wahrheit in die Herzen aller Menschen eingesenkt hat. Doch die Fülle dieser Wahrheit – daran gibt es keinen Zweifel – liegt allein in Christus und in *der* Religion, die seinen Namen trägt. Die allgemeine Offenbarung ist noch nicht heilswirksam. Sie bereitet vor auf die allein heilsrelevante Offenbarung in Christus und hat auf diese Weise die Funktion der *praeparatio Evangelii* (Euseb). Während die nicht-christlichen Religionen nach dem Exklusivmodell kompromißlos verworfen wurden – als Finsternis, als gotteslästerliche Irrlehre, als Werk des Antichrist –, 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 vollen Wahrheit des Christentums.

Aus dem Ungenügen an der traditionellen Behauptung der Alleingeltung oder der Überlegenheit der christlichen über die anderen Religionen ist – vor dem Hintergrund der oben skizzierten Herausforderungen – das Modell des religionstheologischen *Pluralismus* entwickelt worden, von dem Armin Kreiner – katholischer Fundamentaltheologe an der Universität Mainz – sagt, es sei

„eines der interessantesten, konsequentesten und provokantesten theologischen Unternehmen der Gegenwart.“

Das *pluralistische* Modell grenzt sich programmatisch von Exklusivismus und Inklusivismus ab, verwirft den in diesen Modellen implizierten christlichen Absolutheitsanspruch und postuliert demgegenüber, daß sich die großen, traditionsreichen Religionen der Welt auf authentische und heilseröffnende Erschließungen Gottes gründen, daß es sich bei ihren Lehren und Lebensformen nicht um falsche oder minderwertige, sondern um anererkennungswürdige weil potentiell wahrheitshaltige<sup>4</sup>, d. h. vom kreativen und versöhnenden Geist Gottes durchdrungene Erscheinungen handelt (was keineswegs ausschließt, daß sich in ihnen – wie im Christentum – auch viel Unheilvolles findet). In den zentralen Anliegen der Religionen gibt es strukturelle Analogien („Familienähnlichkeiten“): die Durchbrechung der individuellen und kollektiven Selbstbezüglichkeit (Egozentrik), des in-sich-gekrümmten-Herzens, wie Luther sagte, die Öffnung für Schichten der Wirklichkeit, die hinter ihrer empirischen Oberfläche liegen, die Achtung vor dem Leben, die Verpflichtung auf elementare Lebensregeln, die menschliche Gemeinschaften vor ethischer Korruption bewahren usw.

Von einer Gleichheit oder Gleichwertigkeit der Religionen kann und soll keine Rede sein. Gerade in ihrer Verschiedenheit, die dem jeweiligen kulturellen Kontext entspricht, manifestiert sich Gottes transformierende Strahlkraft in ihnen. Die Religionen sind kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden Erlösungsimpulses. Sie stehen immer in der Gefahr, sich selbst – als religiöse Formen – mit der ihnen letztlich uneinholbar vorausliegenden Wirklichkeit des göttlichen Urgrundes zu identifizieren. Doch dessen dynamische Wirksamkeit sprengt auch seine eigenen religiösen Gestaltwerdungen, wo sie sich in sich selbst verkrümmen und absolute Wahrheitsansprüche für sich selbst erheben. Es sind und bleiben *menschliche* und damit *relative* Antworten auf den Ruf des Absoluten.

---

<sup>4</sup> Ich setze hier nicht einen intellektualistischen Begriff von Wahrheit voraus, der sich auf propositionale Aussagen bezieht, sondern einen theontologischen, der die Realpräsenz Gottes (in welcher Form und welchem Grad auch immer) bezeichnet. Weil diese Realpräsenz aber immer als eine letztlich Heil schaffende zu denken ist, kann ich mich der oft in diesem Kontext geforderten Unterscheidung der Wahrheitsvon der Heilsfrage nicht anschließen.

