

reitung bei älteren Täuflingen. Dieser Beitrag liefert wertvolle Impulse für einen missionarischen Gemeindebau im Kontext der Landeskirche.

Im letzten Beitrag bringt Paul C. Murdoch eine missiologische Perspektive ein („Taufe als Zäsur – missiologische Einsichten zur Tauftheologie und Taufpraxis“, 179–205). In der Missionsituation werde die ursprüngliche Bedeutung der Taufe mit ihren sozialen Konsequenzen erkennbar. Sie liege im Aspekt der Jüngerschaft/Nachfolge, der etwas mit „Aussonderung“ zu tun hat. Der Aspekt der Eingliederung sei eine sekundäre Folge, die kirchengeschichtlich zum Missbrauch der Taufe als „Missionsinstrument“ führte. Stattdessen sei die Bedeutung der Taufe als Zeichen des Bruchs mit dem alten Leben und dem Annehmen einer neuen Identität wiederzugewinnen. Dass mit diesem Artikel aus der Missionsperspektive ein anderer Fokus auf das Taufverständnis gelegt wird, ist eine Bereicherung der Monografie. Auch wer die vertretenen theologischen Linien kritisch befragt, wird durch die Detailstudien angeregt, Einzelfragen neu zu bedenken. Seine eigentliche Aufnahme dürfte dieses Buch freilich im Kontext eines missionarisch orientierten Gemeindebaus innerhalb der Landeskirchen finden.

Kleinere redaktionelle Aufgaben bleiben für eine spätere Auflage, zum Beispiel Vereinheitlichung der bibliographischen Angaben (166, 177) oder die Umschrift griechischer Wörter (188).

Roland Scharfenberg

---

Werner Neuer: *Heil in allen Weltreligionen? Das Verständnis von Offenbarung und Heil in der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, Gießen: Brunnen, Neuendettelsau: Freimund, 2009, Pb., 315 S., € 29,95

---

Man sagt kaum zu viel, wenn man feststellt, dass die Frage nach dem Verhältnis zu den anderen Religionen heute im Fokus der theologischen Diskussion steht. In keiner anderen Frage ist die christliche Theologie heute so herausgefordert wie in dieser. Und zwar herausgefordert nicht nur durch die Notwendigkeit des Dialogs mit anderen Religionen, sondern nicht weniger durch die Art, in der einflussreiche christliche Theologen heute weithin meinen, auf diese Situation reagieren zu müssen: durch eine grundstürzende Neubesinnung auf das, was christliche Religion eigentlich sei, um in diesem Dialog bestehen zu können.

Werner Neuers Arbeit stellt sich speziell dieser letzteren Herausforderung. Er packt dabei den Stier insofern sozusagen bei den Hörnern, als er in die kritische Auseinandersetzung mit dem Pionier und wichtigsten Vertreter einer solchen Neubesinnung eintritt, mit dem englischen Religionsphilosophen und Theologen John Hick, dem Begründer der sog. „Pluralistischen Religionstheologie“ (PRT).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Teil A führt allgemein in die ganze gegenwärtige Fragestellung um den Pluralismus der Religionen und seine Folgen



ein (15–86), Teil B gibt eine auf die Themen Offenbarung und Heil konzentrierte Kritik der PRT John Hicks (87–247). Der kurze Schlussteil C fasst die Ergebnisse der Arbeit zusammen (247–259).

Die Einführung beginnt mit einer knappen Beschreibung der gegenwärtigen Situation einer tiefen Verunsicherung christlicher Theologie in unserer längst nicht mehr einseitig christlichen sondern multireligiösen modernen Gesellschaft (15–19). Ein daran anschließender kurzer Rückblick auf die Geschichte der Kirche zeigt, dass die heutigen Fragestellungen so neu eigentlich gar nicht sind: bereits der Glaube der alten Kirche hatte sich in einer religiös ausgesprochen pluralistischen Umwelt zu bewähren. Der bis in die Gegenwart führende Überblick zeigt, dass, bei allen Versuchen auch der Anknüpfung (*praeparatio evangelica*), von der frühen Kirche über die mittelalterliche bis zur reformatorischen Theologie Einigkeit darüber herrschte, „dass es Erlösung und unüberbietbare Offenbarungswahrheit allein in Christus und seiner Kirche ... gibt“ (37). Erst seit der Aufklärung beginnt diese Einheit sich aufzulösen: Zurückstellung der Wahrheitsfrage bei Lessing, Relativierung des Christentums zur vorläufig höchsten Religion bei Troeltsch, unbewusstes Christentum in anderen Religionen bei Rahner – eine Entwicklung, die heute in der Auffassung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen im pluralistischen Religionsmodell der PRT ihrem Höhepunkt zustrebt (19–44).

