

Der eine Gott und die vielen Religionen

II Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen

VON OLIVER J. WIERTZ

Verschiedene Faktoren haben in den letzten Jahrzehnten zu immer mehr realen oder virtuellen Begegnungen zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften geführt und verleihen der Suche nach einer theologisch und religionswissenschaftlich adäquaten christlichen Antwort auf die Fragen, die sich aus der Vielfalt der Religionen ergeben, eine besondere Bedeutung. Dabei steht die Theologie allerdings Fragen gegenüber, die oft über den unmittelbaren religionstheologischen Kontext hinaus auf andere theologische Gebiete verweisen. Es handelt sich vor allem um die epistemologische und soteriologische Frage, wie die Ansprüche der nichtchristlichen Religionen, heilshafte und wahre Erkenntnis Gottes zu vermitteln, theologisch zu beurteilen sind, und um die grundsätzliche Frage nach einer angemessenen theologischen Erklärung der Vielfalt der Religionen.¹

1. Drei Grundsatzpositionen in der Theologie der Religionen

Die Antworten auf die eben genannten Fragen kann man drei Positionen zuordnen, die allgemein als Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus bezeichnet werden. Da die pluralistische Theologie der Religionen (im folgenden: PTR) den Punkt markiert, an dem die katholische Religionstheologie an einem Scheideweg angekommen ist,² sollen im folgenden diese Position und vor allem einige Argumente für sie genauer betrachtet werden. Um ihre Stellung in der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion würdigen zu können, müssen zuvor die beiden anderen religionstheologischen Modelle wenigstens kurz vorgestellt werden. Dabei ist in bezug auf alle drei Positionen folgende grundlegende Differenzierung zu beachten: die Einteilung in drei Gruppen kann sich auf die epistemische Frage nach Wahrheit bzw. Rationalität der Religionen oder auf die soteriologische Frage nach der positiven Heilsrelevanz der Religionen (oder auf beide Aspekte) beziehen. Zudem ist besonders bei Exklusivismus und Pluralismus zwischen unterschiedlich starken Varianten zu unterscheiden.

¹ Vgl. W. C. *Smith*, *Religious Diversity*, New York 1976, 16.

² So der Titel eines Aufsatzes von P. *Knitter* in: *Conc(D)* 22 (1986), 63–69.

1.1 *Exklusivismus*

Der Exklusivismus behauptet, daß das Christentum die einzig wahre Religion ist bzw. die einzige Religion, die Heil vermittelt. In bezug auf den epistemischen Exklusivismus lassen sich zwei Varianten unterscheiden: die radikale These, daß andere Religionen überhaupt keine religiös relevante Wahrheit besitzen, und die gemäßigte These, die nicht ausschließt, daß sich in anderen Religionen auch Wahrheit findet, aber davon ausgeht, daß sich in anderen Religionen mit den zentralen christlichen Glaubenslehren inkompatible Sätze finden und diese mit dem christlichen Glaubensbekenntnis unvereinbaren Sätze falsch sind. In Bezug auf den soteriologischen Exklusivismus lassen sich drei Varianten unterscheiden: Der radikale Exklusivismus lehnt jede Heilsmöglichkeit für Nichtchristen ab; der gemäßigte Exklusivismus behauptet zwar, daß auch Nichtchristen Heil erlangen können, verneint aber jeden positiven Beitrag nichtchristlicher Religionen zum Heil; und der agnostische Exklusivist hüllt sich in bezug auf das Heil der Nichtchristen in Schweigen.

1.2 *Inklusivismus*

Die Grundthese des Inklusivismus lautet, daß nicht nur das Christentum Heil und wahre Gotteserkenntnis vermittelt, daß es jedoch Heil und wahre Gotteserkenntnis in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß enthält. Das in den anderen Religionen enthaltene Gute und Wahre ist Ergebnis der um Christi willen geschenkten göttlichen Gnade und drängt danach, in christlicher Form ausdrücklich zu werden. Obwohl der (relative) soteriologische und epistemische Wert anderer Religionen anerkannt wird, bleibt der Status des christlichen Glaubens als die den anderen Religionen epistemisch und soteriologisch überlegene prinzipielle Bewertungsnorm aller Religionen unangetastet.

1.3 *Pluralismus*

Die pluralistische Position beruht auf einer im Grunde einfachen These und wird im wesentlichen erst durch die Begründung und Verteidigung dieser These zu einer komplexen Position. Die Grundthese lautet, daß das Christentum nicht (notwendig) in einem höheren Maß Heil und Gotteserkenntnis vermittelt, als andere Weltreligionen. Die großen Weltreligionen stellen unterschiedliche, aber gleichberechtigte Wahrnehmungen und Haltungen gegenüber der einen göttlichen Wirklichkeit dar.³ Diese pluralistische Kombination der Anerkennung der Verschiedenheit der Religionen mit der prinzipiellen Möglichkeit von epistemischer und soteriologischer

³ Siehe z. B. *J. Hick*, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, Washington 1999, 77.

Gleichwertigkeit ist das eigentlich Neue in der religionstheologischen Diskussion.⁴

2. Argumente der pluralistischen Theologie der Religionen

Die PTR hat in den letzten Jahrzehnten nicht nur zahlreiche Anhänger gefunden, sondern steht auch im Kreuzfeuer heftiger Kritik. Bisher wurde die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Position vor allem in der Form des *modus tollens* geführt. Man argumentierte überwiegend folgendermaßen: Wenn die PTR zu diesen und jenen Ergebnissen kommt, muß sie falsch sein bzw., da einige ihrer notwendigen Voraussetzungen falsch sind, ist auch die pluralistische These falsch. Dagegen wurden bislang kaum die Argumente für die pluralistische Position genauer untersucht. Im folgenden sollen wichtige Argumente für die pluralistische These genannt und beurteilt werden. Diese Auseinandersetzung mit den Gründen für die PTR erweitert nicht nur die kritische Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie um einen neuen Aspekt, sondern vertieft auch das Verständnis der PTR und ihrer Anliegen.⁵

Im folgenden werden sieben Argumente für die pluralistische Position genannt, die sich in Standardtexten der PTR finden.⁶ Die ersten fünf Argumente werden jeweils unmittelbar nach ihrer Darstellung bewertet. Die Argumente 6 und 7 werden gemeinsam behandelt, da Argument 6 von Argument 7 vorausgesetzt wird und erst in dieser Kombination seine volle Wirkung entfaltet.⁷

2.1 Das Argument der existentiellen Begegnung mit Nichtchristen

Wir fühlen aufgrund der persönlichen Begegnung mit Nichtchristen, daß die traditionellen christlichen Überlegenheitsansprüche aufzugeben sind, da sie unsere nichtchristlichen Freunde beleidigen und herabsetzen.⁸

Da dieses Argument nicht eindeutig ist, müssen zuerst zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten untersucht werden. Wird behauptet, daß Nichtchristen tatsächlich Grund haben, sich durch die christliche „Überlegenheitsthese“ beleidigt zu fühlen, oder wird in dem Argument nur vorausgesetzt, daß sich Nichtchristen beleidigt fühlen, ohne die Frage zu entschei-

⁴ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 243.

⁵ Allerdings kann diese Form der Kritik an der PTR nicht zeigen, daß die pluralistische Theorie falsch ist, sondern nur, daß wichtige Argumente für die PTR nicht überzeugend sind und deshalb die PTR wahrscheinlich nicht hinreichend begründet ist.

⁶ Nicht alle der folgenden Argumente finden sich bei jedem Vertreter einer PTR oder werden von jedem Pluralist geteilt.

