

um philosophische Behauptungen aufzustellen oder um andere Menschen herabzusetzen. Wir vergewaltigen die Sprache, wenn wir sie heute gebrauchen, um andere Menschen zu verurteilen. Mit der neutestamentlichen Wendung „Kein anderer Name“, die ich der amerikanischen Originalausgabe meines eingangs erwähnten Buches als Titel gab, wollen die ersten Christen – und mit ihnen auch wir – Jesus bejahen, aber Buddha nicht ausschließen.¹⁹

VI. *Schluß*

Ich habe versucht, einen Überblick über die Frage zu geben, warum und wie einige christliche Theologen heute nach einem neuen, pluralistischen Modell einer Theologie der Religionen rufen. Es ist ein Modell, das nach meinem Eindruck beides ist: ehrlich gegenüber dem Zeugnis des Evangeliums und ehrlich gegenüber den brennenden Fragen unserer Zeit. Ob ich damit recht habe, wird die theologische Diskussion der nächsten Jahre zeigen.

¹⁹ Vgl. außer meinem o. Anm. 2 genannten Buch *Ein Gott – viele Religionen*, 119–125; auch Robinson, 105–112; *Kr. Stendahl*, *Notes on Three Bible Studies*, in: G. H. Anderson/Th. F. Stransky (ed.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll, N. Y. 1981, 14–15; *Peggy Starkey*, *Biblical Faith and the Challenge of Religious Pluralism*, IRM 71, 1982, 68–74. – Vgl. zum hier behandelten Thema auch meinen Aufsatz: *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: Hick/Knitter (o. Anm. 2), 178–200.

Ein neuer Lessing? – Paul Knitters Theologie der Religionen

Reinhold Bernhardt

Es geht in diesem Beitrag um eine Bestandsaufnahme, eine systematisierende Rekonstruktion und eine kritische Würdigung der leitenden Gedanken Knitters, wie er sie in seinem Vortrag „Nochmals die Absolutheitsfrage“ dargelegt hat.¹ Von diesem Vortrag und seinen anderen Werken her² erschließt sich das Anliegen der Vertreter einer „pluralistischen Religionstheologie“ exemplarisch. Es soll gefragt werden, in welche Dimensionen sich die programmatische *Pluralität* bei Knitter entfaltet. Be-

¹ Zitate, zu denen ich keine Belegstelle angebe, stammen aus diesem Text.

² Von Interesse sind hier vor allem: *P. Knitter*, *Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions*, in: NZStH 13, 1971, 99–121; ders., *What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?*, in: NZStH 15, 1973, 38–64; ders., *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes* (Marburger Theologische

sonderes Augenmerk wird dabei dem Verhältnis seiner Gedanken zur theologischen Tradition gelten.

I. *Pluralität der Welt*

„Pluralität ist das Wesen aller Realität.“ Ausgangspunkt aller Bemühungen um eine pluralistische Religionstheologie ist die *Erfahrung einer pluralen Welt* und das Bemühen, diese Welterfahrung mit dem christlichen Glauben zu vermitteln, um so – wie Knitter es nennt – die Integrität des Christen zu wahren. Eine grundlegende Entzweiung der Erfahrung in eine religiöse und eine säkulare, eine Dopplung der Wahrheit in Gottes- und Weltwahrheit soll es nicht geben. In diesem Sinn ist Knitters Ansatz sowohl bei der Welt- als auch bei der Glaubenserfahrung nicht bloß ein erfahrungs-, sondern ein vermittlungstheologischer. Die Nähe zur theologischen Tradition des 19. Jhdts wird noch augenfälliger, wenn Knitter die Signatur der pluralistischen Welterfahrung als *historische* näherbestimmt. Wie verhalten sich die beiden von Knitter ausgemachten Zeitzeichen, Pluralismus und Historizität, zueinander und was ist das Spezifische des von ihnen charakterisierten Wirklichkeitsbezuges, das es notwendig macht, die bisherigen Bestimmungen der Beziehung von christlicher und außerchristlicher Religion einer Revision zu unterziehen?

Historizität ist kein notwendiges Prädikat der Pluralität. Wohl besteht zwischen beiden eine geistesgeschichtliche Nähe, nicht aber eine unlösliche Abhängigkeit. Bringt die historische Weltanschauung den Fließcharakter der Wirklichkeit zum Ausdruck, ihre Wandelbarkeit im unaufhörlichen Prozeß des Werdens und Vergehens, so bezeichnet Pluralität die Vielfalt (Pluriformität) und Verwobenheit der Wirklichkeitserscheinungen, die Interpenetration der verschiedenen Menschengruppen, das Nebeneinander ganz unterschiedlicher Weltanschauungen, Lebensentwürfen und Glaubensweisen. Dieser ineinander verschränkten Multiplizität korrespondiert – als andere Seite derselben Medaille – der Gedanke einer übergreifenden Einheit alles Wirklichen, sei es als Zustandsbeschreibung einer ständig enger zusammenwachsenden Welt, sei es als Formulierung

