

# Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie

## Wie der religionstheologische Pluralismus die Theologie verändert

VON BERND ELMAR KOZIEL

### 1. Im Horizont aufgeklärten Christseins?

Kein Zweifel: die Religionen werden mehr und mehr zum Thema in der deutschen Gesellschaft. Der „11. September“ und die Folgen, die mögliche EU-Mitgliedschaft der Türkei und der Kopftuchstreit sind im politischen Raum gewichtige Stichworte geworden, zu denen auch christliche Theologie befragt wird oder doch angefragt wäre. Doch auch abgesehen von den Tagesaktualitäten ist es die oft alltägliche Erfahrung faktischer gesellschaftlicher Multikulturalität und Multireligiosität,<sup>1</sup> die die Existenz anderer Religionen schon seit geraumer Zeit vermehrt ins christliche Bewußtsein bringt. Dies verlangt nach einer theologischen Bewertung, die zumindest eine Aussage darüber trifft, welcher Platz anderen Religionen aus Sicht des Christentums allenfalls zukommen kann. Die Größe des Problems<sup>2</sup> macht die Frage zu einem Zukunftsthema der Theologie, was freilich nicht heißen muß, daß Religionstheologie deshalb in aller Munde sei.

Daß unter den drei, dort seit kurzem standardmäßig unterschiedenen Varianten „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus“<sup>3</sup> die pluralistische Religionstheologie bei einem religiös „irgendwie interessierten“ Bildungspublikum einen klaren „Plausibilitätsvorsprung“ genießt, wurde bereits anderenorts festgestellt.<sup>4</sup> Noch signifikanter scheint hierzulande indes, darf man eigenen Begegnungen und Gesprächen im Anschluß an Vorträge und Seminare zum Thema trauen, eine hohe Anfangsplausibilität gerade auch unter gebildeten Christinnen und Christen. Über die Gründe

<sup>1</sup> Unbenommen der im ausgehenden Jahr 2004 in der deutschen Politik geführten Debatte um die eingetretene Faktizität beziehungsweise die zu goutierende oder zu bekämpfende Idealisierung einer sogenannten multikulturellen Gesellschaft vgl. die Bemerkungen von *J. Rehm*, Weltethos praktisch. Perspektiven für den interreligiösen Dialog, Mainz 2004, 19–31 (dort auch zur Begriffsklärung).

<sup>2</sup> Sowohl was die Schwierigkeiten seiner innerchristlichen Behandlung angeht als auch gleichsam die Zahl der Betroffenen wie schließlich seine auch in unseren Breiten zunehmende Dringlichkeit, deren mögliches Ausmaß ein Blick auf die Debatte im indischen (beziehungsweise auch US-amerikanischen) Kontext erahnen läßt.

<sup>3</sup> *A. Race*, Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions. London (1983) <sup>2</sup>1993; *P. Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle: *Cath(M)* 47 (1993), 163–183; *ders.*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999, 184–204 (Literaturverzeichnis!).

<sup>4</sup> *G. L. Müller*, Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Theologie der Religionen, in: *Ders./Serretti* (Hgg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (Samm lung Horizonte; N. F. 35), Einsiedeln, Freiburg im Breisgau 2001, 17–48, hier: 19, siehe 19–32.

dieser Affinität läßt sich mutmaßen. So werden es kaum spekulative<sup>5</sup> philosophische Erwägungen über eine denkbare hintergründige Relation der existierenden Religionen sein; abseits eigentlich theologischer Diskurse dürfte die pluralistische Lösung ihren Vorzug überhaupt selten aufgrund ihres positiven Erklärungspotentials beziehen – sucht man es in Diskussionen aufzuschlüsseln, wirkt ein solches Modell<sup>6</sup> oft durchaus kompliziert und konstruiert –, sondern wegen der scheinbaren Implausibilität,<sup>7</sup> präziser: der empfundenen Illegitimität der verfügbaren Alternativen. Bei einer Gegenüberstellung der drei angeführten religionstheologischen Positionen<sup>8</sup> hält

<sup>5</sup> So der Vorwurf von *Rehm*, 137, an die Adresse pluralistischer Theologie.

<sup>6</sup> Soweit es sich freilich um jene Modellvarianten handelt, die ihre behauptete Erklärungskraft bezüglich der vorfindlichen Religionenwelt überhaupt auf eine philosophisch-theologisch konsistente Weise dartun. In dieser Hinsicht scheint mir immer noch das Gesamtwerk von John Hick, zumal in seiner systematischen Breite und Tiefe, das hier beachtenswerteste, das ich in meiner Untersuchung *B. E. Koziel, Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (Bamberger Theologische Studien; 17), Frankfurt am Main 2001, einer eingehenden Analyse unterzogen habe (zum Folgenden vgl. die dortigen Ausführungen). In meiner Sicht kann die Diskussion des Hick'schen Systems deswegen exemplarisch für die pluralistische Religionstheologie überhaupt stehen, weil kein anderer Autor eine qualitativ vergleichbare, systematisch erhebliche Darstellung liefert – wie leider *R. Bernhardt's* Rezension (ThLZ 129 [2004], 367–369) meiner Studie verkennt.

<sup>7</sup> Aber auch theologisch „[...] begründet sich die pluralistische Position unter anderem als eine Konsequenz aus der Einsicht in die Schwächen der beiden alternativen religionstheologischen Standpunkte“ (*Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 195).

<sup>8</sup> Versuche, dieses Dreierschema möglicher (religiöser) Positionen in der Religionstheologie als nichtssagend (nicht das Wesentliche besagend) zu diskreditieren und also abzulehnen, sind m. E. nicht zielführend. Wo sich eine konkrete theologische Aussage durch die drei Kategorien nicht hinreichend gewürdigt sieht, mag dies allerdings erstens einen gewissen Grund in einer definitiven Unschärfe der Klassifikation haben: Es kann eben ein anderes Ergebnis resultieren, wenn als Unterscheidungskriterium die Relation zu einer beliebigen heilsvermittelnden religionellen (zu diesem Terminus siehe unten Anmerkung 31) Instanz fungiert, als wenn nur die Heilsmöglichkeit der Individuen geprüft wird, die sich gegebenenfalls an ihrer je eigenen Religion vorbei (über das Gewissen, eine hintergründige Einwirkung Gottes u.ä.) realisiert. Angesichts der hier im Hintergrund stehenden Möglichkeit einer Differenzierung von Heils- und Wahrheitsfrage melden sich insbesondere Zweifel an einer Bestimmung jener speziellen Auffassung als exklusivistisch (statt inklusivistisch), die eine individuelle Heilsmöglichkeit außerhalb der Zugehörigkeit zur höherwertigen Religion anerkennt, ohne dabei der Tradition, in der der Betreffende lebt, eine heilshafte Rolle zuzusprechen. Zum Nachweis divergierender Definitionsvorschläge vgl. *Koziel*, 446–469. Zweitens verhilft insbesondere die oft bemühte Absage an den Terminus Absolutheitsanspruch – als in der Systematik Hegels gründender Begriff sei er christlich nicht ohne weiteres anwendbar – nicht dazu, dem Dreierschema zu entgehen; so ist denn für den Ausschluß einer pluralistischen Lösung nur das Faktum, nicht das (also womöglich schlechthin unvergleichliche, absolute) Ausmaß der behaupteten Höherwertigkeit (Superiorität) einer Religion gegenüber allen anderen bedeutsam. Auf einer anderen (nämlich praktischen) Ebene liegen Vorbehalte gegen das Christentum als *absolute Religion* mit der Konnotation von Machtausübung und Zwang zu dessen Eigennutz, so etwa die Angabe in den noch später anzuführenden Leitlinien der EKD. Drittens aber wird nicht alleits wahrgenommen, daß die pluralistische Variante – jedenfalls in ihrer wohl allenfalls plausibilitätsfähigen Version eines sogenannten „gemäßigten Pluralismus“ (vgl. *Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation, 177.178) – durchaus nicht allen Religionen gegenüber Gleichwertigkeit behauptet (und jenen anderen dann als ein, freilich charakteristischerweise von mehr als einer Religion ausgehender, Inklusivismus oder auch Exklusivismus gegenübertritt). Signifikant wird solcher Inklusivismus zumal hinsichtlich jener Traditionen, die kein Transzendentes anerkennen (z. B. Marxismus, Humanismus) und im Blick auf welche den Religionen gelegen sein muß, einen klaren Vorsprung (zumindest über das klassische inklusivistische Wissensargument: die Religionen wissen im Gegensatz zu jenen Humanismen, daß in diesen das Transzen-

ein beträchtlicher Teil der Hörer die bisherigen Modelle Exklusivismus oder Inklusivismus für nicht mehr zeitgemäß, weil sachlich, ja christlich überholt. Da beide Versionen einen (noch näher zu klärenden) christlichen Anspruch auch im Gegenüber zu anderen Religionen aufrechterhalten, befinden sie sich mindestens prima facie in Widerspruch zu einem aufgeklärten Toleranzgefühl,<sup>9</sup> das gesellschaftlich hoch in Kurs steht. Ähnlich verhält es sich mit jenem politisch korrekten Denken, auf dessen Basis der Exklusivismus sogleich in den Verdacht eines ausdrücklichen, der Inklusivismus in jenen eines verschleierte<sup>10</sup> christlichen Vormachtstrebens gerät. Immerhin lassen sich Toleranz wie auch *political correctness*<sup>11</sup> auf einer tieferen Ebene durchaus als Etappen jenes Fortschritts im ethischen Denken<sup>12</sup> würdigen, den man christlicherseits schließlich der neuzeitlichen Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens attestiert hatte, und können dann gleich jenem de facto zu den Fernwirkungen, aber eben auch Ansprüchen des jüdisch-christlichen Liebesideals gezählt werden. Der Begriff und die Sache der Liebe jedenfalls avancierten in ganz verschiedenen theologischen Kontexten zunehmend zum Kriterium,<sup>13</sup> da und dort auch zum praktisch einzigen Maßstab authentischen Christseins,<sup>14</sup> an dem dieses nun auch verbreitet von innen wie von

dente hintergründig am Werk ist) zu bewahren. Siehe noch weiter unten zu Hicks entsprechenden Überlegungen.

<sup>9</sup> Vgl. *J. Broer/R. Schlüter* (Hgg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, darin besonders *J. Werbick*, *Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis*, 107–121.

<sup>10</sup> So aus dieser Warte der Vorwurf an die inklusivistische Behauptung einer hintergründigen Wirksamkeit Christi in anderen Religionen oder doch bei ihren Mitgliedern.

<sup>11</sup> Über Divergenzen in Gehalt und Geschichte des Begriffs informiert *S. Wierlemann*, *Political Correctness in den USA und in Deutschland* (Philologische Studien und Quellen; 175), Berlin 2002. Siehe auch die Bemerkungen bei *D. Mieth*, *Kleine Ethikschule* (Herder-Spektrum; 5471), Freiburg im Breisgau 2004, 141–143.

<sup>12</sup> Zum etwa von *J. Hick* vertretenen Gedanken einer zunehmenden moralischen Weiterentwicklung der Menschheit vgl. z. B. *J. Hick*, *On Grading Religions*, in: *Ders.*, *Problems of Religious Pluralism*, London [u. a.] (1985) 1994, 67–87, hier 76.

<sup>13</sup> Wenn überhaupt auch Menschenrechte als solche Fernwirkungen zu betrachten sind; zur Diskussion vgl. *W. Kern*, *Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt*, in: *HfTh 4* (1988), 278–314. Siehe auch *H. Joas*, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Herder-Spektrum; 5449), Freiburg im Breisgau 2004, 10, 151–168. – Umgekehrt bedeutet der Rekurs auf christliche Ursprünge auch, daß sich das Christentum an diesen messen lassen muß: Zu einer solchen Kriteriologie vgl. die Hinweise bei *H. Küng*, *Projekt Weltethos*, München (1990) Neuausgabe 1992, 112–135. Vgl. insbesondere die pluralistische Kriteriologie bei *Hick*, die sich wesentlich am Liebesideal orientiert, wie er es in der Mitte aller großen Weltreligionen niedergelegt findet. – Zur Signifikanz des Terminus Liebe für das christliche Glaubensgefüge vgl. als Beiträge aus einem breiten Spektrum: *H. U. v. Balhassar*, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Sammlung *Christ heute*; 5/1), Einsiedeln 2000; *E. Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen (1977) 1986; *H. Rotter*, *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral*, Innsbruck/Wien 1993.

<sup>14</sup> Sc. unter Ausblendung des anderen Brennpunkts der klassischen Ellipse von Liebe und Wahrheit. – Zu einer Religionstheologie, die auch den Wahrheitsaspekt ernst nimmt, siehe hingegen die Position von *W. Pannenberg* in *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main (1973) 1987; *ders.*, *Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen*, in: *A. Bsteh* (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Beiträge zur Religionstheologie; 5), Mödling 1987, 179–196; *ders.*, *Religious Pluralism and Con-*

außen gemessen wird. Insbesondere unter dieser Rücksicht wird man die Brisanz jener Unrechtsdimension<sup>15</sup> kaum überschätzen können, die der Mission im Zeitalter des Kolonialismus auch eignete und die, nicht zuletzt über ihre Aufarbeitung in regionalen Befreiungstheologien beziehungsweise kontextuellen Theologien überhaupt, auch breiten christlichen Kreisen präsent wurde. Weil sich spätestens damit für nicht wenige offenbar jeder Gedanke an eine eigentliche Mission desavouiert hat, liegt der Wunsch nach einer Betrachtung anderer Religionen, die erklärtermaßen nicht mehr missionarisch zu sein braucht (und sich also auch nicht in die Gefahr eines, wie es heißt, imperialistischen Kulturexports im Namen des Christentums begeben muß), auf der Hand.<sup>16</sup> Nicht nur vor diesem Hintergrund wird die oftmals beobachtete faktische Aufteilung der religiösen Landkarte der Welt unter den großen Religionen<sup>17</sup> nicht wenigen zum Indiz für ein entsprechendes Wollen und Wirken des vermeintlich einen und selben Gottes.<sup>18</sup> Schließlich führt ganz allgemein die zunehmende, auch amtskirchliche,<sup>19</sup> Wahrnehmung einer christlichen Schuldvergangenheit – darunter an erster Stelle in bezug auf den Antisemitismus – zu einer Infragestellung des Selbstgefühls, das Christen mit ihrer Religion allenfalls verbindet, und zum gegebenenfalls folgenreichen Eindruck, daß hier wie überall in der religiösen Welt Licht und Schatten anzutreffen seien. Eine solche Auffassung wird etwa die Würdigung des Wahren und Guten durch das Vatikanum II nur anmaßend finden, während deren popularisierte (wie auch verschiedentliche theologische<sup>20</sup>) katholische Rezeption andererseits schon seit längerem glaubt, auf konziliarren Bahnen zu wandeln, wo man andere Religionen selbstverständlich als Heilswege qualifiziert. Mit dem Hinweis auf eine aufgeklärte Religiosität als

---

flucting Truth Claims. The Problem of a Theology of the World Religions, in: G. D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll/New York 1990, 96–106; dazu vgl. G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen*, ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg's (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 59), Paderborn 1993. Oder vgl. auch die Äußerungen von H. Küng, *Projekt Weltethos*, 123–135 („Dialogfähigkeit und Standfestigkeit“).

