

Für eine pneumatologische Religionstheologie¹

Ulrich Winkler, Salzburg

Wenn der Heilige Geist in der Theologie der Religionen ins Spiel gebracht wird, kommt gerne der Verdacht auf, damit werde die Christologie hintergangen und das Haupthindernis für eine positive Verhältnisbestimmung gegenüber anderen Religionen beseitigt. Dieser Depotenziierungsvorgang² des Christusbekenntnisses arbeite einer Nivellierung oder gar Aufgabe christlicher Identität entgegen. Wo aus dem Heiligen Geist ein omnipräsenter heiliger Geist wird,³ mag dieser Einwand seine Berechtigung haben.⁴ Im Rahmen einer christlichen Religionstheologie kann es jedoch nur darum gehen, den Heiligen Geist als den Geist des Gottes Jesu Christi in seiner Wirksamkeit zu reflektieren.

Im Zuge des Zweiten Vatikanums erfuhr die Pneumatologie eine bedeutende Erneuerung. Der Salzburger Erzbischof Alois Kochgasser hat während sei-

nes Promotionsstudiums dazu einen wichtigen Beitrag⁵ geleistet. Am Schluss eines Festvortrags entwirft er Perspektiven für eine künftige Pneumatologie und nennt als Topos das „Wehen des Geistes in den nichtchristlichen Religionen“⁶. Ein eigenes Kapitel widmet er in diesem pneumatologischen Themarium der „außerbiblischen Welt“⁷, zu der er die „nichtchristliche [...] Menschheit“ rechnet. Noch konkreter finden sich Anklänge an die Treue Gottes gegenüber den Juden in Nostra aetate: „Der Heilige Geist, die »Gabe ohne Reue« jenes Gottes, der treu zu seinen Verheißungen steht“⁸. Die Pneumatologie wurde zwar in der Dogmatik seit dem letzten Konzil rehabilitiert. Mit ihr kann jedoch auch das Verhältnis zu den anderen Kirchen und Religionen auf einen theologischen, und nicht nur etwa diplomatischen oder politischen Boden gestellt werden. Mit ihr lässt sich auch im Begründungsdiskurs der Fundamentaltheologie noch ein erhebliches Potential ausschöpfen, wie ich zum Schluss vorschlagen werde. Pneumatologische Argumente führen über bloße Toleranz und Duldung hinaus und berufen sich auf den christlichen Glaubensbestand als Grundlage für eine Theologie der Religionen.

Die im ersten Teil dieser Untersuchung vorausgegangen Überlegungen haben die innerchristliche Ökumene und das Verhältnis zu anderen Religionen in einen theologischen Zusammenhang gebracht. Genealogisch könnte man die Vermutung hegen, die Entdeckung des Heiligen Geistes bei den anderen Kirchen und Konfessionen sei weitaus leichter gefallen als bei den anderen Religionen. Doch die historische Entwicklung der Ökumene wurde wesentlich angestoßen durch die Erfahrungen der konfessionellen Spaltung in der Mission. Die eigene Kluft wurde vor den anderen zu einem Problem. Vor dem Außen der Religionen fanden die Kirchen zu einer Ökumene im Innen.⁹ Der Weg war steinig und unbegebar, solange der Heilige Geist ausschließlich als Garant der eigenen Glaubenstreue in Anspruch genommen wurde. Bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums war den Katholiken die Teilnahme an der Ökumene verboten, ausdrücklich noch bei der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam.¹⁰ Erst das Erwachen eines geistlichen Ökumenismus,¹¹

- 1 Dieser Aufsatz ist Herrn Erzbischof Prof. Dr. Alois Kochgasser zum 70. Geburtstag gewidmet und stellt eine Fortsetzung meines Beitrages in der Festschrift dar: Winkler, Ulrich, Mehr als *Toleranz*. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen, in: Egger-Wenzel, Renate (Hg.), Geist und Feuer. FS Erzbischof Alois M. Kochgasser (Salzburger Theologische Studien 32), Innsbruck/Wien 2007, 397-430.
- 2 Vgl. Bernhardt, Reinhold, Deabsolutierung der Christologie?, in: Werbick, Jürgen/Brück, Michael von (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg/Basel/Wien 1993, 144-200.
- 3 Im Hintergrund solcher Überlegungen mag Hegels Klassifizierung der Religionen in Naturreligionen, Religionen der geistigen Individualität und in die absolute Religion des Christentums stehen, für den in diesen Religionen der eine Geist entsprechend in der Natur, im geistigen Subjekt und in der Synthese und Versöhnung beider im Christentum ansichtig wird. Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1-3, hg. von Walter Jaeschke (Philosophische Bibliothek 459-461), Hamburg 1993-1995.
- 4 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 12, p. 15: „Von einigen wird auch die Hypothese einer Heilsordnung des Heiligen Geistes vertreten, die einen universaleren Charakter habe als die Heilsordnung des fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Auch diese Behauptung widerspricht dem katholischen Glauben, der vielmehr die Inkarnation des Wortes zu unserem Heil als ein trinitarisches Ereignis betrachtet. Im Neuen Testament ist das Mysterium Jesu, des fleischgewordenen Wortes, der Ort der Gegenwart des Heiligen Geistes und das Prinzip seiner Aussendung über die Menschheit, und zwar nicht nur in der messianischen Zeit (vgl. Apg 2,32-36; Joh 7,39; 20,22; 1 Kor 15,45), sondern auch in der Zeit vor seinem Eintreten in die Geschichte (vgl. 1 Kor 10,4; 1 Petr 1,10-12).“

- 5 Vgl. Kochgasser, Alois M., Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (Pontificium Athenaeum Salesianum. Facultas Theologica. Theses ad lauream 93), Rom 1969.
- 6 Kochgasser, Alois M., Die katholische *Pneumatologie* im Zwanzigsten Jahrhundert, in: Saraiva Martins, José (Hg.), Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia. In occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550 anniversario del Concilio di Efeso. Roma 22-26 marzo 1982. Bd. 1, Città del Vaticano 1983, 611-659, hier 653.
- 7 Ebd. 657.
- 8 Ebd. 658.
- 9 Vgl. Winkler, Toleranz 399-403.
- 10 Vgl. ebd. 417.
- 11 Vgl. ebd. 418-422.

das wesentlich Paul Couturier zu verdanken ist, hat die Ökumene durch das gemeinsame Gebet auf eine geistliche, pneumatologische und somit theologische Basis gestellt. So kann das Zweite Vatikanum in den anderen Kirchen und Konfessionen die Präsenz des Heiligen Geistes entdecken.¹² Die Totalidentifikation der katholischen Kirche mit der Wahrheit kann geöffnet werden, wofür das „subsistit“ (LG 8) steht, und der Blick kann frei werden auf die eigene Schuldgeschichte (UR 3,1).

Eine solche Öffnung geschah am letzten Konzil auch gegenüber den anderen Religionen, auch wenn sich ein theologischer Zusammenhang nicht auf den ersten Augenschein erschließt. Auch hier wurden eine apriorische Selbstbehauptung und eine Superiorität des eigenen verabschiedet. Nicht zuletzt durch die Pneumatologie erlangt die Kirche eine neue Sprachfähigkeit für die Wertschätzung der anderen. Statt exklusivistischer Ausschließungen gewinnt sie wieder eine eigene theologische Diskursfähigkeit. Der Heilige Geist ist ihre Sprachermächtigung.

Sprachlose Geltungsbehauptungen können nicht ausgewiesen, sondern nur durchgesetzt werden. Das erfordert einen hohen Preis. Mit kaum überbietbarer Klarheit hat der Mathematiker Bertrand Russell (1872-1970) die Selbstwiderlegung absoluter konkurrierender Wahrheitsansprüche enthüllt. Glaube liege demnach jenseits vernünftigen Verstehens und bedeute deshalb das Gegenteil von Mündigkeit, und nicht selten Gewalt. Was blinder Gehorsam anrichtet, davon hat sich der Erfinder der sog. Russeltribunale im Einsatz für Menschenrechte ein ausreichendes Bild gemacht.

„Ich halte alle großen Religionen der Welt - Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Kommunismus - sowohl für unwahr als auch für schädlich. Aus logischen Gründen ist es klar, daß höchstens eine davon wahr sein kann, da sie zueinander im Widerspruch stehen [...] Ich bin ebenso fest davon überzeugt, daß die Religionen Schaden anrichten, wie davon, daß sie unwahr sind [...] Es wird für tugendhaft gehalten, zu glauben - das heißt, eine Überzeugung zu haben, die nicht durch Gegenbeweise erschüttert werden kann [...] Die Überzeugung, es sei wichtig, dies oder jenes zu glauben, selbst wenn es einer unvoreingenommenen Untersuchung nicht standhielte, ist fast allen Religionen gemeinsam, und alle Systeme staatlicher Erziehung sind davon durchdrungen. Die Folge ist, daß der Geist der Jugend verkümmert und mit fanatischer Feindseligkeit erfüllt wird [...] Ich hätte gern eine Welt, in der das Ziel der Erziehung geistige Freiheit wäre und nicht darin bestünde, den Geist der Jugend in eine Rüstung zu zwingen [...] Die Welt braucht offene Herzen und geistige Aufgeschlossenheit“.¹³

12 Vgl. ebd. 420f.

13 Russell, Bertrand, Warum ich kein Christ bin, Hamburg 1968, 13-15; vgl. „Hat die Religion nützliche Beiträge zur Zivilisation geleistet?“ ebd. 35-56, Abschnitt: „Einwände gegen die Religion“ ebd. 40-43; „Quelle der Intoleranz“ ebd. 45-46.

