

Religionstheologischer Inklusivismus

Eine philosophische Rechtfertigung¹

VON BERND IRLENBORN

1. Einleitung

Religionstheologisch sind drei affirmative Verhältnisbestimmungen für die Vielheit divergierender religiöser Wahrheitsansprüche bekannt: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Die beiden ersten sind verwandte Positionen, insofern beide die Superiorität einer einzigen Religion behaupten. Sie unterscheiden sich insofern, als die fremde Religion für den Exklusivisten als ganze, für den Inklusivisten nur partiell unwahr ist. Der semantisch kaum noch eingrenzbare Begriff „Pluralismus“ schließt religionstheologisch in der Regel einige, mehrere oder alle der folgenden Annahmen ein: (a) Die Vielfalt von Meinungen und Weltbildern ist faktisch unübersteigbar und normativ anzuerkennen; (b) die fremde Überzeugung ist der eigenen gegenüber weder inferior noch falsch; (c) es gibt keine allgemein anerkannte Metaposition zur Beurteilung rivalisierender Geltungsansprüche; (d) religiöse Wahrheitsansprüche sind bestenfalls in mythologischem oder relativem Sinne wahr.²

Die Geltung des Dreierschemas ist aus verschiedenen Gründen umstritten.³ Kritikpunkte sind beispielsweise, dass dieses Schema als solches unbrauchbar sei oder dass es noch weitere Modelle neben diesen dreien gebe. Als Ersatz oder Ergänzung dafür werden etwa die komparative Theologie⁴, der religionstheologische Relativismus⁵ oder auch ein Interiorismus genannt⁶. Die pauschale Kritik an diesem Schema ist meiner Ansicht nach nicht stichhaltig. Es ist hier nicht der Ort, dies im Einzelnen zu begründen. Ich gehe davon aus, dass das Dreierschema alle logischen Möglichkeiten einer affirmativen interreligiösen Verhältnisbestimmung umfasst⁷ und in der

¹ Für kritische Hinweise zu früheren Versionen dieses Beitrags danke ich Erik Baldwin, Andreas Koritensky und den anonymen Gutachtern von *Theologie und Philosophie*.

² Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 2004, 362–376.

³ Vgl. dazu G. D’Costa, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religion*, Oxford 2009, 34–37; Ch. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 79–95.

⁴ Vgl. zu den verschiedenen Entwürfen komparativer Theologie: F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010; R. Bernhardt/K. von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

⁵ Vgl. J. Runzo, *Reason, Relativism, and God*, London 1986.

⁶ Vgl. G. Gäde, *Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn 2010.

⁷ In diesem Punkt stimme ich mit Schmidt-Leukel überein: P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 70 f.

Analyse von religiösen Geltungsansprüchen, ohne performativen Selbstwiderspruch, unhintergebar ist. Diese Verhältnisbestimmung kann nicht nur auf der Ebene von Religionen angesetzt werden, sondern auch auf der von einzelnen religiösen Überzeugungen. Hier sind Differenzierungen möglich, etwa dass Anhänger einer bestimmten Religion in der einen theologischen Hinsicht inklusivistisch denken (beispielsweise bezüglich des Schutzes menschlichen Lebens), in einer anderen Hinsicht jedoch exklusivistisch (beispielsweise in der These, dass es Heil nur durch Jesus Christus gebe). Solche Differenzierungen ändern aber nichts an der Relevanz des Dreierchemas.

Gerade in der katholischen Tradition ist der Inklusivismus die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und im Gefolge der Überlegungen von Karl Rahner lehramtlich favorisierte und auch religionstheologisch weit verbreitete Position.⁸ Schaut man dagegen auf den angelsächsischen Bereich und das weite Feld der analytischen Religionsphilosophie, so fällt eine erstaunliche Nichtberücksichtigung oder Distanz gerade in Bezug zum inklusivistischen Konzept auf. Im Hinblick auf die philosophische Analyse religiöser Pluralität schlagen sich die meisten theistischen Religionsphilosophen innerhalb der analytischen Tradition entweder auf die Seite des Pluralismus oder auf die des Exklusivismus. Einige Schlaglichter dazu: Im Vorwort zu ihrer einschlägigen Aufsatzsammlung zu diesem Thema nennen Philip L. Quinn und Kevin Meeker Pluralismus und Exklusivismus „the most fully developed positions“.⁹ Für David Basinger gibt es sogar nur „two basic responses to the reality of religious diversity: religious exclusivism and religious pluralism“.¹⁰ Dagegen erfährt die inklusivistische Position innerhalb der analytischen Religionsphilosophie keinen ähnlichen Zuspruch. Quinn und Meeker betonen beispielsweise im Vergleich zu den beiden konkurrierenden Modellen: „Inclusivism faces a less certain future, however.“¹¹ Für John Hick stellt die inklusivistische Position gar eine „astonishing doctrine“ dar, da sie einen Superioritätsanspruch verbinden will mit der Anerkennung fremdreligiöser Wahrheitsansprüche.¹² Für den Exklusivisten Harold A. Netland umfasst der Inklusivismus mehrere „somewhat ambiguous principles“, die von Inklusivisten ganz unterschiedlich gedeutet würden.¹³ In

⁸ Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Band 5, Zürich 1962, 136–158; M. Bongardt, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, in: *SaThZ* 4 (2000), 142–154. Von evangelischer Seite vgl. beispielsweise R. Bernhardt, Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 206 f.

⁹ K. Meeker/P. L. Quinn, Introduction, in: *Dies.* (Hgg.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York 2000, 1–37, 27.

¹⁰ D. Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Aldershot [u. a.] 2002, 4.

¹¹ Meeker/Quinn, Introduction, 27.

¹² J. Hick, Religious Pluralism and Salvation, in: *FaPh* 5 (1988), 365–377, 376.

¹³ H. A. Netland, Inklusivism and Exklusivism, in: C. Meister/P. Copan (Hgg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, New York 2010, 226–236, 228.

dem neu erschienenen, groß angelegten *Oxford Handbook of Religious Diversity* finden sich eigene Beiträge zum religionstheologischen Pluralismus, Exklusivismus und Relativismus, nicht aber zum Inklusivismus.¹⁴

Die Vorbehalte gegen den Inklusivismus in der angelsächsischen Religionsphilosophie haben mindestens drei Ursachen. Die erste Ursache ist, dass die inklusivistische Position gar nicht philosophisch als solche bedacht und analysiert, sondern, so zumindest bei manchen analytischen Religionsphilosophen, einfach unter dem Titel „soft exclusivism“ angeführt wird¹⁵ – zu Unrecht, wie ich im Folgenden zeigen werde. Eine zweite Ursache für diese Vorbehalte kann man darin sehen, dass gerade der Exklusivismus – als direktes Konkurrenzmodell des Inklusivismus mit einem Superioritätsanspruch der eigenen Religion – innerhalb der Riege analytischer Religionsphilosophinnen und -philosophen im Gegensatz etwa zum deutschsprachigen Bereich überaus stark vertreten ist.¹⁶ Diese Neigung zum Exklusivismus hat wiederum verschiedene Motive, die zum einen in der logischen Ausrichtung analytischen Philosophierens zu finden sind, zum anderen in der zum Teil sehr affirmativen und plakativen konfessionellen Bindung analytischer Denkerinnen und Denker.¹⁷ Eine dritte Ursache für die Reserviertheit der analytischen Religionsphilosophie gegenüber dem Inklusivismus liegt sicherlich darin, dass dieses Modell, wie etwa Jonathan L. Kvanvig herausstellt, die philosophisch am schwierigsten zu klärende Position innerhalb des Dreier-schemas darstellt.¹⁸ Die aus logischer Sicht am einfachsten zu behauptende und gegen Einwände zu verteidigende Sicht ist der Exklusivismus. So heißt es unmissverständlich bei Peter van Inwagen:

The only way to avoid being a religious exclusivist (other than denying the principle of non-contradiction) is therefore to have no religious beliefs.¹⁹

Ich werde in diesem Beitrag gegen die geschilderten Vorbehalte und für das inklusivistische Modell argumentieren. Neu daran ist, dass dieses Plädoyer nicht aus theologischer, sondern aus philosophischer Perspektive erfolgen soll. Bislang wurden, insbesondere in der deutschsprachigen Literatur, allein theologische Gründe für diese Position angeführt. Wie Quinn und

¹⁴ Siehe C. Meister (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford 2010.

¹⁵ Basinger, *Religious Diversity*, 5.

¹⁶ Vgl. beispielsweise A. Plantinga, *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, in: T. D. Senor (Hg.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca/London 1995, 191–205; P. van Inwagen: *Non Est Hic*, in: Senor (Hg.), *Rationality*, 216–241; W. L. Craig, „No Other Name“: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ, in: Quinn/Meeker (Hgg.), *The Philosophical Challenge*, 38–53; J. I. Gellman, *In Defense of Contented Religious Exclusivism*, in: *RelSt* 36 (2000), 401–417; H. A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver 1997.