Ein weiterer einführender Abschnitt erörtert die derzeit drei Hauptmodelle des Verhältnisses unter den Religionen: das traditionelle Modell des Exklusivismus, das vermittelnde des Inklusivismus und das neue des Pluralismus. Dabei bezeichnet an sich schon der Inklusivismus Rahners einen Bruch mit dem traditionellen Modell, der Pluralismus der PRT aber mit seiner prinzipiell gleichrangigen „Heilspartnerschaft der Religionen“ vertieft diesen Bruch radikal (45–68). Er versteht sich selbst dabei allerdings keineswegs als destruktiv das Christentum schlechthin in Frage stellend, sondern ganz im Gegenteil positiv als ein die Christenheit selbst erneuerndes und allein zukunftsfähig machendes Modell (66). Die anschließenden Ausführungen über Ziel und Methodik der Arbeit (69–85) geben zunächst einen Überblick über die bisherige Diskussion zur PRT und begründen dann die Konzentration der Arbeit auf das Offenbarungs- und Heilsverständnis der PRT darin, dass diese Themen sowohl in traditionell christlicher Sicht wie in der der PRT von zentraler Bedeutung sind.

Der Erörterung von Hicks Offenbarungs- und Heilsverständnis ist zunächst eine allgemeine Darstellung seines Modells der PRT vorangestellt (87–132). Dabei setzt der Verfasser ein mit einem längeren biographischen Exkurs (87–96). Dieser Ansatz der Darstellung hat seine Berechtigung darin, dass die Entwicklung der PTR bei Hick sich tatsächlich nicht aus theoretischen Überlegungen ergab, sondern, wie er selbst bezeugt, eine lebensgeschichtliche Wurzel hat: Der 1922 geborene John Hick war zunächst in einem anglikanisch-kirchlich orientierten Elternhaus aufgewachsen, ging aber früh, von den Gottesdiensten seiner Kirche gelangweilt, auf innere Distanz zu ihr. Stattdessen wurde er bereits als Schüler in



seinem Denken durch weitgestreute philosophische Lektüre geprägt (allen voran hier schon Kant, aber auch indische Vedanta-Philosophie). Dann aber erlebte er zu Beginn des Jurastudiums in einem christlichen Studentenkreis eine klassische Bekehrung hin zu einer geradezu fundamentalistischen Frömmigkeit. Er wechselte das Berufsziel und begann mit dem das Theologiestudium vorbereitenden philosophischen Grundstudium. Auch hier war wieder vor allem die Erkenntniskritik Kants für ihn von entscheidender Bedeutung (Doktorarbeit über „Faith and Knowledge“), anscheinend ohne dass ihm bewusst wurde, dass sie für seine konservativen theologischen Überzeugungen zum Problem werden könnte. 1953 wurde er Pfarrer, erhielt aber schon nach drei Jahren eine Berufung als Professor für Religionsphilosophie an die Universität von Cornell, danach an das Theologische Seminar von Princeton, von dort nach Cambridge und 1967 schließlich nach Birmingham. Hier aber kam es zu einer erneuten radikalen Wende in seinem Denken, einer zweiten Bekehrung gleichsam, und zwar in der direkten Begegnung mit gerade in Birmingham stark vertretenen Angehörigen anderer Religionen, insbesondere Juden, Moslems, Sikhs und Hindus. Er gewann dabei die Überzeugung, dass in ihren Gottesdiensten eigentlich das Gleiche geschehe wie in der christlichen Kirche (92) und bei ihnen „heilshafte Gotteserfahrung“ vermittelt werde (93), echte Erfahrung „göttlicher Transzendenz“ (93). Diese Erkenntnis führte ihn zu seiner Konzeption der „Pluralistischen Religionstheologie“, die er erstmals 1972 in einem Vortrag selber öffentlich als „Copernican Revolution in Theology“ bezeichnete. Bald wurde allerdings deutlich, dass die Preisgabe des Ausschließlichkeitsanspruchs des Christentums notwendig auch zu einem Bruch mit der ihn begründenden traditionellen Christologie führen musste (104–109). Hick beruft sich dabei auf die moderne kritische Exegese, die in den christologischen Hoheitstiteln des Neuen Testaments, auf welche die späteren kirchlichen Dogmen aufbauen, keine Wesensaussagen sehe, sondern „poetische Sprache der Liebe“ (106). Sie dürften also nicht als metaphysische Wahrheiten, sondern nur als metaphorischer Ausdruck des Glaubens und der persönlichen Hingabe verstanden werden (108).