Studien, Bd. 11), Marburg 1974; ders., Christianity and the World Religions: A New Era of Encounter and Growth, in: B. Jaspert/R. Mohr (Hg.), *Traditio – Krisis – Renovatio* aus theologischer Sicht, FS für W. Zeller zum 65. Geburtstag; Marburg 1976, 501–512; ders., Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort, in: *Conc (D)* 16, 1980, 397–405; ders., No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions, London 1985, dt: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; ders., Katholische Religionstheologie am Scheideweg, in: *Conc (D)* 22, 1986, 63–69; ders., Towards a Liberation Theology of Religions, in: J. Hick/P. Knitter (Hg.); *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; ders., Dialogue and Liberation, Foundations for a Pluralist Theology of Religions, The 1987 Frances Younger Vossburgh Lectures, in: *The Drew Gateway* 58/1, 1988. Der Marburger Vortrag geht im wesentlichen auf die erste dieser Vorlesungen zurück.

der damit gestellten gesamtgesellschaftlichen Aufgaben. Vielfalt und Einheit sind nach dem Muster von Oberfläche und Tiefe einander zugeordnet: Die Vielheit auf der phänomenalen Oberfläche geht zurück auf eine Einheit in der Tiefe des Wesentlichen. Einheit ist deshalb gerade nicht zu verwechseln mit Einerleiheit, d. h. unterschiedsloser Identität. Es geht Knitter vielmehr um eine Interrelation des Vielen, um eine Gemeinschaftlichkeit in aller Unterschiedenheit. Auch die Religionen sind in diesen „unitive pluralism“ mit seinem Entsprechungsverhältnis von Einheit und Vielfalt einbezogen.

Pluralität markiert eine Perspektive, die in die *Breite* der Wirklichkeitserfahrung geht, Historizität lotet die *Tiefe* der Geschichte aus. Beide Sichtweisen sind charakteristisch für die neuzeitliche Horizonsweiterung mit ihrer immens gewachsenen Kenntnis fremder Kulturen und Religionen. Mit der Entschränkung seines Gesichtskreises relativiert sich die Position des Betrachters; der Anspruch auf *Einzigartigkeit* des eigenen „Heilsweges“ verliert seine Selbstverständlichkeit und gerät in die Defensive eines Begründungszwanges, der bis hin zu seiner Aufgabe führen kann. Scheinen andere Religionen doch auf ganz eigene, „unchristliche“ Weisen offensichtlich viele der Funktionen zu erfüllen, die der Christ bisher nur – oder doch wenigstens unüberbietbar – im Christentum verwirklicht sah: Transzendierung der Welt und des eigenen Selbst auf eine heilsame Erkenntnis oder ein erlöstes Leben in wahren Menschsein hin. Hier liegt das eigentliche *Movens*, das die pluralistischen Religionstheologen motiviert, nach einer *theologisch verantwortbaren* Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen zu suchen. Die Begegnung des Christen mit den anderen Religionen und das Ernstnehmen ihrer religiösen Kraft provoziert ihn zu dieser Neubestimmung. Er fühlt sich in seinem Glauben von den anderen Glaubensweisen angefragt und sucht nach einer Antwort, die beidem gerecht zu werden vermag: Der ehrlichen Anerkennung des anderen und der Wahrheit der eigenen christlichen Glaubensidentität. Ein Anliegen, das nicht ernst genug genommen werden kann.³

II. *Pluralität der Wahrheit*

Die von einer pluralistischen Weltanschauung ausgehende Verunsicherung christlicher Glaubensgewißheit führt nicht selten zu einem Rückzug auf die festen Fundamente des griechischen Wahrheitsverständnisses, wie es in christlicher Theologie jahrhundertlang normgebend war: Als die eine feste Erkenntnisquelle steht die Wahrheit unwandelbar im Gegenüber zur Welt, mag sie sich auch in verschiedener Gestalt manifestie-

³ In meiner Dissertation „Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Modelle theologischer Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen“, die demnächst im Gütersloher Verlag veröffentlicht werden soll, habe ich mich mit diesem Fragenkomplex beschäftigt.

ren. Knitter hingegen stellt der pluralen Auffassung der Wirklichkeit eine ebenso plurale Auffassung der Wahrheit zur Seite. Weder in der Objektivität einer feststehenden Offenbarung noch in der Subjektivität des religiösen Erlebens vollzieht sich die Wahrheitsfindung, sondern im intersubjektiven Prozeß des Dialogs im dynamischen Zirkel von Praxis und Reflexion. Wahrheit ist keine objektive Vorgegebenheit, die nur entfaltet werden müßte. Eingebunden in den Strom der Geschichte, an dessen *Ende* sie ihre Einheit erhofft, gibt sie sich nicht nur in ihrem Erkenntniszusammenhang vielgestaltig; auf dem Weg zu sich selbst *ist* sie in sich eine Vielheit. Unlösbar mit ihrem historischen Ort im Fluß des Werdens und Vergehens verbunden, erschließt sie sich nur als Wahrheit von Menschen, die in diesem Fluß schwimmen, sprachlich und kulturell vermittelt. Perspektivität und Kontextualität müssen geradezu als ihr Konstitutivum gelten. Weil aber jede Wahrheitsbehauptung nur in ihrem Situationsbezug lebt, kann es eine Letzt- (für alle Zeiten) und Universalgültigkeit (für alle Kulturen) nicht oder nur um den Preis der Geschichtslosigkeit und des Wirklichkeitsverlustes geben. Das heißt nicht, daß jeglichen Wahrheitsansprüchen der Boden entzogen wird; Relativität ist nicht gleich Relativismus. Das heißt aber, daß man von Wahrheit in der Religion nur im Sinne eines relativen Perspektivismus reden kann. So wie sich die verschiedenen Sprachen (und Sprachspiele innerhalb der Sprachen) und wie sich die unterschiedlichen Kulturen (und Weltansichten innerhalb der Kulturen) nicht nach dem einfachen Dualmuster von wahr und falsch beurteilen lassen, so kann man auch zwischen den Religionen nicht eindeutig nach diesem Muster scheiden. Sie sind kulturgeschichtliche Ströme, die sich als ganze der Wahrheitsfrage entziehen, weil allererst *innerhalb* des von ihnen gesteckten Bezugsrahmens über Wahrheit entschieden werden kann.