¹⁷ Ein gutes Beispiel dafür ist Alvin Plantinga und sein Bekenntnis zum Calvinismus. Vgl. Plantinga, *Pluralism*; ders., *Reply to Professor Hick*, in: J. Hick (Hg.), *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Basingstoke 2001, 52–56.

¹⁸ J. L. Kvanvig, *Religious Pluralism and the Buridan's Ass Paradox*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 1 (2009), 1–26, 3.

¹⁹ P. van Inwagen, *Reply to Professor Hick*, in: Hick (Hg.), *Dialogues*, 60.

Meeker ausdrücklich hervorheben, gibt es in der analytischen Religionsphilosophie bislang noch keine philosophische Rechtfertigung des Inklusivismus, die ähnlich ausgearbeitet und fundiert wäre wie etwa William P. Alstons Verteidigung des Exklusivismus oder John Hicks Verteidigung des Pluralismus.²⁰ Natürlich kann dieses Defizit, was den Vergleich zu den prominenten Entwürfen von Alston und Hick angeht, auch hier nicht behoben und kann keine auch nur im Ansatz ähnlich detaillierte philosophische Rechtfertigung des inklusivistischen Standpunktes skizziert werden. Mir geht es in diesem Beitrag allein darum, propädeutisch einige Überlegungen und Argumente vorzustellen, die in die Richtung des Desiderats einer ausgearbeiteten philosophischen Verteidigung des Inklusivismus gehen sollen, und die dazu beitragen, diese Position, auch gemessen an den Standards analytischen Denkens, als eigenständige und begründete auszuweisen.

Wichtig ist es jedoch klarzustellen, dass eine solche propädeutische Rechtfertigung des Inklusivismus nicht darauf abzielt, nur apologetisch bloß eine argumentative Lücke zu füllen oder ein hermeneutisches Defizit abzarbeiten, was die Gleichbehandlung der drei Modelle angeht. Gerade in Bezug auf die gegenwärtige Herausforderung religiöser Pluralität scheint mir die inklusivistische Position im Vergleich zu den beiden konkurrierenden Modellen philosophisch anspruchsvoller, theologisch überzeugender und selbst politisch angemessener zu sein: Sie ermöglicht als einzige in Bezug auf die beiden anderen Modelle, eine Pluralität von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen so zu vermitteln, dass diese weder zu bloß mythologischen Behauptungen degradiert werden (wie etwa in John Hicks Pluralismus) und damit dem Selbstverständnis religiöser Menschen widersprechen, noch dass nur ein exklusiver Teil dieser Ansprüche, der einer einzig wahren Religion entstammt, als berechtigt, der fremdreligiöse Rest dagegen ohne weitere konzeptuelle Differenzierungsmöglichkeit als unberechtigt und falsch verstanden wird (wie etwa im Exklusivismus von William L. Craig oder Harold Netland). Es ist hier nicht der Ort, um auf die umfangreichen Debatten innerhalb der analytischen Religionsphilosophie um die Modelle des Exklusivismus und Pluralismus einzugehen und sich mit den beiden Standpunkten kritisch auseinanderzusetzen. Es soll nur deutlich werden, dass beide Positionen nicht die philosophisch einzig vertretbaren oder gar besten Optionen hinsichtlich der Herausforderung pluraler religiöser Wahrheitsansprüche sind.

Ich werde die von mir vertretene Position „epistemischen Inklusivismus“ nennen, da sie sich in erster Linie mit erkenntnistheoretischen Fragen in Bezug auf plurale und teils inkompatible Wahrheitsansprüche und eben nicht mit theologischen Überlegungen um Heilsfragen beschäftigt. Im zweiten Abschnitt werde ich die These vorstellen und begründen, dass ein

²⁰ *Meeker/Quinn*, Introduction, 27.

solcher epistemischer Inklusivismus allen anderen inklusivistischen Varianten vorangeht, weil die religionstheologische Analyse religiöser Pluralität eine philosophische Analyse religiöser Wahrheitsansprüche voraussetzt. Nach diesen Vorklärungen wird im dritten Abschnitt die theologische Intuition, die mit dem Inklusivismus verbunden ist, philosophisch rekonstruiert. Im vierten Abschnitt werde ich einen konzeptuellen Grundriss der inklusivistischen Position vorstellen. Der fünfte und letzte Abschnitt zieht ein kurzes Fazit.

2. Religiöse Pluralität zwischen Religionstheologie und Religionsphilosophie

Was spricht für die spezifisch religionsphilosophische Analyse der religiösen Pluralität in Abgrenzung zu primär religionstheologischen Ansätzen? Ich vertrete die These, dass die Herausbildung der drei Modelle im Dreierschema auf der Grundlage von erkenntnistheoretischen Überlegungen geschieht. Im Zentrum von interreligiöser Verschiedenheit, beispielsweise bezüglich unterschiedlicher Heilsvorstellungen oder ethischer oder kultischer Verhaltensformen, stehen divergierende religiöse Wahrheitsansprüche. Deshalb setzt die religionstheologische Analyse der Herausforderung religiöser Pluralität eine philosophische Analyse der Vielheit religiöser Wahrheitsbeziehungsweise Geltungsansprüche voraus.²¹

Zu dieser Behauptung zwei Anmerkungen: Zunächst ist festzuhalten, dass Religionen als komplexe Gebilde in ihrem Phänomenbestand natürlich nicht auf propositional strukturierte Glaubensinhalte mit Wahrheitsanspruch reduzierbar sind. Offenkundig enthalten Religionen auch eine Vielzahl von praktischen und rituellen Elementen. Nun ist der deskriptive Vergleich religiöser Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten allein eine Aufgabe der Religionswissenschaft. Religionstheologisch und religionsphilosophisch geht es jedoch um normative Urteile mit Wahrheitsanspruch im Kontext der Herausforderung religiöser Pluralität. Weiterhin soll hier nicht in stärkerem Sinne behauptet werden, dass solche Glaubensinhalte mit Wahrheitsanspruch quasi eine transzendente Bedingungebene darstellen, auf die *jede* religiöse Praxis oder Haltung als jeweils bedingte zurückführbar ist. Es geht mir nur um die zentrale Bedeutung solcher Propositionen für die religiöse Praxis und den Kult. Die Reichweite und Modalität dieses Rückbezugs kann hier offenbleiben. Klar scheint mir, dass selbst eine nicht nach den Wahrheitswerten von „wahr“ oder „falsch“ analysierbare medita-

²¹ An dieser Stelle wäre einiges zum Wahrheitsbegriff zu sagen, was jedoch den gesetzten Rahmen sprengen würde. Ich gehe davon aus, dass Wahrheit im Kontext der metaphysischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens in einem nicht relativistischen und realistischen Sinne zu verstehen ist. Vgl. als Einführung dazu *Cb. Weidemann*, Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist, in: *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, herausgegeben von *Cb. Halbig [u. a.]*, Frankfurt am Main 2004, 397–427.

tive Anbetung oder liturgische Handlung das Wahrsein und Für-wahr-Halten der Behauptung voraussetzt, dass die bestimmte Gottheit oder die heilige Dimension eben eine solche ist, die meditiert, angebetet oder gelobt werden kann oder muss. Ohne den Rekurs auf solche Wahrheits- oder Geltungsansprüche – selbst wenn sie dem Gläubigen nicht bewusst sind – wäre eine solche religiöse Praxis weder existenziell denkbar noch performativ angemessen. Das gilt im Übrigen auch für den regulativen Umgang mit solchen Glaubensinhalten in einer religiös motivierten Entscheidung für eine bestimmte Lebensform.²²

Die These, dass die religionstheologische Analyse religiöser Pluralität eine philosophische Analyse religiöser Geltungs- und Wahrheitsansprüche voraussetzt, ist natürlich keineswegs selbstverständlich.²³ Sie orientiert sich an den epistemologischen Standards analytischer Religionsphilosophie.²⁴ Die These ist nicht nur umstritten, weil sie die gewohnte Sicht in Frage stellt, die religionstheologische Perspektive sei die vorrangige. Denn gerade aus religionstheologischer Sicht kann man dazu neigen, die grundlegende philosophische Dimension der Analyse religiöser Pluralität auszublenden oder nur als eine Perspektive unter anderen zum Phänomen religiöser Vielheit zu verstehen. Denn gerade religiöse Geltungsbehauptungen, in denen ein Anspruch der Privilegiertheit der eigenen Sichtweise gegenüber anderen Religionen oder religiösen Überzeugungen vertreten wird, scheinen religionstheologischen Verständigungs- und Versöhnungsstrategien im Wege zu sein. Die grundlegende Bedeutung von divergierenden Wahrheitsansprüchen wird in der religionstheologischen Diskussion oft *entweder* nicht wahrgenommen, wenn es einzig um bestimmte theologische Kriterien (zum Beispiel das jeweilige religiöse Heilsverständnis) geht, anhand derer man verschiedene Religionen untersuchen kann; *oder* sie wird bewusst unterschlagen, weil solche Geltungsansprüche die Bemühungen um eine Gleichbehandlung oder gar Gleichstellung von Religionen unterminieren und das ‚Schreckgespenst‘ religiöser Superiorität herbeibeschwören könnten: „Superiorität“ bedeutet ja, dass eine bestimmte Religion einen höchsten Wahrheits- beziehungsweise Geltungsanspruch vertritt und sich damit über andere Religionen stellt.²⁵

²² Vgl. zur grundlegenden Bedeutung von christlichen Wahrheitsansprüchen aus theologischer Sicht *Benedictus <Papa, XVI.>/Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, 343 f.