1. Lehramtliche Weichenstellungen zur Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Religionen

Die vorkonziliare Geschichte¹⁴ und die Wandlung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen Religionen ließen sich ebenso wie in der Ökumene dramatisch nachzeichnen. Auf den ersten Blick gibt es im Unterschied zur Ökumene bei der Religionstheologie aber eine Fehlannonce, was die Pneumatologie in den Texten des Zweiten Vatikanums betrifft. Alois Kothgasser erwähnt keine einzige Stelle¹⁵ aus *Nostra aetate*, denn der Terminus „Spiritus Sanctus“ kommt tatsächlich in NA nicht vor.¹⁶ Bliebe es bei diesem Befund, wäre meine These obsolet, dass der Pneumatologie sowohl in der Ökumene als auch in der Religionstheologie eine theologische Legitimationsfunktion für positive Beziehungen zu anderen Kirchen und Religionen zukommt.

14 Zur antijudaistischen Geschichte vgl. Gleiss, Friedrich, Von der Gottesmordlüge zum Völkermord. Von der Feindschaft zur Versöhnung. Kirchlicher Antijudaismus durch zwei Jahrtausende und seine Überwindung, illustriert mit Bildern aus der christlichen Ikonographie, Horb 1995; Heer, Friedrich, Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler, München 1967; Österreicher, Johannes, Rassenhaß ist Christushaß. Hitlers Judenfeindlichkeit in zeitgeschichtlicher und in heilsgeschichtlicher Sicht, Klagenfurt u.a. 1993; Ruether, Rosemary Radford, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Aus dem Amerikanischen von Ulrike Berger (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7), München 1978; dies., Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in: Conc(D) 29 (1993) 85-93; Schreckenberg, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte 1-3, Frankfurt 1982-1994; ders., Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel christlicher Kunst (Europäische Hochschulschriften 23/650), Frankfurt 1999; Schuller, Florian/Veltri, Giuseppe/Huber, Wolf (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Regensburg 2005; Seiferth, Wolfgang, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964. - Zum Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* vgl. Beinert, Wolfgang, *Die alleinseligmachende Kirche*. Oder: Wer kann gerettet werden?, in: StZ 115 (1990) 75-85.264-278; Bernhardt, Reinhold, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 53ff; D'Costa, Gavin, Theology and religious pluralism. The challenge of other religions, Oxford 1986, 52ff; Kern, Walter, „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: ders., Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte - Reflexionen, Innsbruck/Wien/München 1980, 88-112; ders., Heilsnotwendigkeit der Kirche, in: LThK 4, Freiburg u.a. 3. Aufl. 1995, 1346-1348; Semmelroth, Otto, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *Mysterium Salutis* 4/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 309-356, hier 334ff; Sullivan, Francis Aloysius, Salvation outside the church? Tracing the history of the Catholic response, New York 1992.

15 Vgl. Kothgasser, Pneumatologie 630f.

16 Delhaye, Philippe/Gueret, Michel/Tombeur, Paul, Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives (Travaux publiés par le Centre de traitement électronique des documents de l'Université catholique de Louvain. Information et étude de texts 7), Louvain, 1974, 619ff.

Die Religionstheologie des Zweiten Vatikanums kann zwar als inklusivistisch klassifiziert werden, das bedeutet aber noch lange nicht, dass das Konzil nur um den eigenen Standpunkt kreist und nicht in der Lage wäre, eine dem Subjekt angemessene Sprache zu finden. So ist in der Erklärung *Nostra aetate*, in der die katholische Kirche Rechenschaft über ihren neuen habitus gegenüber den anderen Religionen ablegt, mit Bedacht keine steile Perspektive einer Trinitätstheologie von oben gewählt, mit der Anfang und Ende, Gott und Welt, und eben auch Kirche und Religionen umfasst werden könnten. Es gehört zum genialen Proprium von *Nostra aetate*¹⁷, dass die Erklärung das Religionsthema nicht vom Gottesbegriff her entwickelt und sich sofort zwangsläufig in Aporien der Ausschließung verheddert.¹⁸ Vielmehr stellt sich die Kirche vor der ganzen „Menschheit“ in den Horizont „unserer Zeit“ zur Förderung einer universalen Solidarität aller Menschen (NA 1,1). Darin sieht die Kirche ihre Sendung und Aufgabe gegenüber den Religionen und nicht in der Missionierung. Dabei erscheinen die Menschen und Völker nicht als Problemgrößen, denen die Kirche gegenübersteht, sondern „alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft“, deren Einheit nicht moralisch oder politisch beschworen werden müsste, sondern in den Augen des Konzils schon konstituiert ist durch „denselben Ursprung“ und „durch ein und dasselbe letzte Ziel“, zu dem sie alle durch Gottes heilsame Vor-sehung begleitet werden (NA 1,2).

Auf dieser theologischen Höhe wird der Religionsbegriff mit dem übernatürlichen Existential¹⁹ eingeführt. „Die Menschen erwarten von den verschiede-

17 Vgl. Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra Aetate* (Salzburger theologische Studien - interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2006.

18 Vgl. Sander, Hans-Joachim, Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: *Weltkirche und Weltreligionen* 45-65.

19 Vgl. Zum ersten Mal bei Rahner in der Formulierung: „übernatürliche[r] existentielle[r] Bereich“. Rahner, Karl, Priesterliche Existenz, in: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 17 (1942), 155-171, hier 164; terminologisch genau erstmals: ders., Zur Theologie des Todes (Erstdruck), in: Jores, Arthur (Hg.), *Über den Tod* (Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft 3), Hamburg 1949, 87-112; jetzt: SW 9,395-417; ders., Existential, übernatürliches, in: *LThK* 3, Freiburg 2. Aufl. 1959, 1301; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 122-139. Zur konzeptionellen Entwicklung der These nicht zuletzt bei den Salzburger Hochschulwochen 1937 (SW 4,285-295.) bis zur Ausführung im Hörer des Wortes 1942 vgl. den Band 4 der Sämtlichen Werke 1997. - Vgl. Rulands, Paul, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner (Innsbrucker Theologische Studien 55), Innsbruck/Wien 2000; ders., Zur Genese des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners, in: Siebenrock, Roman (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Themen - Referate - Er-*

nen Religionen Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ (NA 1,3). Die Religionen sind also ein Dienst an dieser theologischen Frage-dignität der Menschen. Und die Religionen sind nicht nur Frageadressaten, sie geben auch Antworten. Sie sind auch ein Findeort („invenitur quaedam perceptio“ NA 2,1). Sie antworten auf die „Unruhe des menschlichen Herzens“ (NA 2,1).

Die Religionen sind ein Ort von Wahrheit und Heiligkeit, die sie nicht aus sich selbst haben, sondern die sie empfangen haben: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [... Ihre] Handlungs- und Lebensweisen [...] Vorschriften und Lehren [...] lassen] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen [...], die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2,2). Dementsprechend finden sich bei ihnen auch Werte, zu deren Anerkennung, Bewahrung und Förderung (!) die katholische Kirche ihre Gläubigen mahnt (NA 2,3).

In der Gedankenführung von *Nostra aetate* ist nun genau der Punkt erreicht, an dem das Konzil auch eine eindeutige terminologische Identifizierung vornimmt. Die Linie von „vera et sancta“ über „radium Veritatis“ (NA 2,2) der Logos-spermatikos-Lehre mündet schließlich zu den „bona spiritualia“, den *geistlichen* Gütern. Die Gabe Gottes ist auch den anderen Religionen geschenkt, die Gabe, die er selbst ist. Gott offenbart sich ihnen im *Heiligen Geist*. Das Leben in Wahrheit und Heiligkeit der anderen Religionen mit ihren „geistlichen und sittlichen Gütern“ und „sozial-kulturellen Werten“ ist ein Leben aus dem Geist. Der trinitarische Zusammenhang von Christus und Heiligem Geist wird in diesem dichten Abschnitt durch die feine begriffliche Verflechtung einerseits von der Wahrheit in den Religionen und der Wahrheit, die Christus ist, indem Joh 14,6, zitiert wird, und andererseits von dem Heiligen und Geistlichen in den Religionen, von sancta und spiritualia, als geschenkter *spiritus sanctus*. Was Kommentatoren vor nicht wenige Rätsel stellt, dass das Hohelied auf die Religionen in zwei unmittelbar hintereinander geschalteten Sätzen so schroff mit der Christusverkündigung als Weg, Wahrheit und Leben kontrastiert wird, kann mit dieser trinitarischen Beobachtung als konsequenter Zusammenhang gelesen werden. Mit diesem Spitzensatz in *Nostra aetate* und seinem Bezug zwischen der Quelle des strahlenden Lichtes, dem Christus-Logos und dem Heiligen Geist hat die katholische Kirche ein entscheidendes *trinitarisches Kriterium für eine katholische Religionstheologie* aufgestellt. Ich werde gleich einige Hinweise anführen, wie mit der Beachtung dieser Kriteriologie die Qualität von Religionstheologien steht und fällt.

Vorher ist noch darauf hinzuweisen, dass sich in *Nostra aetate* der Terminus *spiritualiter* noch an zwei weiteren Stellen findet. Die Sprache ist neu, aber

gebnisse. Erstes und Zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium (Innsbrucker theologische Studien 56), Innsbruck/Wien 2001, 225-246.

auch wieder nicht wirklich verwunderlich, bekennt doch immer schon das Nicäno-Konstantinopolitanum das Wirken des Heiligen Geistes im Judentum. Der Artikel des Glaubensbekenntnisses über den Heiligen Geist unterstreicht die Göttlichkeit des Heiligen Geistes neben dem Kyriostitel, seiner Schöpferfunktion, seinem innertrinitarischen Hervorgang und seiner Anbetungswürdigkeit auch mit seiner Offenbarungsfunktion, die sich ausdrücklich nicht auf die Kirche beschränkt. Sie wird auch nicht zuerst genannt, sondern der Geist²⁰ ist derjenige, „der durch die Propheten gesprochen hat“ (DH 150).²¹ So besinnt sich die katholische Kirche nach einer verheerenden Geschichte viel zu spät auf „die Verbundenheit mit den Juden“ und qualifiziert diese als „eine geistliche / *spiritualiter* coniunctus“ (NA 4,1). Juden und Christen teilen deshalb ein reiches „gemeinsame[s] geistliche[s] Erbe / *patrimonium spirituale*“ (NA 4,5).