<sup>15</sup> Sie bildet für eine am christlichen Liebesideal orientierte Betrachtung ein besonders markantes Konfliktfeld.

<sup>16</sup> Zu einer auch innertheologisch motivierten Krise der Mission siehe den Überblick bei W. Beinert, *Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis*, Regensburg 2004, 25.

<sup>17</sup> Vgl. in aller Kürze etwa J. Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 118.

<sup>18</sup> Nach dem Motto des Buchtitels von P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (ins Deutsche übertragen von J. Wimmer)*, München 1988.

<sup>19</sup> Siehe auch H. Lübke, „Ich entschuldige mich“. *Das neue politische Bußritual*, Berlin 2001.

<sup>20</sup> Vgl. dazu kritisch M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *Ders.*, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Br. 1988, 50–70. 214–220; *ders.*, *Wohin driften wir in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, in: *ThQ* 172 (1992), 126–130; sowie *ders.*, *Rezension zu W. Strolz, Heilswege der Weltreligionen*, Band 3, in: *ThQ* 169 (1989), 73–75. Siehe auch D. Ziebritzki, „Legitime Heilswege“. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (IST; 61)*, Innsbruck 2002.

einem letzten Stichwort dafür, was christliches Bewußtsein in dieser Zeit umtreibt, mag sich der Kreis fürs erste<sup>21</sup> schließen: Während für einen Teil der europäischen Öffentlichkeit die Diskussion um die Rolle von Islam und Islamismus zum Anlaß wird, gewissermaßen als Ausgleich die christlichen Wurzeln des Abendlandes zu beschwören und eine Neubelebung des Christentums herbeizusehnen, führen die aktuellen Fragen andere zu einer verschärften Wahrnehmung der fundamentalistischen Gruppen, ja Seiten aller Religionen, auch des Christentums. In dieser Weise gelten Hoffnungen, die sich vor dem 11. September zunehmend auf ein solidarisches Miteinander der Religionen dieser Welt richteten,<sup>22</sup> und zwar im durchaus betonten<sup>23</sup> Unterschied zu rein innerweltlich orientierten Weltanschauungen der Moderne (naturwissenschaftlich-technischer Komplex, unumschränkte Herrschaft von Markt und Kapital), nunmehr eigens nur den durch die „kritische Wende“<sup>24</sup> hindurchgegangenen religiösen Traditionssträngen<sup>25</sup> innerhalb der diversen Religionen. Nur jene könnten die Friedensfähigkeit dieser Religionen garantieren. Alles in allem mag es sich um einen ganzen Cluster von Einsichten, Argumenten und Meinungen handeln, der in der Sicht derer, die sie sich zu eigen machen, gleichsam eine intuitive Präferenz für jene Position sicherstellen, die nicht ex- oder inklusivistisch daherkommt. Alles andere sei überholt.

Daß die beiden damit abqualifizierten Alternativen sich in eine ganze Reihe weiterer, vermeintlich überholter christlicher, kirchlicher, theologischer Positionen einfügen können, machen einige jüngst erschienene Studien deutlich, die „auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum“ für „notwendige Abschiede“ plädieren und dazu einen „fälligen Ruck in den Köpfen der Kirche“ einmahnen.<sup>26</sup> In der Diktion unserer Tage wird ein Reformbe-

<sup>21</sup> Siehe dann unsere Bemerkungen in Abschnitt 3.

<sup>22</sup> Vgl. die Debatte um das von H. Küng erarbeitete Programm eines Weltethos sowie die durch dieses Konzept inspirierte „Erklärung zum Weltethos“ von 1993. Dazu siehe H. Küng, Projekt Weltethos, München (1990) Neuausgabe (SP; 1659) München 1992; H. Küng/K.-J. Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen (SP; 1958), München 1993; sowie Rehm.

<sup>23</sup> Auch die *Erklärung zum Weltethos* (in: Küng/Kuschel [Hgg.], hier 21 [Hervorhebung im Original fettgedruckt]), artikuliert immerhin die Besonderheit religioneller Einsichten: „Wir aber als religiöse und spirituell orientierte Menschen, die ihr Leben auf eine Letzte Wirklichkeit gründen und aus ihr in Vertrauen, in Gebet oder Meditation, in Wort oder Schweigen spirituelle Kraft und Hoffnung schöpfen, haben eine ganz besondere Verpflichtung für das Wohl der gesamten Menschheit und die Sorge um den Planeten Erde. Wir halten uns nicht für besser als andere Menschen, aber wir vertrauen darauf, daß uns die uralte Weisheit unserer Religionen Wege auch für die Zukunft zu weisen vermag.“

<sup>24</sup> Vgl. zu diesem Begriff K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002, 231–246.

<sup>25</sup> Zu deren Auslotung siehe W. Röbrich, Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik (Beck'sche Reihe; 1585), München 2004. Siehe auch zur Fundamentalismus-Thematik etwa K. Kienzler, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam (Wissen in der Beck'schen Reihe; 2031), München (1996) 32001. Oder neuerdings nach naturwissenschaftlich unterstützten Kriterien: D. B. Linke, Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn (rororo science), Reinbek bei Hamburg 2003.

<sup>26</sup> K. P. Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum.

darf diagnostiziert: nun nicht innerhalb der Wirtschaft oder der Sozialgesetzgebung, sondern im Bereich des inneren christlichen Glaubensgefüges. Hier äußern sich Theologen offensichtlich in der Annahme, für einen Gutteil der gebildeten Christinnen und Christen zu sprechen – und bestätigen damit zugleich die oben angestellten Mutmaßungen. Diese neueren Wortmeldungen besetzen, was ihre religionstheologische Stellungnahme angeht, einen aufschlußreichen Ort innerhalb der theologischen Szene in Deutschland. Unter Theologinnen und Theologen war hierzulande von Anbeginn der jungen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie<sup>27</sup> wenig Neigung zu verspüren, dieser Option ausdrücklich beizutreten;<sup>28</sup> seit der Veröffentlichung des katholischen Dokuments „Dominus Iesus“ beziehungsweise auch seines evangelischen Pendant<sup>29</sup> war selbst die Debatte sichtlich abgeebbt. Jetzt kehrt die Frage wieder, und zwar nicht als selbständiges Diskursobjekt, sondern gewissermaßen eingebettet in eine ganze Serie unerledigter, drängender Reformabilia. Solche virtuellen Listen waren sonst eher im juristisch-praktischen Raum von Theologie und Kirche zu Hause, wo sie den (vorgeblichen) Reformstau in der Kirchenorganisation thematisierten; nun also erfolgt die Übertragung auf das Feld der Systematik. Daß die religionstheologische Frage mit anderen in eine Reihe gestellt wird, mag dabei bezeugen, welch im Prinzip unspektakulären Charakter das anvisierte Desiderat in den Augen der Autoren bereits gewonnen hat; vor allem aber manifestiert sich auf diese Weise, was als Regel aller Überlegungen zur Religionstheologie gelten darf: daß sie sich jener Vorentscheidungen bedienen (müssen), die von anderen theologischen Disziplinen getroffen wurden oder die – wiewohl sie in deren Gebiet fallen – zu treffen man sich selbst genötigt sieht. Durch solche Vor-Arbeiten werden wesentlich jene Grenzen abge-

---

Gütersloh 2004; *M. Kroeger*, Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Stuttgart 2004; siehe auch *H. M. Kuitert*, Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas. Aus dem Niederländischen von *K. Blömer*, Düsseldorf 2004.

<sup>27</sup> Vgl. etwa die Sammelbände *R. Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD; 160). Freiburg im Breisgau 1996; *H.-G. Schwandt* (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt am Main 1998.

<sup>28</sup> Ein prononciert Verfechter des religionstheologischen Pluralismus im deutschsprachigen Raum ist *P. Schmidt-Leukel*, vgl. etwa, außer den schon genannten Arbeiten, sein umfassendes Werk: *P. Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1), Neuried 1997. (Das soeben erschienene Plädoyer *P. Schmidt-Leukels*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, konnte in unserem Beitrag leider keine Berücksichtigung mehr finden.) Auf seiten protestantischer Theologie vgl. *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990; *ders.*, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994; *ders.*, Deabsolutierung der Christologie?, in: *M. v. Brückel/J. Werbick* (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD; 143), Freiburg im Breisgau 1993, 144–200.

<sup>29</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung Dominus Iesus: Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Einführung: *L. Scheffczyk*; Kommentar: *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Stein am Rhein 2000; *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte; 77), Hannover 2003.

steckt, innerhalb derer sich dann der reale oder virtuelle Religionsdialog (samt seinen potentiellen Zugeständnissen) bewegt, auf dem die Religionstheologie basiert und dem sie wieder zuarbeiten will. Umgekehrt illustrieren der Umfang und die Intensität ihrer Konzessionsbereitschaft<sup>30</sup> gegenüber der Existenz und den Ansprüchen anderer Religionen und Traditionen, in welchem Ausmaß klassische christliche Aussagen oder ganze Lehrbereiche auch innertheologisch in Zweifel geraten können.

## 2. Die „kopernikanische Wende“ in der Religionstheologie

Nun wurde und wird von einigen Befürwortern des religionstheologischen Pluralismus bestritten, daß diese Option eine weitgehende Revision des christlichen oder auch jedes andersreligionellen<sup>31</sup> Glaubenssystems erfordere. Daß die oben genannten Studien von Abschieden handeln, läßt ihre Rede vergleichsweise freimütiger erscheinen; daß sie diese dennoch innerhalb eines glaubwürdigen beziehungsweise nach wie vor auch kirchlich gemeinten Christentums<sup>32</sup> für möglich halten, suggeriert, die (tatsächliche) Mitte des Christlichen im Prinzip unangetastet lassen zu können. Hier darf man jedoch, was anderswo vorgelegte elaborierte Versionen einer pluralistischen Religionstheologie anbelangt – namentlich der Ansatz John Hicks soll uns im Folgenden beschäftigen –, skeptisch sein. Hick, der wohl das profilierteste und ausgereifteste Konzept<sup>33</sup> eines solchen Pluralismus vorgelegt hat,<sup>34</sup> spricht ebenfalls unverblümt die Konsequenzen an, die die Übernahme seines Entwurfs für eine konkrete Religion bedeuten müßte: Keine

<sup>30</sup> So für eine Betrachtung vom Standpunkt des bisherigen christlichen Glaubensgebäudes aus.

<sup>31</sup> Um der von *Seckler*, *Fragezeichen*, 217f. A.6, diskutierten Differenz zwischen dem religiösen Akt und seiner Konzeptualisierung, Normierung und Autorisierung durch Religionen als solche auch sprachlich Rechnung zu tragen, greifen wir im Folgenden einen der beiden terminologischen Vorschläge *Secklers* auf und unterscheiden dann in diesem Sinne zwischen „religiös“ und „religionell“ (vgl. schon *Kozziel*, 23 bzw. 23 A.52).

<sup>32</sup> Vgl. jedenfalls die Titel der genannten Studien.

<sup>33</sup> Vgl. u. a. sein großes Werk: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London [u. a.] (1989) 1991. Deutsch als: *J. Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. Übersetzt von *C. Wilhelm*, bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von *A. Kremer*, München 1996. – Im Folgenden werden wir bevorzugt auf jene Schrift Hicks verweisen, in der er sich explizit mit Einwänden seiner Kritiker auseinandersetzt und seine Position nochmals klarstellt (*Hick, Rainbow*).

<sup>34</sup> Wichtige Analysen des Hickschen Entwurfs bieten zumal die Werke *G. D'Costas*, darunter: *Ders., John Hick's Theology of Religions. A Critical Examination*. New York/London 1987; *ders., Christ, the Trinity, and Religious Pluralism*, in: *Ders.* (Hg.), *Christian Uniqueness*, 16–29; *ders., John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution*, in: *H. Hewitt* (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, London [u. a.] 1991, 3–18; dazu vgl. *A. A. Gerth*, *Theologie im Angesicht der Religionen* (Beiträge zur ökumenischen Theologie; 27), Paderborn 1997. Im deutschen Sprachraum vgl. zu Hick die Studien von *Kozziel* sowie *Chr. Heller*, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption* (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentalthnologische Studien; 28), Münster 2001; *G. Gäde*, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*. Gütersloh 1998; *Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen*.

Religion kann bleiben, wie sie ist und wie sie sich selbst versteht,<sup>35</sup> sie muß ihren Absolutheits- beziehungsweise Superioritätsanspruch aufgeben und sich selbst einreihen in eine Linie mit (einigen) anderen, offenkundig gleichwertigen Religionen. Dabei bagatellisiert Hick eine solche Abkehr nicht und läßt es zu, sie als im Widerspruch gegenüber dem angestammten Standpunkt der jeweiligen Religion stehend zu bezeichnen.<sup>36</sup> Dieser Widerspruch, d.i. diese partielle Selbstaufgabe ihres Glaubensguts wird der einzelnen Religion abverlangt um eines größeren Gutes willen<sup>37</sup> – einer, wie Hick es nennt, realistischen<sup>38</sup> Betrachtungsweise der existierenden Religionenwelt und deren Implikationen –, und ergibt sich, insofern jede der großen Weltreligionen sich selbst für den einzigen oder den im Vergleich zu allen anderen höher- und damit faktisch höchstwertigen Weg zum Heil hält.<sup>39</sup> Auch diese Feststellung verdient besondere Beachtung: Sie hebt sich zum einen ab von der durchaus verbreiteten Ansicht, nur Christentum und (wie erst neuerdings wirklich Gemeingut wurde) Islam seien für ein solches Denken anfällig, keinesfalls aber der Buddhismus oder gar der scheinbar so tolerante Hinduismus, von dem es vielmehr zu lernen gälte. Zum anderen verneint<sup>40</sup> sie auch irgendeine wesentliche Relevanz der christlicherseits gern betonten Unterscheidung zwischen Absolutheits- und Superioritätsanspruch (und d.i. der genuin christlichen Absage an ersteren als eine unchristliche Adaptation Hegelscher Philosophie<sup>41</sup>) oder der noch generelleren Behauptung, keiner der beiden Begriffe vermöchte die christliche Intention hinreichend zu fassen. Demgegenüber stößt eine (phänomeno-)logische Betrachtung in

<sup>35</sup> Vgl. den Abschnitt „Leaving the religions as they are?“, in: *Hick*, *Rainbow*, 41–45.

