

Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit religiöser Diversität: „Gerechtfertigte Religiöse Differenz“¹

VON DIRK-MARTIN GRUBE

In Frankfurt am Main, Amsterdam und anderen europäischen und außereuropäischen Städten leben Juden, Christen, Muslime, Hindus, Buddhisten und Angehörige weiterer Religionen zusammen. Diese Religionen schreiben ihren Anhängern unterschiedliche Lebensweisen vor. Man denke dabei etwa an die Diskussionen in Deutschland und den Niederlanden um rituelle Schlachtungen. Religionen unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer rituellen oder ethischen Praxis, sondern auch in ihren Wahrheitsansprüchen. Man muss nur an die Differenzen in der Eschatologie etwa zwischen dem Begriff des Himmels beziehungsweise des Paradieses in manchen Unterarten der drei abrahamitischen Religionen und dem Begriff der Einheit mit dem Einen beziehungsweise Nichtdualen in manchen fernöstlichen Religionen denken. Angesichts dieser Unterschiede benötigen wir einen theoretischen Rahmen, der es uns ermöglicht, mit diesen Differenzen in einer konstruktiven Weise umzugehen. Mit „konstruktiv“ meine ich eine positive Haltung gegenüber einer anderen als der eigenen Religion, also zum Beispiel eine tolerante oder gar respektvolle Haltung.

Im Folgenden werde ich unter dem Stichwort „gerechtfertigte religiöse Differenz“ einen solchen Rahmen skizzieren. Meine These lautet, dass dieser Rahmen nicht nur konstruktiv ist, insofern er eine positive Haltung ermöglicht, sondern auch theoretisch haltbar: Es handelt sich bei ihm nicht um eine bloße Ad-hoc-Antwort, um Probleme lösen zu können, die auf dem Gebiet der Religion entstehen, sondern dieser Rahmen beruht auf einer der vielversprechendsten Positionen innerhalb der zeitgenössischen Erkenntnistheorie oder Epistemologie.

Für die Zwecke dieses Beitrags konzentriere ich mich ausschließlich auf diese erkenntnistheoretischen Überlegungen. Dabei möchte ich aber zumindest noch anmerken, dass meines Erachtens neben philosophischen auch theologische Gründe dafür sprechen, eine positive Haltung gegenüber einer anderen Religion als der eigenen einzunehmen. Diese haben einerseits mit der Besonderheit von Religion als solcher zu tun, insbesondere der in den meisten Religionen implizierten Ontologie und Epistemologie. Damit meine ich, dass Gott beziehungsweise das Transzendente, wenn es denn wahrlich Gott (und nicht nur menschliches Wunschdenken) beziehungsweise wahrlich das Transzendente ist, in den meisten Religionen als nicht – oder zumindest

¹ Der folgende Text geht zurück auf einen am 8. Juli 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main in englischer Sprache gehaltenen Vortrag. Für den Druck wurde der Text geringfügig überarbeitet; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz.

nicht geradlinig – in menschlichen Denk- und Erkenntniskategorien erfassbar erfahren wird. Zum anderen sprechen gerade auch aus spezifisch christlicher Sicht gute Gründe dafür, (den meisten) nicht-christlichen Religionen positiv gegenüberzustehen.

Bevor ich auf die theoretischen Überlegungen eingehe, erlaube ich mir, noch eine kurze biografische Notiz zuzufügen: Mein Kontakt mit anderen Religionen verdankt sich vor allem intensiven persönlichen Begegnungen. Viele meiner Freunde waren und sind Muslime oder Juden, mit denen ich als Christ viele tiefgreifende Gespräche geführt habe. Obwohl der folgende Text überwiegend theoretischer Natur ist, hat er seine Wurzeln in diesen persönlichen Begegnungen. Ich betrachte ihn als theoretische Reflexion darüber, was geschieht, wenn Gläubige verschiedener religiöser Traditionen einander in (intellektuell) aufrichtiger Weise respektvoll und dialogbereit begegnen.

Der Text gliedert sich in zehn Abschnitte. Im ersten diskutiere ich einen der bekanntesten Ansätze zur religiösen Toleranz: den (religiösen) Pluralismus. Die folgenden fünf Abschnitte legen die theoretische Basis für meine Position der „gerechtfertigten religiösen Differenz“, die ich in den letzten vier Abschnitten dann formuliere und gegenüber alternativen Ansätzen abgrenze.

I. Pluralismus

Ich beschränke die Bezeichnung „Pluralismus“ hier auf religionswissenschaftliche beziehungsweise -philosophische Ansätze, die nach den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, vor allem im Westen, entstanden sind. Prominente Pluralisten in diesem Sinne sind zum Beispiel John Hick und Paul Knitter. Obwohl sie aus einer bestimmten, nämlich christlichen Tradition stammen, besteht ihr leitendes Interesse darin, eine positive Haltung gegenüber nichtchristlichen Religionen zu ermöglichen.