²³ Beispielsweise widerspricht sie der scharfen Trennung zwischen Religionstheologie und Epistemologie, die Perry Schmidt-Leukel zieht. Diese Trennung von Schmidt-Leukel interpretiere ich als Versuch, den eigenen pluralistischen Ansatz gegen die logischen und erkenntnistheoretischen Einwände des analytischen Exklusivismus zu immunisieren. Insofern kann Schmidt-Leukel die Berechtigung der exklusivistischen Kritik allein für den Bereich der Epistemologie zugestehen und sie für den Bereich der Religionstheologie verneinen. Vgl. dazu *Schmidt-Leukel*, 72 f.

²⁴ Vgl. exemplarisch zur Analyse von Wahrheitsansprüchen *Plantinga*, Pluralism, 191–201.

²⁵ Vgl. etwa *K. von Stosch*, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60 (2009), 42–50, 42 f. Zielpunkt dieser Superioritäts-Kritik der komparativen Theologie soll sein, „religiöse Andersheit als gleichwertig anzuerkennen“ (ebd. 43). Sollte dieses Unterfangen aus

Die Behauptung, dass die religionstheologische Analyse der Vielheit von Religionen die philosophische Analyse der religiösen Wahrheits- beziehungsweise Geltungsansprüche voraussetzt, möchte ich mit Hilfe von sprechakttheoretischen Überlegungen kurz begründen.²⁶ Eine Überzeugung in Form einer sprachlichen Äußerung zu vertreten heißt, einen Sprechakt zu vollziehen. Überzeugungen bestehen als Sprechakte neben dem Äußerungsakt bekanntlich aus drei Akten, dem illokutionären, propositionalen und perlokutionären Akt.²⁷ Im Blick auf den beispielhaften Sprechakt „Ich bin überzeugt, dass Gott allmächtig ist“, kann man formal festhalten: Mit dem propositionalen Akt wird vom Referenzobjekt „Gott“ prädiert, dass diesem Referenten die Eigenschaft „allmächtig sein“ zukommt. Der propositionale Akt kann sprechakttheoretisch nicht selbstständig vorkommen, ohne den durch Regeln geleiteten illokutionären Akt. Dieser Akt bringt hier mit dem Operator „überzeugt sein“ eine bestimmte epistemische Einstellung zur geäußerten Proposition und damit die illokutionäre Besonderheit zum Ausdruck, die sich von anderen epistemischen Einstellungen wie „wissen“, „zweifeln“, „meinen“ unterscheidet. Der perlokutionäre Akt bezieht sich auf die Wirkung, die der Sprechakt beim Hörer erzielt. Wichtig in diesem Kontext ist, dass Überzeugungen zu den assertiven Sprechakten gehören. Sie behaupten die Wahrheit einer Proposition und stellen insofern performativ einen Geltungsanspruch auf. Assertive Sprechakte legen eine Sprecherin auf die Wahrheit einer Proposition und damit auf einen behaupteten Sachverhalt in der Welt fest.²⁸ Die Überzeugung „dass p “ schließt die Überzeugungen ein „es ist wahr, dass p “ und „ich halte p für wahr“. Assertiva können wahr oder falsch sein. Sie beschreiben den epistemischen Zustand des Für-wahr-Haltens einer Proposition durch einen Sprecher: Indem der illokutionäre Akt vollzogen und damit performativ etwas behauptet wird, wird zugleich der Anspruch erhoben, dass die behauptete Aussage *wahr* ist.²⁹ Dieser Geltungsanspruch besitzt notwendig einen exklusiven

einer bestimmten religiösen Perspektive geschehen, in der Geltungsansprüche behauptet werden (und nicht nur von einer vagen Metaperspektive aus), sehe ich nicht, wie dieser Anerkennungsversuch ohne logische und erkenntnistheoretische Widersprüche möglich sein soll.

²⁶ Damit grenze ich mich von Versuchen ab, die epistemische Bestimmung von religiösen Überzeugungen allein mit Hilfe des Konzepts des späten Wittgensteins zu klären. Vgl. *J. W. McClelland/J. M. Smith*, *Convictions: Defusing Religious Relativism*, Eugene/Oregon, 2. Auflage 1994, 47–79; *K. von Stosch*, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: *H. Joas* (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, Göttingen 2003, 103–146; *T. Schärfl*, *Glaubens-Überzeugung*. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, 181–212, 269–288. Zum einen muss man nicht sofort auf den holistischen und zum Fideismus neigenden Begriff des Weltbildes als Folie für religiösen Glauben zurückgreifen, wodurch auch wichtige epistemische Unterschiede zwischen einzelnen religiösen Überzeugungen verwischt werden. Zum anderen erlauben sprechakttheoretische Unterscheidungen eine feinere Differenzierung mehrerer Dimensionen im Überzeugungsbegriff.

²⁷ Vgl. *J. Searle*, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, 22 f.

²⁸ Vgl. *J. Searle*, *Mind, Language and Society. Doing Philosophy in the Real World*, London 1999, 148 f.

²⁹ Vgl. *K. E. Yandell*, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*, London 1999,

Charakter. Von der Wahrheit einer Proposition überzeugt zu sein, schließt logisch die Überzeugung aus, dass die kontradiktorische wie auch die konträre Proposition gleichzeitig wahr ist.³⁰ Performativ schließt selbst die relativistische (und semantisch gehaltlose) Überzeugung, dass alle Überzeugungen wahr seien, einen exklusiven Geltungsanspruch ein. Der Sprechakt ist erfüllt, wenn der propositionale Gehalt dem Sachverhalt in der Welt entspricht; er gelingt, wenn – neben anderen Bedingungen – der Sprecher es aufrichtig meint und danach lebt, und die Hörer die „word-to-world“-Ausrichtung des Assertivs und die Bedingungen, die sie wahr macht, versteht.³¹

Überzeugungen lassen sich vor diesem Hintergrund vielfältig differenzieren. Darauf kann ich hier nicht eingehen.³² Wichtig ist an dieser Stelle allein, was daraus für genuin religiöse Überzeugungen folgt, die sich auf den Inhalt oder die Praxis einer bestimmten Religion beziehen.³³ Auch dazu möchte ich nur einen Aspekt herausgreifen. Religiöse Überzeugungen vertreten, wie alle Überzeugungen, einen exklusiven Wahrheitsanspruch. Sie behaupten als assertive Sprechakte die Wahrheit einer Proposition, auf die sich die Sprecherin *noles volens* festlegt und damit andere Geltungsansprüche ausschließt. Der religiöse Geltungsanspruch hat also notwendig einen exklusiven Charakter. Dies bedeutet: Glaubensüberzeugungen schließen logisch ein, dass bestimmte religiöse Propositionen für wahr und andere, etwa fremdreligiöse Überzeugungen, die dazu kontradiktorisch und konträr sind, für falsch gehalten werden. Dieses Grundprinzip der epistemischen Logik ist unhintergebar. Mit anderen Worten: Im Vertreten einer religiösen Überzeugung ist die Annahme der Superiorität der eigenen Position unvermeidbar, wenn man auf Behauptungen trifft, die sich kontradiktorisch oder konträr zur eigenen Position verhalten. Beide Überzeugungen können nicht zugleich wahr sein.

Wie die christliche Tradition zu Recht durch die Differenzierung der *fides* deutlich gemacht hat, ist der religiöse Glaube – aufgrund der fiduzialen, personalen und soteriologischen Einschlüsse – sicherlich ein reicherer und

56 f.; J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: *Ders.*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, 127–183, hier 129; L. B. Puntel, Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie, in: *ZThK* (1995), Beiheft 9, 16–45, vor allem 30 f.

³⁰ Vgl. K. Ward, Truth and Diversity of Religions, in: *Quinn/Meecker* (Hgg.), *Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 109–125, hier 110.

³¹ Vgl. J. Searle, *Mind, Language and Society*, 148; vgl. auch E. Rolf, *Illokutionäre Kräfte. Grundbegriffe der Illokutionslogik*, Opladen 1997, 17.

³² Vgl. dazu genauer B. Irlenborn, Die Herausforderung der Pluralität religiöser Überzeugungen. Philosophische und religionstheologische Aspekte, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008, 174–198.