⁷ Die Darstellung der pluralistischen Argumente ist um der besseren Lesbarkeit willen im Indikativ abgefaßt.

⁸ Vgl. P. F. Knitter, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll 1996, 28.

den, ob sie dazu einen Grund haben? Diese Unterscheidung ist von wesentlicher Bedeutung. Wenn sich jemand ungerechtfertigt durch meine Überzeugungen beleidigt fühlt, ist dies sicher kein ausschlaggebender Grund, diese Überzeugungen aufzugeben. Wenn Person A Rassist ist und B ihr sagt, daß sie Rassist und ihr Rassismus irrational und moralisch verwerflich ist, wird A sich wahrscheinlich beleidigt fühlen. Trotzdem sollte B deswegen nicht die Überzeugung aufgeben, daß Menschen mit bestimmten Überzeugungen Rassisten sind, A diese Überzeugungen hat und Rassismus moralisch verwerflich ist.⁹

Aber auch, wenn Anhänger nichtchristlicher Religionen sich durch christliche „Überlegenheitsansprüche“ zu Recht beleidigt fühlen, spricht dies noch nicht ohne weiteres gegen die christlichen „Überlegenheitsansprüche“ und für die PTR. Denn wenn C allen Grund hat, sich durch D's Überzeugungen herabgesetzt zu fühlen, muß man weiterfragen, warum er sich zu Recht beleidigt fühlt. Wenn dies an der Art und Weise liegt, wie D ihm seine an sich zutreffenden Überzeugungen mitteilt, spricht dies sicher gegen D's Umgangsformen, aber nicht gegen D's Überzeugungen. D sollte nicht seine Überzeugungen aufgeben, sondern sich um bessere Umgangsformen bemühen. Wenn allerdings der Inhalt von D's Überzeugungen dafür verantwortlich ist, daß C sich zu Recht herabgesetzt fühlt, weil D's Überzeugungen über ihn falsch sind, sollte D seine Überzeugungen ändern. D. h., wenn die grundlegenden theologischen Überzeugungen von Exklusivisten und Inklusivisten über den epistemischen und soteriologischen Status anderer Religionen falsch sind und diese herabwürdigen, müssen sie aufgegeben werden.¹⁰

Um gegen nichtpluralistische Positionen erfolgreich zu sein, muß das erste pluralistische Argument voraussetzen, daß diese auf falschen Überzeugungen über andere Religionen und deren soteriologischen/epistemischen Wert beruhen. Das Argument der existentiellen Begegnung ist also kein eigenständiges Argument für die PTR, sondern setzt den Nachweis voraus, daß nichtpluralistische Positionen falsch sind.

Zudem kann das Argument der existentiellen Begegnung gegen die PTR selbst gewendet werden, da auch ein Pluralist es nicht vermeiden kann, anderen zu widersprechen und sich ihnen gegenüber für epistemisch überlegen zu halten. Pluralisten behaupten z. B., daß sie die Natur der Unterschiede zwischen den Weltreligionen besser verstehen als Exklusivisten. Deswegen glauben sie zumindest implizit, daß sie in einem wichtigen Punkt gegenüber Exklusivisten epistemisch im Vorteil sind. Wenn der Pluralist kein Unterscheidungskriterium zwischen seinem Überlegenheitsanspruch

⁹ Dieses Beispiel soll natürlich in keiner Weise nichtchristliche Religionen oder die PTR in Verbindung mit dem Rassismus bringen.

¹⁰ Dies ist allerdings selbstverständlich, denn es ist der Grundsatz epistemischer Rationalität, falsche Überzeugungen aufzugeben, sobald man erkennt, daß sie falsch sind.

und dem von ihm kritisierten christlichen Überlegenheitsanspruch nennen kann, wird er gerade als Kritiker nichtpluralistischer Superioritätsansprüche Opfer seines eigenen Argumentes.¹¹

Ferner beruht das pluralistische Argument der existentiellen Begegnung auf einem Kategorienfehler: Respekt und Sympathie richten sich in erster Linie auf andere Menschen und nur in einem abgeleiteten Sinn auf Überzeugungen. Es ist deswegen falsch, die Forderung nach Respekt vor anderen Personen direkt mit der Forderung zu verbinden, keine ihrer Überzeugungen als falsch abzulehnen.

2.2 *Das Argument des Dialogs*

Der interreligiöse Dialog ist eine moralische Verpflichtung.¹² Allerdings erschweren die traditionellen christlichen Einstellungen gegenüber den anderen Religionen den Dialog, da man nicht die mögliche Wahrheit in den Ansichten der Dialogpartner respektieren kann, wenn man den Dialog in der Überzeugung führt, Gottes exklusive Wahrheit oder ein universales Wahrheitskriterium zu besitzen.¹³ Um von einer fremden Religion wirklich etwas Neues zu lernen, muß sie von der eigenen Religion verschieden sein und als gleichwertig betrachtet werden können. Doch diese für einen Dialog wichtige Kombination von Gleichwertigkeit und Verschiedenheit wird durch die inklusivistische und exklusivistische Annahme ausgeschlossen, daß die Verschiedenheit jeder nichtchristlichen Religion mit ihrer Inferiorität korreliert.¹⁴

An dieser Stelle kann nicht näher auf den Begriff des Dialogs eingegangen werden,¹⁵ sondern es soll im weiteren von folgenden plausiblen Annahmen über die notwendigen und in ihrer Gesamtheit hinreichenden Bedingungen eines Dialogs ausgegangen werden. Ein Dialog setzt voraus, daß die Dialogpartner sich auf der Ebene der sprachlichen Äußerungen gegenseitig verstehen, in manchen Überzeugungen übereinstimmen (sonst wäre keine Verständigung möglich) und in manchen ihrer Überzeugungen ihrer Meinung

¹¹ Der Pluralist kann nicht darauf verweisen, daß er nur religionstheologischen Positionen, aber nicht Religionen gegenüber einen epistemischen Vorteil reklamiert, denn religionstheologische Positionen sind oft Bestandteil von Religionen.

¹² Die Pflicht zum Dialog ergibt sich nach manchen Pluralisten bereits daraus, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Dialog notwendig ist, um die Menschheit vor der Selbsterstörung zu bewahren (siehe z. B. G. Kaufman, *Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology*. In: J. Hick; P. F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1988, 3–15).

¹³ Vgl. Knitter, *Jesus*, 31; 33; Kaufman, *Religious Diversity*, 1988, 3f.; 15.

¹⁴ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie*, 186. Schmidt-Leukel spricht Exklusivismus und Inklusivismus nicht Dialogfähigkeit ab, glaubt jedoch, daß die PTR einen größeren Veränderungsspielraum im Dialog hat. Diese Feststellung Schmidt-Leukels trifft sicher zu. Allerdings ist damit noch nicht entschieden, ob die PTR qua PTR auch dialogfähiger ist als zumindest der Inklusivismus, oder der engere Spielraum den Inklusivismus vielleicht nicht sogar zum interessanteren, weil manchmal „hartnäckigeren“ Gesprächspartner macht.

¹⁵ Einige knappe Bemerkungen zum Begriff des Dialogs finden sich in Knitter, *Jesus*, 23–27.

nach nicht übereinstimmen oder zumindest unterschiedliche Überzeugungssysteme haben (sonst müßten sie keinen Dialog führen),¹⁶ sich gegenseitig das Recht auf freie Meinungsäußerung zubilligen, die Pflicht zur Begründung ihrer Überzeugungen akzeptieren, einzig die „eigentümliche Zwanglosigkeit des Zwangs des besseren Argumentes“ (J. Habermas) anerkennen und nicht von vornherein ausschließen, daß der Dialog zur gegenseitigen Bereicherung oder auch zu Modifikationen eigener Überzeugungen oder Praktiken führen kann. Ziel des Dialogs kann entweder sein, sich gegenseitig besser kennenzulernen, gemeinsam ein bestimmtes Ziel zu verwirklichen oder voneinander zu lernen.