Johannes Paul II. nannte den Heiligen Geist beim Namen.²² Wie im Zweiten Vatikanum und in seiner frühen Geistenzyklika von 1986²³ korrespondiert auch in der Missionszyklika²⁴ der Geist mit der Frageexistenz des Menschen.²⁵ Unter der Überschrift „Der Geist ist zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig und am Werk“ heißt es: „Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt“ (RM 28). Die Religionen werden in ihrer positiven Rolle bestätigt. *Nostra aetate* unterstreichend und weiterführend formuliert der vorletzte Papst: „Die *Gegenwart* und das *Handeln*

- 20 In dieser Rangordnung liegt auch der innere Grund dafür, dass das Heilsvermittlungsprinzip im Geist und nicht in der Kirche zu finden ist. So die Quintessenz von W. Beinert, Die alleinseligmachende Kirche.
- 21 Darauf nimmt das Konzil an anderer Stelle ausdrücklich Bezug: „Ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde.“ AG 4. In der Anmerkung 19 wird auf das Glaubensbekenntnis verwiesen und Leo der Große zitiert: „auch die Patriarchen, Propheten, Priester und alle Heiligen der vorangegangenen Zeiten wurden durch des gleichen Geistes Heiligung belebt“. Vgl. DV 4 zitiert in diesem Zusammenhang Hebr 1,1f.
- 22 Zu Johannes Paul II. vgl. Lee, Kyou-Sung, Konziliare und päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert, Frankfurt 2003, 110ff.
- 23 Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem*. Enzyklika über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt vom 18. Mai 1986 (VAS 71), Bonn 1986.
- 24 Johannes Paul II., *Redemptoris Missio*. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VAS 100), Bonn 1990 [RM]. Vgl. Waldenfels, Hans, Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“, in: ZMR 75 (1991) 176-190.
- 25 Dadurch ist auch gebrochen mit der Zuordnung von Christentum und Religionen zum Heils- bzw. Welthandeln Gottes oder zur Ordnung der Gnade bzw. Natur. Vgl. dazu meine deutliche Kritik: Winkler, Ulrich, Rez. Wohlleben, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004, in: SaThZ 9 (2005) 251-255. Vgl. die deutliche These zur Religionsgeschichte als Heilsgeschichte: Rutishauser, Christian M., Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions, in: Studies in Christian-Jewish Relations 1 (2005-2006) 53-66, hier 55ff.

des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, *die Religionen* [...] es ist der Geist, der »die Samen des Wortes« aussät, die in den Riten und Kulturen da sind“ (RM 28, Hervorhebungen U.W.)

Auf dieser pneumatologischen Grundlage ist der Papst noch einen entscheidenden Schritt weiter gegangen, als er am 25. Januar 1986 in San Paolo fuori le Mura, in der Basilika, in der Johannes XXIII. das Zweite Vatikanum angekündigt hat, die Weltreligionen zu einem Weltgebetstreffen für den Frieden nach Assisi eingeladen hatte.²⁶ Der Veröffentlichungszeitpunkt dieser Einladung am Abschluss der ökumenischen Weltgebetswoche ist nicht zufällig, sondern markiert das Scharnier zwischen der Ökumene und der Religionstheologie. Doch das Gebet der Kirchen und Religionen ist nicht unterschiedslos. Johannes Paul II. hat immer Wert gelegt auf eine genaue Unterscheidung des gemeinsamen Gebetes der Christen und einer interreligiösen Zusammenkunft zum Gebet, die er auf den Begriff gebracht hat mit der Formulierung „Zusammensein, um zu beten“.²⁷ Diese Initiative blieb nicht ohne Widerspruch. So hat der Papst wiederholt dafür geworben und auf theologischen Klarstellungen insistiert. Einer der prägnantesten Texte verlas er bei seiner Generalaudienz am 9. September 1998. Wieder in der Tradition des Zweiten Vatikanums schlägt er die Brücke von der Geöffnetheit des Menschen über die Geistinspiration der Religionsgründer und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den anderen Religionen konsequent zum geisterfüllten Gebet:

- 26 Vgl. Johannes Paul II., Zum Gebetstag nach Assisi eingeladen. Predigt zum Gottesdienst zum Abschluss der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern am 25. Januar 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 1092-1096. Vgl. eine weiterführende Auseinandersetzung mit dieser begrifflichen Bestimmung: Dupuis, Jacques, La prière interreligieuse, in: *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) 310-328; deutsche Übersetzung: ders., Das interreligiöse Gebet, in: SaThZ 10 (2006) 101-119.
- 27 Vgl. Johannes Paul II., Zusammensein, um zu beten. Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986 in Assisi, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 256-262. Eine genaue Bestimmung des theologischen Charakters des Gebetes findet sich in allen relevanten Ansprachen: vgl. ders., Friedensgebet in Assisi - ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1725-1733; ders., Eine gemeinsame Verpflichtung für den Frieden. Ansprache zu Beginn des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi am 27. Oktober 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1665-1667; ders., „Friede trägt den Namen Jesu Christi“. Ansprache zum Abschluß des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden vor der Franziskus-Basilika in Assisi am 27. Oktober 1986, in: *Der Apostolische Stuhl* 1986, 1670-1676.

„Vor allem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass alles Suchen des menschlichen Geistes in Richtung auf die Wahrheit und das Gute und letzten Endes auf Gott hin vom *Heiligen Geist* angeregt ist. Gerade aus dieser uranfänglichen Öffnung des Menschen Gott gegenüber entstehen die verschiedenen Religionen. Nicht selten finden wir an deren Beginn Gründer, die mit der Hilfe des *Geistes Gottes* eine tiefere religiöse Erfahrung gemacht haben. An andere weitergegeben, hat diese Erfahrung Form angenommen in den Lehren, den Riten und den Vorschriften der einzelnen Religionen.

Bei allen echten religiösen Erfahrungen ist das *Gebet* die charakteristischste Erscheinung. Aufgrund der konstitutiven Öffnung des menschlichen Geistes für den Einfluss, der ihn anregt, über sich selbst hinauszugehen, dürfen wir glauben, dass »jedes echte Gebet vom *Heiligen Geist* angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist« [...] Der Heilige Geist ist in den anderen Religionen [...] durch die echten Gebetsäußerungen anwesend [...]

Normalerweise »antworten die Anhänger anderer Religionen immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen« [...] Dialog and Verkündigung [29].²⁸

Die Wertschätzung der anderen Religionen gründet auf einer geistlichen Basis: „Die Haltung der Hochschätzung und des Dialogs stellt vielmehr eine gebührende Anerkennung der »Saatkörner des Wortes« und der »Seufzer des Geistes« dar.“²⁹

Aufgeschreckt durch einige zögerliche Anfänge einer religionstheologischen Forschung auch in der katholischen Theologie widersetzte sich die Glaubenskongregation in einem harten Dokument am 55. Gedenktag des Atombombenabwurfs auf Hiroshima einer weiterführenden inklusivistischen Interpretationen, wie sie beispielsweise von den beiden Jesuiten Jacques Dupuis und Roger Haight, die zwar nicht namentlich genannt aber gemeint sind, betrieben wurden. Auch wenn durchaus grobe wie feine Rückwärtskorrekturen vorgenommen wurden, auch wenn Aussagen bekräftigt und sofort wieder zurückgenommen werden, kann selbst ein Dokument wie *Dominus Iesus*³⁰ die erläuterten positiven Voraussetzungen nicht verschweigen. Obwohl dort die anderen Religionen³¹ als

28 Johannes Paul II, Der Geist Gottes und die „Saatkörner der Wahrheit“ in den nichtchristlichen Religionen. Generalaudienz am 9. September 1998, in: Der Apostolische Stuhl 1998, 129-131, hier 130. Hervorhebungen U.W. In dieser Passage bleibt auch die Verbindung zur Christologie gewahrt.

29 Ebd. 131.

30 Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus*. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VAS 148), Bonn 2000.

31 Vgl. die sorgfältige Auseinandersetzung, die Kardinal Walter Kasper gewidmet ist: Kessler, Hans, *Der universale Jesus Christus* und die Religionen. Jenseits von „*Dominus Iesus*“ und Pluralistischer Religionstheologie, in: ThQ 181 (2001) 212-237. Vgl. ders., Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie

Ausdruck des menschlich Ersonnenen (7,3) beschrieben werden, vergegenwärtigt sich dennoch Gott auch in ihnen, enthalten ihre heiligen Bücher vom Mysterium Christi Elemente des Guten und der Gnade (8,3), und der Geist³² bewirkt in ihnen „Elemente der Religiosität, die von Gott kommen“ (21,2). Eine lose Interpretation der Kohärenz von Christus und Geist wird sorgsam vermieden: „[D]ie heilbringende Gnade Gottes [...] die einzelnen Nichtchristen erreicht [...] immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt“ (21,1).