³³ Es kann hier offenbleiben, wie dieser Bezug genauer zu bestimmen ist. Ich versuche nicht, ein Kriterium anzubieten für die Frage, wo genau der Übergang zwischen einer religiösen und einer säkularen beziehungsweise nicht religiösen Überzeugung liegt. Dies setzte einen wie auch immer verstandenen Begriff von Religion voraus.

komplexerer epistemischer Operator als der rein doxastische Glaube, *dass* etwas der Fall ist.³⁴ Entscheidend ist jedoch, dass der religiöse Glaube einen starken Bezug auf das *Überzeugtsein* von bestimmten für wahr gehaltenen Glaubensinhalten voraussetzen muss; denn sonst verlören alle praktischen und rituellen Glaubensmomente ihre religionsinterne Legitimität. Dieses Verständnis von religiösen Überzeugungen ist konstitutiv für die Herausforderung der religiösen Pluralität. Wenn, wie oben bereits skizziert, religiöse und rituelle Praxis einen expliziten oder impliziten Rekurs auf wahrheitsfähige religiöse Überzeugungen beinhaltet, da sie sonst weder denkbar noch angemessen wäre, steht die Frage nach dem Verhältnis von pluralen und teils konfligierenden religiösen Überzeugungen im Mittelpunkt der Herausforderung religiöser Vielheit. Dass solche Überzeugungen innerhalb einer Religion nicht singular vorkommen, sondern in einem kohärenten Netzwerk von Anschlussüberzeugungen verbunden sind, das für die Gläubigen identitätskonstitutiv und lebensregulativ ist,³⁵ steht außer Frage und muss hier nicht weiter vertieft werden.

Insofern gilt der philosophischen Analyse divergierender religiöser Wahrheitsansprüche hier ein besonderes Augenmerk.³⁶ Wenn es um die Plausibilisierung und Begründung von religionstheologischen Modellen wie dem Exklusivismus, Inklusivismus oder dem Pluralismus geht, stehen philosophische Überlegungen im Zentrum.³⁷ Deshalb wird der hier analysierte Inklusivismus als ein „epistemischer“ bezeichnet, da es im Kern der philosophischen Rekonstruktion um epistemologische Fragestellungen geht.

3. Die Idee des Inklusivismus

Wenn also die religionstheologische Analyse der Pluralität der Religionen die philosophische Analyse der Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche voraussetzt, und wenn, wie in der Einleitung behauptet, weder der Pluralismus noch der Exklusivismus angemessene Antworten auf diese Pluralität darstellen: Welche Gründe gibt es dann, eine Position wie den epistemischen Inklusivismus zu akzeptieren?³⁸ Ich möchte folgende Behauptung verteidigen: Die inklusivistische Position eröffnet als einzige unter den Modellen die konzeptuelle Möglichkeit, die Exklusivität der zentralen Wahrheitsansprü-

³⁴ H. Schulz, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, 229, stellt in der Linie der Tradition folgende Unterteilung vor, die er als Basis für eine differenzierte Theorie des Glaubens aus protestantischer Sicht ansetzt: (a) doxastischer Glaube, (b) testimonialer Glaube, (c) personaler Glaube.

³⁵ Vgl. auch T. Schärfl, *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: Joas (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?*, 18–53, hier 24 f.

³⁶ Wenn ich im Folgenden verkürzt von „Wahrheitsansprüchen“ spreche, meine ich damit, ausgehend von der sprechakttheoretischen Analyse, Überzeugungen, die als Assertiva einen Wahrheitsanspruch behaupten.

³⁷ Auch J. Hick versteht im Übrigen seinen Ansatz als philosophisches Modell des Pluralismus. Siehe Hick, *Interpretation of Religion*, xli.

³⁸ Vgl. dazu auch B. Irlenborn, *Religious Diversity: A Philosophical Defense of Religious Inclusivism*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2010), 127–140.

che der eigenen Religion aufrechtzuerhalten (gegen den Pluralismus), ohne damit vordergründig inkompatible zentrale Wahrheitsansprüche anderer Religionen automatisch als falsch ansehen zu müssen (gegen den Exklusivismus).³⁹ Inklusivismus und Exklusivismus verbindet die Ansicht, dass die Lehre der eigenen Religion wahr ist, während die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, sofern sie sich nicht mit denen der eigenen als kompatibel erweisen, falsch sind. Der Inklusivismus unterscheidet sich vom Exklusivismus (zumindest von traditionellen und engeren Formen) darin, wie Paul Griffiths herausstellt, „whether it is possible for an alien religion to include any true claim among its doctrines and teachings“⁴⁰. Der Inklusivismus geht davon aus, dass die Exklusivität eines Wahrheitsanspruchs der eigenen Religion inkompatible fremde Wahrheitsansprüche ausschließt; dabei räumt er die Möglichkeit ein, dass Glaubensüberzeugungen der eigenen Religion in einem fremden Überzeugungssystem eingeschlossen sind. Die Vertreterin des Inklusivismus kann die Tatsache der religiösen Vielfalt anerkennen und begrifflich handhaben, ohne dazu verpflichtet zu sein, die Überlegenheit des eigenen Standpunkts zu verleugnen. Diese Form des Inklusivismus sollte nicht als abgeleiteter „soft exclusivism“ aufgefasst werden, wie dies David Basinger – wie in der Einleitung zitiert – vorschlägt. Es handelt sich um ein eigenständiges Modell, das sich vom Exklusivismus und Pluralismus unterscheidet. Im Gegenteil – gerade für den Exklusivisten ist es in diesem Zusammenhang wichtig, auf eine exakte Terminologie zu achten. Jede Position, die theologisch etwa die Heilswirksamkeit oder philosophisch die Inklusivität zumindest einer ihrer eigenen grundlegenden Wahrheitsansprüche im Glaubenssystem einer anderen Religion anerkennt, sollte terminologisch als inklusivistisch und nicht als „soft exclusivism“ bezeichnet werden.

Aber wie lässt sich die These verstehen, eine fremde religiöse Überzeugung sei möglicherweise nur *teilweise* wahr? Ist eine solche Annahme und damit die inklusivistische Position als ganze überhaupt haltbar, wenn man das Bivalenzprinzip der klassischen Logik berücksichtigt, demnach eine Aussage oder Proposition immer nur ausschließend entweder wahr oder falsch ist, aber nie, zu einem bestimmten Zeitpunkt und in derselben Hinsicht, wahr und falsch und damit in irgendeiner Weise *teilweise* wahr sein kann? Betrachten wir zunächst die theologische Position. Der inklusivistische Standpunkt der katholischen Kirche stützt sich zuerst auf das biblische

³⁹ Bezüglich der Rede von „zentralen Wahrheitsansprüchen“ ist Folgendes zu beachten: (1) „Zentrale Wahrheitsansprüche“ einer Religion sind solche, die notwendig zu deren Kernbestand gehören, ohne die die Geltung einer bestimmten Religion in Frage gestellt wäre, also bezüglich des katholischen Glaubens etwa die Behauptungen, dass Christus der Sohn Gottes ist, dass er für unser Heil gestorben ist, dass er auferstanden ist usw. (2) Oder im Sinne eines einzigen Wahrheitsanspruchs, mit dem man behaupten würde, eine bestimmte Religion als solche sei wahr. – Natürlich ist die Grenze zwischen in diesem Sinne zentralen und peripheren Wahrheitsansprüchen umstritten. Die Frage, nach welchen Kriterien diese Grenze zu ziehen ist, kann hier offenbleiben.

⁴⁰ P. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Oxford 2001, 57.

Zeugnis und erst dann auf theologische Reflexion über die Reichweite und den Mittelpunkt des göttlichen Heilswillens. Mit Blick auf die Wahrheitsansprüche anderer Religionen stellt das Zweite Vatikanische Konzil in einem vielzitierten Passus fest:

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.⁴¹

Im Hintergrund steht hier vor allem Justins christliche Deutung des stoischen Konzepts des *logos spermatikos*. Theologisch gesprochen gibt es demnach so etwas wie „Keime“ der Wahrheit auch in anderen Religionen. In diesen Religionen scheint ein „Strahl jener Wahrheit“ (*radius illius Veritatis*) auf, die Christen im Christusereignis erkennen.⁴² Das kann man so interpretieren, dass Christen *hic et nunc* auch nicht alle Strahlen, also die volle Helligkeit Gottes erkennen, dass ihnen aber darin ein epistemisches Privileg vor allen anderen Religionen zukommt, dass die Helligkeit, in der sie die Wirklichkeit im Glauben sehen und erkennen, diese als Wirklichkeit eines trinitarischen Gottes sichtbar und erkennbar werden lässt. Diese Erkenntnis wäre nicht möglich, wenn Gott nicht selbst die Dunkelheit hinsichtlich der richtigen Deutung der Wirklichkeit erhellt hätte durch das Licht, das die Inkarnation seines Sohnes auf die Welt geworfen hat. Weiterhin im Bild aus *Nostra Aetate* gesprochen, wäre dieser Grad der Helligkeit und die damit verbundene Einsicht also nur für Christen möglich. Die Deutung der Wirklichkeit durch die beiden anderen monotheistischen Religionen würde ohne das Christusereignis in einer abgestuften schwächeren Helligkeit geschehen, in der die Welt als Schöpfung eines nicht-trinitarischen Gottes gedeutet wird. Und, in schwächerem Licht, vollzöge sich dann auch die Sichtweise der anderen Weltreligionen.