Mit einem solchen Dialogbegriff läßt sich allerdings nicht im Sinn von Argument 2 die Überlegenheit der pluralistischen Position begründen. Daß die unumstößliche Überzeugung, als einziger überhaupt wahre Überzeugungen zu haben, einen wirklichen Dialog unmöglich macht, ist nur ein Argument gegen einen selbstsicheren radikalen epistemischen Exklusivismus, trifft aber nicht den gemäßigten epistemischen Exklusivismus oder Inklusivismus. Wenn Person A glaubt, daß sie in grundlegenden religiösen Fragen wahre Überzeugungen hat und daher annimmt, daß alle mit diesen inkompatiblen Überzeugungen ihres Dialogpartners B (wahrscheinlich) falsch sind (was nicht ausschließt, daß B einige andere wahre Überzeugungen besitzt), A aber die prinzipielle Fallibilität ihrer Überzeugungen anerkennt, kann A durchaus einen sinnvollen Dialog mit B über dessen unterschiedliche Überzeugungen und dessen Gründe führen.¹⁷ Die meisten nichtpluralistischen religionstheologischen Positionen dürften eher der Situation von A entsprechen als der eines sehr selbstsicheren radikalen Exklusivismus und werden deswegen nicht von Argument 2 betroffen.¹⁸

Wenn Dialog gerade unterschiedliche Überzeugungen voraussetzt und weiterhin gilt, daß, wer eine bestimmte Überzeugung hat, mit ihr inkompatible Überzeugungen als (wahrscheinlich) falsch ansehen muß,¹⁹ ist es sogar

¹⁶ Die Überzeugungssysteme der Dialogpartner müssen nicht unbedingt inkompatible Überzeugungen beinhalten, damit ein Dialog sinnvoll ist, sondern es genügt, wenn einer der Dialogpartner Überzeugungen hat, die der andere nicht besitzt.

¹⁷ Vgl. als Beispiel z. B. *W. P. Alston*, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*, Ithaca, London 2000, XII. Nachdem Alston eine Reihe zeitgenössischer Philosophen genannt hat, von denen er viel lernen konnte, folgen zwei für unseren Zusammenhang aufschlußreiche Sätze: „The reader of this book will realize that the list contains a generous selection of those with whom I am fundamentally in sympathy and of those whom I basically oppose. In philosophy one often learns at least as much from the latter as from the former.“ Der Besitz von Überzeugungen mit hohem Gewißheitsgrad macht also nicht jede Art von Dialog unmöglich oder überflüssig.

¹⁸ In bezug auf die „soteriologische Überlegenheit“, die nichtpluralistische Positionen für das Christentum beanspruchen, liegt der Fall etwas schwieriger, aber es ist nicht unmöglich, daß ein soteriologische Inklusivist glaubt, auch in soteriologischer Hinsicht von anderen Religionen lernen zu können – zumindest, solange dieses neue Wissen seine zentralen soteriologischen Überzeugungen und Praktiken (bzw. deren notwendigen Bedingungen) nicht antastet, sondern sie ergänzt oder erlaubt, sie besser zu verstehen oder auszuführen.

¹⁹ Dies ist ein Gebot epistemischer Konsistenz. Eine Überzeugung *x* in rationaler Weise zu haben impliziert die Metaüberzeugung *x*’, daß die Wahrheit von *x* wahrscheinlicher ist als die Wahrheit aller mit *x* inkompatiblen Überzeugungen.

wahrscheinlich, daß Dialogpartner sich gegenseitig (zumindest partiell) epistemisch „überlegen“ fühlen müssen.²⁰

2.3 *Das Argument der historischen Relativität*

Nicht nur das Christentum, sondern jede religiöse Tradition kann sich absolut setzen, da jede Religion die anderen Religionen von ihrer Position aus betrachten und bewerten kann. Der Standpunkt, von dem aus ein einzelner Gläubiger entscheidet, welche Religion die wahre bzw. überlegene ist, hängt von seiner historisch-kulturellen Situation ab, die größtenteils durch den Zufall des Geburtsortes bestimmt wird.²¹ Diese Zufälligkeit verunmöglicht aber jede rationale Begründung eines religiösen Überlegenheitsanspruches.

Neben dieses Argument der Zufälligkeit tritt ein prinzipielles Argument aus der Geschichtlichkeit aller Religionen: Alle Religionen sind qua ihrer Geschichtlichkeit begrenzt. Unter unseren menschlichen Bedingungen gibt es kein „letztes Wort“²².

Das Argument der historischen Relativität kann radikal und weniger radikal verstanden werden. Gemäß der radikalen Version ist es reiner Zufall, welche Überzeugungen wir haben, da dies allein davon abhängt, unter welchen Umständen wir aufgewachsen sind bzw. leben und diese Umstände rein zufällig sind. Allerdings wird diese Variante vom Hauch der Inkonsistenz umweht. Sie stützt sich auf das Prinzip, daß Überzeugungen keine rationalen Gründe haben, sondern Produkt rein zufälliger biographischer Umstände sind. Nun läßt sich aber fragen, ob auch die Überzeugung von der Wahrheit dieses Prinzips Ergebnis rein zufälliger Konstellationen ist. Wenn die Überzeugung von der Wahrheit des Prinzips wirklich reines Zufallsprodukt ist, stellt sich die Frage, warum ich es ernstnehmen und nicht nur als Ausdruck bestimmter kultureller Rahmenbedingungen werten soll. Wenn diese Überzeugung dagegen kein reines Zufallsprodukt ist, sondern auf Gründen beruht, stellt sich die Frage, warum nicht auch andere Überzeugungen mehr als bloße Zufallsprodukte sein können.

Zudem begeht die radikale Version des Arguments einen genetischen Fehlschluß, da sie aus den Umständen der Entstehung einer Überzeugung

²⁰ Im übrigen setzt die Überzeugungskraft dieses pluralistischen Arguments wesentlich den Erfolg der Argumente 6 und 7 voraus, da ich in einem Dialog geradezu verpflichtet bin, die anderen Dialogteilnehmer von der Wahrheit meiner religiösen Meinungen zu überzeugen, wenn ich gute Gründe für die Annahme habe, daß meine Meinungen wahr und manche der religiösen Überzeugungen meiner Dialogpartner falsch sind.

²¹ Siehe z. B. *J. Hick*, *God has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980, 37; und *ders.*, *Religionen. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 256.

²² *Knitter*, *Jesus*, 29. Ein ähnliches Argument findet sich auch bei: *G. Kaufman*, *Evidentialism: A Theologian's Response*. In: *FaPh* 6 (1989), 35–46, 40f.

auf deren Wahrheitswert schließt. Die Wahrheit einer Überzeugung ist aber unabhängig von ihrer Entstehung.²³

Plausibler erscheint die gemäßigte Variante des Argumentes, nach der alle Überzeugungen relativ zu ihrem geschichtlichen Kontext sind. Wenn dieser gemäßigte Relativismus daraus schließen will, daß keine Wahrheitserkenntnis möglich ist, ist allerdings einzuwenden, daß die Geschichtlichkeit einer Überzeugung noch nicht gegen ihre Wahrheit spricht. Daß ich die Wirklichkeit nur aus meiner sozio-kulturellen Perspektive wahrnehmen kann und u. a. deswegen damit rechnen muß, daß meine Überzeugungen sich als falsch herausstellen, schließt nicht aus, daß ich rational behaupten kann, daß gewisse Überzeugungen anderer Religionen falsch sind und das Christentum den anderen Religionen soteriologisch „überlegen“ ist, und diese Behauptung wahr ist. Daß ich nur fallible Überzeugungen habe, bedeutet nicht, daß ich keine wahren Überzeugungen bzw. keine rationalen Gründe für sie haben kann.