Damit sind die geschichtstheologischen Grundgedanken eines Ernst Troeltsch rezipiert und – soweit es die knappen Andeutungen Knitters erkennen lassen – dort, wo die wesensmäßige Vielfalt und der dynamische Werdecharakter der Wahrheit unterstellt wird, um Grundeinsichten aus Prozeßphilosophie und -theologie erweitert. Die platonisch-idealistische Trennung von jenseitiger, ewiger Wahrheit an sich und ihrem zeitgebundenen Erscheinungsbild scheint überwunden. Auch die religiösen Wahrheiten sind umstandslos als Geschichtswahrheiten ausgegeben, auf die eine historische Hermeneutik eher anwendbar ist als der logische Satz vom Widerspruch. Nicht definitorische Abgrenzung von anderen Wahrheitsansprüchen, sondern gerade umgekehrt die Fähigkeit, sich auf diese positiv beziehen zu können, wird kennzeichnend für Wahrheit; sie ist auf Offenheit, Relationalität und Wachstum angelegt.

Reminiszenzen an eine kulturprotestantische Theologie werden geweckt, wenn Knitter mit Gilkey den „kulturellen Logos“ als Ort religiöser Wahrheit ausweist und damit die Religion der Kultur ein- und nachordnet. Muß der Theologe wirklich dem ihm ohrfeigenden Historiker – wie Knitters Bild es nahelegt – demütig die Wange hinhalten oder hat er nicht kräftige Gegenargumente, die kritisch nach der inneren Berechtigung

und nicht zuletzt auch nach der äußeren Wirkungsgeschichte historischer Konzeptionen in Weltanschauung, Philosophie und Theologie fragen? An dieser Stelle scheint sich die grundlegende Schwierigkeit des Knitter'schen Ansatzes aufzutun, die Problematik der Normativität: Ohne Zweifel weiß auch Knitter um die kulturkritische Kraft der christlichen Überlieferung und gewiß will er nicht einem Beliebigkeitspluralismus verfallen, der alles und jedes als Wahrheit gelten läßt. Welche Norm vermag aber zu einer Beurteilung der verschiedenen und nicht selten auch widersprüchlichen universalen Wahrheitsansprüche anzuleiten? Wie lassen sich die Geister unterscheiden? Die Antwort, die Knitter hier nahelegt, ist eine pragmatische: Die Norm bildet sich im Dialog, wobei das Kriterium der Wahrheit die Früchte sind, die sie trägt, und die wiederum werden nach ihrer lebensfördernden Kraft beurteilt.⁴ Damit jedoch verschiebt sich die Begründungsproblematik auf das Feld der Ethik: Gibt es ein für alle Religionen konsensfähiges Ideal von gelingendem Leben und universalisierbare Maßstäbe für die Wege dorthin? Werden die nicht-christlichen Religionen nicht den Vorwurf erheben, hier seien westliche Vorstellungen von Humanität verabsolutiert worden, die ihre Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition haben? Demnach wäre an die Stelle des dogmatischen Absolutheitsanspruches einfach ein ethischer getreten. Dazu würde sich Knitter wohl bekennen – nicht ohne auf die dringende Notwendigkeit eines solchen Anspruches hinzuweisen, dem sich das Christentum dann allerdings ebenso zu unterwerfen hätte wie die anderen Religionen, nicht zuletzt angesichts des von allen Religionen in Geschichte und Gegenwart begangenen oder sanktionierten Unrechts.

III. *Pluralität Gottes*

Die Vielfalt der Wahrheit hat bei Knitter ihren Grund letztlich in einer Pluralität des göttlichen Mysteriums selbst. In der Trinitätstheologie findet diese Grundgegebenheit den für das Christentum spezifischen Ausdruck. Nicht nur *ad extra*, sondern schon *ad intra*, im trinitarischen Selbstbezug Gottes, sieht Knitter diese Vielheit angelegt. Soweit seine These den Geheimnischarakter des göttlichen Seins hervorhebt, nimmt sie das Erbe mystischer Gotteslehren und negativer Theologie auf und steht in der Verwandtschaft mit Tillichs protestantischem Prinzip und seiner Rede vom „Gott, der den Gott der Religionen transzendiert“⁵. Dort aber, wo sie selbst in das göttliche Mysterium hineinzuleuchten versucht und darin eine wesensmäßige Vielfalt findet, wird sie Kritik im Namen des Monotheismus provozieren: Wird hier nicht die Vieldeutigkeit der Offenbarung, wie sie Menschen erleben und konzeptualisieren, in Gott selbst hineinprojiziert? Ist nicht die trinitätstheologische Waage, die zwischen Einheit und Dreiheit die Mitte sucht, weit auf die Seite der Dreiheit ausgeschlagen? Wird mit der umstandslosen Gleichsetzung der ökonomi-

⁴ In: *Towards a Liberation Theology of Religions and in Dialogue and Liberation* präzisiert Knitter dieses Kriterium befreiungstheologisch.