Auf diese Darstellung von Hicks Modell der PRT folgt nun seine Überprüfung an Hand der Themen Offenbarung und Heil.

Hicks Offenbarungsverständnis ist grundlegend dadurch charakterisiert, dass er Offenbarung nicht als „propositionales“ (objektivierendes), sondern als „auf existentielle Hingabe zielendes“ Geschehen versteht (133). Das gilt, wie Neuer in einem Exkurs zeigt, grundsätzlich schon für die konservative Phase Hicks (135–137), nur dass jetzt aus einem „nicht nur, sondern auch“ eine Alternative wird (136), und dass an die Stelle der „geschichtlich-partikularen Selbstoffenbarung Gottes in Christus“ ein allgemeineres, universales Verständnis von Offenbarung tritt als „Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit im gesamten Bereich der dem Menschen zugänglichen raumzeitlichen Realität“ (138). Das Spezifische des christlichen Verständnisses von Offenbarung mit seiner Begründung im geschichtlichen Handeln Gottes gerät aus dem Blick, das Christusgeschehen (ein-



schließlich des angeblich „unbekannten Ereignisses ..., das später Auferstehung genannt wurde“) verliert seine Ereignishaftigkeit (139). In einer gewissen Inkonsistenz wendet Hick sein Offenbarungsverständnis zunächst noch nicht in gleicher Weise auf alle Religionen an, sondern, in Anlehnung an K. Jaspers' Theorie von den „nachaxialen“ Weltreligionen, vor allem auf diese. Allerdings bezieht er die später entstandenen Religionen Christentum und Islam noch mit ein (143), und auch den voraxialen Naturreligionen wird ein gewisser Offenbarungscharakter nicht ganz abgesprochen (145).

Mit dem erstgenannten Merkmal von Hicks Offenbarungsverständnis, seinem einseitigen Erlebnischarakter, ist ein zweites Merkmal verbunden: das Offenbarungsgeschehen vermittelt Erfahrung, aber keine wirkliche Erkenntnis. Hier kommt offensichtlich die Erkenntniskritik Kants zum Zug: Hicks leugnet „eine Erkennbarkeit der göttlichen Wirklichkeit als des Subjektes der Offenbarung“, sodass Neuer geradezu vom „offenbarungstheologischen Agnostizismus“ der PRT sprechen kann (150). Dabei beruft Hick sich auf vermeintlich „beste Traditionen christlicher Theologie“, nämlich die apophatische Theologie des Dionysios Areopagita (158–160). Die Auffassung von der Unerkennbarkeit Gottes aber führt bei Hick konsequent zur Infragestellung auch seines Personseins. Der personale Charakter menschlicher Transzendenzerfahrung lässt keinen Schluss auf die Personalität des Offenbarenden zu. Die Anwendung des Persongedankens ist nur der metaphorische Ausdruck für menschliche Transzendenzerfahrung. Die Gottheit kann je nach den Bedingungen des kulturellen Kontextes der religiösen Erfahrung wahrgenommen werden „als Gott Israels, die heilige Dreifaltigkeit, als Shiva, als Allah, als Vishnu“ (164). Wir haben es also, so Neuer, letztlich paradoxerweise mit einer „Offenbarung ohne Offenbarer“ zu tun (168), bei welcher der zentrale Anspruch des christlichen Offenbarungsverständnisses preisgegeben ist, nämlich *Selbstoffenbarung* (Gottes in Christus) zu sein (179–183).