In dieser Textpassage nimmt *Dominus Iesus* eine bemerkenswerte Aufgabenbeschreibung der Theologie vor. Im Rückgriff auf das Zitat aus *Ad gentes*, wonach Gott die heilbringende Gnade den anderen schenkt „auf Wegen, die er weiß“ (DI 21,1; AG 7), heißt es von der Theologie: „Die Theologie ist damit beschäftigt, dieses Thema [der Wirksamkeit der Gnade bei den Nichtchristen] zu vertiefen. Diese theologische Arbeit ist zu ermutigen, denn sie ist zweifellos nützlich für ein wachsendes Verständnis der Heilspläne Gottes und der Wege ihrer Verwirklichung.“ (DI 21,1) Diese Aufgabe steht in der Konzilstradition des Erkennens der Zeichen der Zeit, die ausdrücklich auch in der Religionstheologie beispielsweise vom Vorgängerorgan des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog kirchlich bekräftigt wurde.³³ Der Theologie wird also eine immense Aufgabe zugetraut, Gottes Heilswege in den Religionen zu ergründen. Damit findet auch ein empirisches Element Eingang in die Religionstheologie, gewissermaßen herauszufinden und zu benennen, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“ (AG 11). Während die Religionstheologie hauptsächlich theoretische und spekulative Wege beschreitet, gibt es dazu seitens der Asiatischen Bischofskonferenz ein weitreichendes und mutiges Dokument zum Geistwirken in der konkreten religiösen und soziokulturellen Situation in Asien.³⁴

des religiösen Pluralismus – jenseits von „*Dominus Iesus*“ und Pluralistischer Religionstheologie, in: Witte, Markus (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen*. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003, 277-314. Der folgende Sammelband geht an dem Problem weitgehend vorbei: Rainer, Michael J. (Red.), „*Dominus Iesus*“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster/ Hamburg/London 2001.

32 Vgl. Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche*. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „*Dominus Iesus*“, Würzburg 2003, 87ff.

33 Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen*. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Vatikanstadt 1984, Nr 24: „Dieser Geist wirkt auch »außerhalb der sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes« [...] die Kirche weiß sich beauftragt, die Zeichen für seine Gegenwart zu erkennen“.

34 Vgl. *The Spirit at Work in Asia Today*. A document of the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conferences, FABC papers 81 (1998) 1-96.

2. Religionstheologische Konzepte

Seit dem Konzil wurden in der Ekklesiologie, Ökumene und Religionstheologie³⁵ vielfältige Wege zur Überwindung eines Christomonismus hin zu einer trinitarischen und pneumatologischen Dimension beschritten. Die Identifikation von Christus und der Kirche führte zu einem soteriologischen Exklusivismus, der vom Konzil zugunsten eines Inklusivismus überwunden wurde. Da auch der Inklusivismus als Form der Superiorität verstanden werden muss, weil es Offenbarung und Heil in Höchsterform nur in der eigenen Religion geben kann und darin ein Hindernis für einen Dialog der Religionen unter Gleichwertigen gesehen wurde, trachtete man nach Denkwegen der Ermöglichung eines Dialogs auf gleicher Augenhöhe und eines friedlichen Zusammenlebens der Religionen. Die pluralistische Religionstheologie³⁶ maßte sich nicht den empirischen Erweis einer Gleichwertigkeit der großen Religionen an, nimmt diese aber an und hält sie für möglich. Die pluralistische Position fiel in der katholischen Kirche in Misskredit, *Dominus Iesus* und zahlreiche Untersuchungen der Glaubenskongregation gegen einzelne Theologen zeugen davon. Das hatte zur Folge, dass die Diskussion verengt und verflacht, ohne dass das Problem angemessen und ausreichend diskutiert wäre. Zwei Hauptargumente werden wiederholt. 1. Die pluralistische Religionstheologie spreche aus der Vogelperspektive und sei in Wirklichkeit keine Theologie sondern Philosophie. 2. Die sog. Pluralisten geben zentrale Glaubensinhalte des eigenen Bekenntnisses auf und setzen somit die Identität des eigenen Glaubens auf das Spiel. Der erste Einwand ist schnell entkräftet. Denn gerade für die katholische Theologie ist der philosophische und religionsphilosophi-

35 Dabei handelt es sich keineswegs um Vorgänge, die nur in der katholischen Kirche zu beobachten wären. Für die orthodoxe Theologie gilt das als Selbstverständlichkeit. Protestantische und ökumenische Stimmen, die wesentlich von orthodoxer Theologie angeregt wurden wie das Baar Statement, beschreiten inzwischen ähnliche Wege, vgl. Baar Statement, in: *Current Dialogue* 18 (1990) 3-7; inoffizielle Übersetzung: Kirste, Reinhard, *Theologische Perspektiven und Bestätigungen*. Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK/WCC) Baar 1990, in: ders./Schwarzenau, Paul/Tworuschka, Udo (Hg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch* (Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung 1), Hamburg 1991, 229-235. Vgl. Knitter, Paul F., *Ein neues Pfingstfest? Eine pneumatologische Theologie der Religionen*, in: ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie*, hg. v. Bernd Jaspert, Frankfurt/Paderborn 1997, 274-286; Helfenstein, Pius F., *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt 1998, 263-268; Wohlleben, Ekkehard, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen 2004, 390ff.

36 Zur Klassifikation und Darstellung vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuiried 1997; ders., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, sowie zahlreiche Aufsätze.

sche Diskurs geradezu ein konfessionelles Kennzeichen der Fundamentaltheologie. Was nicht heißt, dass ich all die religionsphilosophischen Argumente, die in der pluralistischen Religionstheologie vorgebracht werden, auch schon gut und überzeugend finden muss. Der zweite Einwand hingegen wird in der Diskussion unseres Themas der Pneumatologie virulent, ist aber keineswegs darauf beschränkt. Mit der Rolle des Geistes³⁷ lässt sich aber eine kriteriologische³⁸ Signifikanz einer starken oder einer problematischen pluralistischen Position markieren.

Die Schwelle, die nach dem exklusiven Ekklesiozentrismus und dem Inklusivismus hin zum Pluralismus überschritten wird, verbindet JOHN HICK mit einem Epochenwechsel, den er als kopernikanische Wende versteht. Wie bei der Kehre vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild so ereignet sich auch mit der pluralistischen Religionstheologie eine Wende von einer christozentrischen Theologie hin zu einer theozentrischen.³⁹ Nicht mehr die Kirche oder Christus sind der zentrale Bezugspunkt der ganzen Welt, sondern Gott,⁴⁰ oder wie Hick später formuliert das REAL, „das WIRKLICHE an sich“⁴¹. Heil ereignet sich demnach in Form einer „Transformation der menschlichen Existenz aus der Selbstzentriertheit zur WIRKLICHKEITSENTRIETHEIT“⁴². Ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit offenbart sich in verschiedenen Religionen auf unterschiedliche, aber dennoch gleichermaßen authentische Weise. Das hat Konsequenzen für die Christologie. Aus dem Dogma wird ein Mythos,⁴³ aus der Inkarnation eine

37 Vgl. Kessler, Hans, *Der Geist Gottes in den nichtchristlichen Religionen*, in: Nitsche, Bernhard (Hg.), *Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 145-175.

38 Unter einer etwas anderen Perspektive habe ich diese Auseinandersetzung geführt vgl. Winkler, Ulrich, *Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie*, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265.

39 Zuerst: Hick, John, *God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion*, London 1973; vgl. ders., *Gott und seine vielen Namen*, hg. von Reinhard Kirste. Aus dem Englischen von Ilke Ettemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Frankfurt 2001. 40-43. Vgl. die ausführliche Analyse und Kritik D'Costa, Gavin, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, New York/London 1987, 41-152.

40 Vgl. Hick, John, *God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion*, Oxford 1993, 131; ders., *Whatever Path Men Choose is mine*, in: *The Modern Churchman* 18 (1974) 25-29; ders., *Theocentricity*, in: Richardson, Alan/Bowden, John (Hg.), *Westminster Dictionary of Christian Theology*, Philadelphia 1983, 563f.

41 Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner, München 1996, 257.

42 Ebd. 314.

43 Vgl. Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; Hick, John, *Jesus and the World Re-*

Metapher. Die Christologie zerfällt in eine enthusiastische Jesulogie und eine zurückhaltende graduelle Logoschristologie. Jesus wird gerühmt als Gottes Präsenz repräsentierender Mensch, in dem sich das Wort Gottes, der Logos unter den Menschen ausspricht. Allerdings sind in verschiedenen Abstufungen und Graden auch andere Inkarnationen des Logos denkbar und geschehen. Eine Einzigartigkeit Jesu im Sinn von unüberbietbarer Einmaligkeit und Suffizienz der Selbstmitteilung Gottes kommt ihm nicht mehr zu. Diese christologische Variante des Theozentrismus wird auch als Logozentrismus bezeichnet, mit dem das universale Heilshandeln Gottes und das besondere in Jesus Christus durch den Logos so vermittelt wird, dass die christologische Denkfigur der Soteriologie gewahrt ist, aber nicht auf das Jesus-Ereignis beschränkt bleibt. Die Gefahr, die in dieser durchaus alten Tradition nunmehr angelegt ist, besteht in einer möglicherweise zu starken Trennung in zwei unterschiedliche Heilsökonomien. Unbestritten ist die Unterscheidung, fatal jedoch eine Trennung. Ein prominenter Vertreter des Logozentrismus⁴⁴ ist ALOYSIUS PIERIS, ein Jesuit Sri Lankas und Vertreter einer asiatischen Befreiungstheologie.⁴⁵

In der Weiterführung der Unterscheidung zwischen dem universalen, kosmischen Christus oder Logos und dem historischen Jesus (Hick, Panikkar) findet PAUL F. KNITTER einen Weg von der Logoschristologie zur Geistchristologie bzw. zum Pneumatozentrismus.⁴⁶ Freilich liegt darin nicht die primäre Stoßrichtung seiner Religionstheologie. Vielmehr stellt dieser bei ihm eher abseitig gelegene Versuch ein Mittel dar, um sein eigentliches Anliegen zu unterstreichen. Nicht die Kirche, nicht Christus, aber auch nicht Gott an sich, sondern die Reich-Gottes-Predigt und die Solidarität Gottes mit den Leidenden und der geschundenen Erde stehen für Knitter im Mittelpunkt seines umfangreichen theologischen Schaffens. Von daher erfolgt bei ihm eine Kritik und Weiterführung der Theozentrik. Die Ablöse des Ekklesio-, Christo- und auch Theozentrismus ge-

ligions, in: ders., (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, 176-185 = ders., *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders., (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175-194; ders., *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993.