Den Inklusivismus, den die katholische Kirche ausgehend von dieser Passage vertritt, kann man *alethischen* Inklusivismus nennen. Für diesen alethischen Inklusivismus gilt: (a) Es gibt eine absolute Wahrheit Gottes oder eine Menge von wahren Behauptungen über Gott; (b) einer bestimmten Reli-

⁴¹ „Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines. Annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est ‚via et veritas et vita‘ (Io 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit“, in: *Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones Non-Christianas*, *Nostra Aetate*, Nr. 2. Vgl. auch *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae*, *Ad Gentes*, Nr. 11.

⁴² Vgl. *Nostra Aetate*, Nr. 2.

gion – dem Christentum in seiner katholischen Tradition – kommt eine Superiorität zu, da sie im Vergleich zu anderen Religionen oder Denominationen eine Höchstmenge von wahren und lebensregulativen Glaubensüberzeugungen enthält, die mit einem solchen Gottesverständnis in Verbindung gebracht werden können.⁴³ Vom kirchlichen Selbstverständnis her bezieht sich der Begriff „Inklusivismus“ also auf einen wahrheitsinduktiven Inklusivismus, der die Position einschließt, dass eine bestimmte Religion in ihrem System von Glaubensüberzeugungen in der Lage ist, im Lichte des Christusereignisses eindeutig und mit einer Höchstmenge von wahren Aussagen auf Gott zu verweisen.

Dieses Modell des Inklusivismus erweist sich jedoch bei einer genaueren philosophischen Analyse als äußerst kompliziert. In der katholischen Tradition wird der Begriff der Wahrheit – ohne dass das Lehramt ihn damit relativieren wollte – unter Verweis auf 1 Kor 13,12 historisch konstruiert, insofern

jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird⁴⁴.

Ein Religionskritiker könnte nun monieren, diese Unterscheidung zwischen einer *erreichten* Wahrheit, der *veritas capta*, und einer *letzten* (Fülle der) Wahrheit, der *veritas plena*, führe tatsächlich eher zu einem Skeptizismus als zu einem wahrheitsinduktiven Inklusivismus. Denn wie ließe sich unter diesen Bedingungen vor dem Forum der Vernunft ausweisen, dass sich die wahren Aussagen einer bestimmten Religion (im Sinne der *veritates captae*) tatsächlich auf jene letzte Wahrheit, auf Gott, beziehen? Um hier Missverständnisse zu vermeiden, muss man, zunächst theologisch, die Unterscheidung zwischen der *veritas capta* und der *veritas plena* im Rahmen der aus *Nostra Aetate* stammenden Metaphorik folgendermaßen rekonstruieren: Wie oben schon angedeutet, ist es erkennbar, dass auch Christen nicht alle Strahlen der Wahrheit sehen, die vom Christusereignis ausgehen, aber, im Gegensatz zu Nichtchristen, erkennen sie jetzt wenigstens diejenigen Strahlen in einer Helligkeit, die das wahrgenommene Ereignis als *Christusereignis* deutlich macht. Diese Interpretation des Bildes aus *Nostra Aetate* weist also darauf hin, dass die katholische Tradition einem alethischen Inklusivismus verpflichtet ist. Trotzdem bleibt es in dem geschichtlichen Wahrheitsmodell der Enzyklika *Fides et Ratio* im Hinblick auf die Unter-

⁴³ Zum Verhältnis zwischen wahren Propositionen und der Wahrheit Gottes vgl. aus thomasischer Sicht *R. te Velde*, Aquinas on God. The ‚Divine Science‘ of the *Summa Theologiae*, Aldershot 2006, 28–30: „It is like when one says: ‚What I believe are not just propositions or verbal constructions of meaning: I believe in the reality to which the propositions of faith refer by signifying, albeit inadequately, the truth of that reality, by making that reality somehow present (the saving presence of God) to faith.“

⁴⁴ *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika *Fides et Ratio*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, Nr. 2. In Latein geht es dabei um den Unterschied zwischen der *veritas capta* und der *veritas plena*: „... licet sibi conscia sit omnem veritatem captam unam dumtaxat stationem esse plenam ad illam veritatem quae ultima in Dei revelatione ostendetur.“ Vgl. auch *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Enzyklika *Veritatis Splendor*, Nr. 1–3.

scheidung von *veritas capta* und *veritas plena* erläuterungsbedürftig, wie unter dieser Bedingung zentrale Aussagen des christlichen Glaubens, obwohl sie immer nur eine „Etappe“ auf dem Weg zur letzten Wahrheit und eingeschränkt durch die endlichen Erkenntnisbedingungen des Menschen sind, einerseits in grundsätzlicher Weise als letztgültig und unwiderruflich und andererseits als sich auf die göttliche Wahrheit (*veritas plena*) beziehend aufgefasst werden können. Diese Problematik lässt erkennen, dass die Rede vom *logos spermatikos* eine Metapher bleibt, die im Bemühen um eine auch philosophischen Nachfragen genügende Rekonstruktion des inklusivistischen Modells nur vorläufig und semantisch unpräzise ist.

Die erste Aufgabe einer solchen Rekonstruktion besteht in der Klärung der Bedeutung von Inklusivität in dem Begriff „Inklusivismus“. Nach der zitierten Passage aus *Nostra Aetate* verweist die Idee der Inklusivität – dort noch, wie gezeigt, vage – auf den Begriff, dass eine bestimmte Menge von Wahrheitsansprüchen oder wenigstens ein einziger Wahrheitsanspruch einer Religion *P* (hier das Christentum in seiner katholischen Tradition) in einer anderen Religion *S* enthalten oder eingeschlossen ist. „Inklusion“ ist hier gleichbedeutend „Enthaltensein“. Wörtlich bedeutet „Inklusion“ im religionstheologischen Modell, dass ein Wahrheitsanspruch oder eine Menge von Wahrheitsansprüchen einer bestimmten Religion in der Menge der Wahrheitsansprüche einer anderen Religion enthalten ist. Diese Inklusivität wird von einer bestimmten Religion behauptet, die das Auftreten ihrer eigenen Wahrheitsansprüche in der Menge von Wahrheitsansprüchen einer anderen Religion feststellt und bewertet. Insofern ist vorauszusetzen, dass es einer besonderen interreligiösen Sensibilität und Kenntnis des Inklusivisten bedarf, um Wahrheitsansprüche einer anderen Religion sorgfältig zu analysieren und eine solche Inklusivität zu behaupten.

Wie kann der Begriff der Inklusion präziser gefasst werden? Da in der Mengenlehre die Inklusion als eine bestimmte Beziehung des Enthaltenseins zwischen zwei Mengen von Elementen angeführt wird, kann es hilfreich sein zu versuchen, die Idee des Inklusivismus im Lichte dieses Begriffs aus der Mengenlehre zu rekonstruieren. Eine Menge *A* enthält eine Menge *B* ($A \supseteq B$), wenn *B* eine Untermenge von *A* ist und *B* in *A* enthalten ist. Wenn es wenigstens ein Element von *A* gibt, das nicht in *B* enthalten ist, dann ist *A* auch echte Obermenge von *B* oder, anders ausgedrückt, *B* ist eine echte Untermenge von *A*. Diese Beziehung ist antisymmetrisch;⁴⁵ denn wenn die Menge *A* die Menge *B* enthält ($A \supseteq B$) und wenn die Menge *A* nicht identisch mit der Menge *B* ist ($A \neq B$), dann kann die Menge *B* nicht die Menge *A* enthalten und $B \supseteq A$ wäre insofern falsch. Nehmen wir beispielsweise an, es bestehe eine Inklusionsbe-

⁴⁵ Eine Relation *R* auf einer Menge nennt man *antisymmetrisch*, wenn für je zwei verschiedene Elemente *a* und *b* der Menge nicht gleichzeitig aRb und bRa gelten kann. Heißt die Relation beispielsweise „ist Vorfahre von“, kann nicht gleichzeitig *a* Vorfahre von *b* und *b* Vorfahre von *a* sein; es sei denn, *a* und *b* wären identisch.

ziehung zwischen einer Religion S mit ihren Wahrheitsansprüchen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$ und einer Religion P mit ihren Wahrheitsansprüchen $P_1, P_2, P_3 \dots P_n$. Wenn P eine echte Untermenge von S ist, müssen alle Wahrheitsansprüche von P in S enthalten sein (so dass gilt: $S_1=P_1, S_2=P_2$ usw.), und es gibt in S wenigstens einen Wahrheitsanspruch S_{n+1} , der nicht in P enthalten ist.