<sup>36</sup> Vgl. den Abschnitt „Pluralism contradicts each religion's own self-understanding“, in: *Hick*, *Rainbow*, 45–49. Vgl. die dortige Dialogsequenz: „Phil: But still this more realistic view, as you call it, does depart from what each tradition says about itself. – John: Yes, it does and it must. This has to be recognized by anyone who is trying to develop an understanding of religious diversity“ (47f.). Der Grund: Jede Religion bemesse, wenn es an ihr liege, also von ihrem Glaubenssystem aus, andere Religionen mit dessen Kriterien; angesichts so oder so bestehender Differenzen resultiere bei einem derartigen Maßstab unausweichlich eine inferiore Einschätzung („whether as total errors or as partial truths“, 48) dieser Fremdtraditionen. Also lasse sich ein solches Ergebnis, das – wie gezeigt – mit dem realistischen, weil empirisch belegbaren Befund an Heilseffektivität nicht übereinstimme, nur bereinigen, wenn man für die Betrachtung aller Religionen vom Glaubensgefüge jeder einzelnen der beteiligten Traditionen (einen i.ü. möglichst gleichen) Abstand nehme.

<sup>37</sup> Vgl. *Hick*, *Rainbow*, 42f.

<sup>38</sup> Z. B. *Hick*, *Rainbow*, 47f.; *ders.*, In Defence of Religious Pluralism, in: *Ders.*, *Problems*, 96–109, hier 108.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. *Hick*, *Rainbow*, 47f.; siehe zu Hicks Position *Koziel*, 387–389.

<sup>40</sup> Das gilt nach beiden Richtungen: a) für Hicks Argumentation gegen eine ptolemäische Religionensicht ist bereits deren Höher-, nicht erst ihr Höchstwertigkeitsanspruch maßgeblich; b) auch jeder Inklusivismus hat ein exklusives Moment und zeigt sich für einen neutralen Betrachter als Epizyklus einer zugrundeliegenden absolutistischen Basistheorie. Dazu und zur kopernikanischen Wende allgemein siehe nochmals *Koziel*, 389–397.

<sup>41</sup> Ein Einwand, der schon deshalb nicht wirklich verfangen kann, weil erstens – worauf *R. Bernhardt*, *Der Absolutheitsanspruch*, 86, hinweist – durchaus strittig ist, ob Hegel als absolute Religion das „empirische Christentum“ betrachtet wissen wollte oder nicht doch eine diesem gegenüber erst zukünftige Form, so daß sich das bisherige, faktische Christentum nur durch Höher-, nicht Höchstwertigkeit auszeichne. Im Blick auf dieses ist zweitens auch zu beachten, daß Hegel seine Philosophie zur Aufhebungsgestalt dieser Religion erklären kann.



jeder Weltreligion<sup>42</sup> auf einen, wenn auch noch so bescheiden oder inhaltlich abstrakt<sup>43</sup> artikulierten, Anspruch, den besseren, klareren, bewußteren oder auch – soviel zum Hinduismus – toleranteren Weg zu repräsentieren. Das ist (in welchem Ausmaß auch immer) jener Überlegenheitsanspruch, der die betreffende Religion formal zum Zentrum der Religionenwelt erklärt statt jene Wendung aus der Mitte weg zu vollziehen, die die von Hick proklamierte kopernikanische Wende in der Religionstheorie bedeutete.

Indes handelt es sich bei der eben thematisierten Abkehr nicht um die einzige gebotene Zurücknahme bisheriger religioneller Anschauungen. Zu verweisen wird sein auf weitere entscheidende Relativierungen des jeweiligen Glaubensgebäudes der Religionen in Teilen beziehungsweise im Ganzen; dazu gilt es freilich, etwas auszuholen. Die grundlegendste Veränderung im religionellen Selbstverständnis verdankt sich der Akzeptanz der sogenannten „pluralistischen Hypothese“, wie Hick den Kern seines pluralistischen Modells titulierte.<sup>44</sup> Es geht dabei um genau jene Theorie, die seinen Entwurf in hohem Maße diskussionswürdig macht, weil es ihm zu begründen ermöglicht, was bei vielen anderen Verfechtern des Pluralismus bloße Behauptung bleibt. Ein im Prinzip kantianisches Erkenntnismodell, das sich der Unterscheidung von *noumenon* und *phainomenon* bedient, verhilft hier zur Abhebung des Transzendenten, wie es an und in sich ist, einerseits, und wie es menschlich erfahren wird, andererseits. Die einzelnen Weltreligionen repräsentieren in diesem Modell jeweils *eine* der menschlichen Erfahrungsweisen des Transzendenten (Hick spricht – englisch – vom „Real“, also vom [zutiefst] „Realen“, „Wirklichen“), kristallisiert jeweils um einen im Mittelpunkt stehenden Gott oder ein Absolutum, der beziehungsweise das sich in einem noch zu klärenden Sinn als „Manifestation“ des Realen auffassen läßt, während das „Reale an sich“ – also das Reale außerhalb menschlicher Erfahrung, d. h. auch: abgesehen von jenem gruppen- beziehungsweise kulturspezifisch charakteristisch verschiedenen Moment an Interpretation, die diese wie jede Art menschlicher Erfahrung bestimmt und durchprägt – unzugänglich und ineffabel<sup>45</sup> bleibt. Erst diese Anleihe bei Kant macht es also möglich, sämtliche (personalen) Götter und (non-personalen) Absoluta der fraglichen Religionen auf gleicher Ebene an und dem (also transpersonalen<sup>46</sup>) Realen an sich logisch unterzuordnen,

<sup>42</sup> Freilich muß nicht jede der (je internen) Traditionslinien einer Religion im gleichen Maße betroffen sein.

<sup>43</sup> Vgl. das christliche Unwissenheitsargument (über die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche), das unter der Ägide der Theologoumena vom impliziten oder auch anonymen Christentum zum Wissensvorsprung des expliziten Christseins mutiert.

<sup>44</sup> Hicks pluralistischer Entwurf beansprucht für sich den Status einer Hypothese, und zwar jener, die stringenter und umfassender als andere verfügbare religionstheologische Modelle die existierende Religionenwelt zu deuten vermag (so z. B. *Hick, Rainbow*, 51). Zu den im Folgenden anzusprechenden Details dieser „meta-theory“ (ebd. 42) vgl. *Hick, An Interpretation*, 233–296.

<sup>45</sup> Zum Begriff siehe noch weiter unten.

<sup>46</sup> Das ist weder personal noch non-personal (so ausdrücklich etwa *Hick, Rainbow*, 61) – da ja andernfalls die Superiorität der zur betreffenden Seite zugehörigen Religionen mit behauptet

statt an dessen Stelle den oder einen Gott *einer* der beteiligten Religionen zu rücken, was die betreffende eine Religion den anderen gegenüber superior machte<sup>47</sup> und per se einen Rückfall ins alte „ptolemäische“ Religionsverständnis bedeutete. Diese Bemerkung demonstriert mithin das außerordentliche Gewicht, das dem Rekurs auf Kant zukommt, weil es ohne diesen oder einen gleichwertigen Kunstgriff quasi aus der Superioritätsfalle kein Entrinnen geben kann. Genau das aber läßt den systematischen Rang des Hickschen Entwurfs im Verhältnis zu anderen Pluralisten vor Augen treten. Dies gilt zunächst trotz aller Schwierigkeiten, die die Kantsche Unterscheidung schon für sich und um so mehr im religiösen Kontext hat (auf den Kant seine Thesen zum menschlichen Erfahren gerade nicht ausgedehnt wissen wollte<sup>48</sup>); diese sind allerdings bei näherer Analyse beträchtlich.

So lehnt Hick die klassische Analogielehre nicht einfach ab, begrenzt ihre Reichweite aber auf die Aussagen über die Relation von Welt/Mensch zu einem Gott beziehungsweise Absolutum innerhalb einer Religion und schließt die Anwendung auf das Verhältnis dieses Gottes/Absolutum zum Realen an sich in seinem Modell konsequenterweise aus. Damit aber verbietet sich für die letztere Beziehung jener Rückschluß, den die Analogielehre im christlichen Denken leisten konnte.<sup>49</sup> Dort ließen sich, bei aller betonten Unähnlichkeit (*via negationis* beziehungsweise *eminentiae*), Aussagen über Gott formulieren, die mehr als einfach nichts-sagend<sup>50</sup> waren. Was also das Reale an sich angeht, fehlt ein solches Über-hinaus einer rein negativen Theologie, so daß sich in einem buchstäblichen oder analogen Sinn nichts über das Reale an sich aussagen läßt. Daß dieses – wie Hick einräumt – nicht einmal gut oder böse genannt werden kann,<sup>51</sup> bräuchte zunächst nicht unbedingt zu irritieren, erklärt Hick doch die Götter beziehungsweise Absoluta der seiner Theorie nach relativ höchst-, dabei untereinander gleichwertigen Religionen zu „gültigen Manifestationen“<sup>52</sup> des Realen, womit das Reale an

---

würde. Unter dieser Rücksicht kann Hick sein pluralistisches Konzept radikaler und in der Konsequenz umfassender (somit auch realistischer) nennen im Vergleich zu Entwürfen wie dem etwa von K. Ward, ebd. 63–65.

<sup>47</sup> Hick, Rainbow, 61 f., benennt denn auch als „principle that any comprehensive interpretation of religion must take account of all the major traditions, and not just of one's own“.

<sup>48</sup> Vgl. zu dieser (von Hick bewußt vollzogenen) Abweichung: Koziel, 752–756.

<sup>49</sup> Wie Hick demonstriert, ließe sich seine gesuchte „comprehensive interpretation“ anders gar nicht gewinnen: zuvor scheiterte man an den logischen Widersprüchen, die sich beim Versuch einstellten, die analog oder buchstäblich gemeinten je religionellen Aussagen miteinander zu vereinbaren: vgl. Hick, Rainbow, 62.

<sup>50</sup> So aber die Beschreibung des Ineffabilitäts-Konzepts seiner pluralistischen Hypothese als menschliche Begrifflichkeit vollständig übersteigend (vgl. Hick, Rainbow, 57.60.66 f.), außer in bezug auf „purely formal statements“ (59, vgl. die Aussage: es existiert, wobei die Rede von der Existenz strenggenommen auch schon konzeptuell gefüllt ist, siehe 67), zu denen aber bereits nicht mehr die Antwort auf die Frage gehört, ob das Reale an sich eines oder vieles sei (69–71).

<sup>51</sup> Vgl. Hick, Rainbow, 60–65.

<sup>52</sup> Um eine „gültige/authentische Manifestation“ handelt es sich, sofern sich die betreffende Tradition als heilswirksam („soteriologisch effektiv“) erweist – beziehungsweise präziser als im selben Maße heilswirksam wie die übrigen relativ höchst- und untereinander gleichwertigen Traditionen.

sich auf indirektem Wege eine gewisse Kennzeichnung erfährt.<sup>53</sup> Doch deutet sich damit, gleichsam von vornherein, sowohl der postulative Charakter dieses pluralistischen Konzepts als auch die sich deshalb ergebende Notwendigkeit an, es über einen zirkulären und überdies offenkundig unsicheren Argumentationsgang zu begründen. Die Intuition, die Hick leitet und von der das ganze Unterfangen seinen Ausgang nimmt, läßt sich so skizzieren: Es ist zunächst Hicks Eindruck, sodann die weitere empirische Bestätigung einer augenscheinlich gleichgerichteten und dabei (in etwa, ungefähr<sup>54</sup>) gleich großen (Heils-)Wirksamkeit einiger verschiedener Religionen (konkret zunächst der großen Weltreligionen), der mit dem gewohnten, von den einzelnen Religionen je für sich erhobenen Absolutheits- oder Superioritätsanspruch nicht erklärbar sei und also nach einem alternativen, wirklichkeitsnäheren Deutungsschema verlange. Um zu ihm zu gelangen, müssen – andernfalls verbliebe man nur weiter im je alten unrealistischen Denkraum – die jeweils um eine oder mehrere Letztgröße(n) zentrierten religiösen Glaubenssysteme grundlegend überstiegen werden. Dies geschieht auf dem Wege einer Radikalisierung jener negativ-theologischen Anlagen, die sich in allen großen Traditionen auch auffinden ließen,<sup>55</sup> sowie – entsprechend einer Theorie über die Perspektivität<sup>56</sup> menschlichen Erfahrens, die religiönelle Unterschiede zu erhellen vermag – unter Zuhilfenahme der genannten Kantschen Unterscheidung. Nicht nur bei Kant beschreibt der Rekurs auf ein *noumenon* ein bloßes Postulat, er muß es auch bei Hick sein: Um dem gewünschten Ziel einer Gleichwertigkeit der betreffenden, auf der Ebene ihrer Praktiken und Überzeugungen doch in vieler Hinsicht so auffallend ungleichen Religionen genügen zu können (was – zusammengenommen – eben eine gleichmäßige Abstandnahme von den Glaubensgebäuden, Göttern und Absoluta all jener Traditionen erfordert), bedarf es der Einführung einer quasi höheren Ebene über den religiönellen Göttern beziehungsweise Absoluta und dort der Konzeption einer transpersonalen Letztgröße,

<sup>53</sup> Was i.ü. nichts daran ändert, daß eben – wie auch Hick konzediert – keinerlei direkte Aussage (außer einer rein formalen) über das Reale an sich möglich ist: insbesondere auch nicht die Aussage, daß das Reale an sich die (für Hicks Konzept ausschlaggebende) „Transformation“ wolle oder unterstütze! Siehe im Folgenden.

<sup>54</sup> So Hicks Präzisierung empirischer Meßbarkeit, z. B. in: *Hick, Rainbow*, 47.48.

<sup>55</sup> Diverse negativ-theologische Ansätze verschiedener Religionen (und ihrer unterschiedlichen Theologien) überführt Hick dafür gewissermaßen ins Kantsche Erkenntnismodell (das Reale an sich „as lying beyond the range of our human conceptual systems“: *Hick, Rainbow*, 57) was freilich – so jedenfalls beim Christentum – auf eine Radikalisierung der religiönellen Vorgaben (vgl. 57–59) hinausläuft. Das konzediert auch Hick, wobei er freilich seine Ausführungen als Klärung einer jeweils unpräzisen Thematisierung in den einzelnen Traditionen betrachtet: „Christian theology has always wanted both to acknowledge the ultimate ineffability of the divine nature, and yet at the same time, for devotional and liturgical purposes, to speak of God as a personal presence with distinctive human-like qualities. But the relatio between these seeming incompatibles has never been made clear. I am suggesting, however, that it can be made clear by distinguishing between God in God's infinite self-existing being, beyond our conceptual grasp, and God as known to us in humanely conceivable and experienceable ways“ (59). Zum Thema siehe auch *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–201.