44 In befreiungstheologischer Wendung vgl. Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *Mounth* 26 (1993) 129-134; ders., *Universality of Christianity?*, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., *Universalität und Inkulturation in unterschiedlichen theologischen Denkmodellen*, in: *Conc (D)* 30 (1994) 526-532; ders., *Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience*, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.)*, *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 94, Frankfurt 1994, 59-71.

45 Vgl. Pieris, Aloysius, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg/Basel/Wien 1986.

46 Einen nochmals anderen Weg vgl. bei: Gäde, Gerhard, *Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht*, in: *ThPh* 81 (2006) 1-20.

schiebt in einem befreiungstheologischen Interesse. Dieses besitzt für ihn eine größere Wichtigkeit als die Sorge der Religionen um sich selbst und ihre Identitätsdiskurse.⁴⁷ Die Einzigartigkeit des Christentums lässt sich auch an dem vorbehaltlosen sozialen und ökologischen Engagement ausweisen. Seine Religionstheologie hat dabei eine entscheidende Wendung und Entwicklung von der Frage des Heils hin zur globalen Verantwortung genommen. Diese kann nur wahrgenommen werden, wenn sich die Religionen nicht feindselig gegenüberstehen, sondern miteinander in einen gleichberechtigten Dialog treten. Knitter „geht von der Einsicht aus, dass eine Person, die in den Dialog mit der Sicherheit des Wahrheitsbesitzes eintritt, keinen wirklichen Dialog führen kann [... Deshalb fordert Knitter] einen Verzicht auf exklusive Haltungen“.⁴⁸ Im Zentrum seines Interesses steht der Dialog der Religionen für soziale Gerechtigkeit und ökologisches Gleichgewicht. Für die Erreichung dieses Ziels hat er seine christologischen Modelle⁴⁹ wiederholt revidiert⁵⁰ und auch zur Geistchristologie gefunden. Eine Verschiebung der Normativität und Endgültigkeit findet statt von der Jesusinkarnation zum Christus-Logos, der sich auf vielfältige Weise inkarnieren kann.⁵¹ Eine deutliche Sympathie zur Geistchristologie bekundet er in seinem Be-

47 Vgl. Knitter, Paul F., *Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie*, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998, 75-95. Darin nimmt Knitter auch Stellung zur harschen Kritik Kardinal Ratzingers, die dieser in unvergleichlicher Weise im Mai 1996 in Guadalajara/Mexiko bei einer Rede vor Vertretern der lateinamerikanischen Bischofskonferenz an der pluralistischen Religionstheologie als Nachfolgerin der Befreiungstheologie geübt hat. Vgl. Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *IKaZ* 25 (1996) 359-372.

48 Burrows, William R., *Globale Verantwortung und Religionspluralismus. Das Problem von Partikularität und universaler Vision in Paul Knitters Theologie der Religionen*, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998, 59-73, hier 64.

49 Vgl. von der Theozentrik in der Nähe Hicks hin zu einer funktionalen Christologie: Knitter, Paul F., *Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. Ins Deutsche übertragen von Josef Wimmer, München 1988, 67ff.

50 Vgl. zur Entwicklung: Gillis, Chester, *Radical Christologies? An Analysis of the Christologies of John Hick and Paul Knitter*, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 152)*, Leuven 2000, 521-534, hier 529-532. Gillis berücksichtigt auch die Übergänge der beiden folgenden Werke: Knitter, Paul F., *One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility*, New York 1995; ders., *Jesus and the other names. Christian mission and global responsibility*, Oxford 1997.

51 Vgl. Knitter, Paul F., *Theozentrische Christologie*, in: ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie*, hg. v. Bernd Jaspert, Frankfurt/Paderborn 1997, 136-155.

richt⁵² über die ÖRK-Konsultation, die 9.-15. Januar 1990 in Baar/Schweiz stattgefunden hat. Nach einem mühsamen Weg hatte sich die ökumenische Bewegung⁵³ dort durchgerungen, den anderen Religionen nicht mehr auszuweichen, sondern das Verhältnis zu ihnen auf eine tragfähige theologische Basis zu stellen, die in der Pneumatologie gefunden wurde. Diese Beratungen wurden wesentlich befruchtet vom Engagement George Khodrs⁵⁴, dem Metropoliten von Byblos und Batroun (Mount Lebanon) der orthodoxen Kirche von Antiochien. Zwischen dem Wort und dem Geist bestehe eine „hypostatische Unabhängigkeit“⁵⁵, und sie wirken in unterschiedenen Ökonomien. Pfingsten ist nicht einfach die Fortsetzung der Inkarnation. Freilich ist der Geist immer auf das Wort bezogen, doch ist er von diesem auch wiederum nicht beschränkt. So folgert Knitter: „Wenn wir den Geist und nicht das Wort in Jesus Christus als unseren Ausgangspunkt für eine Theologie der Religionen nehmen, können wir die Möglichkeit bejahen, dass die Religionen »ein allumfassendes Phänomen der Gnade« sind. d.h. eine Ökonomie der Gnade, die wirklich unterschieden ist von derjenigen, die uns durch das inkarnierte Wort in Jesus (in dem natürlich auch der Geist wirksam war) bekanntgemacht ist. Und in diesem Sinne ist die Ökonomie der Religionen »unabhängig«, d.h. sie darf nicht in die Ökonomie des Wortes, die durch die christlichen Kirchen repräsentiert wird, untergetaucht, verschlungen oder einverleibt werden.“⁵⁶ Der Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen wird zu einem *locus theologicus*,⁵⁷ zu einem Erkenntnisort der Theologie. – Die Anfragen seitens einiger Teilnehmer an George Khodr sind auch an Knitter zu richten, ob denn die beiden gewiss unterschiedenen Ökonomien des Wortes und des Geistes nicht in eine zu große Unabhängigkeit voneinander driften. Knitter ist schon zuzustimmen, wenn er in der pneumatologischen Theologie der Religionen einen

52 Vgl. Knitter, Paul F., Ein neues Pfingstfest? Eine pneumatische Theologie der Religionen, in: ders., Horizonte der Befreiung 274-286; vgl. ders., Europäische protestantische und katholische Stellungnahmen zu den Weltreligionen. Ergänzungen und Kontraste, in: ders., Horizonte der Befreiung 73-89.

53 Vgl. Helfenstein, Pius F., Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt 1998; Heim, Mark S. (Hg.), Grounds for Understanding. Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism, Grand Rapids/Cambridge 1998.

54 Vgl. Khodre, George, Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes, in: Margull, Hans Jochen/Samartha, Stanley J., Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt 1972, 131-141; ders., An Orthodox Perspective in Interreligious Dialogue, in: Current Dialogue 19 (1991) 25-27.

55 Knitter, Pfingstfest 279.

56 Ebd. 279f.

57 Vgl. ebd. 285f. Vgl. D'Sa, Francis, Das Pfingstfest und die Weltreligionen, in: Arnoldsheimer Akzente 4 (1977) 20-23.

Ausweg „aus der christologischen Sackgasse“⁵⁸ erkennt. Man muss ihm aber auch beipflichten, dass das Verhältnis der beiden Ökonomien noch ungeklärt ist. Eine bloße Beteuerung des gegenseitigen Bezuges ist zu dürftig. So hoffnungsvoll eine Geisttheologie für einen religionstheologischen Fortschritt erscheint, so sehr wirft sie in diesem unterreflektierten Stadium erst recht neue Probleme auf: „Die offenbarende, rettende Kraft, die in den anderen Religionen wirksam ist, ist die Kraft des Heiligen Geistes. Was damit behauptet wird, ist implizit die besondere Ökonomie des Geistes, die jenseits der christlichen Ökonomie des inkarnierten Wortes wirkt.“⁵⁹

Wie Pieris befreiungstheologische Korrekturen an der Logoschristologie vornimmt, so überschreitet sie auch der amerikanische Jesuit ROGER HAIGHT zum Pneumatozentrismus, oder in seinen Worten, zur Geistchristologie. In einem methodisch ausgefeilten Aufsatz⁶⁰ bringt Haight eine ausführliche Darlegung und Begründung, die er in seiner ebenfalls umfangreichen Christologie⁶¹ wieder aufgreift. Jesus vermittelt die zentrale Erfahrung der Erlösung durch Gott, deshalb muss eine Christologie auch von dieser Erfahrung ausgehen: „The norm for Christology is the experience of salvation itself and not any previously articulated Christology.“⁶² Jesus ist Erlöser im Sinn von Mittler. „Jesus is *savoir* because he symbolically mediates and makes God present in the world in a »visible« and »tangible« way.“ (265) Gottes Geist ist identisch mit Gott, er ist Gott *ad extra*. „God as Spirit [...] is simply God [...] identical with God [...] identifies God at work [...] outside of the immanent selfhood of God.“ (266f) Mit dem Symbol des Geistes wird die Erfahrbarkeit Gottes in seinem Schöpfungs- und Heilshandeln ausgedrückt. Im Rückgriff auf James Dunn entwickelt Haight eine implizite Christologie, die ebenfalls auf dieser Geisterfahrung fußt. „Jesus experienced the power of God as Spirit in his life“ (269). Die Brücke vom Selbstbewusstsein Jesu zum Christusbekenntnis und somit zur expliziten Christologie wird durch die Anschlussfähigkeit dieser Erfahrung durch die Jünger und späteren Christen geschlagen. Der auferstandene Jesus tritt als Christus entweder in die Funktion des Geistes ein oder wird direkt mit dem Geist identifiziert. „With the Resurrection Jesus [...] functionally becomes God's life-giving Spirit. On the other hand, the Spirit is the risen Jesus.“ (270) Haight bevorzugt eine zeitgemäße

58 Knitter, Pfingstfest 282.

59 Ebd. 284.

60 Vgl. Haight, Roger, *The Case of Spirit-Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 257-287, vgl. Anm. 1 eine umfangreiche Bibliographie zur Geistchristologie. Ausführlicher Literaturnachweis ebenso bei: Dupuis, Jacques, *Who do you say I am?* Introduction to Christology, New York 1994, 170f.