Zudem ist auch die These der Geschichtlichkeit aller Überzeugungen wiederum selbst geschichtlich begrenzt (neuscholastischen Theologen z. B. war diese Überzeugung fremd). D. h., der Anspruch dieser These auf Wahrheit und Rationalität impliziert den Grundsatz, daß die Geschichtlichkeit einer Überzeugung nicht notwendig gegen ihre Wahrheit bzw. Rationalität spricht.

2.4 *Das Argument der unbegrenzten Liebe Gottes*

Nach christlichem Verständnis liebt Gott alle Menschen wie seine Kinder und will das Heil jedes seiner Kinder. Diese universale Liebe Gottes schließt aber aus, daß er seine (soteriologisch effektive) Offenbarung auf die Zeit nach der Geburt Christi und vor allem auf die westliche Hemisphäre der Welt beschränkt. Wenn Gott alle Menschen liebt, kann er seine erlösende Begegnung mit Menschen nicht auf einen so kurzen Zeitraum beschränken, sondern es spricht einiges dafür, daß die ganze religiöse Geschichte der Menschheit Teil der menschlichen Beziehung zu Gott ist.²⁴ Knapp zusammengefaßt besagt dieses Argument, daß nur die pluralistische Bewertung der nichtchristlichen Religionen Gottes moralischer Vollkommenheit und seinem allgemeinem Heilswillen gerecht wird.

Dieses Argument trifft sicher die radikale Version des soteriologischen Exklusivismus und macht auch die gemäßigte Variante des soteriologischen

²³ Außerdem läßt sich die genetische Argumentationsform auch gegen die pluralistische Position selbst wenden: Wenn pluralistische Theologen unter anderen Umständen gelebt hätten, wären sie wahrscheinlich Exklusivisten geworden. J. Hick und P. Knitter waren tatsächlich in bestimmten Lebensabschnitten, d. h. unter bestimmten Lebensumständen Exklusivisten. Spricht dies allein aber schon gegen ihre gegenwärtigen pluralistischen Theorien?

²⁴ Siehe z. B. J. Hick, *The Reconstruction of Christian Belief*. In: J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Houndmills, London 1988, 92–107, 100f.

Exklusivismus unplausibel. Allerdings trifft es nicht die inklusivistische Position, die ausdrücklich mit einer positiven soteriologischen und epistemischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen rechnet. Für Inklusivisten können auch nichtchristliche Religionen heilshafte Erkenntnis Gottes vermitteln. Die Möglichkeit einer erlösenden Begegnung Gottes mit Menschen wird also auch im Inklusivismus nicht auf einen knapp begrenzten Zeitraum oder eine bestimmte Religion eingengt.²⁵

Die inklusivistische These, daß das Christentum eine soteriologische und epistemische Sonderstellung gegenüber den anderen Religionen einnimmt, ist nicht mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes und seiner moralischen Vollkommenheit unvereinbar, da mögliche rationale Gründe dafür angegeben werden können, daß ein moralisch vollkommener Gott, der das Heil aller Menschen will, einer Religion eine besondere Rolle in seinem Heilsplan zuweist.²⁶

²⁵ Hicks Kritik des Inklusivismus, es sei als Inklusivist willkürlich und unrealistisch, darauf zu beharren, daß Jesus Christus die grundlegende und notwendige Quelle der Erlösung ist, ist kein Einwand gegen den inklusivistischen Versuch, die zwei theologischen Prinzipien des allgemeinen Heilswillens Gottes und des „Christus allein“ miteinander zu verbinden, da Hick keine Begründung für diesen Vorwurf gibt (siehe *J. Hick*, *The Non-Absoluteness of Christianity*. In: *J. Hick/P. F. Knitter* [Hg.], 22). Auch sein Vergleich des Inklusivismus mit der Postulierung von Epizyklen zur Rettung des ptolemäischen Weltbildes ist kein überzeugendes Argument gegen den Inklusivismus (*J. Hick*, *The Copernican Revolution in Theology*. In: *J. Hick*, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Houndmills, London 1988, 120–132, 124–126). Ein Problem der Postulierung von Epizyklen zur Sicherung des ptolemäischen Weltbildes war, daß das ptolemäische Weltbild sich mit der Zeit auch aus anderen Gründen als falsch herausstellte. Zum anderen machte das Postulat von Epizyklen das ptolemäische Weltbild in einem Maß zu einer wenig einfachen Theorie, daß der Erklärungswert der ptolemäischen Theorie stark beeinträchtigt wurde. Beides kann aber nicht ohne weiteres von der inklusivistischen Kombination von allgemeinem Heilswillen und „Christus allein“-Prinzip behauptet werden.

²⁶ Zum einen kann die Vielfalt der Religion die Wahrscheinlichkeit erhöhen, daß der größtmögliche Teil der Menschheit die größtmögliche Menge an möglichst adäquaten religiösen Überzeugungen hat. Es ist nicht auszuschließen, daß manche Menschen unter ihren tatsächlichen epistemischen Bedingungen nicht fähig sind, auf eine rationale Weise den christlichen Glauben anzunehmen. Vom Christentum unterschiedene Religionen bieten ihnen dann weitere Möglichkeiten, ihre Suche nach Gotteserkenntnis (und einem Gott angemessenen Leben) auf rationale Weise in eine religiöse Tradition und Gemeinschaft einzubetten, die auf die transzendente Dimension der Wirklichkeit hinweist, Anleitung für das Nachdenken über diese Dimension bietet und Offenheit für diese Dimension fördert.

Zum anderen kann die Vielfalt der Religionen auch für Christen eine positive Rolle spielen. So bietet die Vielfalt der Religionen die Möglichkeit des gegenseitigen Austausches und der gegenseitigen Bereicherung. Andere Religionen können dem Christentum den Blick für bisher nicht oder zu wenig beachtete Aspekte Gottes öffnen und neue Wege der Gotteserkenntnis zeigen und so dabei helfen, die eigene Glaubensüberlieferung besser zu verstehen. Daß das Christentum einen epistemischen und soteriologischen „Vorteil“ gegenüber anderen Religionen hat, heißt nicht, daß es nichts von anderen Religionen lernen kann.

Zudem kann die Vielfalt der Religionen einzelne, aber auch ganze Religionsgemeinschaften davor bewahren, die eigene Gotteserkenntnis mit Gott selbst zu verwechseln. Die Entdeckung von religiösen Einsichten in anderen Religionen kann zur Demut führen und die Einsicht fördern, daß man mit der Erkenntnis Gottes nie am Ende ist und auch von anderen Religionen lernen kann, wenn man ihnen offen begegnet.

2.5 Das Kriterium der Früchte

Nach der Bibel hat das Leben im Heil eine erfahrbare positive Dimension. Gemessen an den christlichen empirischen Heilskriterien läßt sich der Anspruch auf christliche (soteriologische) Superiorität religionswissenschaftlich allerdings nicht einlösen.²⁷ Deswegen ist der christliche Superioritätsanspruch unbegründet bzw. unbiblich.