Weil es diese Strukturanalogien gibt, die auf die Wirksamkeit des Seinsgrundes schließen lassen, kann man unterstellen (eine empirisch evozierte Hypothese!): Es gibt eine Pluralität von heilshaften menschlichen Antworten auf die Wirklichkeit des Göttlichen in ihren unterschiedlichen Repräsentanzen. – Das ist die Grundthese der pluralistischen Religionstheologie, wie sie vor allem J. Hick vertreten hat.<sup>5</sup> P. Knitter setzt dagegen einen eigenen Akzent, der stärker vom Geist der Befreiungstheologie durchdrungen ist und zu einer „Befreiungstheologie der Religionen“ führt.<sup>6</sup>

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 und soll es zu einer Heilspartnerschaft der Religionen kommen, in der sich die Religionen im offenen Dialog in prinzipieller theologischer Gleichberechtigung begegnen. In ihrer Begegnung soll ein Verhältnis der Parität herrschen, nicht der Gleichheit, wohl aber der Ebenbürtigkeit.

Das *pluralist model* nimmt die Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen also nach einem „transzendental-dialogischen“ Postulat vor: nach dem Dialogprinzip selbst, das immer und unverzichtbar schon im Vollzug vorausgesetzt sein muß, wenn es zu einer echten (nicht einseitig strategischen bzw. instrumentellen) Begegnung zwischen Menschen und Auffassungen kommen soll. Inhalt dieses Postulats ist der praktische Grundsatz der Gegenseitigkeit, der Gleichberechtigung der Partner, der Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit des anderen.

Diese ethisch-pragmatische Grundbedingung der gegenseitigen Anerkennung aber muß nun auch für einen Dialog der Religionen vorausgesetzt werden, wenn er gelingen soll. Daraus ergibt sich der

---

<sup>5</sup> Nach Hick stehen die Religionen im *pluralist model* nebeneinander als unterschiedliche „Räume“ der Interaktion zwischen Gott und den Menschen; oder – wie er sagt – als „alternative soteriologische ‘Räume’, innerhalb derer – oder ‘Wege’ auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können“ [J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 62f].

<sup>6</sup> Siehe dazu: R. Bernhardt, Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen, in: EvTh 49 (1989), 516–528.

Grundsatz der Gegenseitigkeit in der theologischen Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen.

Gegen diesen Versuch, die prinzipielle Gleichberechtigung der Religionen „transzendental-dialogisch“ zu begründen, läßt sich einwenden, daß hier ein unzulässiger Argumentationsschritt, eine *metabasis eis allo genos* vollzogen wurde. Für eine dialogische Beziehungsgestaltung in der Begegnung der Religionen ist das transzendental-dialogische Postulat der Gegenseitigkeit in der Tat unabdingbare Voraussetzung – sonst gestaltet sich diese Begegnung wie die zwischen der Katze und der Maus. Etwas anderes ist es aber doch, das Dialog-Prinzip auf die *Ebene der theologischen Beurteilung* zu heben und so den Religionen schon vor Eintritt in den Dialog sakramentale und heilsvermittelnde Wirksamkeit zu attestieren. Wo das geschieht, dominiert das religionsdialogische Interesse das theologische Urteil. Damit aber würde dem Dialog gerade die Grundlage entzogen, da es in ihm doch um theologische Wahrheitsansprüche geht.

So wird der pluralistischen Religionstheologie denn auch oft vorgeworfen (besonders von Ratzinger und G. D’Costa), sie übernehme einfach die relativistische Philosophie des postmodernistischen Beliebigkeitspluralismus in die Theologie und sanktioniere ihn damit noch, wo sie ihn eigentlich von der Christusbotschaft her kritisieren müßte. Dieser Eindruck kann entstehen, wenn man die pluralistische Religionstheologie allein als Reaktion auf die beschriebenen acht Entwicklungen sieht und ihre *theologischen Anliegen* nicht in Rechnung stellt. Es kann dann so scheinen, als sei sie Produkt dieser Entwicklungen und ein unkritisches Kind des postmodernen Zeitgeistes.