61 Vgl. Haight, Roger, *Jesus. Symbol of God*, New York 1999, zur Logoschristologie 431ff, Geistchristologie 445-466.

62 Haight, *Case 265*; die folgenden Zitate werden im Text mit den Seitenzahlen dieses Beitrags ausgewiesen.

Geistchristologie gegenüber der altkirchlichen Logoschristologie, weil sie weniger ausschließend sondern vielmehr integrativ gegenüber der Vielfalt neutestamentlicher Christologien ist. Dabei setzt er auf die symbolische Redeweise und vermeidet jede Personalisierung oder Hypostasierung, denn diese unterliegen der Tendenz zum Subordinatianismus. Sieht er schon die Entwicklung einer expliziten Christologie nur möglich durch die Nachvollziehbarkeit der Erfahrung Jesu, so hält auch eine Geistchristologie diese Erfahrung offen für uns Heutige und auch für andere Religionsgründer und Gläubige anderer Religionen.⁶³ Dabei wird die Erfahrung Jesu nicht überflüssig, sondern sie bleibt eine verbindliche Wahrheit, die andere Erfahrungen der heilenden Gottespräsenz nicht ausschließt sondern unterstreicht. So kann er nach wie vor formulieren: „Jesus is normatively true for the whole human race.“ (280) Und weiter: „But [...] the explanation of the status of Jesus must be such that it not be exclusive. It must also allow for the possibility of other savior figures of equal status and who also reveals something of God that is normative. Indeed, if God is as Jesus reveals God to be, i.e. universal savior, one must expect that there will be other historical mediations of this salvation.“ (281)

Fragen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, behandelt Haight auch selbst. In welcher Weise kann man dann noch von der Trinität sprechen? Die ökonomische Trinität kennzeichnet die Struktur der Selbstmitteilung Gottes als Geist durch Jesus. Die immanente Trinität ist dem gegenüber eine - logisch nicht zwingende und in einem bestimmten geistespolitischen Kontext erfolgte - Ableitung zur Absicherung der ursprünglichen Erfahrung der ökonomischen Trinität. Genau diese Funktion will auch die Geistchristologie erfüllen, nämlich „to reinforce [...] that no less than God really acted for our salvation in Jesus, and that what is experienced in the Christian community today as Spirit in no less than God.“ (285) Freilich räumt Haight noch als ausständig ein, die Geistchristologie spekulativ mit der Rede von den drei Personen in einer göttlichen Natur zu vermitteln.⁶⁴ Das Anliegen von Nicaä, dass niemand geringerer als Gott selbst⁶⁵ erlösend an uns wirkt, und von Chalcedon, dass Jesus uns gleichwesentlich ist, sieht er mit seinem Ansatz gewahrt.

Roger Hights Konzept hat eine starke Seite. Seine Schriften sind alles andere als essayistisch, sie sind einer genauen Argumentation mit methodologischen Ausweisen verpflichtet, die wie das Nicänum die Erlösung im Handeln Gottes selbst verankern will. Dieses reicht ja unbestritten über Jesus hinaus und dafür verwendet Haight überzeugend die Denkfigur des Geistes als durchgehendes Handeln Gottes nach außen. Mit der Pneumatologie verfolgt er auch ein weitreichendes Konzept, das ihm eine theologische Qualifikation anderer Religi-

63 Vgl. Haight, *Symbol of God* 395-423.

64 Vgl. ebd. 467-491.

65 Vgl. ebd. 424-466.

onen erlaubt. Doch Hights Theologie offenbart auch eine gravierende Schwäche,⁶⁶ die in der mangelnden trinitarischen Kohärenz ihre Ursache hat und durch einen bewusstseinstheoretischen Ansatz gefördert wird.⁶⁷ Doch mit einer Korrektur dieses Defizits⁶⁸ muss nicht zwangsläufig die Stärke dieses Ansatzes⁶⁹ eingeübt werden.

Die Probleme bei Pieris, Knitter und Haight sind sehr unterschiedlich gelagert. Sie betreffen aber immer eine unterreflektierte trinitarische Ausfaltung einer Logos- und Geistchristologie. Denn die Kunst trinitätstheologischen Denkens besteht in der Vereinbarkeit von Unterschiedenheit und Beziehung. Die Bezogenheit des Geistes auf den Sohn bedeutet keine Identifikation. Die Unterschiedenheit besagt aber auch keine wesentliche Trennung, die autonome Heilsökonomien zur Folge hätten. Eine pneumatologische Begründung der Religionstheologie markiert eine Sternstunde der Theologie. Vorausgesetzt, sie tut dies nicht gewissermaßen verstohlen sondern aus trinitätstheologischer Überzeugung. Nicht halb- oder großherzige Kompromisse sichern eine theologische Anerkennung anderer Religionen sondern eine Argumentation aus dem Zentrum des eigenen Glaubens heraus. „Angesichts dieser Problemstellungen gilt es nun, aufzuzeigen, dass es überhaupt keine Missachtung oder Geringschätzung darstellt, wenn die katholische Theologie bekräftigt, dass alles, was in den anderen Religionen wahr und beachtenswert ist, von Christus im Heiligen Geist herkommt. Dies ist nämlich die beste Art und Weise, wie der Christ seine Wertschätzung für diese Religionen ausdrücken kann.“⁷⁰ Die Qualität der Trinitätstheologie entscheidet, ob diese Aussage eine Schutzbehauptung für ein inklusivistische Herablassung oder ein Programm für eine verantwortete pluralistische Religionstheologie darstellt.

66 Vgl. Wright, John H., *Roger Haight's Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 729-735, wirft Haight eine reduktionistische Christologie vor.

67 Vgl. die Rezension der Christologie: Luning, Peter, in: *ThRv* 99 (1999) 50-55.

68 Nach einer fünfjährigen Untersuchung der mit 10.000 Exemplaren verkauften Christologie hat die Glaubenskongregation im Februar 2005 Roger Haight die Lehrlaubnis als Professor für Systematische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge/Massachusetts wegen „ernsthaften Irrtümern“ entzogen. Damit stand er in einer Reihe mit Jacques Dupuis (2001), Anthony de Mello (1998) und Tissa Balasuriya (1997), die ebenfalls wegen Themen der Religionstheologie von Untersuchungen oder Verurteilungen betroffen waren. Vgl. *Notificazione sul libro "Jesus Symbol of God" di Padre Roger Haight, S.J.* (13 dicembre 2004), in: *OR* 7.-8.2.2005, 7; Glaubenskongregation entzieht amerikanischen Jesuiten die Lehrlaubnis, in: *HerKorr* 59 (2005) 160.

69 Vgl. Haight, Roger, *Jesus, symbol of God. Criticism and response*, in: *Louvain studies* 27 (2002) 389-405.

70 Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen* (Arbeitshilfen 136, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1996, Nr. 94, wo eine trinitarische Religionstheologie gegen den zu Recht von der pluralistischen Religionstheologie kritisierten Christomonismus gefordert wird.

JACQUES DUPUIS (1923-2004), ein aus Belgien stammender Jesuit, der Jahrzehnte in Indien und zuletzt an der päpstlichen Gregoriana-Universität in Rom Dogmatik gelehrt hatte, zählt zu den weltweit bedeutendsten katholischen Religionstheologen. Sein religionstheologisches Hauptwerk⁷¹ war zwar auch einer - überflüssigen⁷² - Untersuchung durch die Glaubenskongregation unterzogen worden. Dupuis wurde aber voll rehabilitiert.⁷³ Wer sein Werk studiert und die vatikanische Notifikation dazu liest, wird sich davon überzeugen können, wie sehr sich Dupuis in voller Verantwortung gegenüber der katholischen Kirche verpflichtet weiß. In seinem religionstheologischen Konzept, das er pluralistisch nennt, spielt die Geistchristologie keine tragende Rolle. Sie ist aber ein ausgezeichnete Ort, an dem Dupuis sein durch und durch trinitarisches Konzept unter Beweis stellen kann. Denn es gelingt im glaubwürdig, die Stärken der Geistchristologie und der Pneumatologie für eine Religionstheologie aufzugreifen, ohne den eben beschriebenen Gefahren einer Separation in verschiedene Heilsökonomien und damit einer Marginalisierung der Christusökonomie zu erliegen. Die kurze und wie ich meine unmissverständliche Passage in seiner Religionstheologie⁷⁴ wurde aber von einigen Rezensenten genau für solcherart Vorwürfe zum Anlass genommen. Dupuis hat darauf mit Deutlichkeit reagiert.⁷⁵

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen dem Heilshandeln des Logos ensarkos, dem inkarnierten Wort, und dem Logos asarkos, dem ewigen Wort, wird schnell deutlich, dass „das Wort Gottes durch die geschichtliche Menschwerdung [nicht] eingeschränkt ist [... Analog dazu ist] auch das Werk des Geistes in der Geschichte nicht begrenzt [...] auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus“.⁷⁶ Würde man eine

71 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 6th printing New York 2005 [1997].

72 Vgl. die außergewöhnlich scharfe Kritik von Kardinal Franz König an diesem Vorgehen: Zur Verteidigung von Pater Dupuis, in: SaThZ 10 (2006) 167-170.

73 Vgl. Winkler, Ulrich, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie - Editorial, in: SaThZ 10 (2006) 1-8.

74 Vgl. Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology* 195-198.

75 Vgl. Dupuis, Jacques, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Translated by Phillip Berryman, New York 2002, 179-182; ders., „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: SaThZ 10 (2006) 12-64, hier 38-4; ders., Eine *trinitarische Christologie* als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus, in: SaThZ 10 (2006) 65-80, hier 70f; ders., Die *Universalität des Wortes* und die Partikularität Jesu Christi, in: SaThZ 10 (2006) 81-100, hier 98; ders., Das interreligiöse Gebet, in: SaThZ 10 (2006) 101-119, hier 106.

