

Worum geht es in der »Theologie der Religionen«?

Die Welt ist kleiner geworden – zumindest auf dieser Erde. Ein »global village« – unbestreitbar. Und ihre Gesellschaften werden zunehmend bunter – »multikulturell«. Unvermeidlich begegnen sich daher die Religionen immer öfter, an immer mehr Orten und zunehmend intensiver. In dieser Situation werden Dialogbereitschaft und Toleranz mit Recht zu modernen Kardinaltugenden. Ist es das also, worum es in der »Theologie der Religionen« geht? Ja und Nein.

»Ja«, weil diese moderne Entwicklung das zentrale Problem einer Theologie der Religionen besonders bewußt macht und wach hält: Die theologische Deutung der Religionen bzw. des Faktums einer Welt mit religiöser Vielfalt. Wilfred Cantwell Smith hat es aphoristisch auf den Punkt gebracht: »Daß es die Milchstraße gibt, erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung, aber wie erklären wir die Existenz der Bhagavad Gita?«¹ Selbstverständlich wächst dieser Erklärungsbedarf in einer Situation, in der die Begegnung der Religionen die Existenz und vor allem den Inhalt der Gita – aber auch der Veden und Upanishaden, des Pâli-Kanons, des Lotos-Sutras, des Tao-te-Kings oder des Qur'ans und zahlreicher weiterer Heiliger Schriften – immer deutlicher ins Bewußtsein der christlichen Gläubigen treten läßt. In einer Zeit, »in der sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt« (*Nostra Aetate* 1), wird in der Tat die Aufmerksamkeit für Problem und Aufgabe einer Theologie der Religionen geschärft.

»Nein«, weil Dialogbereitschaft und Toleranz unabhängig von jeder Theologie der Religionen in den ethischen Normen des Christentums begründet sind. Das heißt nicht, daß die Frage der Religionstheologie ohne praktische Bedeutung sei. Keineswegs. Ob man die Existenz einer anderen Religionsgemeinschaft wertschätzt oder sie als ein unvermeidliches Übel

toleriert, ob man den Dialog ausschließlich auf der Basis des gemeinsamen Menschseins und aus Respekt vor der Personwürde des anderen führt oder im interreligiösen Dialog einen neuen *locus theologicus* erblickt, hängt sehr wohl von religionstheologischen Positionen ab. Doch wie auch immer der Christ hier optiert, ob exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch, seine grundsätzliche Bereitschaft zu Toleranz und Dialog sollte davon nicht betroffen sein.

»Nein« aber auch, weil die theologische Deutung der religiösen Vielfalt und ihrer konkreten Erscheinungsformen ein grundsätzliches Problem betrifft, das auf das Engste mit dem Selbst-, Welt- und Gottesverständnis des Christentums zusammenhängt: ein primär theoretisches Problem, das nicht erst dadurch besteht, daß es heute deutlicher und häufiger bewußt wird, und das nicht in der Frage des praktischen Zusammenlebens im »global village« oder innerhalb pluralistischer Gesellschaften aufgeht. Allenfalls derjenige, der Theologie nur noch von praktischen Interessen her definiert, mag dies bestreiten. Die Fragen, die in der Theologie der Religionen aufgeworfen werden, scheinen mir hingegen deutlich von einer anderen Art zu sein:

1. *Gibt es einen allgemeinen Heilswillen Gottes?* Augustinus glaubte, diese Frage verneinen zu müssen. 1 Tim 2,4 ist nach ihm »sicherlich nicht« so zu verstehen, daß Gott das Heil aller Menschen will, sondern so, daß niemand das Heil erlangen kann, ohne daß Gott es will (*Enchiridion* 27, 103). Thomas hingegen bejahte sie und verwarf Augustins Auslegung dieser Schriftstelle (*Summa theologica* I 19, 6 ad 1). Hat man gute Gründe, die Frage zu bejahen, dann resultiert aus ihr eine zweite:

2. *Folgt aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes eine allgemeine Heilsmöglichkeit?* Im letzten Jahrtausend hat die Kirche dies nicht immer deutlich bekräftigt, aber auch nicht immer entschieden verneint. Allerdings wog das *extra ecclesiam nulla salus* schwer und ließ das theologische Pendel eher zur negativen Seite hin ausschlagen, bisweilen – wie in den Aussagen des Konzils von Florenz (DS 1351) oder wie in Luthers Großem Katechismus (743 u. 751) – überdeutlich. Zumindest innerhalb der katholischen Kirche brachte das 20. Jahrhundert eine klare Änderung.² Schon das römische Schreiben gegen Leonard Feeney vom 8. August 1949, besonders aber die einschlägigen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils (LG 16; GS 22; AG 7) drückten die Überzeugung aus, wonach aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes eine allgemeine Heilsmöglichkeit folgen müsse.