⁵ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, in: GW XI, Stuttgart 1969, 135.

schen und der innertrinitarischen Betrachtungsweise nicht die Gefahr des Tritheismus heraufbeschworen und zudem das göttliche Mysterium verletzt? – so dürften die Anklagen lauten. Doch so wie in Knitters Auffassung der *weltlichen* Wirklichkeit Pluralität und Einheit bloß zwei Seiten einer einzigen Medaille sind, so kann er auch die durchgehende Einheit der *göttlichen* Wirklichkeit betonen, aus der alle Religionen leben. Andere Vertreter der pluralistischen Religionstheologie verlegen die von Knitter *ad intra* gedachte Vielfalt Gottes nach außen – in den Raum menschlicher Gotteserkenntnis.⁶

Das Argument, keine Offenbarung könne das „einzige, letzte, exklusive oder inklusive Wort Gottes sein“, denn ein solch letztes Wort würde Gott begrenzen und ihm sein Geheimnis nehmen und so geradewegs in die Idolatrie führen, überzeugt nur dann, wenn im Vorfeld schon die Entscheidung gegen eine christozentrische Offenbarungstheologie gefallen ist. Denn diese behauptet gerade umgekehrt, daß Gott selbst sein Geheimnis in Christus offenbaren und sich damit in gewisser Weise auch begrenzen wollte, ohne seine Verborgenheit letztlich preiszugeben. Sofern Knitter überhaupt von Offenbarung redet, versteht er sie als universale Transzendenzeröffnungen, ergangen an alle Menschen, und die Religionen als deren spezifische Antworten darauf. Eine solche Erfahrungstheologie aber gerät immer dann leicht in Begründungsnot, wenn sie Kriterien für die Näherbestimmung dessen angeben soll, was eigentlich das Spezifische der *religiösen* Erfahrung ist, was sie also von einer nicht-religiösen Erfahrung unterscheidet und vor allem wo die Grenzlinie zwischen einer als echt anzuerkennenden und einer als illusionär abzulehnenden Religionserfahrung verläuft.

IV. *Pluralität der Religionen als Pluralität der Wege zu Gott*

Das Herzstück pluralistischer Religionstheologien erreicht man dort, wo sie ihr eigentliches Anliegen entfalten, dem sich alle anderen Argumente wie Stützpfeiler zuordnen: Weil sie durch eine grundlegende Gemeinsamkeit miteinander verbunden sind, stehen die Religionen nicht in einem kontradiktorischen, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander. Ausgangspunkt – nicht jedoch notwendig auch Zielpunkt – des interreligiösen Begegnungsgeschehens auf dieser Grundlage ist die Unterstellung der *prinzipiellen Gleichrangigkeit* (die jedoch nicht gleichgesetzt werden darf mit einer *Gleichheit*) der Religionen. Das Christentum muß als *eine* unter mehreren, begrenzten Religionen der Welt gelten. Eine Überlegenheit über andere Religionen läßt sich empirisch nicht begründen und für die apriorische Setzung einer solchen Behauptung findet Knitter keine Berechtigung; was nicht heißt, daß es keine Wertunterschiede gebe: „Many' does not mean ,any'“⁷. Doch lassen sich

⁶ J. Hick etwa, *God Has Many Names*, Philadelphia, PA 1982, 91; ders., *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N. J. 1983, 118; u. ö.

⁷ Knitter, *No Other Name?*, 52.

diese nicht zu Gesamturteilen über eine Religion als ganze summieren. So gilt es, den Religionen in einer Haltung der Offenheit und Anerkennung des anderen gegenüberzutreten und jeden Anspruch auf absolute Exklusivität oder relative Superiorität des Christentums abzulegen. Die Wahrheitsfrage soll dabei nicht ausgeblendet werden; lediglich ihr Ort verschiebt sich, wie sich an Knitters Auffassung des interreligiösen Dialogs noch einmal zeigen wird (s. u.). Engstirniger Provinzialismus, der *sich*, *seine* Gemeinschaft und *seine* Religion zum normativen Nabel der Welt erklärt, soll aufgebrochen werden zu weltoffener Universalität.

Gedanken, wie sie schon in Lessings Ringparabel ausgesprochen sind, wie sie aber auch von jenen zeitgenössischen Christen vertreten werden, die in engem Kontakt mit den östlichen Religionen leben⁸, sucht man auf ein theologisch integres Fundament zu stellen. Dabei sind weder die Gedanken als solche neu noch die Begründungszusammenhänge, in denen sie stehen. Man wählt aus der theologischen Tradition geeignet scheinende Versatzstücke aus und komponiert sie nach Maßgabe seines religionstheologischen Argumentationszieles. So rücken beispielsweise folgende Ansätze zu Konstitutiva der Theoriebildung auf: das Theologoumenon vom allgemeinen Heilswillen Gottes⁹; eine universal und plural geweitete Logos-Christologie (s. u.); die Lehre von einer allgemeinen und kontinuierlichen Offenbarung, der sich die Fülle der Wahrheit erst am Ende der Zeit erschließt; der eschatologische Vorbehalt des Noch-nicht; damit verbunden der Gottesreichsgedanke in soteriologischer Färbung; eine theozentrische Ekklesiologie, die die Kirche als *ein* wanderndes Gottesvolk neben anderen versteht. Solche theologischen Anknüpfungen werden mit kulturgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Kenntnissen sowie mit sprachphilosophischen Überlegungen verbunden. Aus dem philosophischen Hintergrund sticht vor allem der amerikanische Pragmatismus heraus. Knitter wertet die pluralistische Religionstheologie nicht als revolutionären Umsturz; es handele sich vielmehr um eine evolutionäre Weiterentwicklung traditioneller theologischer Auffassungen: Diskontinuität bei gleichzeitiger Kontinuität.