76 Dupuis, Wahrheit 38. Vgl. „Denn während das menschliche Handeln des *Logos ensarkos* das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes ist, erschöpft es doch nicht das Handeln des Logos. Ein davon verschiedenes Handeln des *Logos asarkos* bleibt bestehen – freilich nicht, um eine verschiedene Heilsökonomie zu konstituieren, die zu derjenigen, die im Fleisch Jesu verwirklicht wurde, parallel wäre, sondern als Ausdruck der über-

Reduktion des Wortes auf die Inkarnation vornehmen, käme das „einer Art »umgekehrtem Monophysitismus« [gleich ...] der die göttliche Natur oder das göttliche Handeln des Wortes fälschlich als bedingt und in gewisser Weise als von der menschlichen Natur Jesu absorbiert auffasst.“⁷⁷ Das hat Konsequenzen für den Geist: „seine aktive Gegenwart ist nicht begrenzt, auch nicht nach dem Christusereignis, auf sein Ausgegossenwerden in die Welt durch die auferstandene und verherrlichte Menschheit Jesu Christi“.⁷⁸ Es ist nicht die Absicht Dupuis', daraus „ein autonomes »pneumatologisches Paradigma« zu konstruieren [...] Aber es ist ebenso wahr, dass der Heilige Geist nicht darauf reduziert werden kann, eine Funktion Christi zu sein, mit der einen Aufgabe, das Werk Christi aktual zu machen. Der Geist würde dann darauf reduziert, sozusagen ein »Vikar« Christi zu sein, und würde dadurch die Fülle seiner eigenen personalen Heilstat verlieren. Das würde der Fall zu sein scheinen, wenn das Tun des Geistes in der Welt darauf reduziert würde, allein durch die auferstandene Menschheit Christi kommuniziert zu werden.“⁷⁹ In ihrer Unterschiedenheit bleiben Christusereignis und Geistausgießung aufeinander bezogen. Eine Trennung ist für Dupuis undenkbar, aus trinitarischen Gründen. „Es gibt nicht zwei Heilsökonomien.“⁸⁰ Der Geist ist immer der Geist Christi und „wo der Geist Christi ist, da ist Christus“⁸¹. Andererseits besteht Dupuis auch darauf, dass bei jedem Insistieren auf die Christologie diese nie ohne den Geist und seiner spezifischen Funktion verstanden werden darf. Mit der Unterscheidung der Hypostasen bleiben trotz trinitarischer Perichorese und christologischer Idiomenkommunikation auch die heilsgeschichtlichen Rollen unterscheidbar, wegen ihrer gegenseitigen Durchdringung sind sie aber nie voneinander getrennt oder trennbar in unabhängige Heilsökonomien.⁸² Mit dieser trinitarischen Explikation kann Dupuis überzeugend argumentieren: Es gibt nur *eine* Heilsökonomie.

Das hat Konsequenzen für die Religionstheologie. Das punktuelle Christusereignis und dessen Unterschiedenheit wie Bezogenheit auf den Geist, der nie davon losgelöst aber dennoch davon unbegrenzt ist, eröffnet mit dieser trinitarischen Denkfigur gerade die Denkmöglichkeit einer universalen Heilsökonomie, in die auch die anderen Religionen eingeschlossen sind. Die positive Anerkennung anderer Religionen „basiert auf den Früchten des Geistes, die in den Gläu-

fließenden Gnade und der absoluten Freiheit Gottes.“ Ders., *trinitarische Christologie* 74.

77 Dupuis, Wahrheit 42.

78 Ebd. 43.

79 Ebd. 44.

80 Ebd. 45.

81 Dupuis, *trinitarische Christologie* 70 (ein Zitat von J.B. Cobb).

82 Vgl. das Argument auch bei Kessler, *Der universale Jesus Christus* 221; Congar, *Der Heilige Geist* 304.

bigen anderer Religionen wahrgenommen werden können“.⁸³ Eine Geistchristologie hat einen geradezu konstitutiven Charakter. In einer „christliche[n] Theologie des religiösen Pluralismus [...] wird die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes in der menschlichen Geschichte und in der Welt nicht nur bekräftigt werden müssen; sie werden auch als Leitfäden und Leitprinzipien dienen müssen.“⁸⁴ Dupuis denkt diesen Einschluss der anderen Religionen gerade nicht als Inklusivismus, sondern überschreibt seine Theologie schon im Buchtitel mit Pluralismus. Denn aufgrund der streng trinitarischen Durchführung seiner Religionstheologie kann er in den anderen Religionen eine heilsgeschichtliche Berufung durch Gott erkennen. „Doch dies geschieht, ohne Christologie und Pneumatologie in zwei getrennte Ökonomien göttlich-menschlicher Beziehungen, eine für die Christen und eine andere für die Angehörigen anderer Religionen, zu zerteilen.“⁸⁵ Oder die These von einer trinitarischen Pneumatologie als Grundlegung eines christologisch verankerten, inklusiven religionstheologischen Pluralismus nochmals zusammengefasst von Dupuis:

„Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen einer einzigartigen Form wirkt, [ist] eines und [hat] gleichzeitig viele Facetten [...] Es löst sich niemals ab vom Christusergebnis, in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet. Doch ist das Handeln des Wortes Gottes weder gebunden durch seine historische Menschwerdung in Jesus Christus, noch ist das Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und verherrlichten Christus. Die Vermittlung der heilsspendenden Gnade Gottes an die Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die anerkannt, verbunden und integriert werden müssen.“⁸⁶

3. Fundamentaltheologische Konsequenzen

Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen hat nicht nur Folgen für die Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen und Religionen, sondern mindestens so beachtliche Konsequenzen für die Theologie selbst. Jede theologische oder dogmatische Aussage oder Behauptung geht einher mit einem Geltungsanspruch, deren Aufweis zur Aufgabe der Fundamentaltheologie gehört. In ihr müssen erhebliche Umstellungen vorgenommen werden.

Jürgen Werbick greift in seiner voluminösen Fundamentaltheologie auf den Terminus „Hermeneutik des Verdachts“ von Paul Ricoeur⁸⁷ zurück, um die

83 Dupuis, Wahrheit 47.

84 Dupuis, trinitarische Christologie 70.

85 Ebd. 71.

86 J. Dupuis, Die Universalität des Wortes 98.

87 Ricoeur, Paul, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders./Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 24-45, hier 44.

Architektur der religionskritischen Konfrontation des Christentums zu analysieren.⁸⁸ Ihr stellt Werbick werbend eine „Hermeneutik des Sinnes“ entgegen, keine Letztbegründung, vielmehr eine Bitte der Letztgültigkeit und Nichthintergebarkeit des von Gott nicht hintergangenen Anderen, besonders des Leidenden. Eine Bitte also der Respektierung des Glaubens.

Die Attacke der Hintergehung des Unhintergehbaren kann man nicht gewinnen. Der Geltungsanspruch des Glaubens ist nicht mit Waffengleichheit zu sichern. Dahinter steckt eine tiefe Einsicht in die Natur des Glaubens. Doch der Waffengang ist auch hier noch in Strategien der Apologetik gedacht, der Vorgängerin der jungen Disziplin der Fundamentaltheologie. Sie hat die Fundamentaltheologie nicht nur mit der Einteilung der Traktate beerbt. Auch mit der Richtung der Wahrheitsvermutung, wie ich meine.

Denn die Apologetik selbst, nicht erst die klassische Religionskritik, hegt ihrerseits eine Hermeneutik des Verdachtes gegen alles Außen ihrer selbst. Noch mehr: nicht bloß einen Verdacht, sondern den Anspruch einer apriorischen Superiorität. Dieser Anspruch wird in den klassischen drei *demonstrationes* der Apologetik entfaltet. (1.) Die *demonstratio religiosa* sichert die Identität des Glaubens *gegen* die Aufklärung und Atheisten. Der Gotteslehretraktat behandelt Themen der Religion, der natürlichen Gotteserkenntnis und der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung. Zu ihren Argumenten zählen v.a. die Wunder, die Vernünftigkeit, der ideelle Gehalt und die moralische Qualität des Christentums. Der Gottesglaube wird gegenüber der Religionskritik behauptet. (2.) Die *demonstratio christiana* sichert die Identität des *christlichen* Glaubens *gegen* die anderen Religionen. Im Traktat über die Offenbarung in Jesus Christus und den daraus resultierenden Glauben wird das Christentum als die wahre Religion erwiesen. Sie argumentiert gegenüber den Juden mit dem Schema von Verheißung und Erfüllung, gegenüber den Heiden mit den Wundern und Weissagungen und insbesondere mit der Objektivität der Auferstehung durch die Tatsache des leeren Grabes. (3.) Schließlich sichert die *demonstratio catholica* oder *ecclesiae* den *katholischen* Glauben *gegen* die anderen Kirchen und Konfessionen und argumentiert im Ekklesiologietraktat für die göttliche Autorität der katholischen Kirche mit der *via historica* (Kirchenstiftung), der *via notarum* (Übereinstimmung mit den Kirchenkennzeichen des Glaubensbekenntnisses) und der für uns Heutige besonders bemerkenswerten *via empirica*, der zufolge sich in Fortführung des Wunderarguments das empirische Erscheinungsbild der katholischen Kirche mit ihrer weltweiten Ausbreitung, ihrer Einheit, ihrem unerschütterlichen Bestand und ihrer strahlenden Heiligkeit als die wahre und einzige Kirche Jesu Christi ausweist.

88 Vgl. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine *Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 61.200.214. Vgl. meine Rezension in: SaThZ 5 (2001) 70-75.