Daher will und muß ich nun ein zweites – *theologisches* Motivbündel – benennen, das zeigt, daß hinter den Entwürfen einer pluralistischen Religionstheologie eminent theologische Anliegen stehen. Erst von daher kann man dann auch dem Einwand entgegenreten, die pluralistische Religionstheologie verdanke sich nur dem falsch verstandenen Bemühen, Dialogfähigkeit auf Kosten der christlichen Identität zu erkaufen. Eine Position aber, die von vornherein die Grundsubstanz des christlichen Glaubens zur Disposition stelle, sei dialogunwürdig und könne nicht mehr ernst genommen werden – so die Kritiker.

Welches sind nun also die *theologischen* Motive, die in den Konzepten der pluralistischen Religionstheologie wirksam sind? Es ist die Überzeugung

- von der Universalität des heilschaffenden Wirkens Gottes,
- von der radikalen Transzendenz Gottes, der allen religiösen Vorstellungen uneinholbar vorausliegt, und
- von der Gerechtigkeit und Güte als dem Grundzug seines Wesens.

(1) Die Überzeugung vom *universalen Heilswillen Gottes*, die auch für Karl Rahner eine zentrale Rolle spielte, besagt: Gott gewährt seine Gnade prinzipiell unbeding, d.h. ohne jede Vorbedingung von seiten der Menschen. Also doch auch ohne eine bestimmte Religionszugehörigkeit, ohne religiöse „Werke“, auch ohne „Glaubenswerke“. Es ist zunächst und zuerst „*gratia praeveniens*“ – vorauslaufende Gnade.

Dieses theologische Motiv ist also eine „Verlängerung“ des christlichen Heilsuniversalismus, wie er in der Geschichte der christlichen Theologie eine lange Tradition hat<sup>7</sup> (weshalb die katholischen Vertreter des *pluralist model* wie P. Knitter beanspruchen, die Theologie Rahners über ihn hinaus zum konsequenten Ende zu führen).

(2) Die Betonung der radikalen *Transzendenz Gottes*, wie sie vor allem bei John Hick heraustritt, ist ein Erbe der Calvinischen Tradition: 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 Gottes – es sind eben doch immer nur *Manifestationen* oder *Repräsentationen* des Gottes, dessen Wesen unerschöpflich ist.

Man kann darin die zu letzter Konsequenz ausgezogenen Linie der Theologie Barths mit ihrer These vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen wiederentdecken oder P. Tillichs „protestantisches Prinzip“, welches fordert, die Unterscheidung zwischen Gott und den religiösen Vorstellungen von Gott unbedingt ernstzunehmen.

<sup>7</sup> Siehe dazu K.-H. Menke, Art. „Heiluniversalismus“, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 4, 1995, 1349–1351.

(3) Die *Betonung der Güte und Gerechtigkeit Gottes* – wie sie für Jesu Gottesverständnis grundlegend war – führt zum Auftrag, eine universale Ethik der Güte und Gerechtigkeit zu entwickeln und Lebensformen zu kreieren, in denen sie gelebt wird. Angesichts der globalen Weltprobleme ist das deutliche Zeugnis der Religionen in der Lehre und vor allem in der Praxis erforderlich. Nicht ein Gegeneinander, sondern ein Miteinander, wenn es auch aus sehr verschiedenen religiösen Begründungen motiviert und legitimiert ist, scheint dringlich geboten.

Vor allem P. Knitters Anliegen ist es, diese praktische Seite der interreligiösen Kooperation zu betonen und zu fördern. Die Parteinahme für die Armen wird dabei geradezu zu einem (pragmatischen) Wahrheitskriterium – zum Maßstab für die „Evaluation“ einer Religion. Spätestens hier zeigt sich, daß die pluralistische Religionstheologie keineswegs alles und jedes, was im Gewand der Religion daherkommt, für gleich gültig (und damit letztlich für gleichgültig) erklärt. Sie enthält ein stark religionskritisches Motiv, dem sie alle religiösen Erscheinungen unterwirft. Nicht das „anything goes“ eines grenzenlosen Beliebigkeits-Pluralismus ist Maß und Ziel der Pluralistischen Religionstheologie, sondern die pluralismuskritischen Prinzipien der Befreiung der Unterdrückten, der Schaffung gerechter Lebensverhältnisse, der Bewahrung der Schöpfung.