Im Blick auf die religionswissenschaftliche Materialgrundlage bereitet besonders die von den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie fast stillschweigend vorgenommene Auswahl jener Religionen Schwierigkeiten, die dem Christentum an die Seite gestellt werden; man beschränkt sich auf die großen Weltreligionen – Knitter hat in erster Linie den Buddhismus im Auge; wie würde sich sein Ergänzungsmodell aber etwa mit dem schiitischen Islam vertragen? Stammesreligionen bleiben ebenso außen vor wie neue religiöse Bewegungen.

Eine andere Anfrage betrifft die Gefahr verallgemeinernder Abstraktion, in der eine religionsübergreifende Theorie notwendigerweise steht. Gibt es überhaupt einen sprachlichen Bezugsrahmen, der auf alle Religionen anwendbar ist? Abgesehen davon, daß schon der Allgemeinbegriff „Reli-

⁸ Siehe die Literaturangaben in Anm. 16, 17 und 18 bei Knitter.

⁹ Wie es in der Tradition des Universalismus lehrbildend geworden ist. Siehe etwa RGG³ VI, 1157–1159. Karl Rahner mißt ihm besondere Bedeutung bei.

gion“ eine problematische Vereinheitlichung verschiedenster Phänomene mit sich bringt, so läßt sich ein Terminus wie „Erlösung“ oder „Heil“ mit seinen christlichen Implikationen doch kaum sinnvoll auf eine andere Religion anwenden. Die Rede von den Religionen als verschiedenen Erlösungswegen – d. h. verschiedenen Wegen zum gleichen Ziel der Erlösung – stößt schon hier auf Grenzen. Gleiches wäre von allen anderen religiösen Vorstellungen und Begriffen zu sagen. Entweder stammen sie aus dem Erbgut einer der positiven Religionen und sind damit nur gebrochen auf andere anwendbar oder sie gehen auf Kreationen der Vernunft zurück und leiden damit an blutleerer Abstraktheit und Lebensferne. Knitter weiß um diese Spannung zwischen Universalität und Partikularität und versucht ihr zu begegnen, indem er auf den bloß heuristisch-hypothetischen Charakter religiöser Begriffe und Konzepte verweist; sie seien lediglich Ausgangspunkt im Prozeß dialogischer Annäherung.¹⁰

V. *Pluralität der Erlöser*

Wenn zugegeben werden muß, daß Abermillionen Nicht-Christen auf nicht-christlichen Wegen offensichtlich zu religiöser Erfüllung gelangen und wenn ferner Gottes universale Güte, die für *alle* Menschen Rettung will, nicht von den historischen Begrenztheiten christlicher Mission abhängig sein kann, dann muß nach Knitter von einer Christozentrik, erst recht von einem exklusiven Christomonismus Abschied genommen werden. Demgegenüber plädiert er für eine „nonnormative christology“¹¹: Offenbarung, Wahrheit, Heil, gelingendes Leben erschließt sich nicht allein und erschöpfend von Jesus her.

Deus semper maior – auch größer als Jesus, der immer ein partikularer, relativer geschichtlicher Gottesmittler bleibt. Neben ihm gibt es andere, ebenso partikuläre Erlöser, in denen sich Gott in vergleichbarer Weise den Menschen aufgeschlossen hat. Jesus ist *ein* Weg zu Gott, *ein* Fenster „auf das Universum des göttlichen Mysteriums“, *ein* Erlöser und Offenbarer; Mose, Buddha, Krishna, Mohammed sind andere. Er ist – wie Knitter sagt – wohl *totus Dei*, nicht aber *totum Dei*; und gleiches gilt prinzipiell auch von allen anderen „Messiassen“, mit denen der christliche nunmehr in einer Reihe steht. Zur Begründung dieser Lehre beruft sich Knitter auf eine Tradition, die in der Theologiegeschichte von urchristlicher Zeit an präsent war. Er nennt zwar nur die johanneische Logoschristologie, doch läßt sich diese Linie über die *Logos-spermatikos*-Lehre der Apologeten und die christologische Auffassung der antiochenisch-nestorianischen Schule verfolgen bis hin zu Calvins Vorstellung vom *Logos asarkos* und dem bekannten Grundsatz des sog. *Extra Calvinisticum*, die Fassungskraft des Endlichen sei für das Unendliche nicht ausreichend, der sich in einer gegen Hegel gerichteten Wendung im bekannten Diktum Straußens wiederfindet. die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in ein

¹⁰ Knitter, *Towards a Liberation Theology of Religions*, 187f.