Dem einseitig existentiellen Offenbarungsverständnis entspricht das Grundmerkmal des Heilsverständnisses von Hick, der relationale Charakter des Heils (191). Heil ist nach Hick zu verstehen als „die Umwandlung menschlicher Existenz von der Selbstbezogenheit auf das (göttliche) Wirkliche“ (192). Diese „Umwandlung“ ist ein empirischer Prozess (193), von dem allerdings nur die sittlichen Früchte „empirisch beobachtbar sind“ (194). Dabei gerät der für das neutestamentliche Heilsverständnis entscheidende forensische Aspekt aus dem Blick (195, vgl. 209–212). Stattdessen bekommt neben der individuellen sittlichen Veränderung die politisch-ökonomische Befreiung großes Gewicht. Heil zielt letztlich auf „das allgemeine Wohlergehen der gesamten Menschheit“ (197). Die Priorität der religiösen Dimension, die „theozentrische Grundausrichtung der Theologie“, steht allerdings außer Frage: Spirituelle und politische Befreiung sind „konsekutiv“ miteinander verknüpft (198).

Dies auf die menschliche Erfahrung zentrierte Heilsverständnis ist nun nach Hick auch auf die anderen Weltreligionen anzuwenden. Sie verstehen sich – bei allen bestehenden Unterschieden – selbst alle als Erlösungsreligionen (200). Es



handelt sich bei ihnen um unterschiedliche Formen der „Selbsttranszendenz“ und eines darin doch gemeinsamen Heilsbesitzes (202). Insofern sind sie alle „gleichrangige Heilswege“ (203). Praktisch folgt daraus, dass Mission im traditionellen Verständnis als auf Religionswechsel zielendes Handeln Ausdruck eines „religiösen Imperialismus“ und deshalb abzulehnen ist (207). Es kann stattdessen im christlichen Wirken unter Angehörigen anderer Religionen höchstens um humanitäre Unterstützung und spirituelle Bereicherung gehen (208).

Ohne hier die detaillierte Auseinandersetzung W. Neuers mit Hicks PRT in der Vielfalt der gegen sie angeführten Argumente nachzeichnen zu können, sei die Kritik wenigstens in einigen Stichen angedeutet.

Wie Neuer bereits in den methodischen Vorüberlegungen klargestellt hat, will er weder auf die religionsphilosophische noch die historisch-exegetische Fragestellung näher eingehen, sondern sich bewusst auf eine systematisch-theologische Analyse und Bewertung der PRT beschränken, wie ja auch die PRT eine dezidiert theologische Konzeption sein will. Nur an einem zentralen Punkt, dem von der modernen Exegese her begründeten Bruch mit der traditionellen Christologie, weist Neuer wenigstens andeutend auf die fragwürdige Einseitigkeit hin, in der Hick den Eindruck erweckt, die Exegeten und die Ergebnisse ihrer Arbeit, auf die er sich beruft, seien die allein maßgebenden, während er praktisch alle Exegeten, die zu ganz anderen Ergebnissen kommen (wie Schlatter, Cullmann, Goppelt, Stuhlmacher oder Marshall), überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt (123f) – ein wissenschaftlich nicht gerade überzeugendes Verfahren.