3. *Was setzt eine allgemeine Heilsmöglichkeit voraus?* Innerhalb des Christentums ist es nicht strittig, daß Heil die Gnade zur Grundlage hat. Ist doch Gott selbst unser Heil. Wie sollte daher Heil möglich sein, wenn er sich verschließt? Die »Frohe Botschaft« des Christentums ist präzise der Glaube, daß Gott sich dem Menschen nicht verschlossen, sondern zu sei-

nem Heil mitgeteilt hat – *in Jesus Christus!* Doch genau damit ist die Frage nach den Voraussetzungen einer *allgemeinen* Heilsmöglichkeit aufgeworfen, und sie führt anscheinend schnurstracks in ein Dilemma: Ist die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus die unabdingbare Voraussetzung für Heil, dann kann es offensichtlich keine Heilsmöglichkeit für alle geben. Gibt es diese aber doch, dann kann die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus offenbar nicht die unabdingbare Voraussetzung für Heil sein. Dem Ernst des Problems und der Crux des Dilemmas entsprechend, schreckten theologische Lösungsversuche auch vor der Zuflucht zu teilweise sonderbar anmutenden Auswegen nicht zurück: das *votum implicitum*, das immer die Tendenz hat, die Explizitheit der Botschaft überflüssig zu machen; der *limbus*, halb Hölle, halb Himmel und – besonders seltsam – zwischenzeitlicher Warteraum Abrahams, Isaaks und Jakobs sowie aller Gerechten des Alten Bundes; die Sonderverkündigung für unwissende Heiden durch eine postmortale Christusbegegnung, die das prämortale Leben mit einem theologischen Handstreich der Irrelevanz ausliefert – sie alle gehören zu dem Repertoire ernsthafter und ehrenwerter, aber theologisch und intellektuell unbefriedigender Antworten. So haben sie – obwohl alle noch vertreten werden – inzwischen deutlich an Anhängerschaft verloren.

Ein anderer, in seinen Wurzeln sehr alter Weg, bestreitet die Deckungsgleichheit von Christus und Jesus von Nazaret. »Christus« wird hierbei zu einem anderen Namen für den Logos. Der Logos, die »Offenbarungsseite Gottes« (Andreas Rössler) oder sein »Wesenswort« (Jürgen Werbick), hat in Jesus Gestalt angenommen, doch ist das offenbarende und heilstiftende Wirken des Logos nicht auf diesen einen Punkt der Geschichte beschränkt. Der Logos ist Gott in seiner gnadenhaften Selbstmitteilung, die tatsächlich alle Menschen umfaßt. Im universalen Logos-Christus ist Gott allen Menschen nah und macht sich in dieser Nähe zur Voraussetzung ihres Heils. Die Zusage dieser Nähe betrifft ausnahmslos alle, und in dem einen Menschen Jesus aus Nazaret ist sie ergangen. In kaum einem anderen theologischen Entwurf der Gegenwart ist dieser Grundgedanke so deutlich präsent wie in demjenigen Karl Rahners. Und mit dem starken Einfluß, den seine Theologie bis in die Gegenwart auf den Hauptstrom katholischen Denkens ausübt, hat auch diese Lösung des Dilemmas eine enorme Verbreitung gefunden, sogar weit über die konfessionellen Grenzen hinaus.

4. *Spielen die nicht-christlichen Religionen für die Realisierung der allgemeinen Heilsmöglichkeit eine Rolle?* Das II. Vatikanum deutet eine positive Antwort auf diese Frage an. Die Religionen begegnen der Suche des Menschen nach Gott, »indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie heilige Riten« (NA 2). Sie enthalten »Saatkörner des Wortes« (AG 11), Wahres und Heiliges (NA 2), und es finden sich in ihnen Zeugnisse echter »Wahrnehmung« (*perceptio*) und »Anerkenntnis« Gottes (NA 2).