Man kann diesen pragmatischen Ansatz als Ausführung dessen sehen, was sich schon in Lessings berühmter und immer noch tiefgründiger Ringparabel angedeutet findet: Religiöse Wahrheit entscheidet sich nicht an der Steilheit von Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen, sondern am Tun des Rechten und Gottwohlgefälligen – ganz im Sinne des biblischen Wahrheitsbegriffs (*emet*) und ganz im Sinne von Mi 6,8: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“.

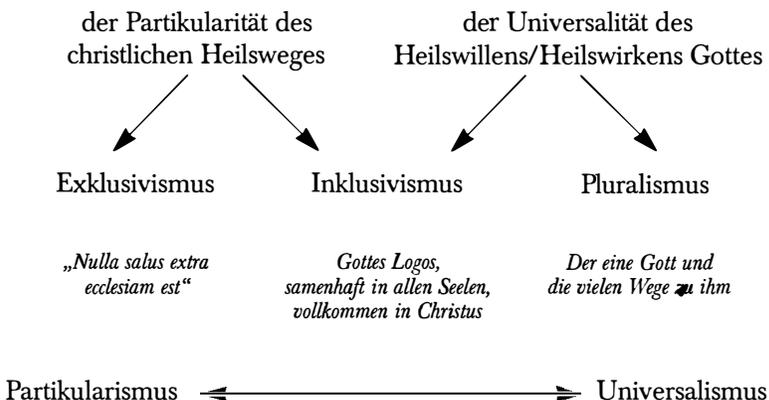
Von diesem eher pragmatischen Ansatz aus (Knitter spricht von „Orthopraxie“ statt „Orthodoxie“) gelangt die pluralistische Religionstheologie in einen Überschneidungsbereich mit Konzepten von Theologen wie Hans Küng, die sich von ihr abgrenzen und – in den Augen der „Pluralisten“ – auf dem inklusivistischen Ufer des Rubikon bleiben wollen.

## II. Die Christologie der pluralistischen Religionstheologie

Ich möchte in Form einer systematischen Zwischenüberlegung den Versuch unternehmen, die drei nun dargestellten religions-theologischen Modelle – Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – als idealtypische Grundoptionen in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Dabei werden sie verstehbar als unterschiedliche Ableitungen aus zwei theologischen Axiomen, die in jeder christlichen Religionstheologie aufeinandertreffen und vermittelt werden müssen.

Das zentrale theologische Problem, das sich einer christlichen „Theologie der Religionen“ stellt, liegt in der Verarbeitung der Spannung zwischen: (1) der Universalität des Heilswillens Gottes und (2) der christozentrischen Partikularität des Heilsweges. Aussage (1) lautet: Gottes Heilswille betrifft alle Menschen, Aussage (2): Gottes Heil ist gebunden an Tod und Auferstehung Christi, des menschgewordenen Gottessohnes.

Das Grundproblem einer „Theologie der Religion(en)“ liegt in der Spannung zwischen folgenden beiden theologischen Postulaten:



Die Grafik zeigt, daß es im Prinzip zwei Möglichkeiten gibt, das theologische Axiom vom allgemeinen Heilswillen Gottes einzulösen: (1) durch Universalisierung der Christologie und (2) durch ihre Pluralisierung.

(1) Die Strategie der *Universalisierung* denkt Christus als allumfassendes Heils- und Versöhnungsprinzip Gottes – so umfassend, daß nichts und niemand davon ausgeschlossen bleiben kann. Ob sie es im Glauben erfassen oder nicht: Alle Menschen sind in ihrer Existenzausrichtung auf diesen „größeren Christus“ hin angelegt – sie sind „anonyme Christen“, wie Karl Rahner gesagt hat. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil spielte diese katholische-allumfassende Christologie eine wichtige Rolle. Und auch in der ökumenischen Bewegung gab es einen Ansatz, der in diese Richtung wies und eine breite Diskussion auslöste: Auf der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Neu Delhi waren die Delegierten fasziniert von der Vision einer „kosmischen Christologie“, die im Anschluß an den Epheser- und den Kolosserbrief entwickelt worden war: Christus ist der „größere“ Christus, der Logos Gottes, sein allumfassendes Wirkwort. Der systematische Grundgedanke dieser Universal-Christologien ist die deutliche Unterscheidung der göttlichen von der menschlichen Natur Christi. Die göttliche ist allumfassend und sie reicht unendlich weit über die menschliche hinaus. Als Belegstelle für diesen „christozentrischen Universalismus“ läßt sich 1 Tim 2,4f anführen: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden“ (allgemeiner Heilswille Gottes) – „Denn es ist *ein* Gott, es ist auch *ein* Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat“ (Partikularität des durch Jesus eröffneten Heilsweges).