Neuers theologische Kritik läuft vor allem in zwei Linien: Einmal stellt er fest, dass Hicks Konzeption immer wieder in einen offenen Gegensatz nicht nur zum traditionellen christlichen Verständnis von Offenbarung und Heil führt, sondern vor allem auch dem eindeutigen Zeugnis des Neuen Testaments widerspricht. Zum andern zeigt er auf, dass der Versuch Hicks, diesen Widerspruch durch eine neue (existentielle, metaphorische) Deutung aufzulösen und seine Konzeption so doch als christlich legitime hinzustellen, nur möglich wird durch einen der Bibel fremden, philosophisch begründeten Erkenntnis skeptizismus. Tatsächlich aber bringt sie eine Auflösung der christlichen Glaubenssubstanz in entscheidenden Bereichen wie Gotteslehre (Preisgabe der Personalität Gottes und der Trinitätslehre), Christologie (Reduktion Jesu auf einen der Vergangenheit angehörenden religiös vollmächtigen Menschen) und Soteriologie (Verlust des für das neutestamentliche Heilsverständnis wesentlichen Aspekts der Christusgemeinschaft und der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Reduktion des Heils auf allgemeine Spiritualität und sittliche Veränderung). Man fragt sich, was an diesem „Christentum“ eigentlich noch christlich ist. Neuer resümiert mit Recht: „Die von Hick vorgelegte Konzeption gibt sowohl das spezifisch christliche Verständnis von Offenbarung als auch das authentisch christliche Heilsverständnis preis, um die intendierte Pluralität gleichwertiger Heilswege plausibel zu machen“ (259). Wo aber um des lieben Friedens willen mit den wirklichen



Unterschieden bzw. Gegensätzen die eigene Identität im Kern aufgelöst ist, mag man gemütlich miteinander plaudern – ein echter Dialog ist nicht mehr möglich.

Angesichts der Tatsache, dass die PRT sich in der Theologie heute so weitgehender Anerkennung erfreut und auch in der kirchlichen Praxis selbstverständliche Grundlage zu werden beginnt, ist es nachdrücklich zu begrüßen, dass Neuser sich nicht gescheut hat, mit seiner Arbeit gegen den Strom des Zeitgeistes anzuschwimmen, und mit seiner kritischen Analyse der PRT eine entscheidende Hilfe gibt, den von ihr ausgebreiteten Nebel zu durchstoßen.

Helmut Burkhardt

---

Andreas Mühling, Peter Opitz (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften*, Band 2/2: 1562–1569, hg. im Auftrag der EKD, bearb. von Mihály Bucsay, Emidio Campi, Wilhelm A. Neuser u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, Ln., VIII, 488 S., € 78,-

---

Schon wenige Monate nach Band II/1 erschien der 2. Teilband der 2002 begonnenen Sammelausgabe reformierter Bekenntnisschriften. Dies ist der ultimative Band dieser Reihe, auf den wir im Geheimen schon längst gewartet haben! Enthält er doch den Star aller deutschsprachigen reformierten Katechismen, den *Heidelberger Katechismus* von 1563 und die nicht weniger berühmte und noch weiter verbreitete *Confessio Helvetica Posterior* von 1566. Dies sind neben der *Confessio Catholica* (6: „das vielleicht umfangreichste reformierte Bekenntnis“) und dem „Kurzen“ *Bekenntnis* der Debreziner Synode von 1567 auch die längsten Texte des Bandes, der insgesamt acht Schriften aus Osteuropa, aus Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden enthält.

Die *Confessio Catholica von Eger und Debrecen* (1562, 1–165); der *Heidelberger Katechismus* (1563, 167–212); das *Kurze Bekenntnis der Niederländer* (1566, 213–230) und der *Sommaire de la Confession de Foy* (1566, 231–242); die *Confessio posterior* (1566, 243–357) und drei weitere osteuropäische Bekenntnisse: die *Confessio Brevis der Synode von Debrecen* (1567, 358–401), die *Confessio Cassoviensis* (1568, 403–408) und zuletzt die *Confessio Varadina* (1569, 409–414). Umfangreiche Register zu beiden Teilbänden beschließen das Werk.

Leider ist der Band für die Arbeit an Bibelschulen und Theologischen Seminaren wenig geeignet, da die meisten Texte in der lateinischen Sprache verfasst wurden. Andererseits erschließt sich so dem Lateiner eine Welt, die er aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse (wer beherrscht Ungarisch?) nicht wahrnehmen könnte.

Theologisch argumentieren die osteuropäischen Bekenntnisse überwiegend auf der Linie Calvin–Bullinger. Besonders herauszustellen – und das macht sie