Obwohl all diese Aussagen dahin weisen, daß das Konzil die großen religiösen Traditionen dieser Erde als mögliche Heilswege betrachtet – das heißt, daß »die Wege, die sie weisen«, auch tatsächlich zum Heil führen, wenn und weil sie das Licht des Logos enthalten –, war es in der nachkonziliaren Diskussion zunächst umstritten, ob dies wirklich gemeint sein soll. Die Erklärung über »Dialog und Verkündigung« (*Dialogue and Proclamation*) aus dem Jahre 1991 hat in dieser Frage Klarheit geschaffen: »Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen«³ (DP 29). Denn diese Religionen enthalten »Elemente der Gnade, die in der Lage sind, die positive Antwort ihrer Anhänger auf Gottes Einladung zu unterstützen«⁴ (DP 30).

Mit dieser Anschauung wird zur Interpretation der Religionen auf eine sakramentale Denkform zurückgegriffen. In Analogie zur christlichen Kirche können auch sie Ausdruck und Instrument göttlichen Heilswirkens sein. Wiederum war es besonders Karl Rahner, der auf die Notwendigkeit einer quasi-ekklesialen Interpretation der soteriologischen Bedeutung nicht-christlicher Religionen hingewiesen hat. Einen Einfluß der Religionen auf das Heilsgeschehen im einzelnen Menschen von vornherein zu bestreiten, das – so Rahner – widerspreche nicht nur der sozialen und geschichtlichen Realität des Menschen, sondern »fundamental dem geschichtlichen und gesellschaftlichen (kirchlichen) Charakter des Christentums selbst«.⁵ Der Grund für diese Behauptung ist gut bekannt, liegt er doch im Kernstück der Theologie Rahners: seiner Verhältnisbestimmung von Transzendentalität und Kategorialität im menschlichen Gottesverhältnis. Ein rein innerliches und individualistisches Verständnis des Heilsgeschehens würde diesem »jede kategoriale Greifbarkeit« nehmen und damit auch der Begründung von Kirche ihre natürliche Basis entziehen.⁶

Die Möglichkeit, Religionen eine positive soteriologische Funktion zuzusprechen, hängt jedoch nicht an der spezifischen Theologie Rahners. Die Voraussetzung hierzu ist vielmehr grundsätzlich gegeben, wenn man theologisch bereit ist, mit einer zeichenhaften und instrumentalen Heilungsvermittlung zu rechnen, wenn man also akzeptiert, daß »die Wege, die Religionen weisen« – einschließlich des Christentums –, die Heilssituation jener beeinflussen können, die auf diesen Wegen gehen. Aus einem solchen Verständnis der Religionen ergibt sich dann zugleich das zentrale Kriterium zu ihrer theologischen Evaluation. Bereits 1969 hat es Joseph Kardinal Ratzinger so formuliert: »(...) nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen

schen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.«⁷ Es mag für manche überraschend sein, doch in dieser kriteriologischen Frage scheint eine grundsätzliche Übereinstimmung mit einem der gewichtigsten Vertreter der sogenannten »Pluralistischen Religionstheologie«, John Hick, zu bestehen: »Religiöse Traditionen sind von größerem oder geringerem Wert, je nachdem ob sie die heilshafte Umwandlung fördern oder hindern«, das heißt, »eine Umwandlung von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf die (transzendente) Wirklichkeit hervorbringen – eine Umwandlung, die sich, unter den Bedingungen dieser Welt, in Mitgefühl (*karunā*) bzw. Liebe (*agape*) erweist.«⁸

Nach diesem Kriterium lassen sich drei religionstheologische Positionen unterscheiden: Eine *exklusivistische*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott ausschließlich in einer einzigen religiösen Tradition bezeugt und vermittelt wird. Eine *inklusive*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott zwar in mehreren religiösen Traditionen bezeugt und vermittelt wird, in einer einzigen jedoch in einer allen anderen überlegenen Form. Und schließlich eine *pluralistische*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott in mehreren religiösen Traditionen in unterschiedlicher, aber prinzipiell gleichwertiger Form bezeugt und vermittelt wird. Fügt man diesen drei Optionen die *atheistische* Deutung hinzu, wonach in keiner Religion eine heilshafte Verbindung mit Gott bezeugt oder vermittelt wird, weil es keinen Gott gibt und Religionen ausschließlich Produkte menschlicher Projektion und Illusion sind, dann liegt mit dieser Klassifikation eine umfassende Einteilung der logisch möglichen Standpunkte vor.⁹ Die aktuelle religionstheologische Diskussion über das adäquate Verständnis der Religionen (und damit untrennbar verknüpft: das adäquate Selbstverständnis der eigenen im Verhältnis zu den anderen Religionen) bewegt sich grundsätzlich zwischen den ersten drei theologischen Optionen, steht dabei allerdings konstant vor der nach wie vor ernstzunehmenden Herausforderung durch die vierte, die atheistische Option. Man tut gut daran, sich dieser letztgenannten Dimension der religionstheologischen Debatte bewußt zu bleiben.