Besonders P. Schmidt-Leukel hat viel Mühe auf eine überzeugende Formulierung dieses wichtigen Argumentes verwendet.²⁸ Trotzdem kann auch dieses fünfte Argument nicht völlig überzeugen. Zum einen ist im Neuen Testament das Kriterium der Früchte nicht das einzige Kriterium für heilsrelevanten Glauben, sondern wird durch das Kriterium des richtigen „Glaubensbekenntnisses“, der wahren Lehre, ergänzt (siehe z. B. Röm 10, 9ff.; 1 Joh 4, 2f.).²⁹

Zum anderen kann man dem Argument seine Spitze nehmen, wenn man zwischen Heils- und Wahrheitsfrage unterscheidet, den christlichen Anspruch der „Überlegenheit“ vor allem auf die Wahrheit der christlichen Überzeugungen bezieht und gegenüber der pluralistischen Position zugibt, daß die empirische Heilsverwirklichung nicht vollständig von den jeweiligen religiösen Überzeugungen, sondern vor allem von den durch die Gnade Gottes ermöglichten individuellen freien Entscheidungen für ein Leben nach Gottes Geboten abhängt, die durch falsche religiöse Überzeugungen nicht notwendigerweise unmöglich werden.³⁰ In diesem Fall ist das christliche Glaubensbekenntnis zwar den Glaubensbekenntnissen der anderen Religionen „überlegen“, und Jesus Christus hat auch eine soteriologische Sonderstellung innerhalb der Welt der Religionen (dies ergibt sich aus dem traditionellen christlichen Glaubensbekenntnis), aber diese „Überlegenheit“/Sonderrolle zeigt sich nicht unmittelbar in dem Leben der christlichen Gläubigen (vor allem wohl deshalb, weil Gottes Geist auch außerhalb der christlichen Religion wirkt und Christen nur in seltenen Fällen ihren Glauben konsequent leben).

2.6 Das Argument der Unbegrenztheit und Absolutheit Gottes

Absolutheit gebührt nicht einer Religion oder Kirche, sondern allein Gott. Die göttliche Wirklichkeit ist nach dem Verständnis aller großen

²⁷ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie*, 192–211.

²⁸ Siehe vor allem ebd., 192–211.

²⁹ Zu einem Versuch, die beiden Kriterien der Orthopraxie und der Orthodoxie im Sinn der PTR zusammen zu denken, siehe ebd., 197f.

³⁰ Schmidt-Leukel wendet gegen eine ähnliche Antwort ein, daß sie nicht plausibel durchzuführen ist und vor allem dem christlichen Wahrheitsanspruch jede praktische und existentielle Relevanz nimmt (ebd., 233f.). Ich kann an dieser Stelle auf diesen Einwand nicht eingehen, hoffe aber, in absehbarer Zeit zumindest die Skizze einer inklusivistischen Theorie vorzulegen, die Schmidt-Leukels Einwand entkräftet.

Weltreligionen unbegrenzt und übersteigt jedes menschliche Begreifen. Da keine Beschreibung Gott faßt, kann keine Beschreibung Gottes vor anderen einen Vorrang beanspruchen.

Da das Argument der Unbegrenztheit und Absolutheit Gottes Basis des nächsten Argumentes ist, wird es erst im Zusammenhang mit der kritischen Erörterung des siebten Argumentes behandelt.

2.7 Das Argument der Vielfalt religiöser Erfahrungen

Religiöse Erfahrungen spielen die entscheidende Rolle bei der Begründung der Rationalität des religiösen Glaubens. Wir sind berechtigt, religiösen Erfahrungen zu trauen, solange wir keine Gründe haben, an ihrer Zuverlässigkeit zu zweifeln.³¹ Allerdings rechtfertigen verschiedene Formen religiöser Erfahrung miteinander scheinbar unverträgliche religiöse Glaubensüberzeugungen. Wenn die verschiedenen Arten religiöser Erfahrung Menschen das Recht geben, miteinander unverträgliche Überzeugungen zu vertreten, unterminiert sich diese Rechtfertigung des religiösen Glaubens selbst, denn jede religiöse Erfahrung, die für die Wahrheit der einen Religion spricht, spricht zugleich gegen die Wahrheit aller anderen Religionen, so daß dem Wahrheitsanspruch jeder Religion eine unübersehbare Menge von Erfahrungen gegenübersteht, die diesen Wahrheitsanspruch in Frage stellen. Das Faktum der religiösen Vielfalt bedroht somit die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens.

Wenn sich allerdings die verschiedenen Religionen als unterschiedliche Wege auf ein gemeinsames soteriologisches Ziel hin und als unterschiedliche, aber nicht inkompatible Beschreibungen der gleichen transzendenten Wirklichkeit interpretieren lassen, ist das Rationalitätsproblem der religiösen Vielfalt gelöst. Dementsprechend lautet auch der Kern der meisten pluralistischen Hypothesen, daß sich „... zumindest ein Teil der Vielfalt religiöser Erfahrung im Sinn unterschiedlicher, aber gleichermaßen authentischer und heilshafter Erfahrungen mit derselben göttlichen Wirklichkeit deuten läßt.“³² Im folgenden soll der pluralistische Lösungsvorschlag am Beispiel von John Hicks PTR dargestellt und anschließend beurteilt werden.

Hick beschäftigt sich mit dem Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche der Weltreligionen vor allem aus einer religionsphilosophisch-epistemologischen Perspektive. Sein Ausgangspunkt ist die These, daß jede Erfahrung immer schon interpretierte Erfahrung ist. Religiöser Glaube ist die grundlegende, bewußte und freie Entscheidung für eine bestimmte umfassende Wirklichkeitsinterpretation. Die großen Weltreligionen und die ihnen

³¹ Und wenn man das Prinzip der Glaubwürdigkeit akzeptiert, sind wir auch *prima facie* berechtigt, den religiösen Erfahrungen anderer zu trauen.

³² Schmidt-Leukel, *Theologie*, 351.

zugrunde liegenden religiösen Erfahrungen gehen auf einen Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit zurück und beziehen sich tatsächlich auf eine transzendente Realität, die aufgrund ihrer Unbegrenztheit allerdings nie adäquat beschrieben werden kann, sondern strikt ineffabel ist. Wir erfahren dieses „Wirkliche an sich“, wie Hick es nennt, nie unvermittelt, d. h., nie als noumenon, sondern nur als phänomenon. Die unterschiedlichen Beschreibungen der religiösen Erfahrungen in den Weltreligionen erklären sich aus dem Zusammenwirken der kulturell-bedingten Vorgegebenheiten auf seiten des menschlichen Erkenntnissubjektes mit dem „Wirklichen an sich“, das für uns als noumenon unerreichbar bleibt. Dies schließt allerdings nicht aus, daß die phänomenalen Manifestationen des Wirklichen in unseren Erfahrungen authentisch und unsere Beschreibungen dieser Manifestationen zumindest mythologisch wahr sind.³³ Mythologische Wahrheit besteht darin, uns eine angemessene Beziehung zum „Wirklichen an sich“ zu ermöglichen, die uns erlöst.³⁴ In bezug auf die Erlösungskonzeption besteht eine grundlegende Übereinstimmung in allen Weltreligionen: Erlösung ist die Transformation von der Ich- zur Wirklichkeitszentrierung.³⁵

Da erstens die zentralen religiöse Aussagen (d. h. alle Aussagen über Gott) nicht literale, sondern mythologische Wahrheit beanspruchen und deswegen die (Welt-)Religionen keine miteinander inkompatiblen literalen (wesentlichen) Wahrheitsansprüche erheben können und zweitens die Weltreligionen sich in bezug auf das Ziel der Erlösung und ihre soteriologische Effektivität nicht wahrnehmbar voneinander unterscheiden, besteht kein Grund, die Unterschiede zwischen den Religionen als Widersprüche auszuliegen. Die PTR kann somit nachweisen, daß die religiöse Vielfalt nicht die prinzipielle Zuverlässigkeit religiöser Erfahrungen und damit die Rationalität religiösen Glaubens in Frage stellt.³⁶

2.7.1 Kritische Einwände gegen die Argumente der Unbegrenztheit Gottes und der Vielfalt religiöser Erfahrungen

Dreh- und Angelpunkt von Hicks Argumentation ist die These der Ineffabilität des „Wirklichen an sich“. Mit ihrer Hilfe rechtfertigt Hick sowohl seine Behauptung, daß keine Beschreibung dem „Wirklichen an sich“ angemessener ist als andere, als auch die Einführung seines Begriffes der mytho-

³³ Die Beschreibungen des „Wirklichen an sich“ können aufgrund seiner Ineffabilität nicht im literalen Sinn wahr sein.