(2) Die Strategie der *Pluralisierung* der Christologie entspringt dem gleichen Motiv, die Universalität des Heilswillens auszusagen. Doch tut man das hier nicht auf dem Weg des christozentrischen Universalismus, sondern indem man eine Mehrzahl von Repräsentanten (Mittlern, Offenbarern) Gottes anerkennt – „Christusgestalten“ neben Christus. Man muß nun nicht die Offenbarungen der anderen Religionen in den „größeren“, universalen, kosmischen Christus hinein aufheben, man muß Christus nicht nach Maßgabe der klassischen Inkarnationstheologie von seiner Gott-Natur her verstehen. Man kann vielmehr ganz beim historischen Jesus von Nazaret bleiben und ihm andere historische Erschließungen Gottes zur Seite stellen. Hier ist es nicht der größere Christus, sondern der *Deus semper maior*, der als Letztwirklichkeit das Prinzip der Einheit der Offenbarungsgestalten verbürgt. Deshalb wird eine pluralistische Christologie letztlich immer

eine theozentrische Christologie sein – auch wo sie einen Soteriozentrismus lehrt.

Die Pluralisierung der Christologie impliziert nicht, alle diese Gottesrepräsentationen seien gleich oder gleichartig oder gleichwertig. Dieser problematische Gedanke wurde und wird erst von den Kritikern an das pluralistische Grundkonzept herangetragen. Es gibt keine Urteilsperspektive, von der aus eine solche Gleichheit festzustellen oder zu behaupten wäre.

Zu welcher materialen Ausformung gelangt nun eine „pluralistische“ Christologie?<sup>8</sup>

John Hick vertritt die Auffassung, daß in Jesus von Nazaret, in seiner Lehre, in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen, *nicht* die ganze Fülle des Wesens Gottes „restlos“ offenbart ist. Auch die zentralen Offenbarungen anderer Religionen sind Manifestationen des einen Gottes. Gottes Wort und Gottes Geist haben sich in Jesus Christus *einzigartig* in geschichtlicher Konkretion repräsentiert, ohne daß diese *eine* die *einzig*e Repräsentanz sein müßte. Das ewige Wort Gottes, sein universal wirkender Geist erschöpfen sich in keiner seiner Gestaltwerdungen – auch nicht in der Christusoffenbarung.

Um diesen Gedanken weiter zu entfalten, zieht Hick die Unterscheidung zwischen *totus Deus* und *totum Dei* heran, die sich schon bei Petrus Lombardus (Sent.III, 22,3) findet: Der göttliche Logos, so sehr er auch ganz (*totus*) in der Person Jesu präsent war, geht doch darin nicht auf (*non totum*). Der Logos ist größer als der historische Jesus. Im historischen Jesus *manifestiert* (offenbart) sich der Logos. Im Satz „Jesus ist der Christus“ besagt das „ist“ also keine Identität, so daß sich auch sagen ließe: „der Christus ist Jesus“.

---

<sup>8</sup> Ich gehe im folgenden aus von: J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Die Ansätze von L. Swidler, P. Knitter und S. Ogden habe ich dargestellt und diskutiert in: *Deabsolutierung der Christologie?* in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologie*, (QD 143), Freiburg u. a. 1993. Mit Hick habe ich mich auseinandergesetzt in: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 1993<sup>2</sup>, 199–225. Siehe außerdem: *Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen*, in: *Ökumenische Rundschau* 43 (1994), 172–189.