Lassen sich die religiösen Traditionen als potentielle Zeichen und Werkzeuge göttlichen Heilswirkens verstehen und dementsprechend bemessen, dann rücken zwei Fragen in den Vordergrund: Die eine von beiden betrifft die konkrete Empirie des Heils, die andere betrifft die Hermeneutik göttlicher Selbstmitteilung. Mit diesen beiden Fragen stößt man nicht nur in das Herz der aktuellen Debatte vor. Mit ihnen dürfte vielmehr überhaupt der harte Kern der religionstheologischen Problematik berührt sein:

5. *Sind die Heilszeichen des Christentums denen der anderen großen religiösen Traditionen überlegen?* Das Neue Testament kennt eine Empirie des

Heils: Früchte des Geistes, Werke als Zeichen. Und die Liebe nimmt darunter den herausragenden Platz ein: »Wer liebt, kennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt« (1 Joh 4,7 f.). Nimmt man dieses Wort ernst, dann gibt es einen radikalen Weg, dennoch einen christlichen Exklusivismus aufrecht zu erhalten: Echte Nächsten- und Feindesliebe finden sich nur beim Christen. Es ist der Schein, der trügt, wenn die Heiligen Schriften der Nichtchristen von »Liebe« sprechen und ihr Leben diese bezeugt. In Wahrheit handelt es sich um die eitle Selbstbestätigung der Werkgerechtigkeit, um hochmütige Heuchelei, oder schlichtweg um irgendetwas, das vielleicht alles mögliche, aber jedenfalls nicht *agape* sein kann.¹⁰ So glaubte, um nur ein Beispiel zu nennen, Hendrik Kraemer im Hinblick auf »das ganze Problem, das zum Beispiel Gandhi darbietet«, daran erinnern zu müssen, daß der »ernsthafte Vertreter der eindrucksvollsten Formen von Frömmigkeit oder Lebensart (...) sich gerade als einer erweisen (kann), der vom Reich Gottes am weitesten entfernt ist.«¹¹ Solche Deutungen erscheinen zwar hochgradig implausibel, dennoch wird man sie argumentativ nur schwer zu Fall bringen können. Doch ist dies vielleicht auch gar nicht nötig. Denn möglicherweise reicht der Hinweis, daß eine solche Skepsis, die in der noch so süßesten Frucht einen giftigen Kern argwöhnt, auch das Vertrauen in alle sichtbaren Zeichen der Heiligkeit christlichen Lebens untergräbt, angefangen beim Leben Jesu selbst.

Ist man allerdings von der Echtheit der Früchte des Geistes auch im Leben des Nichtchristen überzeugt und verschließt man nicht die Augen vor religionsgeschichtlichen Tatsachen wie etwa derjenigen, daß »alle hohen Religionen der Erde, nicht nur die östlichen Erlösungsreligionen, sondern auch die vorchristlichen Religionen des Westens, (...) die Forderung der Feindesliebe (kennen)«¹², dann wird es schwer, eine Überlegenheit christlicher Heilszeichen zu behaupten. Die sehr viel umfangreichere Kenntnis und das verbesserte Verständnis, das wir heute von anderen Religionen haben können – nicht zuletzt als Folge des Dialogs und der Begegnung mit ihren Angehörigen –, lassen es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, daß das Christentum in Theorie und Praxis insgesamt weitaus mehr als alle anderen Religionen, – um nochmals Kardinal Ratzinger zu paraphrasieren – dazu geholfen hat, Menschen in die Haltung der Liebe hineinzuführen. Es hat – Gott sei es gedankt – sehr viel dazu geholfen. Doch dies haben – und auch das sei Gott gedankt – die anderen großen religiösen Traditionen nicht minder. Apropos Gandhi und apropos Bhagavad Gita – in seiner Autobiographie bekannte er, daß sie es war, die ihm zum »infallible guide of conduct« wurde.¹³