¹¹ Knitter, *No other Name?*, 172.

einziges Exemplar auszuschütten. Die Knitter'sche Unterscheidung von *totus Dei* und *totum Dei* geht direkt auf eine Formulierung in Calvins Institutio (IV, 17,30) und weiter auf Lombardus (Sent. III, 22,3) zurück. Bei seiner Abwehr der lutherischen Ubiquitätsvorstellung rekurriert Calvin auf die scholastische Unterscheidung, derzufolge Christus als Person wohl ganz im Abendmahl gegenwärtig sei, nicht aber nach seiner fleischlichen Natur, die im Himmel bleibe. Anders gewendet: Der göttliche Logos, so sehr er auch ganz (*totus*) in der Person Jesu präsent war, geht doch darin nicht auf (*non totum*). Christus ist größer als der historische Jesus. Im Satz „Jesus ist der Christus“ besagt das „ist“ keine Identität, so daß sich die Glieder vertauschen ließen in „der Christus ist Jesus“¹². Die Konsequenz, daß der Logos auch in den Gründern anderer Religionen Gestalt angenommen hat, lag allerdings Calvin ebenso fern wie den anderen Repräsentanten dieser Traditionslinie. Das Novum der pluralistischen Religionstheologie liegt also noch nicht in der Unterscheidung des Logos von seiner Inkarnation in Jesus, sondern erst an der Stelle, wo dem Logos andere Fleischwerdungen zgedacht werden. Allenfalls Schleiermachers Entgrenzung des Mittleramtes könnte vielleicht als Berufungsinstantz dienen; sie liegt jedoch nicht in Knitters Blickfeld.

Die These, daß ein Verzicht auf die Exklusivbehauptung des *solus Christus* erst ans Licht bringe, was „sich *wirklich* in Jesus ereignet hat“, wurzelt in der Unterscheidung von bleibendem Kern und wechselnder Schale, von zeitbedingter Ausdrucksform und überzeitlichem Wesen, wie sie etwa Adolf von Harnack als heuristisches Prinzip seiner Dogmengeschichte zugrundegelegt hat. Die „absolutistische Redeweise über Jesus“ ist nach Knitter den Bedingungen und Erfordernissen der urchristlichen Zeit anzulasten. Was damals als *Medium* der Verkündigung wohl notwendig gewesen sei, hindere und verdecke heute das Verständnis der eigentlichen Jesus-Botschaft. Wie bei v. Harnack so lebt auch bei Knitter diese Unterscheidung von einem vorgängigen Wissen um das, was als überzeitlich-eigentlich zu gelten hat im Unterschied zu dem bloß Temporär-Vergänglichem. Und hier stellt sich wieder die Frage nach der Norm, die anleitet, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden. Ist die Verbindung des vermeintlichen Kerns und der angeblichen Schale nicht so eng, daß jede Auflösung auf das Glatteis der Willkür geraten muß? Und steht sie mit ihren idealistischen Implikationen nicht in Spannung zu einer anderen, der prozeßtheologischen Argumentationslinie Knitters?

Nicht die Einzigartigkeit der Person Jesu, auch nicht die Universalität seines messianischen Werkes werden von Knitter in Zweifel gezogen, sondern einzig die Exklusivbehauptung, *allein* in Jesus sei Gott heilsam wirksam geworden. Das soll in keiner Weise Jesu Würde schmälern, wie Knitter beteuert. Zu fragen bleibt aber doch, wie sich die Universalität des Werkes Christi unter der Vorgabe solcher christologischen Vorentscheidungen verstehen läßt: Wenn das, was in Christus geschehen ist, *al-*

¹² Knitter nimmt damit einen Gedanken Panikkars auf: R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Mary Knoll, N. Y. 1981, 14.

len Menschen zugute kommen soll – und das meint doch Universalität des Werkes – wie kann dann eine Konkurrenz mit anderen Religionsstiftern vermieden werden, die den gleichen Anspruch erheben? Die umgekehrte Behauptung, derzufolge diese Universalität nicht Christus, sondern Gott angehört, der sie auf verschiedenen Wegen in den Religionen ereignet, fügt sich zwar besser in Knitters Ansatz, erlaubt aber eben nicht mehr, von einer Universalität des Werkes Christi zu reden. Es bleibt dann nur die Losung „Mose den Juden“, „Christus den Christen“, „Muhammad den Muslimen“. Die dritte Antwortmöglichkeit, die Knitter zu favorisieren scheint, besagt, daß sich die universalen Botschaften aller Religionsgründer gegenseitig ergänzen. Abgesehen von den Schwierigkeiten, eine solche These religionswissenschaftlich zu verifizieren, stellt sich wieder die theologische Frage nach dem Integrationszentrum einer solchen Ergänzung: Liegt es *innerhalb* des Bezugsrahmens einer der historischen Religionen – etwa in der christlichen Gottesreichsvorstellung –, dann setzt sich der beklagte imperialistische Übergriff auf anderen Religionen in subtiler Verfeinerung fort; liegt es *über* den historischen Religionen, bleibt es abstrakte Konstruktion.

VI. *Pluralität und Dialog*

Pluralistische Religionstheologie ist durchgehend auf Praxis ausgerichtet. Ihr Ideal besteht in der friedlichen Kooperation der Weltreligionen, die damit Vorreiter auf dem Weg zu einer zukünftigen Weltgesellschaft werden können. Nicht nivellierende Konformität und Einebnung der Verschiedenheiten ist angestrebt, sondern gegenseitige Anerkennung und Unterstützung der ungleichen Brüder. Von diesen eminent ethischen und politischen Implikationen lebt die hier vorgestellte theologische Theorie.¹³ Ihr Blick richtet sich stärker nach vorne auf die Erfordernisse einer menschlichen Zukunft als zurück auf die Kohärenz mit der Tradition des Christentums. Der ethisch – präziser: humanitär – gefüllte Zukunftsbegriff wird geradezu zur normativen Kategorie für theologische Theoriebildung; er drängt das Traditionsprinzip zurück. Darin drückt sich eine implizite methodische Grundentscheidung aus: Nicht allein durch Ableitung aus dem Überkommenen, nicht also nur durch Interpretation bis hin zur Extrapolation hat sich theologische Theoriebildung zu vollziehen, sondern vor allem durch zukunftsweisende Kreativität, durch generative Imagination. Dem entspricht die Vorordnung eines kritischen Praxisprinzips vor das traditionell-dogmatische Autoritätsprinzip. Es stellt sich dabei allerdings die Frage, ob der durch diesen Gegenwarts- und Zukunftsbezug angestrebte Relevanzgewinn mit einer Funktionalisierung und Utiliarisierung der Theologie bezahlt wird?