<sup>56</sup> Dazu siehe noch weiter unten.

die, damit ihre Relation zu den religionellen Überzeugungen deren untereinander bestehende Unterschiede wie Gemeinsamkeiten und namentlich die jeweilige Heilswirkung<sup>57</sup> erklären kann, eben als noumenal gefaßt wird. In umgekehrter Blickrichtung firmieren in diesem Ansatz diverse Götter und Absoluta als authentische Manifestationen des Realen, haben jeweils die Qualität des (je spezifisch) erfahrenen Realen. Aber welchen Göttern und Absoluta aus dem existierenden Religionenkosmos kann dieses Prädikat zukommen? Es gibt, soviel besagt der postulative Charakter<sup>58</sup>, erstens weder eine Offenbarung des Realen an sich, die über seine gültigen Manifestationen wortwörtliche Auskunft erteilt,<sup>59</sup> noch kann zweitens aus irgendeiner reli-

<sup>57</sup> Das Reale an sich fungiert in diesem System – ungeachtet des aufgezeigten Begründungsproblems – als die gemeinsame Quelle der in den diversen Religionen manifesten, empirisch beobachtbaren Transformationsvorgänge und -impulse („in order to make sense of the idea that the great world religions are all inspired and made salvific by the same transcendent influence we have to go beyond the historical figure of Jesus to a universal source of all salvific transformation“: *Hick, Rainbow*, 23).

<sup>58</sup> Über Gewinnung und Art des Postulats informieren diverse Aussagen aus: *Hick, Rainbow*: Die empirisch ermittelbare religionelle Ähnlichkeit, nämlich eine jeweilige soteriologische Zentrierung und tatsächliche Heilswirksamkeit, fordert die Annahme einer gemeinsamen Ursache (69: „This similarity strongly suggests a common source of salvific transformation“), die man aber weder mit den religionellen Göttern/Absoluta (und den entsprechenden Konzeptionen) gleichsetzen noch sich völlig unabhängig von ihnen vorstellen kann (64: „So if, in view of their fruits in human life, you regard Buddhism, advaitic Hinduism, and Taoism, as well as the theistic faiths, as responses to the ultimate, you must postulate a reality to which these conceptual dualisms do not apply, although it is nevertheless humanly thought and experienced by means of them“). Das ganze läßt sich auch statt in Begriffen soteriologischer Effektivität in bezug auf die (mit ihr einhergehende) religiöse Erfahrung (sc. Offenbarung) aussagen, die in den diversen religionellen Traditionen ihren Niederschlag gefunden habe; weil man auch hier nicht gut nur die Ansprüche einer Tradition allein als authentisch anerkennen und im Falle aller anderen auf Täuschung plädieren könne, lege sich abermals das Postulat eines Realen an sich nahe (68: „So the Real is that which there must be if human religious experience, in its diversity of forms, is not purely imaginary projection. It is, in Kantian terms, a necessary postulate of religious experience in its diversity of forms“). Für dieses Reale an sich verbietet sich freilich, soweit gleichsam entgegen der oben notierten primären Intuition seiner Einführung, die Ausstattung selbst mit soteriologischen Prädikaten, anders dann für seine – zirkulär behaupteten (siehe die folgende Fußnote) – religionellen Erfahrungsgestalten (63: „Well, you see, I do not describe the Real *in itself* as good, or benign, or gracious. But in relation to us – that is, in terms of the difference that it makes to us – it is good as the ground of the transformed state which is our highest good“).

<sup>59</sup> Die Tatsache der Gleichwertigkeit bestimmter Traditionen, Erfahrungen, Manifestationen bildet kein Wissen, das als solches aus einer Offenbarung der postulierten Letztgröße selbst entstamme (die ja per se menschlich unerfahrbar ist), sondern wird rein menschlich (empirisch, durch Querschnittsanalyse der Theorien und Praktiken der Religionen und damit induktiv) erhoben. Insofern – also zirkulär – die Götter beziehungsweise Absoluta soteriologisch effektiver Traditionen je für sich als gültige Manifestationen des Realen firmieren, erkennt die pluralistische Hypothese Hicks dennoch (wenigstens) in der jeweiligen religionellen Totalität (insbesondere aber auch dem Moment ihrer Heilswirksamkeit) eine Offenbarung des Realen. Sie aber trennt der breite Graben der Erfahrbarkeit vom deshalb nur postulierten Realen an sich; dieses – es bildet den Einheitspunkt des Hickschen Systems – offenbart sich *stricte dictu* (vgl. dazu *Hick, Rainbow*, 65) und gleichsam per definitionem nicht (vgl. die genannte Unterscheidung zwischen dem Realen an sich und dem Realen, wie wir es erfahren). Wenn Hick die für das Reale an sich abgewiesene Möglichkeit, zu positiven Aussagen zu gelangen, für das (in den behaupteten Manifestationen) erfahrene Reale beansprucht (vgl. nochmals ebd. 63: „Well, you see, I do not describe the Real *in itself* as good, or benign, or gracious. But in relation to us – that is, in terms of the difference that it makes to us – it is good as the ground of the transformed state which is our highest good“), geht er über den mehrfachen postulativen Charakter dieser Feststellung hinweg. So stößt unsere Analyse

gionell verfügbaren Offenbarung (eine solche votiert jeweils nur für ihre Letztgröße[n] und nicht für andere [völlig] gleichwertige<sup>60</sup>) gewiß sein, daß das Postulat überhaupt im Recht sei. Drittens, und besonders prekär, würde an dieser Stelle strenggenommen nicht einmal der Verweis auf die Empirie weiterhelfen, da eben zuletzt bezüglich des Realen an sich auch keine Aussage darüber möglich ist, ob die hier erhobene faktische und jeweils in etwa gleiche Heilseffektivität diverser Religionen quasi seinem Wollen entspricht oder auch nicht.<sup>61</sup>

Wenn an dieser Stelle trotzdem die soteriologische Effektivität zum Maßstab der Gleichordnung diverser Religionen und ihrer jeweiligen Zuordnung zum Realen an sich genommen wird, dann resultiert dieses Kriterium aus einer religionskomparatistischen Querschnittsbildung, die mithin auf die Gemeinsamkeiten der (vermeintlich offenbarungsgestützten) Überzeugungen der beteiligten Religionen mit ansonsten mannigfachen anderen Unterschieden und Übereinstimmungen abhebt. Immerhin kann Hick durch vergleichende Analyse wahrscheinlich machen, daß dieser Maßstab über die Religionsgrenzen hinweg einen gewissen gleichartigen Sinn bezeichnet, insofern die großen Weltreligionen eine, wenn auch inhaltlich unterschiedlich gefüllte, „Transformation“ eines mangelhaften Istzustands (des Menschen, der Welt) zu einem grenzenlos besseren Zustand verheißen. Ähnlich macht er plausibel, daß dafür dann auch eine von spezifisch jüdisch-christlichen Vorgaben abstrahierende Rede von Heil beziehungsweise soteria nicht unangemessen erscheint.<sup>62</sup> Damit hat sich aber das sich

---

zuletzt(!) auf einen strengen Begriff von Ineffabilität und gelangt eben nicht zu jener dialektischen Einheit negativer Theologie und (multireligioneller) Offenbarungstheologie, die R. Bernhardt in seiner Rezension (369) meiner Studie für Hicks Konzept suggeriert. Vielmehr löst sich die behauptete Spannung sichtlich nach einer Seite hin auf. Schon die systembildende Existenz eines Realen an sich ist Postulat, ebenso, daß es sich bei den religionellen Manifestationen um Offenbarung dieses Realen handeln soll. Daran vermag dann auch der Rekurs auf soteriologische Effektivität – hier ganz ungeachtet der konkreten Schwierigkeiten der intendierten empirischen Messung – nichts zu ändern, weil nicht einmal gezeigt werden kann, daß das Reale an sich selbst Heilsabsichten hegt. Für P. Schmidt-Leukel, Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie. Voraussetzungen zu seiner Lösung, in: H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Frankfurt am Main 1998, 39–58, hier 57 (ähnlich 47), meint die pluralistisch betonte „Apophatik“ zwar „[...] nicht Bestimmungslosigkeit“, doch sie „setzt radikale[!] Transzendenz als die höchste korrekte Bestimmung der letzten Wirklichkeit voraus“ (letzte Hervorhebung B. E. K.).

<sup>60</sup> Davon unbenommen läßt sich die Rede von Offenbarung auf viele Religionen – weil in deren Konzepten nicht vorgesehen – ohnehin nur übertragen anwenden.

<sup>61</sup> Die Problematik des Konzepts erhellt an dieser Stelle durch einen spezifischen Vergleich der subsumierten religionellen Götter und Absoluta, wie ihn (in anderem Kontext) *Ohlig*, Religion, 162, unternimmt: Er verweist auf die Handlungsunfähigkeit solcher Absoluta und spricht entsprechend von „Selbsterlösungsreligionen“, während er den gleichfalls in beziehungsweise nach der Achsenzeit entstehenden Monotheismen gerade im Gegenteil eine konstitutive theosoterische Vorstellung zuerkennt (vgl. zum letzteren M. Seckler, Theosoterik und Autosoterik, in: ThQ 162 (1982), 289–298). Dieser zentrale Unterschied geht hier in der Transpersonalität des Realen auf.

<sup>62</sup> Zum Ganzen siehe *Hick*, An Interpretation, 29–69, besonders 32f.; *ders.*, Rainbow, 16–23. 106–108.

oben andeutende Problem noch nicht erledigt. Es kehrt wieder in der Frage, warum gerade Religionen, denen an einer solchen Transformation gelegen ist, unter die sich dann zirkulär bestätigende Anfangsvermutung<sup>63</sup> der Gleichwertigkeit und damit (nun *in cumulo*) der Höherwertigkeit gegenüber diversen anderen Religionen fallen, welchen diese Transformation *kein* Anliegen ist. Oder, mit anderen Worten, ob tatsächlich Hicks Rede von Transformation/Heil – sc. ohne weitere, zusätzliche, womöglich religions-spezifische Qualifikation – der dem Realen an sich/dem echt Transzendenten wirklich angemessene Maßstab ist. An diesem Punkt ist darauf zu verweisen, daß im Hintergrund von Hicks Bestimmung selbstverständlich auch jene Beobachtung steht, die im Jasperschen Konzept der „Achsenzeit“<sup>64</sup> ihren Ausdruck gefunden hat, wobei sich aus dem dort, wiederum religionsvergleichend, erhobenen Befund natürlich keine Normativität ableiten ließe. Weil aber von der Bestimmung der Norm die Reichweite der in Hicks pluralistischem Entwurf erklärten religionellen Gleichwertigkeiten abhängt, geht die Frage auch für ihn weiter.<sup>65</sup> Lassen beide großen chinesischen Traditionsstränge Taoismus und Konfuzianismus die Absicht der Transformation erkennen? Systematisch vielleicht noch wichtiger: Wie verhält es sich mit den eindeutig präaxialen Traditionen Afrikas, die man gerade von einem heute geforderten postkolonialen Denken aus nicht einfach als im Vergleich zu den Weltreligionen minderwertig einschätzen wird, obwohl sie nicht-transformativ erscheinen, d. h. auf eine Bewältigung des Lebens ohne eine wesentliche Veränderung seines Gefüges setzen? Doch steht nicht bei etlichen unserer Zeitgenossen gerade das Gegenteil eines solchen Sich-Einfügens in den Strom des Lebens, nämlich genau der Meliorisierungs- und Fortschrittsdrang, wie er durch die transformativen Religionen befördert werde, nach wie vor im Kreuzfeuer der Kritik? Aber vielleicht genügt der Begrifflichkeit von Transformation und *soteria* auch noch jene präaxial zu beobachtende Tendenz zum Arrangement mit dem Leben, wie es ist. In der Tat, auch das läßt sich an Hicks Entwurf exemplifizieren, kann man den Weltreligionen jene (ungefähr) gleiche Heilseffektivität, die, wie oben angedeutet, deren Gleichordnung begründen soll, nur attestieren, wenn man den Fokus allein auf die diesseitigen Heilseffekte richtet, also für den Zweck dieser Messung alle jenseitigen Heilshoffnungen der jeweiligen religionellen Traditionen ausblendet: ein Verfahren, das zwar dem Wunsch nach einer (aktuellen) empirischen Verifikation Rechnung trägt, jedoch weder den reli-

<sup>63</sup> Die Anfangsvermutung bestätige sich durch empirische Befunde, die wiederum an soteriologischen Kategorien gemessen werden.

<sup>64</sup> Vgl. Hick, *An Interpretation*, 21–35, siehe 21–69. Im übrigen wird bekanntlich auch das Achsenzeit-Konzept selbst nicht als unproblematisch gelten können.

<sup>65</sup> Vgl. Hick, *Rainbow*, 106–111. Zur Frage siehe Koziel, 536–568. I.ü. muß sich ein Pluralismus, der nicht einfach – wie die denkbare radikalere Variante (für deren faktisches Vorkommen freilich Schmidt-Lenkelt, *Grundkurs*, 186, eine Fehlanzeige gibt; und die sich nur schwerlich rechtfertigen lassen dürfte) – alle Religionen schlechthin für gleichwertig halten will, immer auch dem Problem stellen, welche es denn warum nicht sein sollten.

gionell erstrebten (sc. jenseitigen<sup>66</sup>) Haupteffekt prüfen noch überhaupt eine aussagekräftige Diagnose der gegenwärtigen Heilssituation liefern kann.<sup>67</sup> Und noch ein Moment gilt es zu beachten: Beschränkt man die Untersuchung in der angezeigten Weise auf irdisch faßbare Heilswirkungen, dann mögen einer solchen Kriteriologie strenggenommen aber auch noch die angedeuteten Lebensbewältigungsstrategien in nicht-transformativen (also etwa präaxialen) Traditionen genügen<sup>68</sup> – was die Hicksche Gleichsetzung von Heil mit Transformation sprengen würde.

Anders als zumindest in der Tendenz beim Transformations-/Heilsbegriff (dessen zuletzt welttranszendente Konnotation jedenfalls nicht in der skizzierten kriteriologischen Hinsicht relevant wird), beharrt Hick nachdrücklich auf der Kognitivität<sup>69</sup> jener religionellen Aussagen, die Gott oder das Absolute – beziehungsweise in seiner Sicht zuletzt das Reale an sich – zu einer welttranszendenten Größe erklären; er tut dies in einem Maße, das ihn dazu nötigt, Humanismen und Atheismen, die das Transzendente nicht als solches anerkennen, als inferior zu betrachten und also ihnen gegenüber eine inklusivistische Position, freilich im Namen mehrerer ihnen gleichermaßen höherwertiger Religionen statt namens nur *einer* höherwertigen Religion zu beziehen: In derartig inferioren Traditionen wirke das Reale, ohne daß sie sich dessen bewußt seien.<sup>70</sup> Dieses Resultat ist in sich schlüssig, bewegt sich voll und ganz im Rahmen der definitorischen Merkmale des Pluralismus<sup>71</sup> und erscheint auch notwendig, wenn denn der Entwurf überhaupt eine Präferenz der Religionen vor sonstigen Weltanschauungen aufrechterhalten (was er in der Tat tut) – und nicht in die sicher nicht von vornherein abwegige Goutierung jedweden breiteren Stromes menschlichen Kulturschaffens auch ohne expliziten Transzendenzbezug verfallen will (was ihm ferne liegt). Es illustriert dabei nochmals, was der Hicksche Pluralismus besagt: Während der christliche Inklusivismus für die Superiorität einer einzigen Tradition votiert, tritt Hick faktisch für die einer Reihe

<sup>66</sup> Dies gilt doch für Christentum und Islam sowie jedenfalls für ein messianisches Judentum und auch für die östlichen Konzepte. – Diesbezüglich bleibt, wie ein schon früherer Ansatz Hicks besagt, nur die eschatologische Verifikation; siehe in neuerer Zeit *J. Hick, Eschatological Verification Reconsidered*, in: *Ders., Problems*, 110–128.