6. *Ist das Wirken des Logos im Christentum deutlicher bezeugt als in allen anderen Religionen?* Auch wenn das Heilswirken des Logos in anderen Religionen seinem Wirken im Christentum nicht nachstehen mag, ist dann eine grundsätzliche Überlegenheit für das Christentum insofern zu bean-

sprechen, als hier der Logos deutlicher bezeugt und richtiger erkannt ist? Wenn ja, müßte daraus nicht aber auch eben jene überlegene Heilseffektivität folgen, die sich – gemessen an den Früchten – gerade nicht feststellen läßt? Diese letzte Frage verweist auf ein echtes Problem des Inklusivismus und könnte somit ein starkes Argument zugunsten des Pluralismus darstellen.

Meines Erachtens scheint der wichtigste Streitpunkt zwischen diesen beiden religionstheologischen Optionen allerdings woanders zu liegen, nämlich in der Frage nach der notwendigen Uniformität oder Pluriformität kategorialer bzw. inkarnierter Offenbarung. Bezeichnend hierfür ist, wie der Pluralist Smith seine eigene Position vom Inklusivismus Rahners unterscheidet: »Er nahm an, daß christliche Formulierungen die Explikation der Wahrheit von Gottes Verhältnis zur Menschheit darstellen, wohingegen ich beobachtet habe, daß sie *eine* explizite Formulierung sind, aber nicht *die*.«¹⁴

Nimmt man an, daß die Wahrheit des Gott-Mensch-Verhältnisses nur eine einzige richtigste Explikation zuläßt und daß diese innerhalb der eigenen Religion durch ihre grundlegenden revelatorischen Ereignisse gegeben ist, dann ist es sinnvoll und konsequent, andere vorgebliche Explikationen dieses Verhältnisses am Grad ihrer Übereinstimmung mit dieser *einen* zu messen. Die Verschiedenheit der anderen Religionen von der eigenen ist demnach proportional zu ihrer Falschheit. Oder anders gesagt: Je authentischer eine Religion, desto ähnlicher muß sie der eigenen sein. Volle Authentizität wäre somit Identität. Religiöse Vielfalt stellt daher keinen Wert dar bzw. nur innerhalb sehr enger Grenzen.

Pluralisten hingegen suchen nach einer Interpretation der Religionen, »die es uns ermöglicht, die vielfältigen Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen, mit ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten, ihren unterschiedlichen Wegen religiöser Erfahrung und ihren unterschiedlichen Formen der individuellen und gemeinschaftlichen Antwort auf das Göttliche anzuerkennen und von ihnen fasziniert zu sein.«¹⁵ Die pluralistische Kritik am monistischen Verständnis der Religionen durch den Inklusivismus läuft somit auf eine sehr grundsätzliche Frage hinaus:

7. *Stellt Vielfalt im Bereich der Religion einen Wert oder ein Übel dar?* Die Frage ist alles andere als neu. Als Ludwig XIV. im 17. Jahrhundert König Narai von Thailand zur Konversion zum Christentum aufforderte, antwortete dieser: »Sollte man nicht denken, daß dem wahren Gott die Verehrung durch verschiedene Kulte und Riten genauso sehr gefällt wie seine Verherrlichung durch die überwältigende Zahl von Geschöpfen, die ihn alle auf ihre Weise preisen? Würde die Schönheit und Vielfalt, die wir in der Ordnung der Natur bewundern, in der übernatürlichen Ordnung weniger bewundernswert oder der Weisheit Gottes weniger geziemend sein?«¹⁶