Diese Architektur der Apologetik hat freilich in der Fundamentaltheologie mannigfaltige Differenzierungen, Wandlungen und Kritik erfahren. Doch ihr Gestus wirkt bis heute nach, nicht nur an entlegenen pastoralen Orten, sondern bis in die heutige Theologie, wenn man immer noch (apriorische) Formulierungen lesen kann, wie: „keine andere Religion hat ...“, „nur die katholische Theologie ...“. Der Gestus, die Intention sind noch spürbar. Ich meine damit die verdeckten und offenen Formen von Absolutheitsansprüchen, die Jürgen Werbick treffend demaskiert: „Das Absolute, das man für sich beanspruchen könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker [...] Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“.⁸⁹

Ich greife als Beispiel die vierbändige Apologetik von Alois Riedmann⁹⁰ heraus, die Generationen von Pfarrern und Kirchenvolk geprägt hat und bis heute nicht seine Wirkung verloren hat. Der zweite Band demonstriert die „Wahrheit des Christentums“, genauerhin „Die Wahrheit über Christus“ ausdrücklich durch einen „religionsgeschichtliche[n] Vergleich“, der eigentlich keiner ist, da sowohl die „Erlösergestalt Jesus Christus“ (1. Buch) als auch sein „Erlösungswerk“ (2. Buch) mit den anderen Religionen völlig unvergleichlich sind.⁹¹ Alles religionskundliche Material wird allein dafür herangezogen, die Superiorität des Christentums, von Christus und der Kirche sicherzustellen. Ein kleiner Hinweis, der diesen Sprach- und Argumentationsduktus widerspiegelt: „Jesus Christus ist die einzige Person der Geschichte, die über sich selbst [...] gesagt hat [...]“ (2,63). Theologische Theorien anderer Religionsgründer setzen sich zusammen aus „Legendengut [...] undurchdringliche[m] Sagenwulst und [...] Apokryphen - alles Phantasiegebilde, welche die spärlichen Geschichtsdaten

89 Werbick, Fundamentaltheologie 388.

90 Riedmann, Alois, Die Wahrheit des Christentums 1-4, Freiburg 1952-1956 (1: Die Wahrheit über Gott und Sein Werk, zweite Auflage 1952; 2: Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, zweite Auflage 1952; 3: Die Wahrheit über die Kirche Jesu, 1955; 4: Die Wahrheit über die letzten Dinge, 1956.)

91 1. Buch: Unvergleichlichkeit der Erlösergestalt Jesus Christus 7ff.
I. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der geschichtlichen Quellen 7ff.
II. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Präexistenz Christ 47ff.
III. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Gottheit Jesu Christi 63.
IV. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Inkarnation Christ 100ff.
V. Abschnitt: Unvergleichlichkeit der Geburt, Kindheit, Jugendzeit Jesu Christi 130.
2. Buch: Unvergleichlichkeit des Erlösungswerkes Jesu Christi 181ff.
I. Abschnitt: Jesus Christus, Erlöser aus falscher Glaubenslehre 181ff [!!! an erster Stelle].
II. Abschnitt: Jesus Christus, Befreier aus irriger Sittenlehre 230 ff.
III. Abschnitt: Jesus Christus, der Erlöser aus Sünde und Schuld 300ff.
IV. Abschnitt: Jesus Christus, der Überwinder des Todes 356ff.
IV. Abschnitt: Jesus Christus, Erlöser aus der Gottesferne 376ff.

überwucherten“ (2,64). „[S]orgfältig erwiesene Wunder“ (65) können außerhalb des Christentums nicht vorgewiesen werden.

Doch das ist kein Proprium allein katholischer Theologie. Ich erwähne nur den evangelischen Systematiker Carl Heinz Ratschow⁹², der sich u.a. als Tillich-Herausgeber einen Namen gemacht hat. Bei ihm lassen sich die Wurzeln von Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift⁹³ erkennen, der es angesichts des kritischen Bewusstseins seiner Zeitgenossen aufgegeben hatte, offenbarungspositivistisch zu denken, sondern mit Hilfe historischer Argumentationen das Christentum als Kulminationspunkt der Religionsgeschichte auszuweisen versuchte. Ratschow setzte sich als Dogmatiker immer vehement für die Kenntnis anderer Religionen ein, um verantwortet Theologie treiben zu können. Sehr pauschal und verkürzt gesagt, führten ihn die ernsthaften religionswissenschaftlichen Studien und umfangreichen Sprachenkenntnisse aber nicht wesentlich über das lutherische Schema von Gesetz und Evangelium hinaus.

Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen erfordert eine Umstellung der theologischen Erkenntnistheorie und verlangt nach einer Umkehrung der in den *demonstrationes* der klassischen Apologetik angelegten Wahrheitsvermutung. Spricht, wirkt, heilt und vollendet der Heilige Geist auch in anderen Kirchen und Religionen, dann gilt für sie auch eine Wahrheitsvermutung. Ihnen kann mit einer Hermeneutik des Vertrauens begegnet werden, dass auch der Heilige Geist in den anderen spricht.⁹⁴ Der eigene Glaube wird befreit von der apriorischen Unfehlbarkeit hin zur Einsicht in die eigene Vorläufigkeit und Schuld und die aller Menschen. Die Verteidigung der Identität

92 Vgl. z.B. Ratschow, Carl Heinz, Die Religionen (Handbuch Systematischer Theologie 16), Gütersloh 1979; ders., Die Religionen und das Christentum, in: ders. (Hg.), Der christliche Glaube und die Religionen. Hauptvorträge des Evangelischen Theologenkongresses Wien 26.-30. Sept. 1966, Berlin 1967, 88-128; ders., Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, Berlin/New York 1986, 336-375; ders., Das Verständnis des Menschen in den Religionen und im Christentum, in: ders., Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, Berlin/New York 1987, 133-176; ders., Jesus Christus (Handbuch Systematischer Theologie 5), Gütersloh 1982.

93 Vgl. Troeltsch, Ernst, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a., Bd. 5), Berlin/New York 1998, vgl. Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch - historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), Zürich 2004.

94 Vgl. Sinner, Rudolf von, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Tübingen 2003, 339, vgl. meine Rezension in: SaThZ 9 (2005) 250-251.

gegen andere wird abgelöst durch ein suchendes Vertiefen der eigenen Identität nicht zuletzt durch das Lernen *von* anderen. Diese Hermeneutik des Vertrauens hat nichts mit einem zeitgeistigen launischen Stimmungswandel zu tun, wie man sich von Misanthropie zu Leutseligkeit wandelt, sondern mit handfesten theologischen Gründen.

Das verlangt auch nach einer Umstellung des Einheitskonzeptes, wie es am Beginn dieses Beitrages angeklungen ist. In der ökumenischen Diskussion sind seit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999)⁹⁵ die Literatur und Debatten voll von Überlegungen zu Einheitskonzepten, die sich am differenzierten Konsens orientieren. Die Einheitsvorstellungen der Kirchen driften jedoch wieder auseinander. Konfessionelle Profilierungen scheinen an Terrain zu gewinnen. In der Religionstheologie spricht man erst gar nicht von Formen der Einheit. Niemand will eine Einheitsweltreligion. Doch auch in der Religionstheologie können Fragen nach der Einheit beantwortet werden, wie hier beispielsweise theologisch mit der Pneumatologie.

Einheits- und Wahrheitsdiskurse haben einen inneren Zusammenhang. Versteht man die Zielgröße des Gebetes Jesu (Joh 17,21) als sichtbaren, organisierten einheitlichen Zusammenschluss aller unter einer Identität, dann wird Verschiedenheit immer als Defizit und Ort des Ressentiments begriffen. Daraus nährt sich ein spezifischer Identitätsdiskurs, der von innen her gegen außen denkt. Die Erwählungsvorstellung gilt gemeinhin als Inbegriff dieser verhängnisvollen Identitätskonstruktion. Die eigene Erwählung wird im Vorzug vor anderen empfangen. Wird sie mit Gewalt gegen die anderen durchgesetzt und verteidigt, schlägt ihr die volle Wucht der Religionskritik entgegen. Dagegen stellen sich jedoch auch biblische Erwählungstheologien, da dieser Gebrauch der Erwählung genau den Verlust und den Entzug der Erwählung zur Folge hat. Vielmehr liegt die Auszeichnung der Erwählung⁹⁶ nicht in der selbstermächtigten Sorge um sich selbst und um seine ureigene Identität - Luther hat den *homo incurvatus in se ipsum* (WW 3,184,4) als Inbegriff des Sündigseins bezeichnet - sondern in der Wahrnehmung der Verantwortung für andere. Denn die Erwählung Gottes bedeutet nicht die Isolation und rücksichtslose Bevorzugung gegen alle anderen sondern den Auftrag, Zeugnis abzulegen von dem Gott der Versöhnung und nicht der Exklusion. Die Einheit ist kein Erfolg der ökumenischen und interreligiösen Diplomaten, sondern Gottesgeschenk,⁹⁷ das unseren Bemühungen schon

95 Vgl. Hoff, Gregor Maria, *Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* (Salzburger Theologische Studien 25), Innsbruck/Wien 2005, 140ff.

96 Vgl. Winkler, *unwiderrufene Erwählung* 258ff.

97 In diesem Sinn wiederhole ich den Satz aus dem Einleitungskapitel: Nicht die eigenen Aktionen und Programme zeichnen die Christen aus, sondern diese in Gottes Liebes-

vorausliegt. Von dieser Einheit geht die Zumutung aus, sich auf sie einzulassen und sich nicht gegen sie zu sträuben. Nicht die verkrampfte Identitäts- oder Konsenssuche ist demnach unsere Antwort, sondern die Zustimmung zur Gabe Gottes des Heiligen Geistes auch bei den anderen, die gerade nicht auf eine Vereinheitlichung hofft, sondern diese Einheit unter der deshalb auch streitbaren Aufrechterhaltung der Differenzen bezeugt.

kommunikation gegründete Einheit. Dieses Gegründetsein macht ihre Identität aus. Diese Einheit ist ihre Erwählung.