Es ist nun klar, dass ein mengentheoretisches Modell der Inklusion, wenn man es auf diese Weise formuliert, nicht auf die Fragestellung des religiösen Inklusivismus angewandt werden kann. Selbst wenn der Inklusivismus eine antisymmetrische Beziehung zwischen zwei Religionen impliziert (mit einer Menge von Wahrheitsansprüchen oder nur mit einem Wahrheitsanspruch von P als Untermenge der Wahrheitsansprüche von S), kann P insofern nicht als echte Untermenge von S betrachtet werden, als nicht alle Wahrheitsansprüche von P in S enthalten sind. In dieser Hinsicht bezieht sich die Idee des Inklusivismus mehr auf die Schnittmenge von zwei verschiedenen Mengen, die alle Elemente – d. h. Wahrheitsansprüche – von P enthalten, die auch zu S gehören. Allerdings drückt der Begriff der Schnittmenge keine antisymmetrische Beziehung aus, wie sie der Begriff des Inklusivismus impliziert.

Das lässt sich an einem Beispiel erläutern. Religion S enthält die drei zentralen und grundlegenden Glaubensüberzeugungen $\{a, b, c\}$. Religion R enthält $\{b, c, d\}$, Religion T $\{c, d, e\}$ und Religion U $\{d, e, f\}$. Demnach sind die Überzeugungen b und c von S eingeschlossen in R , und die Überzeugung c in T . Keine Überzeugung von S ist in U eingeschlossen – aber es wäre für einen Anhänger von S möglich anzunehmen, dass bislang (also in zeitlichen Kategorien) noch kein Wahrheitsanspruch von S als in U enthalten identifiziert ist. Aus diesem einfachen Beispiel lassen sich drei Folgerungen für die Position des Inklusivismus ziehen: (1) Es ist denkbar, dass es eine Religion gibt, bei der alle oder zumindest die zentralen Wahrheitsansprüche wahr sind. (2) Es ist möglich, dass unterschiedliche Grade der Inklusivität in Bezug auf die Zahl der Wahrheitsansprüche von S bestehen, die in anderen Religionen enthalten sind. (3) Es kann sein, dass es eine Hierarchie von Religionen aus der Perspektive von S gibt in Abhängigkeit zur Anzahl der (zentralen) Glaubensüberzeugungen von S , die sie enthalten. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Formulierung der inklusivistischen Position in quantitativem Sinne den Fokus auf die Zahl der auftretenden Wahrheitsansprüche legt. Es ist ebenfalls möglich – obwohl ich das hier nicht tun werde – eher qualitativ vorzugehen und die Tragweite von Glaubensüberzeugungen innerhalb der verschiedenen Religionen zu gewichten und dann, von dieser Gewichtung ausgehend, eine Hierarchie abzuleiten.

Die Skizze der Grundidee des epistemischen Inklusivismus kann schon ansatzweise erkennbar machen, dass es epistemische Vorteile dieser Position im Vergleich mit Exklusivismus und Pluralismus gibt. Im Hinblick auf den Exklusivismus ist das Modell des Inklusivismus differenzierter in Bezug auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen der eigenen Religion und den an-

deren Religionen, vor allem im Hinblick auf die reziproken Wahrheitsansprüche. Der traditionelle Exklusivist kann unter Anwendung des Prinzips des Selbstwiderspruchs nur die Kompatibilität zentraler Wahrheitsansprüche fremder Religionen mit den eigenen (basalen) Wahrheitsansprüchen analysieren. Für ihn besteht allein die logische Möglichkeit, einen fremdreligiösen Wahrheitsanspruch, der nicht mit dem eigenen Wahrheitsanspruch kompatibel ist, ohne weitere Differenzierung als falsch zu bezeichnen. Im Falle eines kontradiktorischen Verhältnisses des fremden zum eigenen Wahrheitsanspruch ist die Sache natürlich klar. Nun ist die explizite Bestreitung des eigenen Wahrheitsanspruchs durch den fremden aber weder der Beginn noch der Regelfall des interreligiösen Diskurses. Denn oft ist bei diesem Diskurs nicht genau oder sofort erkennbar, (i) ob sich ein fremdreligiöser Wahrheitsanspruch tatsächlich konträr zum eigenen Wahrheitsanspruch verhält (auch dann könnte logisch nur einer der beiden wahr sein), (ii) ob er subkonträr ist (dann könnten beide logisch gleichzeitig wahr sein)⁴⁶ (iii) oder ob er zwar konträr und damit logisch unvereinbar ist, sich aber in seiner Proposition auf einer Subebene zwei oder mehrere Teilaussagen isolieren lassen, von denen zumindest eine wahr ist. Wie dies denkbar ist, soll im nächsten Abschnitt verdeutlicht werden. Das heißt: Im Falle der Inkompatibilität zwischen zwei (Mengen von) Wahrheitsansprüchen tendiert der Exklusivist dazu, die Wahrheit und die Heilswirksamkeit der anderen Religion insgesamt zu verneinen – sonst würde er eine Art Inklusivismus vertreten, wie ich ihn skizziert habe. Der Inklusivismus erlaubt die Behauptung der Superiorität der eigenen Religion in Verbindung mit der Bestätigung der Möglichkeit des Heils auch für die Andersgläubigen durch eine Hierarchisierung, die abhängig ist von der Inklusion von eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen im System der fremdreligiösen Wahrheitsansprüche.

Im Hinblick auf den Pluralismus erlaubt die Idee der Inklusivität – neben anderen Vorteilen – den Rückbezug auf die eigene religiöse Identität und weiterhin das Festhalten an einer nicht bloß mythischen Wahrheit der eigenen Glaubensüberzeugungen.

4. Ein erkenntnistheoretischer Rahmen für den Inklusivismus

Die geschilderten Vorteile des Inklusivismus können nur überzeugen, wenn dieses Modell eine solidere philosophische Grundlegung erhält. Dies kann an dieser Stelle, wie angemerkt, nur vorbereitend geschehen. Die Kernfrage an diese Position lautet: Wie ist es für die Vertreterin des Inklusivismus möglich, auf der einen Seite an der Exklusivität der Wahrheitsansprüche ih-

⁴⁶ Als subkonträren Gegensatz bezeichnet man das Verhältnis von zwei partikulären Urteilen, von denen das eine bejahend, das andere verneinend ist: „Einige Menschen sind gebildet“ – „Einige Menschen sind ungebildet“. Subkonträre Urteile können nicht beide falsch, wohl aber beide wahr sein.

rer eigenen Religion, die inkompatible fremde religiöse Wahrheitsansprüche ausschließt, festzuhalten, und gleichzeitig auf der anderen Seite die Inklusion eines Wahrheitsanspruchs oder einer Menge von Wahrheitsansprüchen ihrer eigenen Religion in einem fremden Glauben zuzugestehen? Wie gezeigt wurde, nimmt die Vertreterin des Inklusivismus an, dass nur ihre eigene Religion *R* als solche wahr ist und dass es eine Hierarchie der nicht christlichen Religionen gibt. Diese sind aus ihrer Sicht entweder graduell teilweise wahr (beispielsweise in Abhängigkeit von der Anzahl und der Tragweite der in der fremden Religion inkludierten Wahrheitsansprüche von *R*), oder sie sind falsch (weil kein einziger Wahrheitsanspruch von *R* in ihnen enthalten ist). Ich möchte im Folgenden drei Aspekte vorstellen, die als Eckpfeiler für den epistemischen Inklusivismus dienen können. Dabei orientiere ich mich an referenztheoretischen Überlegungen – vor allem deshalb, da die Metaphorik der im letzten Abschnitt vorgestellten Passage zum Inklusivismus aus *Nostra Aetate* auf Verweisungsbezüge abhebt.

4.1 Epistemische Inklusivität

Es ist möglich, dass verschiedene Religionen in unterschiedlicher Weise auf denselben Gott referieren. An einem einfachen Beispiel illustriert: In t_1 erkennt Betrachter *A* aus der Distanz, dass ein Turm vor ihm rund ist, wogegen er für Betrachter *B* aus noch größerer Distanz als rechteckig erscheint. In t_2 kommt *B* näher heran und erkennt, dass er in Wahrheit nicht rechteckig, sondern rund ist. In t_1 werden zwar konträre Überzeugungen vertreten, aber – wie t_2 zeigt – referieren beide Betrachter auf denselben Gegenstand. Darin liegt ein Rekurs auf die unterschiedlichen Erkenntnisbedingungen eines Wahrheitsanspruchs. In t_1 könnte auch Betrachter *B* für seine Überzeugung Gründe vorbringen, wogegen es aus der Sicht von *A* klar ist, dass *B* sich zwar nicht in der Bezugnahme auf denselben Gegenstand, wohl aber in dessen Beschreibung irrt. Aus interner Sicht hat *A* wiederum gute Gründe anzunehmen, dass er zu t_1 im Recht ist und dass *B* auf denselben Gegenstand verweist (etwa, weil *B* darauf zeigt). Im Anschluss an John Searles Referenztheorie in *Speech Acts* möchte ich drei Arten einer Bezugnahme unterscheiden:

- (a) eine vollständig vollzogene Referenz, die eine unzweideutige Identifikation des Gegenstands leistet,
- (b) eine erfolgreiche Referenz, die eine zwar nicht vollständige, aber trotzdem erfolgreiche Identifikation ermöglicht,
- und
- (c) eine unvollständig vollzogene und erfolglose Referenz, die zu keiner Identifikation führt.⁴⁷

⁴⁷ Searle, *Speech Acts*, 82; die erste Variante nennt Searle *fully consummated reference*, die zweite *successful reference*; die dritte Referenz wird bei Searle nicht eigens begrifflich benannt.