<sup>67</sup> Vgl. *Koziel*, 532–535.577–600. – Vgl. an dieser Stelle die Bemerkung *Schmidt-Leukels*, Das Problem, 57, wonach einer Theologie, die „den Heilsbegriff völlig von einer Empirie der ‚Früchte‘ und ‚Zeichen‘ isoliert“, die Wendung zu einer „pluralistische[n] Religionstheologie unmöglich“ ist (Hervorhebung B. E. K.; freilich führte m. E. nicht erst eine völlige Isolierung, sondern bereits eine wesentliche Unterscheidung zum behaupteten Ergebnis).

<sup>68</sup> Denn was anderes als aktuelles Heilsein sollte jener Umgang mit der Lebenswirklichkeit besagen, den Hick als Bestimmung *präaxialer Religion* angibt: „Psychologically it is an attempt to make stable sense of life, and particularly of the basic realities of subsistence and propagation and the final boundaries of birth and death, within a meaning-bestowing framework of myth. [...] The underlying concern is conservative, a defence against chaos, meaninglessness and the breakdown of social cohesion. Religious activity is concerned to keep fragile human life on an even keel; but it is not concerned, as is post-axial religion, with its radical transformation“ (*Hick, An Interpretation*, 23).

<sup>69</sup> Vgl. etwa *Hick, An Interpretation*, 190–209.

<sup>70</sup> Vgl. dazu *Schmidt-Leukel*, Zur Klassifikation, 178 A.37. Siehe ausführlich *Koziel*, 542–555.

<sup>71</sup> Vgl. *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 184–187.

untereinander gleichwertiger Traditionen ein; er tut dies mit dem offensichtlich nicht unter jeder Rücksicht – jedenfalls nicht als unmittelbare Offenbarung des Realen (an sich) – begründbaren Kriterium heilshafter Transformation. Oben war von den Zumutungen an Veränderungsbereitschaft die Rede, die einer Religion abzuverlangen sind. Die Voraussetzungen für die entscheidendste Wandlung haben wir mittlerweile kennengelernt. Sie besteht in der Akzeptanz der pluralistischen Hypothese, also in der Einwilligung dazu, den eigenen Gott beziehungsweise das Absolutum als Manifestation eines *eo ipso* unzugänglichen Realen an sich anzuerkennen. Dieses Einverständnis nimmt sich zunächst kaum gravierend aus, weil die Behauptung einer immerhin authentischen Manifestation das bisherige religionelle Selbstverständnis weithin – mit exakt der einen, oben genannten Einschränkung (kein alleiniger Höchstanspruch) – zu bewahren scheint. Die Konsequenzen resultieren indes aus der Einordnung in diese neue Systematik. Wenn diverse Religionen mit augenscheinlich unterschiedlichen, ja sich widersprechenden Aussagen und den damit erhobenen Wahrheitsansprüchen gleichwertig nebeneinander gestellt und vor allem empirisch für gleich wirksam erklärt werden, können deren einzelne Aussagen keine absolute Heilswahrheit repräsentieren, sondern sind immer nur innerhalb ihres binnenreligionellen Raums (konzentriert um eine gültige Manifestation des Realen) relativ wahr,<sup>72</sup> wo sie gegebenenfalls im Zueinander mit anderen Elementen eine hinreichende Summe heilsvermittelnder beziehungsweise -motivierender Kraft entfalten.<sup>73</sup> Dasselbe Ergebnis folgt auch aus dem Stellenwert, der innerhalb der pluralistischen Hypothese dem Stichwort der Perspektivität<sup>74</sup> zukommt: Die unterschiedlichen Weisen menschlicher Erfahrung, die sich in den verschiedenen Manifestationen kristallisieren, resultieren nicht aus einer unterschiedlichen Kundgabe (gleichsam) des Realen an sich, sondern aus divergierenden menschlichen Interpretationen, die in die je religionskonstitutive Erfahrung des Realen einfließen. Diese Interpretationen begründen sich aus beziehungsweise repräsentieren nun verschiedenartige menschliche, dabei kulturspezifische<sup>75</sup> Zugangsweisen, eben Perspektiven auf das Reale. Eine perspektivische Sicht kann aber nur für eine, wie die von Pluralisten gern bemühte Parabel von den Blinden und dem Elefanten illustriert,<sup>76</sup> sehr begrenzte, relative Wahrheitserkenntnis stehen.

<sup>72</sup> Vgl. die unten zitierte Passage aus Hick, *Rainbow*, 51 („downgrading“).

<sup>73</sup> Konkret wäre wohl auch denkbar, daß sich gegebenenfalls einzelne weniger wahre, ja sogar schädliche Lehren im Zueinander mit förderlicheren ausgleichen – und so die Heilseffektivität der Religion als Totalität nicht beeinträchtigen.

<sup>74</sup> Vgl. *Koziel*, 726–736; *Schmidt-Leukeel*, Grundkurs, 199 f.

<sup>75</sup> Vgl. Hick, *Rainbow*, 46 f. Diese konstituieren sich jeweils um die grundlegende und fortan systembildende religiöse Erfahrung einer bestimmten Mittlergestalt.

<sup>76</sup> Vgl. *J. Hick*, *The New Map of the Universe of Faiths*, in: *Ders.*, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, (London [u. a.] 1973) Oxford 1993, 133–147, hier 140 f.; *ders.*, *In Defence of Religious Pluralism*, in: *Ders.*, *Problems*, 96–109, hier 96 f.; *ders.*, *Rainbow*, 49.



Damit aber ist mehr gesagt, als daß eine einzelne Religion eben keinen absoluten Zugriff<sup>77</sup> auf die letzte Realität hat; als logische Implikation einer solchen Absage an einen Absolutheits-/Superioritätsanspruch zeigt sich in diesem Modell vielmehr, daß angesichts des Realen an sich sämtliche Aussagen eines religionellen Glaubensgebäudes nur relativ wahr sein können, insofern sie letztlich durchgängig das Reale an sich anzielen mögen,<sup>78</sup> aber dann nur eine Weise von dessen perspektivischem Erfassen repräsentieren<sup>79</sup> können. Es handelt sich also um eine grundlegende Relativierung des jeweiligen Glaubensgebäudes *in toto*, die dieses gewissermaßen in eine große Klammer setzt! Was man herkömmlicherweise für buchstäblich oder analog wahr hielt, bleibt es zwar weiterhin im Blick auf die je religionelle Manifestation des Realen, kann es aber, wie Hick freilich nicht in dieser Allgemeinheit<sup>80</sup> ausführt, nicht länger vor der postulierten Letztgröße oder, augenscheinlicher, im Blick auf die teils widerstreitenden Wahrheitsbehauptungen der anderen Religionen sein. Statt dessen entsteht an dieser Stelle ein Begriff mythologischer Wahrheit, der allein die Brücke zum postulierten Realen an sich schlägt, ohne daß dadurch strenggenommen dieses selbst näher bestimmt würde.<sup>81</sup>

Was den Konflikt religioneller Wahrheitsaussagen angeht, fällt Hicks Bestandsaufnahme abermals sehr klar aus. Ein solcher Pluralismus braucht offenkundige Unterschiede zwischen Religionen nicht abzustreiten oder als

<sup>77</sup> Sc. in der Weise eines größtmöglichen Zugriffs: Keine Weltreligion behauptet eine Absolutheit im Sinne eines bereits heute vollen Erfassens des Unendlichen durch das Endliche beziehungsweise des Erst-Eschatologischen als das Schon-Gegenwärtige.

<sup>78</sup> So gemäß der hintergründigen Annahme des Hick'schen Modells.

<sup>79</sup> Anders verhält es sich, wie Hick notiert, nur bei rein historischen Angaben.

<sup>80</sup> Zu dieser Einschränkung vgl. unsere Hervorhebung in der folgenden Stelle aus: Hick, Rainbow, 51 (hier als Anfrage seines dortigen fiktiven Gesprächspartners Phil): „So let me put again the charge that it [sc. the pluralistic hypothesis] involves a downgrading of the doctrines of the different religions from the status of absolute truths to that of relative, mythic, metaphorical, or symbolic truths. For you say this, don't you, concerning some of the most central affirmations of each of the great traditions?“ Aus diesem Grunde, nämlich der Anwendung seiner von Kant inspirierten pluralistischen Hypothese, erklärt Hick strenggenommen nur die je religionellen Aussagen über das Reale (Gott, Absolutum) zur Mythologie (aus anderen Gründen auch zusätzlicher Bereiche); entscheidend mehr impliziert indes m. E. die ebd. 42, anzutreffende Angabe, daß das eben genannte *downgrading* sämtliche religionelle Aussagen zu bloßen (nur relativ wahren) „local truths“ macht. Wie nicht zuletzt die Adaption der „Parabel von den Blinden und dem Elefanten“ illustrieren dürfte, kann es sich beim je religionellen Überzeugungsgesamt (wahrscheinlich) bestenfalls darum handeln, daß eine Religion den einen oder anderen Teil für das Ganze hält, damit aber in jedem Fall einem grundlegenden Irrtum unterliegt, der diese und jene Überzeugung und, über deren Relationen innerhalb des Glaubensgebäudes, dieses als ganzes beeinträchtigt. Ebd. 125, ist die Rede davon, „that religious pluralism challenges some of our traditional dogmas“, mit der Erläuterung: „It does not require that any of the basic Christian ideas be abandoned, but that they be understood afresh in non-traditional ways.“ Dieses neue kreative Verständnis ist aber im Rahmen eines solchen Konzepts dann – wenn man denn keine Lehren gänzlich aufgeben will – notwendigerweise ein übertragenes (symbolistisches/metaphorisches/mythologisches), wie auch nochmals die (auch geschichtlichen) Hinweise in ebd. 126–134, demonstrieren.

<sup>81</sup> „I want to say that what is literally or analogically true of, say, the heavenly Parent of Christian belief – for example, that God is loving, like an ideal parent – is mythologically true of the Real in itself“ (Hick, Rainbow, 51, siehe auch 47). Siehe unsere Überlegungen zur Qualität der religionellen Aussagen als Offenbarung des Realen.

hintergründige Gemeinsamkeiten auszugeben;<sup>82</sup> auf verschiedene Perspektiven zurückgehend, ist die Existenz kontrastierender, ja widersprechender Aussagen (je nach Religion) von vornherein wahrscheinlich. Allerdings dürfte sich mit dieser Einsicht eher eine unvermutete Wegscheide auftun, als daß die nun zu ziehenden Konsequenzen offen zutage träten. Natürlich vermag der Pluralismus die religionellen Unterschiede als solche (positiv) zu würdigen wie keine andere religionstheologische Position; nicht ohne weiteres ausgemacht ist freilich, wie sich eine Würdigung auf dieser Basis ausnimmt. Der perspektivische Charakter könnte die Religionen als Wittgensteinsche Sprachspiele erscheinen lassen,<sup>83</sup> die sich außer ihrer Gleichberechtigung und der durch eine entsprechende innere Abrüstung der Beteiligten garantierten Kooperationen *in concreto* nicht viel zu sagen hätten; geht die vielgerühmte außerordentliche Dialogfähigkeit von Pluralisten, was (theoretische) Glaubensdifferenzen betrifft, nicht deshalb ins Leere, weil zu einer gegenseitigen Bereicherung in Teilaspekten laut diesem Modell streng genommen eigentlich zugleich die Übernahme der je anderen Perspektive gehören müßte, die ihren spezifischen Gehalt aber immer nur im Gesamt ihrer Implikate und Konsequenzen manifestierte? Während dies nicht als Hicks Auffassung zählen kann,<sup>84</sup> beruht seine Argumentation anderswo gerade auf einer solchen Emphase auf der Gesamtheit eines religionellen Glaubensgebäudes beziehungsweise, noch weiter ausgreifend, einer Religion *in toto*.<sup>85</sup> Was eine Wertung und Bewertung von Religionen, diversen Traditionen in ihnen, ihren Vollzügen und Überzeugungen, ihrem gleichsam normativen Anliegen wie auch dem tatsächlichen Verhalten ihrer Mitglieder anbelangt – die Unerläßlichkeit eines derartigen Urteilens liegt für ihn auf der Hand<sup>86</sup> –, gesteht er zwar durchweg die Möglichkeit zu, Einzelphänomene zu begutachten. Die Inblicknahme der jeweiligen Religion als Totalität aber führe höchstens bei kleineren oder bereits erloschenen Traditionen zu einem Resultat, das im Rahmen einer vergleichenden Religionenwertung eine komparativische Aussage zuließe, während man zumindest im Falle der Weltreligionen untereinander nur die schon apostrophierte ungefähre, durchschnittliche Gleichwertigkeit konstatieren könne. Insbesondere gebe auch eine Betrachtung der jeweiligen Glaubenssysteme (und der diversen Theologien, die sie reflektierten) nichts wirklich Entscheidendes her, was

<sup>82</sup> Vgl. *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 194.196; *ders.*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: *Schwager* (Hg.), *Christus allein*, 11–49.

<sup>83</sup> Diese Position, die offenkundig nicht im eigenen Sinne Hicks ist, kann seiner Konzeption immerhin auch nicht einfach ferne liegen: siehe die möglichen Implikationen der schon angeführten Zitate aus *Hick*, *Rainbow*, 51 („downgrading“) und 42 („local truths“), aber auch den Hinweis ebd. 47 („[...] what each religion says about the Ultimate, the Real, has been developed within its own conceptual world“).

<sup>84</sup> Vgl. im Gegenteil *Hick*, *Rainbow*, 133–139. Beachte andererseits die vorhergehende Fußnote.

<sup>85</sup> Vgl. zum Folgenden *Hick*, *On Grading*; *ders.*, *An Interpretation*, 299–342.