³⁴ Mythologische Wahrheit ist also nicht theoretischer, sondern praktischer Natur.

³⁵ Hick behauptet nicht, daß alle Religionen gleichwertig sind. Sein Beurteilungskriterium der Religionen ist ihre soteriologische Effektivität, näherhin ihre Förderung von Mitleid und Nächstenliebe. Anhand dieses Kriteriums sei zur Zeit aber kein Unterschied in der soteriologischen Effektivität der großen Weltreligionen zu erkennen.

³⁶ Auf der anderen Seite leugnet Hick nicht, daß es tatsächlich Widersprüche zwischen den Weltreligionen gibt. Allerdings sind s.E. die Meinungsverschiedenheiten über diese Aussagen nicht religiös bedeutsam und sprechen deswegen nicht gegen die prinzipielle Zuverlässigkeit der religiösen Erfahrungen.

logischen Wahrheit und damit seines soteriologischen Kriteriums. Hick begründet seine Ineffabilitätsthese vor allem mit der Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich“.³⁷ Im folgenden soll zumindest in knapper Form gezeigt werden, daß erstens Hicks Begründung der Ineffabilitätsthese mit Rekurs auf die Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich“ ungültig ist und zweitens die Ineffabilitätsthese zu Inkonsistenzen in seiner PTR führt.³⁸

Daraus, daß ein Objekt unbegrenzt ist, folgt nicht notwendig, daß keine wahren Sätze über es gebildet werden können. Hicks Schluß von der Unbegrenztheit des Transzendenten auf dessen völlige nichtmythologische Unausdrückbarkeit liegt ein Fehlschluß von „nicht erschöpfend/exakt beschreibbar“ auf „überhaupt nicht beschreibbar“ zugrunde. Daß Gott sich nicht vollständig beschreiben läßt oder sein Wesen nicht erkannt werden kann, heißt nicht notwendig, daß ich überhaupt nichts über ihn sagen kann oder daß alle Beschreibungen Gottes (Gott ist ein Tyrann, Gott ist wie ein liebevoller Vater und eine liebevolle Mutter) ihm gleich angemessen oder unangemessen sind. Wenn alle Beschreibungen Gott gleich unangemessen/angemessen wären, wären auch alle möglichen Reaktionsweisen auf Gott gleich angemessen, was Hick aber mit seinem soteriologischen Kriterium gerade ausschließt. Damit kommen wir zu den Inkonsistenzen in Hicks PTR aufgrund der Ineffabilitätsthese.

Hick muß an verschiedenen wichtigen Stellen in seiner PTR die literale Wahrheit bestimmter Aussagen über das „Wirkliche an sich“ voraussetzen und widerspricht damit selbst der Ineffabilitätsthese. So nimmt er z. B. eine Mitwirkung des Transzendenten bei der Entstehung religiöser Erfahrungen an, um religiöse Erfahrungen von bloßen Projektionen zu unterscheiden. Das „Wirkliche an sich“ muß also in einer kausalen Beziehung zu der Person stehen, die eine authentische religiöse Erfahrung macht, d. h., Hick setzt die literale Wahrheit der Aussage „Die Natur des ‚Wirklichen an sich‘ ist so, daß es in einer kausalen Relation zu Menschen stehen kann, und das ‚Wirkliche an sich‘ steht tatsächlich manchmal in einer kausalen Relation zu Menschen“ voraus. Auch Hicks Soteriozentrismus impliziert literale Aussagen über das „Wirkliche an sich.“ Für Hick sind nur bestimmte Handlungsmuster dem „Wirklichen an sich“ angemessen und deswegen Zeichen der soteriologischen Transformation. Dies setzt voraus, daß man unterscheiden kann, welche Handlungsweisen dem „Wirklichen an sich“ angemessen sind und welche nicht. Diese Unterscheidung läßt sich allerdings nur dann rational rechtfertigen, wenn das „Wirkliche an sich“ nicht das unbeschreibliche ganz Andere ist. Man kann nur dann in rationaler Weise die Handlung x als angemessen zu A bewerten und von den unangemessenen Handlungen y

³⁷ Hick, *Religionen*, 259.

³⁸ Für eine ausführlichere Darstellung und Auseinandersetzung siehe u. a. O. J. Wiertz, *Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie*. In: *ThPh* 75 (2000), 388–416, 392–402.

und z unterscheiden, wenn man bestimmte Kenntnisse über A hat. Hick kann also die soteriologisch zentrale Unterscheidung zwischen dem „Wirklichen an sich“ angemessenen und unangemessenen Handlungen nur rechtfertigen, wenn nicht alle religiösen Wahrheitsansprüche mythologischer Natur sind.³⁹ Hicks Soteriologie ist deswegen mit seiner Ineffabilitätsthese unvereinbar.⁴⁰

Hicks pluralistische Religionstheologie steht somit vor einem Dilemma: Ohne die Ineffabilitätsthese kann sie nicht die epistemische Gleichwertigkeit und Kompatibilität der Weltreligionen verteidigen, da sie inkompatible religiöse Wahrheitsansprüche zulassen muss. Mit der Ineffabilitätsthese wird seine Religionstheologie aber inkonsistent. In beiden Fällen bleibt das Problem der Vielfalt religiöser Erfahrungen in Hicks PTR ungelöst.

2.7.2 Knitters Metakritik

Diese Kritik an Hicks Position setzt ein realistisches propositionalistisches Wahrheitsverständnis voraus, nachdem erstens Propositionen Träger von Wahrheit sind, und zweitens die Proposition, *daß p* ist genau dann wahr, wenn p der Fall ist. Nach dem Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten gilt: entweder ist p wahr oder non-p; und aus dem Nichtwiderspruchssatz folgt, daß, wenn eine Aussage wahr ist, ihre Negation falsch sein muß. Ein solches Wahrheitsverständnis ist für Paul Knitter allerdings Relikt einer vergangenen klassizistischen Kultur⁴¹, die Wahrheit durch Ausschließen definierte. „Wahr zu sein“ hieß in dieser Kultur, die absolute, einzige Wahrheit zu sein.

Knitter möchte den klassizistischen Wahrheitsbegriff durch ein neues Wahrheitsmodell ersetzen, in dem Wahrheit nicht mehr durch die Fähigkeit definiert wird, anderes auszuschließen, sondern Wahrheit vor allem an ihrer Fähigkeit erkannt wird, sich zu anderen Ausdrücken von Wahrheit in Be-

³⁹ Wenn mythologische, d. h. praktische, religiöse Wahrheitsansprüche sich nur durch den Rekurs auf im literalen Sinn wahre Aussagen über das „Wirkliche an sich“ begründen lassen, können nicht alle religiösen Wahrheitsansprüche mythologischer Natur sein, da es sonst zu einem unendlichen Regreß bei der Suche nach einer (pragmatischen) Begründung für die mythologische Wahrheit religiöser Sätze käme.