Erster und gewissermaßen proleptischer Schritt auf dem angezeigten

¹³ Das stark praxisorientierte, befreiungstheologisch inspirierte Dialogverständnis tritt in Knitters theologischer Entwicklung zunehmend in den Vordergrund. Siehe *Toward a Liberation Theology of Religions*; und *Dialogue and Liberation* (s. o. Anm. 1).

Weg ist die Forderung nach einem interreligiösen Dialog – nicht bloß als akademische Expertenrunde, sondern eher noch als Modell eines beispielgebenden Zusammenlebens¹⁴ und Zusammenarbeitens zur gemeinsamen Auseinandersetzung mit den globalen humanitären Problemen. Diesem, nach außen hin orientierten Auftrag entspricht eine zweite, nach innen gerichtete Zielvorstellung: In einer dialogischen Kommunikationsgemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, die sich in gleichberechtigtem Erfahrungsaustausch gegenseitig bereichern, soll der Christ ebenso in seinem christlichen Glauben wachsen, wie jeder Andersgläubige seinen eigenen jeweiligen Glauben vertiefen kann. Indem der andere – ohne ihn zu vereinnahmen – im eigenen Selbstentwurf mitbedacht wird, gewinnt dieser an Breite und Tiefe. *Growth in knowledge and commitment* – lautet die Devise.

Kontrovers wird das Dialogkonzept dort, wo es um das Verhältnis von Dialog und Zeugnis geht: Wie läßt sich die geforderte Offenheit verbinden mit dem Festhalten und Vertreten eigener religiöser Wahrheitsansprüche. Gewiß soll und muß jeder der Beteiligten mit seiner persönlichen Wahrheitsgewißheit dem Partner gegenüberreten, sonst würde er sich selbst untreu werden – das konzidiert auch Knitter. Verabsolutiert aber eine Partei ihr Bekenntnis zu einer unverrückbaren So-und-nicht-anders-Behauptung, insistiert sie unnachgiebig auf einer abschließenden Überzeugung, so wird sie dem andringenden Anliegen der anderen kaum gerecht werden können: Sie muß es sich gefügig machen oder verurteilen. Eine Prädetermination des Gesprächs durch ausschließliche Geltungsansprüche verbaut ein tiefgreifendes gegenseitiges Verständnis von vorneherein. Steht das Urteil über die andere Auffassung schon vor dem Austausch fest, so verliert der gesamte Dialogprozeß seinen Sinn und wird zum imperialistischen Spiel der Katze mit der Maus. Demgegenüber fordert Knitter beides zugleich: Die feste Gewißheit eigener Wahrheit wie auch eine grundsätzliche Bereitschaft, der Wahrheit des anderen Raum zu geben, sich ihr ehrlich auszusetzen und sie vielleicht sogar als Bereicherung in die eigene Überzeugung mitaufzunehmen. Definitionen und Geltungsansprüche stehen in dieser Konzeption bestenfalls am Ende, keinesfalls aber am Anfang des Dialogs.

In seinem korrelativen Lernprinzip setzt Knitter voraus, daß die Wahrheit zum einen in der Vielheit, im pluriformen Erfahrungshintergrund der verschiedenen Teilnehmer und zum anderen in der Zukunft liegt, so daß sie in der jeweiligen Gegenwart immer nur plural und antizipatorisch zu greifen ist. Dem Beharren auf einem unverrückbaren Wahrheitsbesitz

¹⁴ Was *Th. Sundermeier* im Blick auf den ökumenischen Kontext als Grunderfahrung der „Konvivenz“ beschreibt (Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: *Ökumenische Existenz heute* 1, 1986, 49–100) ließe sich im Sinne Knitters umstandslos auf den interreligiösen Dialog übertragen. Die Differenz soll dabei aber nicht verschwiegen werden: Knitter wendet sich ausdrücklich gegen die Rechtfertigungslehre als Grundlage religionstheologischer Theoriebildung, während Sundermeiers Modell in seiner Tiefenstruktur gerade von der Rechtfertigungslehre bestimmt ist.

wird der Glaube an die wahrheitsschaffende Kraft gemeinsamer Praxis entgegengestellt. Habermasisch-diskursive Ingredienzien fließen in diesem Dialogkonzept zusammen mit basisgemeindlich-befreiungstheologischen.¹⁵