Schubert Ogden formuliert es so: Das Christusereignis ist für Gottes Heilshandeln nicht *konstitutiv*, sondern *repräsentativ*.<sup>9</sup> Konstitutiv für dieses Heilshandeln ist allein Gottes uranfänglicher, endloser und universaler Heilswille, der alle Wirklichkeit übergreift, um sie über sich hinauszuführen. In Jesus hat er eine einzigartige Darstellungsform gefunden, die aber nicht zur einen und einzigen Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilsereignung verabsolutiert werden kann. In diesem Sinne stellt das Christusgeschehen die „Offenbarung“ Gottes dar. In dieser Darstellungs-„Funktion“ liegt seine Bedeutung, weniger im gott-menschlichen *Wesen* Jesu Christi.

Christus ist nach Hick nicht die eine und einzige *Quelle*, aus der Gottes kreativer und heilschaffender Geist strömt. Doch ist er die für Christen (und nicht nur für sie!) – universal normative *Manifestation* dieses Geistes und damit das für Christen (und nicht nur für sie!) unhintergehbare *Kriterium* zur Beurteilung religiöser Wahrheitsansprüche, zur Entscheidung der Frage also, ob eine religiöse Erscheinung als Gestalt des Gott-Geistes gelten kann. So haben wir in Christus eine Norm zur Unterscheidung der Geister, die universal gilt, auch wenn ihr andere universal-geltende Normen aus anderen Offenbarungen gegenüberstehen.

Der christliche Urteilsmaßstab für die Unterscheidung der Geister wird dabei nicht zuerst und allein das nominelle Christusbekenntnis sein, sondern „die Gesinnung, die in Jesus Christus war“ (Phil 2,5), wobei „Gesinnung“ hier nicht psychologisch, sondern theologisch zu verstehen ist. Diese Gesinnung der Selbstentäußerung, der bedingungslosen Hingabe, der Öffnung für Gott und die Menschen – die Jesus ans Kreuz gebracht hat – kann sich aber auch fernab vom expliziten Christusbekenntnis finden. So stellt Hans Kessler, dem man sicher nicht nachsagen kann, „Pluralist“ zu sein, ein religionsübergreifendes „Kriterium für die Erkenntnis von Gottes Handeln in der Geschichte überhaupt“ auf: „die Konformität mit Jesu Handeln des Sich-selbst-Überschreitens auf Gott und die anderen zu in uneigennütziger und unbeschränkter Solidarität“<sup>10</sup>. Wo sich in einzelnen Ereignissen, Prozes-

<sup>9</sup> S. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? in: ZThK 88, 1991, 81–100.

<sup>10</sup> H. Kessler, Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie, in: H. U. v. Brachel, N. Mette,

sen und Zuständen oder auch in komplexen Geschehenszusammenhängen und Strukturen jene Solidarität repräsentiert, die aus dem Wesen Gottes fließt, weil sein Wesen nach 2 Joh 4,7f.16 Agape ist, kann die Wirksamkeit des Gottgeistes unterstellt werden. „Ubi caritas, ibi deus est“ – „et agit“, wie Hans Kessler treffend hinzufügt.<sup>11</sup>

Eine Christologie wie die von John Hick, die eher eine Inspirationschristologie als eine Inkarnationschristologie ist, hat eine lange Tradition, die bis in die ältesten judenchristlichen Christusdeutungen reicht: Hier wurde Jesus als der mit Gottes Geist Gesalbte und in diesem (funktionalen) Sinn als Sohn Gottes bekannt. Das schloß nicht aus, daß es auch andere Söhne Gottes gab. Das ganze Volk Israel konnte als Sohn Gottes bezeichnet werden – ebenso wie einzelne Gerechte. Erst im Geistesklima der hellenistischen Metaphysik kam es zur Ausbildung der alexandrinischen Inkarnationschristologie mit ihren exklusiven Zügen.