⁴⁰ P. Schmidt-Leukel hat in einem Brief an mich gegen diese Argumentation eingewendet, daß die mythologische bzw. existentielle Angemessenheit von Metaphern nicht aus der Angemessenheit wörtlicher Beschreibungen resultieren muß, sondern aus der angemessenen Beschreibung gültiger Gotteserfahrungen. Deren Angemessenheit werde aber nicht gewußt oder deduziert, sondern im Licht der Tradition sowie „allgemeiner und spezieller Kriterien“ geglaubt (siehe ähnlich auch *Schmidt-Leukel*, *Theologie*, 453 f.).

Dieser Einwand Schmidt-Leukels löst allerdings nicht das angesprochene Problem, sondern verschiebt es nur auf eine höhere Ebene. Denn es fragt sich, wann eine religiöse Erfahrung gültig ist und wann sie angemessen beschrieben wird bzw. wie ich erkennen kann, ob eine religiöse Erfahrung gültig bzw. angemessen beschrieben ist. Schmidt-Leukel könnte hier auf die Tradition und die von ihm erwähnten Kriterien verweisen. Allerdings stellt sich die Frage, wie die Tradition sich und ihre Kriterien legitimieren kann, ohne literale Aussagen über Gott vorauszusetzen. Religiöse Erfahrungen sind in einem solchen Legitimationsprozess sicher wichtige, aber nicht die einzigen notwendigen Bestandteile.

⁴¹ Zum Folgenden siehe *P. F. Knitter*, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll¹¹ 1999, 217–220.

ziehung zu setzen und durch diese Beziehungen zu wachsen. Keine Wahrheit steht allein, keine Wahrheit ist total unveränderlich. Ein solcher Wahrheitsbegriff würde die vorgetragene Kritik an Hicks Ineffabilitätstheorie gegenstandslos machen.

2.7.3 Kritische Anmerkungen zu Knitters Metakritik

Knitters Kritik am klassizistischen Wahrheitsbegriff wirkt auf den ersten Blick durchaus attraktiv. Allerdings ist seine Charakterisierung des klassischen Wahrheitsbegriffs nicht eindeutig. Ob im klassizistischen Modell „Wahrheit“ wirklich bedeutet, die absolute, einzige Wahrheit zu sein, hängt davon ab, was „absolut“ und „einzig“ bedeuten sollen. Wahrheit ist absolut, insofern sie zeitlos ist. Ein unter bestimmten Umständen geäußertes Satz, d. h. eine bestimmte Proposition, ist, wenn sie wahr ist, immer wahr. Dies schließt aber nicht die Wahrheit aller anderen Propositionen aus, sondern es wird nur ausgeschlossen, daß keine mit dieser wahren Proposition inkompatible Proposition wahr sein kann.

Daß die Wahrheit einer Proposition etwas mit dem Ausschluß anderer Propositionen zu tun hat, folgt aus dem Nichtwiderspruchssatz. Der ist aber kein zeitbedingtes Produkt einer bestimmten Kultur, sondern ergibt sich aus der Natur des semantisch grundlegenden Aktes der Prädikation.⁴² Sinn des prädikativen Aktes ist die Klassifikation des Gegenstandes, von dem wir präzisieren. Die Verwendung eines semantischen Prädikats setzt so etwas wie das Ziehen einer Grenze voraus. Indem wir das Prädikat von einem Gegenstand präzisieren, sagen wir, daß der Gegenstand sich auf der einen Seite der Grenzlinie und nicht auf der anderen befindet. Indem wir von einem Apfel den Begriff „grün“ präzisieren, sagen wir, daß der Apfel zur Klasse der grünen Gegenstände und nicht zur Klasse der nichtgrünen (roten, gelben, blauen etc.) Gegenstände gehört. Wenn der Informationswert einer Prädikation darin besteht, daß durch sie ein Gegenstand auf die eine Seite einer Grenzlinie gesetzt wird, folgt daraus unmittelbar, daß, wenn wir in einer Aussage denselben Gegenstand sowohl auf die eine als auch auf die andere Seite dieser Linie setzen, die Aussage keinerlei Informationswert hat. Der Ausschluß bestimmter Prädikate im Akt der Prädikation ist also notwendige Bedingung dafür, daß eine Aussage Informationen übermitteln kann. Wer den „exklusiven Charakter“ der Wahrheit und das Nichtwiderspruchsprinzip leugnet, muß nicht nur eine neue Wahrheitstheorie, sondern eine neue Theorie der Prädikation und damit eine neue Sprachtheorie entwickeln. Allerdings gibt Knitter keinen Hinweis, wie eine solche Theorie aussehen soll.

Knitter könnte einwenden, daß wir doch unterschiedliche Prädikate von einem Gegenstand aussagen können, was zeige, daß nicht die Exklusion, sondern die Synthese das letzte Wort hat. Allerdings beruht dieser mögliche

⁴² Zum Folgenden vgl. *P. F. Strawson*, *Introduction to Logical Theory*, London 1966, 1–25; 145.

Einwand auf einem Mißverständnis. Die Bestimmtheit einer Prädikation liegt nicht darin, daß ein Prädikat alle anderen Prädikate ausschließt, sondern daß der Gegenstand durch das Prädikat von anderen Gegenständen unterschieden wird. Nur Prädikate, die zum gleichen Inkompatibilitätsbereich gehören, schließen sich gegenseitig aus. Zwei Prädikate F und G gehören zum gleichen Inkompatibilitätsbereich, wenn „a ist F“ die Aussage „a ist nicht G“ und „a ist G“ die Aussage „a ist nicht F“ impliziert. Wenn zwei Prädikate nicht im gleichen Inkompatibilitätsbereich liegen, können sie beide von dem gleichen Gegenstand prädiert werden, wie z. B. in dem Satz „Der Apfel ist grün und saftig“.

Knitters Ausführungen können also Hicks pluralistische Religionstheologie nicht gegen den Vorwurf der Inkonsistenz in Schutz nehmen.⁴³ Damit scheinen aber auch die pluralistischen Argumente 6 und 7 keine guten Argumente für die PTR zu sein, sondern weisen eher auf ein prinzipielles Problem pluralistischer Positionen hin: das Problem konfligierender Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen.⁴⁴

Schlußbemerkungen

Die Auseinandersetzung mit den pluralistischen Argumenten zeigt, daß Dialog, gegenseitige Offenheit und Lernbereitschaft sowie der Respekt vor der Transzendenz Gottes in der PTR sehr hohe Werte darstellen. Besonders die religiöse Vielfalt wird (um des prinzipiellen Wertes der Vielfalt willen) hochgeschätzt. Dagegen werden die Möglichkeit und Bedeutung literal wahrer Aussagen über Gott und eine mögliche rationalen Verteidigung der herausgehobenen epistemischen oder soteriologischen (Vorrang-)Stellung einer einzelnen Religion durchgehend negativ bzw. als weniger wichtig beurteilt. Der Wertehorizont nichtpluralistischer Theorien unterscheidet sich davon in wesentlicher Hinsicht.