Gegenüber Quines generellem Skeptizismus im Hinblick auf den Erfolg des Referenzakts (selbst im System der eigenen Sprache),⁴⁸ aber auch gegenüber den kausalen Referenztheorien Kripkes und des frühen Putnam bietet Searles deskriptive Theorie der Bezugnahme den Vorteil, die Identifizierung des Referenzobjekts als einen Vollzug zu denken, der mit Hilfe von Deskriptoren beziehungsweise Kennzeichnungen bis zu einer eindeutigen Identifikation führen kann: Die erfolgreiche Referenz ist Searle zufolge eine potenziell vollständig vollzogene Referenz.⁴⁹

Genau um diesen Übergang geht es auch in dem oben skizzierten Beispiel: Die erfolgreiche Referenz beschreibt die Situation t_1 des obigen Beispiels: Der Turm ist als Referenzobjekt von *A* und *B* erfolgreich identifiziert, jedoch von *B* nur in einem unvollständig vollzogenen Modus. Der epistemische Inklusivismus kann den performativen Akt des Referierens auf folgende Weise umformulieren: Aus der internen Perspektive einer Religion *E* kann die Referenz auf Gott in der Religion *F* als ein Fall von erfolgreicher, wenn auch unvollständiger Referenz aufgefasst werden.⁵⁰ Diese Auffassung weist in die richtige Richtung, insofern sie die Identifikation des Referenzobjektes und damit die Unterscheidung von Gott und Götze erlaubt. Sie bleibt aber aus der internen Perspektive von *E* aus verschiedenen Gründen nur vorläufig im Vergleich zu der eigenen, präziseren Referenz. Betrachten wir als ein Beispiel aus dem Bereich der Religion folgende Überzeugung:

(T) Der eine Gott ist nicht trinitarisch.

Der christliche Inklusivist und der christliche Exklusivist teilen die Ansicht, dass (T) inkompatibel mit der christlichen Trinitätslehre ist, und stimmen folglich darin überein, dass sie falsch ist. Im Gegensatz zum Exklusivisten kann der Inklusivist durch eine differenziertere Analyse immer noch anerkennen, dass die Proposition in mindestens zwei eigenständige Teilaussagen zerlegbar ist: „Es gibt einen Gott“ und „Gott ist nicht trinitarisch“. Die eine ist kompatibel, die andere ist inkompatibel mit dem christlichen Glaubenssystem von (T). In der Begrifflichkeit von Referenzverhältnissen ausgedrückt, kann der Inklusivist dafür argumentieren, dass (T) ein Fall von erfolgreicher Bezugnahme auf das Referenzobjekt des christlichen Glaubens ist, so dass (T) den christlichen Gott identifizieren kann, aber unvollständig oder vorläufig bleibt, weil (T) nicht die trinitarische Existenz Gottes anerkennt. Der Exklusivist dagegen kann logisch und erkenntnistheoretisch nicht zugestehen, dass es ein solches Element der Wahrheit in (T) gibt. Kon-

Vgl. *B. Irlenborn*: Abschied von der „natürlichen Theologie“? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung, in: *ThPh* 78 (2003), 545–557, 550 f.

⁴⁸ Zur These der Unerforschlichkeit der Referenz vgl. *W. V. O. Quine*, *Ontologische Relativität*, in: *Ders.*, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Frankfurt am Main 2003, 43–85, 62 f.

⁴⁹ Vgl. *Searle*, *Speech Acts*, 82, 85 f. Vgl. dazu: *W. Kellerwessel*, *Referenztheorien in der analytischen Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 361–388.

⁵⁰ Das ist natürlich keineswegs äquivalent zur These der pluralistischen Theologie von John Hick, *alle Weltreligionen referierten erfolgreich*, wenn auch notwendig unvollkommen auf eine transkategoriale Realität. Vgl. *Hick*, *Interpretation*, xix f.

kret kann man sich dies etwa am exklusivistischen Standpunkt von Harold Netland deutlich machen:

Exclusivism maintains that the central claims of Christianity are true, and that where the claims of Christianity conflict with those of other religions the latter are to be rejected as false. Christian exclusivists also characteristically hold that God has revealed himself definitively in the Bible and that Jesus Christ is the unique incarnation of God, the only Lord and Savior. Salvation is not to be found in the structures of other religious traditions.⁵¹

Exklusivisten und Inklusivisten teilen also die Ansicht, dass Wahrheitsansprüche, die inkompatibel mit den eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen sind, falsch sind. Aber der Inklusivist ist dadurch nicht automatisch gezwungen, die andere Religion zu verwerfen. Wie dargestellt, kann der Inklusivist im Hinblick auf einen inkompatiblen Wahrheitsanspruch sorgfältig untersuchen, ob er (a) auf einer vollständig vollzogenen Referenz beruht, die Gott in der Weise identifiziert, wie es in der eigenen Religion der Fall ist, oder (b) auf einer erfolgreichen, wenn auch unvollständigen Referenz (und daher wenigstens ‚teilweise‘ wahr ist), oder (c) auf einer unvollständig vollzogenen und un erfolgreichen Referenz basiert (und daher falsch ist). Die Akzeptanz von (b), einer unvollständigen Referenz auf dasselbe Objekt, ermöglicht dem Inklusivisten die Ansicht, dass die in ihrer Form nach falsche oder vorläufige Behauptung über das Referenzobjekt der eigenen Religion *teilweise* wahr sein kann. Diese Sichtweise ist nur für den Inklusivisten erreichbar, nicht für den Exklusivisten – falls dieser nicht einen ‚getarnten‘ Inklusivismus vertreten wollte.

4.2 Doktrinelles Kontingenz

Der Begriff einer unvollständigen, aber erfolgreichen Referenz kann nicht nur auf einzelne Wahrheitsansprüche, sondern auch auf Religionen als Theorien angewandt werden. Religionen sind, als Theorien verstanden, unterdeterminiert und bezüglich des Umfangs der Menge der von ihr vertretenen Propositionen nicht notwendig abgeschlossen. Versteht man beispielsweise das Überzeugungssystem einer Religion als Theorie T_1 mit den Lehraussagen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n$, so ist aus interner Sicht nicht ausgeschlossen, dass sich T_1 aufgrund des „Fortschritts in der Wahrheitserkenntnis“ zu T_2 mit den Lehraussagen $S_1, S_2, S_3 \dots S_n, S_{n+1}$ (Erweiterung des Aussagensets) oder $S_{1*}, S_{2*}, S_{3*} \dots S_{n*}$ (Vertiefung oder Revision bestimmter Aussagen beziehungsweise Einstellungen) entwickeln könnte. Dafür finden sich innerhalb der katholischen

⁵¹ H. A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver 1997, 9; siehe auch ebd. 112: „Christian exclusivism ... contends that where the central claims of Christian faith are incompatible with those of other religious traditions the latter are to be rejected as false. Thus, for example, it has traditionally been said that the Muslim and the orthodox Christian cannot both be correct in their respective beliefs about the identity of Jesus of Nazareth.“

Kirche zahlreiche Beispiele in der Dogmengeschichte: für eine Erweiterung z. B. die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts, für eine Revision die Haltung zur Religionsfreiheit, für eine Vertiefung das Offenbarungsverständnis. Diese Einsicht schließt die Anerkennung einer bestimmten Form von doktrinaler Kontingenz beziehungsweise Vorläufigkeit ein: Die eigene Lehre ist aus interner Sicht zu t_1 wahr, ohne dass ausgeschlossen wird, dass zu t_2 diese Wahrheit umfassender und präziser ausgedrückt werden kann. In der Terminologie von *Fides et Ratio* könnte man sagen, dass die *veritates captae* deshalb wahr und irrevocierbar seien, weil sie auf die *veritas ultima* referierten. Dabei ist allerdings nicht auszuschließen, dass die erreichten Wahrheiten zukünftig bezüglich ihrer Bedeutung präzisiert oder bezüglich ihrer Anzahl erweitert werden könnten. Wie weit eine solche Vorläufigkeit mit Blick auf die zentralen Wahrheitsansprüche einer Religion geht, muss eine religiöse Gemeinschaft mit ihren jeweils vorgesehenen Autoritäten selbst bestimmen. Wenn eine religiöse Tradition eine solche Unterdeterminiertheit und damit die Möglichkeit einer Erkenntniserweiterung oder -vertiefung für ihre zentralen Überzeugungen bestreitet, kann sie nur radikal exklusivistisch sein.