Der grundlegende Vorwurf, der gegen diese Christologie immer wieder erhoben wird, lautet: Sie ist nicht in Einklang zu bringen mit den zentralen Aussagen des Neuen Testaments über Jesus Christus, so daß sie biblisch nicht begründbar ist. Kann man übersehen und übergehen, daß die Evangelisten und besonders Paulus, am meisten aber Johannes, keinen Zweifel daran lassen, daß der Weg der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen über den Sohn Gottes führt: „Es ist kein anderer Name, durch den wir gerettet werden“ (Apg 4,12). Christus spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6). „Wer da glaubt und getauft wird, wird errettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16,16). „Wer an Christus glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes“ (Joh 3,18). Karl-Josef Kuschel aus Tübingen formulierte es so: „Wenn es die Bibel nicht gäbe, wäre ich Pluralist.“

---

(Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg/Schweiz, Münster 1985, 122.

<sup>11</sup> Ebd. – 1 Joh 4,7f.16 kann als zentrale Bestimmung nicht nur des Wesens, sondern auch des Wirkens Gottes gelten. Siehe dazu: H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich u. a., 247f.

Was halten Vertreter der pluralistischen Religionstheologie diesem Einwand entgegen? Ich rekonstruiere ihre Argumentation in drei aufeinander aufbauenden Schritten:

- Zunächst setzen sie die Erträge der historischen Bibelforschung voraus. Die steilen christologischen Aussagen besonders des Johannesevangeliums verstehen sie nicht als verbalinspiriertes Wort Gottes *über* Jesus, sondern als Bekenntnis seiner Anhänger *zu* ihm.
- Sie stellen diese Aussagen damit in den Kontext ihrer Entstehungssituation(en). Fragt man nach dem „Sitz im Leben“, in dem die schroff exklusivistischen Aussagen des Neuen Testaments stehen, dann zeigt sich, daß sie alle in Verfolgungssituationen, also im „status confessionis“ gesprochen worden sind. Wo diese Situation nicht mehr gegeben ist, werden zumindest die exklusiven Spitzen dieser Aussagen reformuliert werden können und müssen.
- Die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie beziehen drittens die Erträge der sprachanalytischen Philosophie mit ein und fragen, um welche Art von Sprachgebrauch es sich bei solchen Aussagen handelt. Dabei zeigt sich, daß diese nicht als *rationale* Sachwahrheit, sondern als *existentielle* Beziehungswahrheit aufzufassen sind – nicht als allgemeingültige Feststellung von Fakten, sondern als persönlicher Ausdruck eines intensiven „commitment“ (in Ermangelung eines treffenden deutschen Ausdrucks; am ehesten: ganzheitliche Hingabe, Selbstverpflichtung). Als solche lassen sie sich nicht ablösen von den Erfahrungen der Personen und Gemeinschaften, die sie ausgesprochen haben. Es sind eben Wahrheiten des Glaubens, nicht des Schauens, keine Richtigkeits-, sondern Wichtigkeitsurteile. Vergleichbar vielleicht dem „Wichtigkeitsurteil“, das ein Liebender seinem/r Geliebten zulegt. Man denke nur an die Geschichte vom Kleinen Prinzen: Unter den vielen Rosen des Feldes bekennt er sich zu „seiner“ und ist überzeugt, daß sie einzigartig sei. Ein Vergleich, den man allerdings nicht pressen darf – wie viele Kritiker es tun, um ihn ad absurdum zu führen. In der Exklusivbehauptung hat sich die Glaubensgewißheit der ersten und späterer Christen einen Superlativ gegeben. So weist Piet Schoonenberg nach, daß alle Titel, die Jesus beigelegt wurden, ihm auf einmalige, unübertreffbare Weise zuerkannt worden sind. „Er ist *der* Prophet, der in die Welt kommen mußte

(Joh 6,14; 7,40; 7,52) und damit der neue und größere Mose, *der* Messias und *der* Menschensohn, der ‚letzte Adam‘ (1 Kor 15,45). Vor allem ist Jesus aber *der* Sohn Gottes, der ‚eigene‘ Sohn bei Paulus (Apg 20,28; Röm 8,32), der ‚vielgeliebte‘ bei den Synoptikern (Mk 1,11 par; Mk 12,6 par), der ‚einzige‘ bei Joh (1,14; 1,18).<sup>12</sup>