Wenn Hans Küng Knitter entgegenhält, daß auch in einer vermeintlichen Positionslosigkeit eine Position liege¹⁶, dann vermag er ihn damit nicht zu treffen, denn Knitter fordert gerade nicht eine unvoreingenommene Offenheit für alles und jedes als Vorbedingung für einen gelingenden interreligiösen Dialog. Nicht die *Vorgabe* von Glaubensüberzeugungen steht in Frage, sondern der *Umgang* mit ihnen. Und wenn Küng schreibt: „Wer zur Normativität seiner eigenen Tradition steht, aber zugleich anderen Traditionen gegenüber offen ist, der . . . gesteht seinem Gesprächspartner von vorneherein seinen Glaubensstandpunkt zu und erwartet von ihm zunächst nur unbedingte Bereitschaft zu hören und zu lernen, uneingeschränkte Offenheit, die eine Transformation beider Gesprächspartner im Lauf des Verständigungsprozesses einschließt“¹⁷, dann würde er bei Knitter auf volles Einverständnis rechnen können. Knitter geht als Christ mit einem klaren Bekenntnis zu Christus in das Gespräch und nicht in einer indifferenten und gleichgültigen Haltung gegenüber Jesus, Moses, Muhammad und Gautama. Er fordert lediglich eine echte gegenseitige Verständnisbereitschaft in einem „herrschaftsfreien“ und offenen Austausch gleichberechtigter Partner. Wurde also hier ein Scheingefecht ausgefochten, das letztlich auf einem Mißverständnis Knitters durch Küng beruht? Der eigentliche Unterschied zwischen beiden liegt in der Aufgabe, die man dem Dialog zuweist und damit im Optimismus bezüglich seiner Leistungskraft. Während er bei Knitter zur Wahrheitsfindung und -vertiefung konstitutiv hinzugehört, dient er bei Küng der Verständigung über die schon gefundene Wahrheit. Ein praktisches steht einem theoretischen Verständnis von Wahrheit gegenüber.

VII. *Pluralistische Religionstheologie – ein neuer Weg?*

Vermag die skizzierte pluralistische Religionstheologie eine theologisch befriedigende Antwort auf die faszinierende, aber auch bedrückende Erfahrung nicht-christlicher Glaubensweisen zu geben? Wird sie damit dem Christen sowohl in seiner neuzeitlichen Welterfahrung als auch in seiner Hingabe an Christus gerecht? Befreit sie ihn von intellektuellen Unredlichkeiten, ohne ihm seine christliche Identität zu untergraben? Stimmt sie mit einer zukunfts offenen Menschlichkeitsethik zusammen, ohne in idealistisch-fortschritts optimistische Verkürzung zu verfallen, d. h. ohne die Dimension des Bösen – vor allem in der Gestalt des religiösen Fanatismus – aus dem Auge zu lassen? Die Herausforderungen an die Theologie sind dringend gestellt. Von ihnen her verdient ein Entwurf wie der

¹⁵ Vgl. die Anklänge an P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1971.

¹⁶ H. Küng, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen*, in: *Conc (D)* 22, 1986, 76–80.

¹⁷ A.a.O. 79.

Knitters Beachtung. Man tut sich keinen Gefallen, wenn man ihn allzu schnell aburteilt, etwa mit dem Hinweis darauf, daß es sich hier doch bloß um eine repristinerte Aufklärungstheologie oder um aufgewärmten Kulturprotestantismus aus dem 19. Jahrhundert handele oder gar mit der Anfrage, ob dies überhaupt noch christliche Theologie sei und nicht vielleicht eher ein modisches Plagiat einiger Bahai-Lehren. Jeder Kritiker an den in vielem gewiß noch unbefriedigenden Konzepten einer pluralistischen Religionstheologie wird sich die Rückfrage gefallen lassen müssen, in welcher Weise er selbst die gestellte Herausforderung aufnimmt.

Dient die „pluralistische Theologie“ dem Dialog der Weltreligionen?

Jürgen Moltmann

Der Aufsatz von Paul Knitter, den wir in diesem Heft zur Diskussion stellen, faßt Grundgedanken aus dem Buch „The Myth of Christian Uniqueness“ (London 1987) zusammen, das er und John Hick mit Beiträgen von 12 Autoren herausgegeben haben. Angesichts der Vielfalt der Perspektiven und Fragen beschränke ich mich in meiner Antwort auf 2 Probleme. Ich möchte damit nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv auf die angesprochenen Probleme, die dringend genug sind, eingehen:

Ist der „Dialog“, wie er hier verstanden wird, die einzig mögliche und in der heutigen Wirklichkeit sinnvolle Beziehung zwischen den immer stärker sich beugnenden und vermengenden Religionen?

Ist die Ideologie des „Pluralismus“, wie sie hier angeboten wird, die einzig mögliche und in Wahrheit sinnvolle Grundlage für diesen „Dialog“?

I. „Dialog“ – nur eine Möglichkeit der Begegnung der Religionen

Es hat in der Geschichte eine ganze Reihe sehr verschiedener Ebenen gegeben, auf denen sich Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen begegnet sind.

Wir kennen die leidvolle Geschichte der *Religionskriege*, die aus der absoluten Verwerfung der anderen Religionen als Götzendienst, Aberglaube und Teufelsanbetung entstanden sind. Hier führte die Begegnung zwischen Religionen zur Ausrottung und Vernichtung der Schwächeren. Hier wird nicht geredet, sondern gemordet. Innerhalb bestimmter Religionsgemeinschaften kennen wir das „*Anathema*“ und das „*damnamus*“. Sie führen zur *Exkommunikation* und zur Ausgliederung der Andersgläubigen, zu ihrer Verfolgung und möglichen Vernichtung. Glaubenskriege innerhalb einer Religionsgemeinschaft sind stets besonders hart und brutal geführt worden – sowohl im Christentum wie im Islam –, weil der