4.3 Erkenntnistheoretische Lernoffenheit

Die ersten beiden Aspekte kann man noch durch einen Kohärentismus der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen verstärken. Die geltungslogische Exklusivität einer Überzeugung impliziert nicht eine epistemische Exklusivität des Sets beziehungsweise Systems, in dem diese Überzeugung vorkommt. Ein solches System kann *de iure* unter endlichen Erkenntnisbedingungen gar nicht exklusiv sein, d. h. eine Erweiterung und Vertiefung ausschließen, selbst wenn es *de facto* Rechtfertigung ablehnt und sich gegen die Korrektur alter oder gegen den Einbezug neuer Erkenntnisse sperrt. Dass eine solche – die Autarkie des kohärenten Systems ausschließende – Lernoffenheit nicht zwingend eine Revision der zentralen Überzeugungen impliziert, wurde durch den ersten Aspekt deutlich. Laut der Grundintuition kohärentistischer Entwürfe besteht die Rechtfertigung einer Überzeugung in der Mitgliedschaft in einem Set oder System von Überzeugungen. Dieses Set ist nicht nur konsistent, sondern kohärent:⁵² Die einzelnen Überzeugungen hängen durch verschiedene, vor allem inferenzielle Beziehungsmuster zusammen. Trotzdem muss es keine epistemische Parität geben: Zentrale, exemplarische oder starke Überzeugungen sind über Zwischenglieder mit peripheren, singulären und schwachen Überzeugungen verknüpft. Das Set ist möglichst umfassend, dabei nicht abgeschlossen, son-

⁵² Vgl. W. J. Wainwright, *Doctrinal Schemes, Metaphysics and Propositional Truth*, in: T. Dean (Hg.), *Religious Pluralism and Truth*, New York 1995, 73–85, 80. Wichtig wäre für eine christliche Adaption des Kohärentismus die Annahme einer Zentralität von bestimmten Überzeugungen in diesem Set, ohne in die asymmetrisch-lineare Begründungsstruktur des *foundationalism* zurückzufallen.

dern offen für die Integration weiterer Überzeugungen, wie unter Aspekt 4.2 skizziert. In diesem Sinne liegt es nahe, Kohärenz als ein Kriterium (nicht als Definiens) der Wahrheit von Geltungsansprüchen anzuführen,⁵³ denn dies eröffnet die Möglichkeit, den bezüglich des Bivalenzprinzips der Wahrheit an sich unsinnigen Begriff „approximately true“⁵⁴ kohärenztheoretisch zu interpretieren. Insofern muss eine inklusivistische Theorie keine epistemische Exklusivität behaupten und kann trotzdem an der geltungslogischen Exklusivität ihres Standpunktes festhalten.

5. Ergebnis

Im Hinblick auf den Begriff der Inklusivität eröffnet der epistemische Inklusivismus die Möglichkeit, einen religiösen Wahrheitsanspruch als „annäherungsweise wahr“ zu betrachten. Mit Rekurs auf die drei Aspekte der epistemischen Inklusivität, der doktrinellen Kontingenz und der erkenntnistheoretischen Lernoffenheit kann man eine inklusivistische Position philosophisch konstruieren und religionstheologisch verteidigen und dabei die Letztgültigkeit einer bestimmten *veritas capta* behaupten, ohne auszuschließen, dass die *veritas ultima* umfänglicher und tiefgründiger sein wird.

Ich gehe davon aus, dass die hier skizzierte epistemische Dimension des Inklusivismus um die Relationierung von religiösen Wahrheitsansprüchen das Zentrum von jedem inklusivistischen Entwurf ausmacht, und zwar unabhängig davon, ob diese Dimension in dem jeweiligen Entwurf thematisch wird oder nicht. Der epistemische Inklusivismus bildet die Basis für den religionstheologischen Inklusivismus und kann von diesem nicht getrennt werden. Performativ liegen religiöse Wahrheitsansprüche, wie im zweiten Abschnitt dargestellt, jeder religionstheologischen Analyse interreligiöser Verschiedenheit zugrunde. Geltungsansprüche in allen religiösen Bereichen, gleich ob es um Bestimmungen der Transzendenz, Heilsfragen oder um ethische Vorschriften geht, implizieren aus der Sicht einer jeweiligen Religion, dass ihre diesbezüglichen Annahmen *wahr* sind. Das heißt, welchen Fokus auch immer ein religionstheologischer Inklusivismus wählt: Im Kern der Analyse stehen Geltungs- und Wahrheitsfragen.

Insofern ist der Inklusivismus, entgegen John Hicks oben zitierter Einschätzung, keine „astonishing doctrine“. Gegen Hicks Pluralismus kann der Vertreter des christlichen Inklusivismus daran festhalten, dass nicht nur die

⁵³ Vgl. N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Washington 1982, 23 f. Vgl. weiterhin: T. Bartelborth, *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin 1996, 135–234; O. J. Wiertz, *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003, 226–276.

⁵⁴ Vgl. L. Bonjour, Reply to Solomon, in: PPR 50 (1990), 779–782, 779 f. Puntel, *Wahrheitsbegriff*, 53, spricht von einem relativen „truth status“: „Only at the end of the day, that is, when all factors (data, aspects, alternatives, and the like) have been taken into account and examined, will it be possible to establish ‚the truth‘, that is, the fully determinate status of the sentences stated and the propositions articulated“.

eigene Religion erfolgreich auf Gott referiert. Eine solche erfolgreiche (gleich ob vollständige oder unvollständige) Form der Bezugnahme ist im Pluralismus nicht möglich. Denn Hick nimmt an, dass wesentliche Eigenschaften (wie „Allmacht“ oder „Personsein“) der göttlichen Realität nicht zugeschrieben werden können und dass religiöse Wahrheitsansprüche bestenfalls in mythologischem, nicht aber in wörtlichem Sinne wahr sind.⁵⁵ So heißt es beispielsweise unmissverständlich gegen das christliche Verständnis, auf Gott als Person zu referieren: „the ultimate reality, the Real, cannot be described as a personal God“.⁵⁶ Von Hicks Modell ausgehend, wäre es für Religionen nicht möglich, erfolgreich auf die göttliche Realität zu referieren. Wegen der Transkategorialität der göttlichen Realität in seinem Konzept wäre die Referenz auf das, was die Religionen „Gott“ oder „Allah“ nennen, nicht in der Lage, die göttliche Realität als sie selbst zu identifizieren. Damit wären Religionen aber nur zu einer unvollständigen und erfolglosen Bezugnahme auf Gott in der Lage. Diese Behauptung wäre nicht nur konzeptuell gewagt und wenig überzeugend; sie widerspräche auch radikal dem Selbstverständnis religiöser Menschen.

Gegen den Exklusivismus kann die Vertreterin des Inklusivismus, ohne die Exklusivität ihrer eigenen Wahrheitsansprüche aufzugeben, erstens eine Pluralität von heterogenen religiösen Überzeugungen und Religionen akzeptieren und manche davon, im Rahmen der skizzierten Standards epistemischer Logik, auch ausdrücklich mit Hilfe des inklusivistischen Konzepts anerkennen und zweitens auf der Basis ihrer eigenen doktrinalen Kontingenz sogar von dieser anderen Position lernen und ihre eigene Lehre ergänzen oder vertiefen. Das heißt, sie kann konsistent zugestehen, dass Mitglieder anderer Religionen erfolgreich, wenn auch unvollständig, auf Gott referieren. Daher sollte eine moderate Form des Exklusivismus „Inklusivismus“ genannt werden, wenn sie die Inklusivität zumindest einer ihrer Wahrheitsansprüche unter den Glaubensüberzeugungen einer anderen Religion identifiziert.

Es ist bekannt, dass divergierende religiöse Wahrheitsansprüche ein ethisches und politisches Konfliktpotenzial bergen. Unter der Voraussetzung von bestimmten Reflexionsstandards bei religiösen Menschen scheint mir das inklusivistische Modell empirisch und epistemisch der tragfähigste Weg zu einem Umgang mit der Herausforderung durch die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche zu sein. Entscheidend für diese Herausforderung ist, ob die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft bereit sind, ihre Partikularität *de facto* anzuerkennen, ohne *de iure* die Wahrheitsansprüche ihrer eigenen Religion aufzugeben. In dieser Hinsicht bietet das Konzept des epistemischen Inklusivismus die größten Vorteile.

⁵⁵ Vgl. Hick, Interpretation, xix–xxii, 348.

⁵⁶ Hick, Interpretation, xxvii. Auch Peter Byrnes Versuch, Hicks Theorie unter dem Aspekt der Referenz zu erklären, scheint mir in dieser Hinsicht nicht erfolgreich. Vgl. P. Byrnes, Prolegomena to Religious Pluralism; Reference and Realism in Religion, London 1995, 31–55, 191–203.