Selbstverständlich ist nicht alles in der Welt der Religionen gut oder sogar gleichermaßen gut. Es gibt in den Religionen – wiederum einschließ-lich des Christentums – eine Vielfalt von Übeln. Aber gibt es hier nicht auch eine Vielfalt des Guten, Wahren und Heiligen? Tritt Gutes, Wahres und Heiliges immer nur in uniformer Gestalt auf, so daß es nur einen einzigen höchsten Ausdruck haben kann, oder gibt es weiten Spielraum für echte Pluriformität? Kann Gott nur einen einzigen Namen haben, unter dem er sich geoffenbart hat und unter dem er richtig angerufen wird, oder erfordert die unendliche Fülle seiner Transzendenz, daß »wir Gott viele Namen geben müssen« (Thomas von Aquin, *Compendium theologiae* 24)? Kann Vielfalt – wie überall sonst in der Schöpfung – den Wert des Guten auch im Hinblick auf die Religion dadurch erhöhen, daß es das Gute nicht nur in einer einzigen Form gibt, oder bedeutet Vielfalt hier immer nur die Abweichung von der einzig besten Gestalt? Muß die Pluriformität menschlichen Offenbarungsempfangs durch die Kontextualisierung des Christentums erst noch erreicht werden, oder liegt sie in der religiösen Vielfalt schon längst vor? Ist es wirklich wünschenswert, daß die Vielfalt der Religionen von dieser Erde verschwindet zugunsten einer einzigen Religion? Ich möchte vorschlagen, daß es das ist, worum es im Grunde in der Theologie der Religionen geht.

ANMERKUNGEN

1 »We explain the fact that the Milky Way is there by the doctrine of creation, but how do we explain the fact that the Bhagavad Gita is there?«: W.C. Smith, *Religious Diversity*, ed. by W.G. Oxtoby. New York 1976, S. 16.

2 Während einzelne Konsultationsberichte zwar für eine solche allgemeine Heilsmöglichkeit optierten (z.B. Kandy 1967, Baar 1990), findet sich in den verbindlichen Texten des ÖRK eine solche Affirmation bis heute nicht. Auch in Deutschland haben VELKD und Arnoldsheiner Konferenz in ihrer gemeinsamen Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« von 1991 eine solche allgemeine Heilsmöglichkeit nicht klar bekräftigt.

3 »(...) it will be in the sincere practice of what is good in their own religious traditions and by following the dictates of their conscience that the members of other religions respond positively to God's invitation and receive salvation in Jesus Christ (...)«.

4 »(...) elements of grace capable of sustaining the positive response of their members to God's invitation (...)«.

5 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg ⁹1977, S. 306.

6 Vgl. zu diesem zentralen Gedankengang die 3. These in Rahners berühmtem Aufsatz »Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen«.

7 J. Ratzinger, *Das Neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, S. 356.

8 »Religious traditions and their various components (...) have greater or less value according as they promote or hinder the salvific transformation.« – »(...) the bringing about of a transformation from self-centredness to Reality-centredness – a transformation which shows it-

self, within the conditions of this world in compassion (*karunā*) or love (*agape*): J. Hick, *An Interpretation of Religion*. London 1989, S. 300 u. 164.

9 Vgl. hierzu: P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Catholica* 47 (1993), S. 163–183.

10 In »The Nature of Doctrine« (Philadelphia 1984) hat George Lindbeck argumentiert, daß Haltung und Taten eines Nichtchristen niemals *agape* sein können, weil sie nicht vom christlichen Sprachspiel informiert sind (vgl. ebd., S. 40 u. 60). Unglücklicherweise impliziert dies allerdings, daß auch das, was Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter empfiehlt, zwar irgendetwas, aber nicht *agape* ist.

11 H. Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*. Göttingen 1959, S. 359f.

12 F. Heiler, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: M. Eliade/J. Kitagawa (Hrsg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg 1959, S. 58.

13 M. K. Gandhi, *An Autobiography. The Story of My Experiment With Truth*. Boston 1957, S. 265.

14 »He has assumed that Christian formulations are the making explicit of the truth of God's relation to humankind, whereas I have observed that they are *an* explicit formulation, but not *the*«: W. C. Smith, *The World Church and the World History of Religion: The Theological Issue*, in: *The Catholic Theological Society of America. Proceedings* 39 (1984), S. 60.

15 J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: *MThZ* 45 (1994), S. 313.

16 »Ought not one to think that the true God takes as great pleasure to be honoured by different Worships and Ceremonies, as to be Glorified by a prodigious number of Creatures that Praise him every one in their own way? Would that Beauty and Variety which we admire in the order of Nature, be less admirable in the supernatural Order, or less beseeming the Wisdom of God?«: G. Tachard, *A Relation of the Voyage to Siam* (London 1688), Reprint. Bangkok 1985, S. 224.