Alle diese Überlegungen führen zur Forderung, die Exklusivaussagen über Christus in die grundlegende Botschaft von und über Jesus einzuordnen. Und das ist die Botschaft von der allumfassenden Menschenliebe Gottes. Christus ist Verkünder dieser Botschaft. Mehr noch: Er ist lebendiges Symbol dieser Botschaft. Er ist das Sakrament und die Ikone Gottes. Von Gottes Liebe war er so vollkommen erfüllt, daß man sagen konnte: Diese Liebe hat in ihm Gestalt angenommen. Die „Pluralisten“ trauen Gott die Größe und die Souveränität zu, sich auch in anderen Gestaltwerdungen zu bekunden, was der einen Gestaltwerdung in Christus nichts, aber auch gar nichts von ihrer Einzigartigkeit nimmt.

Damit ist einem hermeneutischen Gebot Rechnung getragen, das generell für den Umgang mit der Bibel gilt: Man kann christologische Aussagen nicht als unmittelbare Ableitung aus isolierten Bibelstellen gewinnen. Man kann nicht Einzelsätze aus ihrem Kontext reißen und systematisieren, d.h. zu allgemein- und immer-gültigen Wahrheiten erheben. Genau dadurch werden sie nur allzu oft zu Irrtümern. Zu Irrtümern allerdings, die viel Blut fordern können, wie die Wirkungsgeschichte der judenfeindlichen Stellen 1Thess 2,15 oder Joh 8,44 u. a. beweist. So wie man aus diesen Versen die Feindschaft zwischen Juden und Christen jahrhundertlang theologisch begründet hat, so hat man, wo es um die nichtchristlichen Religionen im allgemeinen ging, mit Vorliebe die beiden Verse Apg 4,12 und Joh 14,6 herangezogen. Und dabei dienten diese Stellen nicht selten der Bestätigung von abwehrenden Einstellungen, die schon vorher feststanden.

So wie die Bibel keine direkten Antworten auf die Fragen moderner Gesellschaftspolitik (etwa der Rolle der Frau) bietet, so auch keine direkten Antworten auf die Frage, ob der Koran authentische Offenbarung Gottes ist oder nicht. Von Christen ist eine Urteilsbildung nach Analogie dessen gefordert, was in der Bibel als

<sup>12</sup> Piet Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 51.

Norm gelingenden, gottwohlgefälligen Lebens beschrieben ist. Nach Analogie der Gesinnung, die „in Jesus Christus war“ und die sich in der „überreligiösen“ Art erwies, in der Jesus Nicht-Juden begegnete – dem römischen Hauptmann von Kapernaum (Mt 8), der Syrophönizierin (Mt 15) oder der samaritanischen Frau am Brunnen (Joh 4).

Die Antwort der pluralistischen Religionstheologie auf die Frage nach der biblischen Begründbarkeit ihrer Christologie würde ich folgendermaßen zusammenfassen: Der Ansatz der pluralistischen Religionstheologie rekurriert auf eine Manifestations- bzw. Repräsentationschristologie, wie sie im frühen Christentum durchaus geläufig war. Es ist eine Christologie, in deren Mittelpunkt die Reich-Gottes-Botschaft des historischen Jesus steht. Diese Manifestations- bzw. Repräsentationschristologie ist *anschlußfähig* für eine pluralistische Deutung. Es läßt sich aber nicht sagen, daß eine solche pluralistische Deutung in ihrer Intention läge. Es gibt religionsphilosophische Überlegungen, die sie stützen, aber keine *biblischen* Belege dafür. Das gewichtigste biblisch-theologische Argument für die skizzierte „pluralistische“ Christologie liegt in der Verkündigung und der Praxis Jesu, in dem Gottes Heils-wille religionsübergreifende Gestalt angenommen hat.

Die „pluralistische“ Christologie läßt sich also nicht auf dem Wege unmittelbarer Ableitung aus einzelnen biblischen Aussagen begründen, wohl aber aus der zentralen Einsicht Jesu in das Wesen Gottes: daß Gott allumfassende und bedingungslose Liebe ist, wie sie sich in Jesu Leben und Sterben und in seiner Verkündigung gezeigt hat.