<sup>86</sup> Vgl. *Hick*, *On Grading*, 67.

zur Herabsetzung der einen, zur Höherschätzung der anderen Religion insgesamt berechnete. Der jedenfalls in bezug auf die Totalitäten einzig erfolgversprechende Maßstab sei jenes induktiv aus der Betrachtung der jeweiligen Religionen gewonnene Kriterium soteriologischer Effektivität; und dessen Anwendung erbringe die besagte Feststellung. Das aber heißt nichts anderes, als daß eine (Welt-)Religion nur als Gesamtheit goutiert werden kann (und muß), daß sie für den urteilenden Betrachter von außen ein qualitativ unentwirrbares Geflecht ihrer Theorien wie Praktiken darstellt. Die Bedeutung des jeweiligen Glaubensgebäudes, schon gar der einzelnen Proposition in ihm relativiert sich damit erneut, jetzt gleichsam auf heilspraktischer Ebene. Tatsächlich formuliert Hick eine solche Relativierung ausdrücklich, wenn er in seiner systematischen Klassifikation von Arten divergierender Wahrheitsansprüche die Heilsirrelevanz eines ganzen und im übrigen innerhalb der Theologien stark umfänglichen<sup>87</sup> Bereichs von Lehren vermutet. Er tut dies in Anlehnung an eine These Gautama Buddhas, der ausdrücklich dazu auffordert, die Wißbegierde bezüglich mannigfaltiger, gemeinhin als existentiell geltender Fragen zu zügeln und sich deren kaum heilsentscheidenden Charakters bewußt zu sein.<sup>88</sup> Einem Teil der religionellen Antworten auf solche Fragen, jenem nämlich, der die Kapazität menschlicher (religiöser) Erfahrung und ihrer Konzepte<sup>89</sup> prinzipiell übersteigen muß, billigt Hick – dies eine weitere Relativierung der Glaubensüberzeugungen – ohnehin nur eine mythologische Bedeutung zu<sup>90</sup>.

Kommen wir schließlich zu den Aussagen des Christentums über Christus beziehungsweise der anderen Religionen über ihre, wie Hicks Hypothese annimmt, strukturell vergleichbaren Mittlergrößen. Es ist klar, daß sich in diesem Denken die traditionelle Behauptung einer buchstäblichen Inkarnation in Christus nicht aufrechterhalten läßt. Deren Anspruch, der klassisch u. a. mit den Attributen einmalig, definitiv, eschatologisch u.ä. ausgestattet ist, führte eben geradewegs zu einer Superiorität des Mittlers Christus vor potentiellen anderen Mittlern und damit zu jener des Christentums vor anderen Religionen, wie Hick wiederholt und nachdrücklich erklärt.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> So J. Hick, The Buddha's Doctrine of the „Undetermined Questions“, in: *Ders.*, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, London [u. a.] 1993, 105–118, hier 112. Vgl. auch den Hinweis bei Hick, Rainbow, 52 („the fact that some of us are paid to spend our time working on these questions“).

<sup>88</sup> Vgl. Hick, Rainbow, 52f.; *ders.*, Buddha's Doctrine, 105–118; *ders.*, Religion als „Skillful Means“, in: *Ders.*, Disputed Questions, 119–136; *ders.*, An Interpretation, 365–376.

<sup>89</sup> Im Hintergrund steht, wie hier nicht näher ausgeführt zu werden braucht, Hicks Auslegung von Offenbarung als religiöse Erfahrung, die wesentliche Eigenschaften mit anderen Arten menschlichen Erfahrens teilt; vgl. Hick, An Interpretation, 129–171.210–230.

<sup>90</sup> Diese faßt er, wiederum auf der Linie des Heilseffektivitäts-Denkens, als Möglichkeit, eine soteriologische Orientierung des Lebens zu befördern: „I mean by a myth a story that is not literally true but that has the power to evoke in its hearers a practical response to the myth's referent – a true myth being of course one that evokes an *appropriate* response. The truthfulness of a myth is thus a practical truthfulness, consisting in its capacity to orient us rightly in our lives“ (Hick, Rainbow, 51).

<sup>91</sup> Vgl. z. B. Hick, Rainbow, 86f.

Ohne auf das bloße Argument zu verfallen, daß nicht sein kann, was nicht sein darf,<sup>92</sup> trifft es sich gewissermaßen für Hick gut, daß die christliche Inkarnationsaussage bereits aus anderen, nicht religionstheologisch motivierten Erwägungen heraus (die mangelnde Intelligibilität der Zweinaturenlehre; ihr fehlender Anhalt am historischen Jesus)<sup>93</sup> ihren buchstäblichen Status einzubüßen scheint. Zusammen kann nur ein übertragenes Verständnis der Rede von der Inkarnation in Christus resultieren, so daß diese – wie im Gefolge<sup>94</sup> unabhängig davon entwickelter gradualistischer Ansätze in der Christologie möglich – zu einer Sache des Grades wird und neben Christus weitere, gegebenenfalls eben auch gleichwertige Inkarnationen annehmen kann. Auf andere Religionen angewandt, mögen dann<sup>95</sup> auch deren Mittlergrößen entsprechend qualifiziert und, wieder dem Heilseffektivitätskriterium gemäß, als Christus ebenbürtig betrachtet werden. Verliert damit Christus jeden universalen Anspruch? Die pluralistische Denkweise gestattet jedenfalls keinen Anspruch, der Christus andersreligionellen Mittlergrößen gegenüber *superior* machte. Folglich bliebe, wenn man nicht gleich für eine regionale Aufteilung (Christus nur für die Christen<sup>96</sup>) plädieren und also eine universale Bedeutung *ad acta* legen will, allenfalls die Lösung übrig, daß jeder Mittler potentiell allen Menschen etwas zu sagen habe.<sup>97</sup> Freilich dürfte dabei dieses Etwas sinnvollerweise nichts unbedingt Heilsnotwendiges sein, geriete doch sonst die bisherige (in ihren religionellen Segmenten je „ptolemäisch“ ausgerichtete) Menschheit in eine unvorteilhafte Position. Damit sind wir bereits bei der Frage der christlichen Soteriologie angelangt, die in der Tat die Reichweite einer solchen oder ähnlichen „Horizontüberschreitung“<sup>98</sup> dokumentieren und ihren Hintergrund weiter

<sup>92</sup> Freilich kehrt ein solches Argument in Hicks Ausführungen in gewendeter Gestalt wieder, wo er auf diverse geschichtliche Negativfolgen christlichen Superioritätsdenkens rekurriert – und diese nicht nur zum Anlaß, sondern als (einen) Grund dafür nimmt, einem buchstäblichen Inkarnationsglauben eine Absage zu erteilen, den er für solche Konsequenzen zumindest indirekt verantwortlich macht (vgl. z. B. *Hick*, *Rainbow*, 99–101).

<sup>93</sup> *J. Hick*, *The Metaphor of God Incarnate*. London 1993, 1–79; *ders.*, *The Logic of God Incarnate*, in: *Ders.*, *Disputed Questions*, 58–76; *ders.*, *Jesus and the World Religions*, in: *Ders.* (Hg.), *The Myth of God Incarnate*. (London) Philadelphia 1977, 167–185.

<sup>94</sup> Demnach firmiert als zu inkarnierendes Objekt nicht länger die (eine Alles-oder-nichts-Aussage nahelegende) Substanz einer göttlichen Natur, sondern die *eo ipso* graduell verwirklichtbaren Größen einer *Liebe Gottes* oder einer Begnadung mit dem Geist Gottes. Hick behauptet dabei nicht, daß gradualistische Ansätze notwendigerweise eine Absage an den christlichen Superioritätsanspruch bedeuten, wie schon daraus erhellt, daß sich für Christus eine vergleichsweise höherwertige Verwirklichungsform aussagen lassen könnte. – Vgl. *Hick*, *Metaphor*, 106–111; *ders.*, *An Inspiration Christology*, in: *Ders.*, *Disputed Questions*, 35–57. Siehe auch *Schmidt-Leue*, *Grundkurs*, 213–222.

<sup>95</sup> Was freilich einen nochmaligen Metaphorisierungsschritt voraussetzt, insofern andere Religionen ihre Mittlergrößen nicht (oder nicht im selben Sinn wie das Christentum) als Inkarnation bezeichnen, siehe auch *Hick*, *Rainbow*, 86–90.

<sup>96</sup> Dies besagt freilich faktisch eine Position im christlich-jüdischen Dialog, von der noch die Rede sein wird.

<sup>97</sup> Vgl. noch weiter unten.

<sup>98</sup> Vgl. den Sammelband: *R. Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991.

erhellen kann. Hick unterscheidet die herkömmlicherweise mit Christus verbundene „transaktionale“ von einer „transformationalen“ Erlösungslehre,<sup>99</sup> wie sie ihm allein angebracht erscheint. Die erste Form verweist dabei auf eine Erlösungstat, die vom Mittler (hier: Christus) ein für allemal für das Heil der Menschen zu erbringen war, während die zweite Version die Rolle des Mittlers als Initiator, Vorbild und „Katalysator“<sup>100</sup> jenes spezifischen Weges von Transformation umreißt, der in der jeweiligen religionellen Tradition gelehrt wird, aber eben von jedem Individuum selbständig (d. h. zumindest ohne heilsentscheidendes Zutun eines Mittlers) zu beschreiten ist. Auch hier kommen Hicks Intentionen vermeintliche Defizite der klassischen christlichen Position zugute, wo sie einen in irgendeiner Weise der menschlichen Sündengeschichte geschuldeten, von Christus zu leistenden Erlösungsakt behauptet. Dabei bildet für Hick nicht schon das Vorhandensein menschlicher Schuldverstrickung oder die implizierte Notwendigkeit einer grundsätzlichen Transformation des jetzigen Individual- und Weltzustands (hin zu einer grenzenlos besseren Option) das Problem, sondern<sup>101</sup> eben eine dafür, also zum Heil aller, als notwendig angesetzte Erlösungstat Christi. Die geforderte Transformation liegt für Hick vielmehr fraglos im Rahmen der Möglichkeiten jedes einzelnen und bleibt auch dessen Aufgabe. Ihre universale Geltung beschreibt im übrigen wiederum keinen Vorrang des Christentums, das womöglich mit dem Begriff der Sünde Einsicht in den einzigen zentralen heilsinhibitorischen Faktor beanspruchen könnte. Das eine Thema der Transformation und seine Voraussetzungen werden vielmehr laut Hicks Analyse in den Religionen auf ganz verschiedene, aber gleich effektive Weise angesteuert und ausbuchstabiert.<sup>102</sup> Auch aus der Warte Hicks beläuft sich die durch sein Modell gedeckte transformationale Soteriologie auf eine Loslösung zumindest<sup>103</sup> von der kirchlichen Mehrheitstheologie.

*In summa* erfordert das pluralistische Konzept Hicks eine ungekannte Umgestaltung des christlichen (wie im Grunde jedes religionellen) Glaubensgebäudes, die dieses nicht nur nicht weithin unangetastet lassen, son-

<sup>99</sup> Vgl. Hick, „Skilful Means“, 132; *ders.*, Metaphor, 114–133.

<sup>100</sup> Vgl. Hick, Faith and Knowledge, London [u. a.] (1957)<sup>2</sup>1966, 216.

<sup>101</sup> Zusammenfassend hierzu und zu Hicks Soteriologie siehe *Kozziel*, 521–531. – I.ü. rechnet auch eine klassische transaktionale Sicht mit einer zur Erlösungstat nachträglichen und durch sie ermöglichten Transformation des einzelnen (etwa nach dem Muster Rechtfertigung, dann Heiligung).

<sup>102</sup> Siehe weiter oben zum Transformationsbegriff. Somit bedarf es in Konsequenz von Hicks Entwurf – wie freilich pluralistisch grundsätzlich denkbar – auch nicht eines soteriologischen Zusammenwirkens verschiedener religioneller Mittlergrößen, die womöglich jeweils für die Überwindung (besser Überwindbarkeit: ein transaktionales Verständnis wurde ohnehin ausgeschlossen) eines je unterschiedlichen heilsinhibitorischen Moments stehen (Christus für die Frage der Sünde, Buddha für die Frage des Leids etc.).

<sup>103</sup> Vgl. Hick, „Skilful Means“, 132. – Sie beläuft sich auf mehr, wenn man Hicks Konzession in Rechnung stellt, daß er selbst erst die von ihm behauptete christliche Alternativposition näher entwickeln muß(te), so etwa der Hinweis in Hick, Metaphor, 129.

dern radikal verändern würde.<sup>104</sup> Dieser Preis ist zu zahlen für einen Gewinn, der sich – im Vergleich besonders zum Inklusivismus – belaufen sollte vor allem auf die vorgeblichen Momente a) einer einfacheren und dabei b) ehrlicheren Betrachtung<sup>105</sup> fremder Religionen, die also namentlich deren Divergenzen in bezug auf den je eigenen religionellen Standpunkt unvoreingenommen würdigen könne; c) der Vermeidung von Negativfolgen, wie sie aus dem jeweiligen religionellen Superioritätsdenken erwachsen; d) einer behaupteten größeren Dialogfähigkeit<sup>106</sup> bei der Begegnung mit anderen Religionen. Abgesehen von der Frage, ob sich all diese Vorteile nicht wenigstens in deutlichem Maße auch innerhalb eines Inklusivismus realisieren ließen (dies auch noch im Blick auf den ersteren Punkt, insofern auch die von Kant inspirierte pluralistische Hypothese Hicks starker konstruktiver Anmutungen nicht entbehren dürfte), ist hier auch nochmals in Rechnung zu stellen, daß ein solcher Pluralismus *de facto* zunächst nicht mehr leistet als die – wie wir sahen: angreifbare – Ausdehnung des Superioritätsdenkens von einer einzigen Religion sozusagen auf ein Kollektiv von vielleicht fünf oder sechs Religionen; und daß er dort, wo er aber diesen Rahmen zu übersteigen beginnt, nichtssagend zu werden droht. Insbesondere jedoch bleibt das bereits von Hick erfaßte Problem,<sup>107</sup> nämlich ob die Religionen zu dem ihnen angetragenen radikalen<sup>108</sup> Wandel überhaupt in der Lage seien, will heißen: ob eine hinreichende Zahl von Mitgliedern dazu bereit wäre (oder ob nicht vielmehr eine jeweils unbewegliche Mehrheit jedem, der diesen gleichsam liberaleren Weg ginge, eine authentische Zugehörigkeit zu dieser Religion abspräche – mit kontraproduktiven Folgen für das Dialoganliegen überhaupt).<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Von der so (freilich auch durch weitere Faktoren begünstigten) Tendenz zu einer „undogmatic Christianity“ spricht Hick, *Rainbow*, 139, wo er entsprechend auch einen Ausblick auf ein zukünftiges Christentum wagt, das – wiederum auch diversen anderen Einflüssen gemäß – mit seinen heutigen Gestalten nicht vergleichbar sein werde (129, siehe 125–147). Evident ist ihm in diesem Kontext jedenfalls, „that religious pluralism challenges some of our traditional dogmas“ (125). Siehe auch G. D’Costa, *The End of Systematic Theology*, in: *Theol.* 95 (1992), 324–334.

<sup>105</sup> Das heißt, ohne allein gelten zu lassen, was den eigenen partikularen Kriterien meiner Religion zu genügen vermag; und für deren Würdigung nun nicht länger auf Epizyklen meiner Theorie angewiesen zu sein. Zum letzteren Aspekt vgl. auch die pluralistische Suggestion einer „logical instability“ des Inklusivismus (Hick, *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: *Ders.*, *Problems*, 28–45, hier 34).

<sup>106</sup> Dazu vgl. unsere Anfrage schon weiter oben. Zum Thema siehe auch J. Moltmann, *Is „Pluralistic Theology“ Useful for the Dialogue of World Religions?*, in: D’Costa (Hg.), *Christian Uniqueness*, 149–156.