⁴³ Zudem ist Knitters neues Wahrheitsmodell nicht unproblematisch. Gerade Knitters Aussage, daß Wahrheit sich durch die Fähigkeit zeigt, mit anderen Wahrheiten zu interagieren, sie zu belehren und von ihnen belehrt zu werden, ist metaphorisch. Wahrheit wird quasi personalisiert, was für die Vermutung spricht, daß Knitter den Wahrheitsbegriff und die Einstellung der Menschen, die an die Wahrheit ihrer Überzeugungen glauben, miteinander vermischt. W. C. Smith hat sich ausdrücklich zu einem solchen personalen Wahrheitsmodell bekannt; siehe z. B. W. C. Smith, *A Human View of Truth*. In: J. Hick (Hg.), *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London² 1975, 20–44. Damit haben Knitter und Smith allerdings nur den traditionellen Wahrheitsbegriff durch einen neuen ersetzt, und es gilt weiterhin das über den semantischen Akt der Prädikation Gesagte und damit die Kritik an Knitters Metakritik, auch wenn dies dann nicht mehr unter dem Begriff der Wahrheit firmieren würde.

⁴⁴ Inklusivistische Theorien können dieses Problem lösen, wenn sie ein von dem Rekurs auf religiöse Erfahrungen (zumindest teilweise) unabhängiges Beurteilungskriterium der Rationalität religiöser Überzeugungen angeben, das eine rationale Unterscheidung zwischen gut und weniger gut gerechtfertigten religiösen Überzeugungen bzw. Überzeugungssystemen erlaubt. Ein solcher Ausweg aus dem Problem der Vielfalt der Erfahrungen steht der PTR nicht offen, da sie von der epistemischen Gleichwertigkeit der großen Religionen ausgeht.

Die vorgestellten Argumente zur Begründung der pluralistischen Werte weisen zweifellos auf wichtige Fragen nicht nur der Theologie der Religionen hin. So hat die PTR u. a. auf die Grenzen der bisher weitverbreiteten aprioristischen Entwürfe in der Religionstheologie hingewiesen und die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Religionstheologie deutlich gemacht. Vor allem haben einzelne Vertreter der PTR, wie Hick und Schmidt-Leukel, die religionstheologische Diskussion auf ein hohes argumentatives Niveau gehoben und ihr wichtige neue Impulse gegeben. Aber die vorgestellten wesentlichen systematischen Argumente für die pluralistische Position scheinen nicht stichhaltig zu sein, und das zentrale Problem der konfligierenden religiösen Wahrheitsansprüche konnten die vorgestellten pluralistischen Autoren nicht lösen.⁴⁵

Allerdings wurde bisher noch nicht die religionstheologische Grundfrage nach einer adäquaten theologischen Erklärung der religiösen Vielfalt erwähnt. Diese Frage weist tatsächlich auf eine Schwäche vieler exklusivistischer und inklusivistischer Theorien hin, da diese keine überzeugende Erklärung für die Existenz der anderen Religionen geben. Die Existenz anderer Religionen verlangt aber gerade in der inklusivistischen und exklusivistischen Perspektive nach einer theologischen Erklärung, denn in den traditionellen religionstheologischen Perspektiven ist die Existenz anderer Religionen in gewissem Sinn ein Übel oder Mangel, und es stellt sich die Frage nach dem Grund dieses „Übels“.

Die PTR scheint auf die Frage nach der Erklärung der Vielfalt der Religionen eine gute Antwort zu haben. Zum einen verliert die Vielfalt der Religionen in der pluralistischen Perspektive den Charakter eines Übels, und zum anderen läßt sich in der PTR die Entstehung so unterschiedlicher Religionen, wie des Buddhismus und des Islam, mit den unterschiedlichen kulturellen Bedingungen erklären, unter denen es zur Erfahrung des „Wirklichen an sich“ kommt und die so die Gestalt der Religionen prägen. Mit der Frage nach der Erklärung der religiösen Vielfalt scheint schließlich doch noch der Punkt gefunden zu sein, an dem sich die Überlegenheit der PTR über nichtpluralistische Positionen zeigt.

An dieser Stelle kann nicht näher auf die Frage nach einer adäquaten nichtpluralistischen Erklärung der Vielfalt der Religionen eingegangen werden, aber es soll zumindest darauf hingewiesen werden, daß das „Erklärungsproblem“ in analoger Form auch für die (nichtrelativistischen Versionen der) PTR⁴⁶ wieder auftaucht, da jede nichtrelativistische PTR zwischen

⁴⁵ Daß in der Auseinandersetzung mit den einzelnen Argumenten der PTR nicht ausdrücklich auf die positiven Aspekte und Einsichten der jeweiligen Argumente hingewiesen wurde, soll der PTR nicht jeglichen theologischen Wert absprechen, sondern dient allein der Straffung des Artikels. In der vorliegenden Arbeit geht es vor allem um die logische Rekonstruktion der vorgestellten Argumente und um die Frage, ob die sieben Argumente wirklich die PTR begründen können.

⁴⁶ Unter nichtrelativistischen Versionen der PTR soll jede pluralistische Religionstheologie verstanden werden, die nicht von vornherein allen Religionen bzw. religiösen Bewegungen den gleichen Wert zubilligt, sondern an Kriterien zur Bewertung von Religionen festhält.

Formen authentischer und inauthentischer Religiosität unterscheiden muß. Nach Hicks Theorie z.B. vermitteln erst die Religionen, die während der Achsenzeit entstanden sind, eine authentische Begegnung mit Gott und die Möglichkeit einer Transformation zur Wirklichkeitszentriertheit. Daraus folgt aber, daß Menschen, die nicht in diese, sondern in andere Religionen hineingeboren werden, keine oder zumindest schlechtere Chancen für eine authentische Begegnung mit Gott und die Transformation zur Wirklichkeitszentriertheit haben.

Die pluralistische Erklärung der religiösen Vielfalt durch kulturelle Faktoren reicht allein nicht aus, um dieses Problem zu lösen, denn es stellt sich die Frage, warum Gott die Vielfalt der Religionen und damit eine ungleiche religiöse Chancenverteilung zuläßt. Die einzig mögliche Antwort der PTR besteht wohl im Rekurs auf den Wert menschlicher Freiheit. Aufgrund des hohen Werts der menschlichen Freiheit läßt Gott den Menschen einen gewissen kognitiven Freiraum ihm gegenüber, und nimmt damit die Möglichkeit in Kauf, daß sich unangemessene und insgesamt eher bedauerliche religiöse Vorstellungen und Praktiken bilden. Die Existenz von insgesamt eher negativ einzuschätzender Religionen ist der Preis der Freiheit, die Gott den Menschen schenkt.

Diese Antwort auf die Frage nach der Vielfalt der Religionen steht aber auch inklusivistischen Positionen offen. Der Inklusivismus kann genauso wie die PTR die Vielfalt der Religionen mit der kognitiven Freiheit der Menschen und dem Einfluß kultureller Faktoren bei der Ausbildung von Religionen erklären, ohne den inklusivistischen Anspruch auf eine besondere epistemische und soteriologische Stellung des Christentums innerhalb der Welt der Religionen aufgeben zu müssen. Auch in bezug auf die religionstheologische Frage nach der Erklärung der Vielfalt der Religionen ist die PTR inklusivistischen Ansätzen nicht prinzipiell überlegen.

Daß die PTR einer der interessantesten Neuansätze in der Theologie der Religionen darstellt und wesentlich zur Neubelebung der religionstheologischen Diskussion beigetragen hat, bleibt trotz aller kritischen Einwände festzuhalten.⁴⁷

⁴⁷ Der vorliegende Text ist die überarbeitete und erweiterte Fassung einer Probevorlesung vom 23.11. 2000 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main.