<sup>107</sup> Vgl. Hick, *Rainbow*, 125–139.

<sup>108</sup> Hick thematisiert in diesem Kontext freilich wenig mehr als die Absage an den jeweiligen Superioritätsanspruch.

<sup>109</sup> Hier erheben sich denn auch die andernorts gestellten Fragen, ob der Beitritt zur pluralistischen Option nicht die Bindung an die eigene Tradition nachhaltig (und bis zur Selbstauflösung?) schwächt und in der heutigen Situation der Religionenwelt nicht als einseitiges Rückzugsgeschehen interpretiert werden könnte.

### 3. Vorarbeiten, Voraussetzungen und Konsequenzen

So kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Der Beitritt zur pluralistischen Option verlangt im Falle Hicks – und wer sonst brächte sie in vergleichbarer Ausarbeitung zur Sprache – eine Einbeziehungsweise Unterordnung des jeweils religionell überlieferten Glaubensgefüges in und unter eine Konzeption, die unausweichlich dessen mehrfache Relativierung mit sich bringt. Woran liegt es, daß selbst diese Feststellung in den Augen etlicher bekennender Christinnen und Christen offenbar nicht<sup>110</sup> dazu angetan ist, wenn nicht einem solchen Unterfangen überhaupt mit deutlichen Reserven gegenüberzutreten, so doch innezuhalten und die entstehenden eigenen Verluste ernsthaft zu registrieren und zu bilanzieren? Vermutlich genügt es nicht, hier wie überhaupt in Belangen des Gesprächs mit anderen Religionen auf eine „mangelnde Vertrautheit mit der eigenen religiösen Tradition“<sup>111</sup> zu rekurrieren, die möglicher eigener Einbußen gar nicht mehr ansichtig werden läßt. Mehr noch scheint nicht wenigen Christen eine ganze Reihe überlieferter Lehren offenbar obsolet und eigentlich verzichtbar geworden.<sup>112</sup> Sieht man einmal von jener ungerichteten anti-dogmatischen Emphase<sup>113</sup> ab, die ihren Höhepunkt vielleicht schon überschritten hat, dürfte an dieser Stelle ein Rezeptionsprozeß bestimmter Einsichten moderner Theologie<sup>114</sup> seinen Niederschlag finden: sei es mit dem Fazit eines Vermittlungsproblems, wo ihre Forschungen<sup>115</sup> bisweilen nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen werden, sei es, daß Theologie selbst gewisse Elemente des überkommenen Glaubensgebäudes verabschiedet (so faktisch vielfach die Erbsündenlehre<sup>116</sup>). Oder daß neueres theologisches Denken zu einigen Folgerungen führte, die an ihrem jeweiligen Ort angemessen, nützlich, vielleicht unausweichlich, jedenfalls nicht von grundstürzender Bedeutung schienen, in ihrer Gesamtheit aber – die vielleicht erst unter religionstheologischen Fragestellungen mit ihrer Eigenart, verschiedenste Glaubensbereiche gleichzeitig zu tangieren, erkennbar, ja, womög-

<sup>110</sup> Da geht Hick selbst denn sehr viel sorgfältiger vor.

<sup>111</sup> *Rehm*, 133 (zu den Gegebenheiten interreligiösen Dialogs allgemein).

<sup>112</sup> Besonders signifikant erscheint eine Studie über die Glaubensüberzeugungen u. a. von (evangelischen) Pfarrern und Pfarrerinnen: *K. P. Jörns*, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997. Vgl. dann konsequenterweise den genannten Titel desselben Autors: *Jörns*, *Notwendige Abschiede*.

<sup>113</sup> Zur Kennzeichnung des „Dogmatismus“-Verdachts siehe *A. Ganoczy*, *Einführung in die Dogmatik (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften)*, Darmstadt 1983, 1–10; *B. Grom*, *Religionspsychologie*. München/Göttingen 1992, 382–386. Eine neuere konstruktive Antwort versucht (dabei auch in unserem Kontext) *B. Stubenrauch*, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD; 158)*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1995.

<sup>114</sup> Samt ihrer Vorgeschichte bis zurück in die Aufklärungsepoche.

<sup>115</sup> Dasselbe gilt dann für die Katechese(n) der Kirche.

<sup>116</sup> Vgl. dazu *Beinert*, 25f. Zu einer heutigen Würdigung des Erbsündenkonzepts vgl. freilich *R. Schwager*, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie: Religion – Gewalt – Weltordnung – Kommunikation; 4)*, Münster/Thaur 1997.

lich erst aus einer von manchen fachspezifischen Quisquilien abstrahierenden Außenperspektive ausdrücklich wird – sich auf eine deutliche Weichenstellung in Richtung von etwas jeweils ursprünglich so nicht beabsichtigtem Neuen belaufen.

Hinzuweisen wäre wohl unter anderem auf einen deutlichen Hang zur Geltendmachung negativ-theologischen Denkens in neuerer systematischer Theologie,<sup>117</sup> auch wenn das noch eine durchaus andere Qualität haben kann als eine von Pluralisten hervorgehobene prinzipielle „Apophatik“<sup>118</sup> (aber um so weniger haben wird, je klarer man sich von der klassischen Analogielehre wegbewegt<sup>119</sup>). Die von da aus pluralistischerseits zur Forderung einer grundsätzlich symbolischen Deutung von wesentlichen Glaubensaussagen hin gezogene Gedankenlinie ruft ein Auslegungsproblem ins Bewußtsein, das das Christentum von Anbeginn mit seinen Heiligen Schriften hatte (vgl. die Auslegungsmodelle der Allegorese, der Typologie und des vierfachen Schriftsinns), dann aber spätestens mit dem Aufkommen der historischen Kritik eine deutliche Verschärfung erfuhr (Passagen,<sup>120</sup> die nur noch symbolisch zu interpretieren sind)<sup>121</sup> und seit einer Weile im christlich-jüdischen Dialog einen zentralen Platz behauptet: dort in Gestalt der Frage nach der Legitimität beziehungsweise auch Plausibilität jener neutestamentlichen Erfüllungsaussagen, die auf alttestamentliche<sup>122</sup> Verheißungen rekurrieren und für ein Urteil über die umstrittene

<sup>117</sup> Vgl. *E.-M. Faber*, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, in: *ThPh* 74 (1999), 481–503. Eine nähere Reflexion bietet inzwischen *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 14), Regensburg 2003.

<sup>118</sup> *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–200, nennt vier (axiomatische beziehungsweise hermeneutische) Prinzipien pluralistischer Theologie (ebenso in: *Ders.*, Das Problem). Während hier das erste („Transzendenz bedingt Apophatik“, 198) und zweite („Selbstoffenbarung ermöglicht Symbolik“, ebd.) anzusprechen sind, nehmen wir im Folgenden noch Bezug auf das dritte Prinzip: „Erfahrung impliziert Perspektivität“ (199). Zum vierten: „Heil als Norm der Funktionalität“ (200) siehe schon oben zur Heilseffektivität.

<sup>119</sup> Oder falls man über andere Wege zu auch positiven Aussagen gelangt: siehe dazu *W. Panenberg*, Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1988, 365–376.

<sup>120</sup> Vgl. als besonders einschlägiges Beispiel die biblischen Schöpfungsaussagen, die – nach einer grundsätzlichen theologischen und, wie jüngst festgestellt, auch lehramtlichen Billigung der Evolutionslehre – für die Pastoral tatsächlich ein andauerndes breiteres Vermittlungsproblem erzeugen nach Maßgabe eines schlichten Entweder-Oder (Ist nun wahr oder nicht, was in der Bibel geschrieben steht?). Vgl. schließlich die neuere Diskussion um die Fiktionalität alttestamentlicher Erzählungen: *K. Bieberstein*, Geschichten sind immer fiktiv – mehr oder minder. Warum das Alte Testament fiktional erzählt und erzählen muss: *BiLi* 75 (2002), 4–13; *I. Finkelstein/N.A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003. Zur neutestamentlichen Perspektive vgl. die kritische Darstellung bei *K. Berger*, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002.

<sup>121</sup> Wie *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 198–200, im Zusammenhang seiner Kriterien ‚zwei‘ und ‚drei‘ nahelegt, zeigt sich symbolisches Denken freilich nicht nur als Reflex auf die Unglaubwürdigkeit bestimmter einzelner Aussagen/Lehren, sondern liegt in der Konsequenz der heute weithin rezipierten der Absage an ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell! Zum letzteren vgl. *M. Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: *HfTh* 2 (1985), 60–83.

<sup>122</sup> Beziehungsweise erstestamentliche: so seit den Ausführungen *E. Zengers*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.



Messianität Jesu mit ausschlaggebend sind. Überhaupt ist, lange vor jeder pluralistischen Emphase, der Kontext des christlich-jüdischen Dialogs<sup>123</sup> da und dort zu einem prominenten Ort einer (in diesem Maße unnötigen) Reduktion tradierter christlicher Ansprüche geworden. Gewichtige christliche Dialogpositionen minimieren die messianische Rolle Christi zu einem Messias für die Völker<sup>124</sup> – ein Konzept, das freilich bereits in der Version Franz Rosenzweigs gerade auch unmißverständliche jüdische Kritik auf sich gezogen hatte<sup>125</sup> –, während alttestamentliche Exegese auch abseits dieses Kontextes (aber darauf gegebenenfalls unterstützend zu beziehen<sup>126</sup>) auf die keineswegs einfach zentrale Bedeutung des Messianismus innerhalb des jüdischen Glaubens verweist.<sup>127</sup> Andere Stimmen im Dialog machen sich die traditionelle jüdische Kritik<sup>128</sup> an der mangelnden Sicht- und weltlichen Erfahrbarkeit der messianischen Qualität des herkömmlich-christ-

<sup>123</sup> Zumal vor dem Horizont einer Theologie nach Auschwitz, vgl. zum Konnex die Bemerkungen bei *H. Hoping*, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 15f.

<sup>124</sup> Mit der Funktion der Einholung und Einbeziehung der Heidenvölker in eine heilshafte Bundesgeschichte Israels, die vom Auftreten Jesu Christi nicht (wesentlich) tangiert wird, insbesondere vorher so gut und intakt wie nachher war. – Vgl. die von *Hoping*, 15, charakterisierten Theologien von *K. Wengst*, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart [u. a.] 1999; oder *H. Vorgrimler*, Zum Gespräch über Jesus, in: *M. Marcus/E. W. Stegemann/E. Zenger* [Hgg.], Israel und Kirche heute. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog. FS E. L. Ehrlich, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1991, 148–160. Vgl. auch die Bestandsaufnahme bei *B. Nitsche*, Christus ohne Israel? Jüdische Erwählung und christliche Glaubensreflexion, in: HK 57 (2003), 306–311.

<sup>125</sup> So der bedeutende jüdische Religionsphilosoph *J. Taubes*, der dazu ein Argument aus jüdischer wie auch eines aus christlicher Perspektive beisteuert. Das erste erfaßt den Widersinn eines mit dem jüdischen Messiasatitel belegten Messias Jesus, „der zur Erlösung der Völker, aber nicht des jüdischen Volkes gekommen“ sein sollte, und legt einem solchen Denken mithin einen Verzicht auf jede Art messianischer Qualifizierung Jesu nahe. „Aber ein Ereignis zu postulieren, das für die Heiden messianische Bedeutung hat und doch Israel nichts angeht, ist absurd und ‚arrangiert‘ eine Annäherung zwischen Christen und Juden etwas zu gefällig.“: *J. Taubes*, Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum. Ein Blick auf ihre unauflösbare Differenz, in: *Ders.*, Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von *A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich und W. Menninghaus*. München 1993, 85–98, hier jeweils 90. Das zweite erklärt die Unvereinbarkeit einer solchen Deutung zumal mit den Heiligen Schriften der Christen, und zwar nicht nur mit *Johannes* (*Taubes*, 89f.), sondern auch mit dem *Paulus* der (heute gern gegenteilig bemühten: vgl. zuletzt das exegetische Für und Wider einer Deutung von Röm 11,22–32 auf eine eschatologische Bekehrung der Juden zu Jesus Christus) Römerbrief-Kapitel 9–11 (*Taubes*, 90f.92).

<sup>126</sup> Siehe auch wiederum den Hinweis auf Franz Rosenzweig bei *Taubes*, 90.

<sup>127</sup> Wobei die einzelnen Stränge messianischer Erwartung im Judentum überdies sehr verschiedenartige Inhalte vertreten können (und die urchristliche Messiasrede nur einen Teil der frühjüdischen Traditionen rezipiert), siehe zum Ganzen *H. J. Fabry/K. Scholtissek*, Der Messias (Die Neue Echter Bibel – Themen; 5), Würzburg 2002; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994. Vgl. auch die Diskussion um eine Eschatologie des Alten Testaments, u. a. bei *K. Koenen*, Altes Testament, in: *Ders./R. Kübschelm*, Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel – Themen; 2), Würzburg 1999, 9–56.111–113.

<sup>128</sup> *G. Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen, in: *Ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums (es; 414), Frankfurt am Main 1970, 121–170. – Vgl. freilich als im weiteren konträre jüdische Stimme, die zwar alles andere als die christliche Erfüllungsbehauptung rettet, aber eben auch im jüdischen Denkrahmen eine geistig-unsichtbare Erlösungsdimension goutieren kann, *Taubes*, Der Messianismus und sein Preis, 43–49.

lich behaupteten (ersten) Auftretens des Messias Christus und der mit ihm einhergehenden Erlösung zu eigen – und verweigern ihre Zustimmung zu irgendeinem Begriff bereits wesentlich geschehener Erlösung. Einen gewissen Anhalt dafür bieten vielschichtige Erwägungen nun der neutestamentlichen Exegese beziehungsweise auch der entsprechenden Systematik, die eine eigentliche Erlösungstat<sup>129</sup> Jesu für ebenso historisch unwahrscheinlich<sup>130</sup> wie sachlich (jedenfalls für Israel) unnötig<sup>131</sup> (oder auch im womöglich intendierten stellvertretenden Sinn nicht wirksam zuwendbar<sup>132</sup>) erachten. Gewiß auch auf diese grundsätzlichen Schwierigkeiten mit der Erlösungslehre antworten, nicht selten nach einer differenzierten Absage an klassische Sühnetod-Konzeptionen und zumal Anselms Antwort in *Cur Deus Homo*, diverse Entwürfe moderner Theologie und gelangen unter anderem bis zur Absetzung von einer heilskonstitutiven zugunsten einer bloß heilsrepräsentativen Soteriologie (so der amerikanische Prozeßtheologe Schubert Ogden), die dann in der Tat sehr nahe an Hicks dargestellte Unterscheidung transaktionaler versus transformationaler Erlösung heranreicht. Eine mit Ogden durchaus vergleichbare Aussage macht auch Karl Rahner,<sup>133</sup> mit dem hier zugleich das ganze Konzept einer anthropologischen Kehre der Theologie und seiner transzendentaltheologischen Betrachtung Jesu Christi aufgerufen sein soll. Sie erscheint einerseits aus nachvollziehbaren philosophischen Gründen als unabdingbar, und mag andererseits theologisch die Gefahr einer Nivellierung nun zumal der

<sup>129</sup> Man vergleiche oben zu den Begriffen transaktionaler versus transformationaler Soteriologie.

<sup>130</sup> Vgl. die Debatte über die Frage, ob Jesus seinem Tod Heilsbedeutung verliehen habe. Gegen eher negative Stellungnahmen, die gerade in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Verbreitung fanden, vgl. schon damals die differenzierten Erwägungen bei H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung* (Lizenzausgabe). Freiburg im Breisgau 1983.

<sup>131</sup> So (exemplarisch) die Bemerkung Hicks, daß Gottes freie Vergebung an keine Bedingungen geknüpft sei (sein könne). Diese Sicht meint dabei, gerade der jesuanischen, also für den historischen Jesus (im Rahmen seiner Basileia-Botschaft) ermittelbaren Auffassung von Vergebung nahe zu sein und in der Vorstellung einer dazu zusätzlichen Erlösungstat einen eigentlichen Widerspruch zu erkennen (der daher der Position der späteren Gemeinde zuzuschreiben sei). Vergleichbar äußert sich der Neutestamentler P. Fiedler, *Jesus – kein Sündenbock*, in: J. Niewiadomski/W. Palaver (Hgg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium* (IST; 38), Innsbruck 1992, 19–36, hier 32 („allein Gottes schrankenlose Barmherzigkeit“); ähnlich aber auch H. Merklein, *Jesus, Kündiger des Reiches Gottes*, in: HfTh 2 (1985), 145–174, hier 158f. – Zugleich erheben Exegeten (auch in Reaktion auf die heutigen Schwierigkeiten mit dem Thema) die Frage, ob christliche Tradition nicht immer schon für Jesus die angebliche Konzentration auf Umkehr und Vergebung überschätzt habe. – Schließlich bleibt das ernste Problem einer Zuordnung (siehe klar: *Vorglimmer*, 156) einer womöglich heilsentscheidenden sündenvergebenden Erlösungstat Jesu zu jener mittlerweile zum Konsens gewordenen Einsicht vom nie gekündigten Bundes Gottes mit Israel: wenn überhaupt eine notwendige Erlösungstat Jesu, dann nur eine zugunsten der Heidenvölker?

<sup>132</sup> Vgl. Kants Kritik am Stellvertretungs-Begriff.

<sup>133</sup> Vgl. Sch. Ogden, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: ZThK 88 (1991), 81–100, hier 97–99; K. Rahner, *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in: *Ders.*, *Schriften* 12 (1975), 251–282, hier 261. Der Verweis auf Rahner findet sich bei Schmidt-Leukeel, *Theologie der Religionen*, 108 A.33. Zu Ogden vgl. Bernhardt, *Deabsolutierung*, 176–184.

Inkarnation in sich tragen<sup>134</sup> (ohne daß Rahner selbst dieser Tendenz nachgegeben hätte).

Bleibt noch als letzter, besonders basaler und sowohl inner- wie außerhalb der Theologie breitenwirksamer Gesichtspunkt, der auch seinen Beitrag zu etlichen der eben genannten Momente leistet, die Anwendung der historischen Kritik auf die Aussagen von Bibel, Theologie und Lehramt. Bei Hick wird durchexerziert, wie zumal die Ergebnisse der historischen Jesusforschung zur ersten Grundlage und zum Ausgangspunkt werden, die klassische Christologie – ausdrücklich auch die Formeln der ersten ökumenischen Konzilien – und die sie begleitende(n) Erlösungslehre(n) aufzugeben. Während freilich Hick selbst sich nur differenziert auf einen exegetischen Konsens beruft<sup>135</sup> und im übrigen zumindest in den abzuleitenden Folgerungen nie eine wirkliche Übereinstimmung bestanden hatte, scheint in die Frage gegenwärtig nach allen Richtungen neue Bewegung gekommen zu sein. Die einen – und mittlerweile hat das Thema auch nachdrücklich die sogenannte Basis erreicht – fordern im Sinne eines aufgeklärten Christseins massiv die vermeintlich überfälligen Konsequenzen ein, die aus nicht nachvollziehbaren Motiven sonst keiner zu ziehen bereit sei;<sup>136</sup> andere markieren eine Position, die, nunmehr in der Periode der „third quest“ angelangt, allenfalls eine aktuelle Problemgestalt zum Konsens erklärt, sich von früheren Etappen teilweise emanzipiert und unterdessen längst nicht mehr hyperkritisch daherkommt.<sup>137</sup> Und schließlich begegnen Versuche, noch grundsätzlicher die Frage gleichsam wieder aufzurollen.<sup>138</sup> Wie dem im ein-

<sup>134</sup> Zu beiden Gesichtspunkten vgl. exemplarisch die Erwägungen R. Schaefflers, Die transzendente Reflexion und die „Geschichte Gottes mit dem Menschen“ oder: Eröffnet die transzendente Reflexion einen Zugang zum Verständnis derjenigen Geschichte, von der der Glaube spricht?, in: G. Kruck (Hg.), Gottesglaube, Gotteserfahrung, Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, Mainz 2003, 85–107, hier 86–90 beziehungsweise 91–98 (speziell zu K. Rahner).

<sup>135</sup> Vgl. Koziel, 794. Was die Folgerungen angeht, vgl. den Dialog in: Hick, Rainbow, 95: „Grace: But don't you think that the modern church as a whole has nevertheless come to accept the main results of New Testament research? – John: Yes, generally speaking it has; but often without fully facing their implications.“

<sup>136</sup> Vgl. an theologischen Stimmen etwa G. Lüdemann, Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament, in: S. M. Daecke/P. Sabm (Hgg.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?, Neukirchen-Vluyn 2000, 130–152, hier 149–152 („Der historische Jesus oder: Können wir noch Christen sein?“); K.-H. Oblig, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz/Luzern 1999, hier 18 f. („Historisch-kritische Defizite“).

<sup>137</sup> Mit Ausnahme einer der *third quest* eigenen, bemüht jüdischen Deutung Jesu. Vgl. dazu (und zum Begriff) G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 28 f., siehe 21–31. Siehe kritisch Berger, Sind die Berichte, 16 und 208 A.8.

<sup>138</sup> Berger, Sind die Berichte; ders., Jesus; vgl. ders., Exegese und Philosophie (SBS; 123/124), Stuttgart 1986. Schon lange thematisiert wurde die Unmöglichkeit, mit dem historisch-kritischen Instrumentarium zu Themen vorzudringen, die außerhalb ihres eigentlichen Horizonts liegen (Gott, Wunder). Da diese Begrenzung freilich auch für das verbreitete moderne Weltbild gilt, hat es zugleich auch um die Eröffnung der Denkmöglichkeit verschiedener, komplementärer Zugänge zur Wirklichkeit zu gehen, vgl. K. Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen (2001)<sup>2</sup>2004; ders., Die Wahrheit des Mythos. München 1985; siehe freilich kritisch Berger, Sind die Berichte, 114–119, vgl. 107–120.

zelen auch sei: Pflichten man bestimmten Jesusbildern aus historischer Jesusforschung vollumfänglich bei, muß sich der von Pluralisten geäußerte hermeneutische Verdacht gegenüber etlichen systembildenden christologischen und soteriologischen Aussagen der christlichen Tradition erhärten, die unter dieser Rücksicht nur allzu steil anmuten können.<sup>139</sup> Dann wäre tatsächlich die pluralistisch angemahnte radikale Revision der Theologie und des kirchlichen Lehrgebäudes (aus also genuin binnentheologischen Gründen) unumgänglich: sofern sich Jesus also weder als (einzige, buchstäbliche) Inkarnation Gottes noch als (einziger, heilsentscheidender) Erlöser glaubhaft machen ließe. Allerdings ist, wie angedeutet, durchaus nicht ausgemacht, ob nicht umgekehrt aktuelle(re) Stadien historischer Kritik eine Revision bisheriger kritischer Standpunkte erforderten.

Ein Resümee: Wer die eben aufgelisteten theologischen Voraussetzungen im wesentlichen teilt, für den mag der Schritt zur pluralistischen Position in der Tat nicht groß anmuten.<sup>140</sup> Und doch wird die Frage zu denken geben, was es denn gewesen sei, das namhafte Vertreter der dargestellten jeweiligen theologischen Einzelthesen im allgemeinen davon abhielt, ihre Einsichten bis zu einem Pluralismus-ähnlichen Punkt voranzutreiben,<sup>141</sup> und was umgekehrt zu der für das christliche Glaubenssystem einschneidenden Veränderung legitimiert,<sup>142</sup> Christus – um dessentwillen Paulus, nach eigenem Bekunden schweren Herzens, den ungeliebten Konflikt mit seinem ererbten Glauben auf sich nahm<sup>143</sup> – aus dem Zentrum dieses Gefüges<sup>144</sup> wegzuz-

<sup>139</sup> Hingegen war innerhalb der einst in der Bultmann-Schule geführten Diskussion um den historischen Jesus noch konsensfähig, daß vermeintliche historische Einsichten den Glauben (das Kerygma) nicht grundsätzlich in Frage stellen (dürften).

<sup>140</sup> Vgl. besonders auch die Bemerkungen von *Schmidt-Leukel*, Grundkurs, 200, über jene „breite Akzeptanz“, die die von ihm erhobenen „axiomatischen Voraussetzungen“ des Pluralismus in der „zeitgenössischen christlichen Theologie“ fänden (*ders.*, Probleme, 57).

<sup>141</sup> Vgl. die diesbezügliche Insistenz Rahners, die von *Hick*, Religious Pluralism and Absolute Claims, in: *Ders.*, Problems, 46–65, hier 53–58, denn auch kritisiert wird.

<sup>142</sup> Wir kehren hier jene Argumentation gegen die klassische Christologie um, die *Hick* über die Frage führt, *woher wir denn mehr wissen könnten als der irdische Jesus selber* (vgl. etwa *Hick*, Rainbow, 95).

<sup>143</sup> Die biographische Konnotation wird hier offenkundig zum Indikator für die Tragweite der Paulinischen Entscheidung. Kann es hinter die letztere christlicherseits, wie gelegentlich suggeriert wird, ein Zurück geben?

<sup>144</sup> Dies markiert i.Ü. auch den Unterschied zu jenen beiden von Pluralisten gerne beigezogenen Etappen einer Revision des Glaubensgebäudes, die das Christentum bereits in Reaktion auf die Evolutionslehre beziehungsweise die neuzeitliche Menschenrechtsidee zurückgelegt habe. – Zur unaufgebbaren und essentiellen Zentralität Jesu für das Neue Testament vgl. z. B. die Einsichten bei *N. Baumert*, Jesus Christus – die endgültige Offenbarung Gottes. Biblische Sicht, in: *K. Müller/W. Prawdzik* (Hgg.), Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 40. Nettetal 1991, 45–66; *K. Berger*, Ist Christsein der einzige Weg?, Stuttgart 1997; *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 127–143; oder vgl. auch die Debatte in der evangelischen Theologie des letzten Jahrhunderts um Christus als Mitte der Schrift. – Zur Diskussion des faktisch gegenläufigen pluralistischen Versuchs einer psychologischen (glaubenspsychologischen) Erklärung der christlichen Aussagen einer Hochschätzung Jesu (es handle sich bei ihnen um eine Parallele zur notwendig überhöhenden, per se symbolischen Sprache der Liebe oder Hingabe) s. *Koziel*,

rücken. Denn wie immer man den Status der diversen in der Christentums-geschichte vorgetragenen Erlösungsaussagen und Erlösungslehren qualifi-ziert,<sup>145</sup> so läßt sich doch zeigen, daß sich die Kirche von Anbeginn zu Christus, dem Erlöser erklärt<sup>146</sup> und dieses Credo genauso wie die übrigen<sup>147</sup> christologischen Aussagen mit der Konnotation von Definitivität und Exklusivität versehen hat. Was also ist ein Christentum ohne Christus als (sc. heilsentscheidenden) Erlöser und ohne Christus als „einzigsten Sohn vom Vater“?<sup>148</sup>

---

472–475. Merkwürdigerweise wird unter Pluralisten nicht ernsthaft diskutiert, inwieweit gerade das eben genannte Argument auf den glaubenspraktisch illusionären Charakter aller Deabsolutierungs-Forderungen hindeutet.

<sup>145</sup> P. Fiedler, 35, beziehungsweise 35 A.53 unter Berufung auf L. Ullrich und G. L. Müller (beide in: W. Beinert [Hg.], Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 474 beziehungsweise 471), die darauf hinweisen, daß die lehramtliche Soteriologie sich bislang zu keiner bestimmten Erlösungskonzeption bekannt hat. – Was unsere Eingangsbeobachtungen angeht, wird man wohl auch einräumen müssen, daß es der modernen Theologie nach ihrer verbreiteten Absage an Sühnetod-Vorstellungen nicht mehr gelang, die Erlösung in Christus auf eine vergleichbar griffige Formel zu bringen (so daß jene auch weiterhin eine gewisse Breitenwirkung erzielen). – Zu Gestalten christlicher Erlösungslehre(n) vgl. R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg im Breisgau 1983, 50–79.

<sup>146</sup> So offensichtlich auch der Konsens der ersten acht ökumenischen Konzilien, siehe auch die Zusammenschau in: H. Denzinger/P. Hünermann, Systematischer Index E3a, siehe auch C4d. Hingegen scheint mittlerweile da und dort jede Art klassisch-christlichen Erlösungsdenkens, das auf eine in irgendeinem Maß bereits geschehene Erfüllung in Christus abhebt (so etwa auch die Rechtfertigungslehre), ein ähnliches Schicksal zu nehmen, wie es oben für das Erbsündenkonzept zu notieren war – freilich mit ungleich gravierenderen Folgen.

<sup>147</sup> Wenn die Studie von K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, da und dort wegen ihrer Engführung der Christologie auf Soteriologie kritisiert wurde, wird man darum doch gerade nicht den Weg ins gegenteilige Extrem, ja eben darüber hinaus beschreiten dürfen.

<sup>148</sup> Eine analoge Frage gilt ebenso den jeweiligen anderen Religionen nach erfolgter Deabsolutierung und Relativierung ihrer jeweiligen Mittlergrößen. – In diesem Zusammenhang: Während nicht-pluralistische, womöglich an einem Fortschritt des jüdisch-christlichen Dialogs interessierte Kritiker der christlichen Erlösungslehre noch glauben mögen, sich auf einen vermeintlich sicheren Boden jüdischer Erwartung zurückziehen zu können, bedeutet die radikalere Infragestellung durch den religionstheologischen Pluralismus (nach den oben aufgezeigten Maximen), daß auch das jüdische Szenario einer weiteren Relativierung zu unterziehen ist. – Bleibt vom Gesamt aller religionellen Konzepte *nach* den diversen pluralistisch anzubringenden Relativierungen viel mehr als das, was auch natürliche Theologie schon meinte, sagen zu können?