Das Mittel, mit dem sie dieses Ziel zu erreichen suchen, ist die Minimierung beziehungsweise Neutralisierung der Unterschiede zwischen den Religionen. Dafür postulieren sie eine Art von Einheit zwischen den verschiedenen Religionen.² Diese Einheit soll entweder innerhalb der empirischen Religionen oder außerhalb dieser liegen. Für die erste Variante sind Knitters späte Werke (ab 1995) exemplarisch. In ihnen betont er den Vorrang der Praxis vor der Theorie und behauptet, dass auf dem Gebiet des Handelns die gemeinsame Essenz der Religionen gefunden werden kann – etwas, das ihnen allen zu Grunde liegt. Diese Essenz bestehe im Begriff einer „ökologisch-humanitären“ Gerechtigkeit, einer Konzeption des Wohlergehens besonders für die Armen unter den Menschen und für unseren gefährdeten Planeten.³

² Vgl. zum Beispiel *H. Maat*, *Religious Diversity, Intelligibility and Truth*, Zoetermeer 2009, 47. Helen Maat vertritt dort die These, dass Pluralisten „Uniformität in Verschiedenheit“ postulieren.

³ *P. Knitter*, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll 1995, 122–127.

Ein Beispiel für die zweite Variante, die Postulierung einer Einheit jenseits der empirischen Religionen, ist John Hicks transzendentes Postulat eines „Wirklichen an sich“, das (quasi-)transzendente Funktion hat: Nach Hick sind die empirischen Religionen in derselben Weise auf dieses „Wirkliche an sich“ bezogen wie die empirische Realität auf Kants „Ding an sich“ (in Hicks Kant-Interpretation): Obwohl mit dem „Wirklichen an sich“ verbunden, blieben die Religionen doch von ihm unterschieden, da es unerkennbar sei. Weil das „Wirkliche an sich“ unerkennbar sei, könnten die Religionen nicht beanspruchen, es erfasst zu haben. Angesichts dieser Differenz zwischen dem „Wirklichen an sich“ und den empirischen Religionen sollten diese ihren Anspruch auf absolute religiöse Wahrheit mäßigen. Diese Mäßigung sei die Basis für die Tolerierung anderer Religionen.⁴

Obwohl ich diese Versuche, anderen Religionen mit Achtung zu begegnen, schätze, zweifle ich am Erfolg des pluralistischen Unternehmens. Versuche, innerhalb oder jenseits der empirischen Religionen eine Einheit zu finden, sind zum Scheitern verurteilt. So ist etwa die Suche nach einem gemeinsamen Kern der Religionen à la Knitter ein Gewaltakt: Auch wenn man Sympathien für sein Konzept der ökologisch-humanitären Gerechtigkeit hat, gebietet es die intellektuelle Redlichkeit zuzugeben, dass bei Weitem nicht alle Religionen dieses Konzept teilen.⁵

Auch die Versuche, jenseits der empirischen Religionen eine Einheit zu finden, sind aus theoretischen Gründen hochproblematisch. Hicks Postulat des „Wirklichen an sich“ ist nicht nur eine der bekanntesten, sondern auch eine der am heftigsten kritisierten Thesen auf dem Gebiet der philosophisch-theologischen Reflexion der religiösen Vielfalt: Wenn das „Wirkliche an sich“ tatsächlich unerkennbar ist, dann kann nichts Verständliches darüber und seine Beziehung zu den empirischen Religionen ausgesagt werden – und auf keinen Fall, dass manche Religionen sich darauf beziehen und andere nicht (was Hick behauptet). Durch seine Übertragung auf das Gebiet der Theorien über die religiöse Vielfalt hat Hick die bereits vorhandenen und hinlänglich bekannten Probleme von Kants „Ding an sich“ nur noch vergrößert.⁶

Diese beiden Beispiele verallgemeinernd komme ich zu dem Ergebnis, dass der Pluralismus scheitert und wir daher nach einer Alternative suchen müssen. Um eine solche Alternative zu entwickeln, werde ich im Folgenden eine Präsupposition genauer untersuchen, die viele Pluralisten und Nichtpluralisten teilen: das Prinzip der Bivalenz. Die Kritik dieses Prinzips ist die Basis meiner Alternative. Bevor ich darauf eingehe, werde ich jedoch dieses Prinzip genauer untersuchen.

⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke/New York 2004, 233–252.

⁵ Vgl. die Kritik in *Maat*, Diversity, 52–55.

⁶ Vgl. die genauere Kritik in *D.-M. Grube*, Die irreduzible Vielfalt der Religionen und die Einheit der Wahrheit, in: *Ders./C. Danz/F. Hermanni*, Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionsphilosophie, Neukirchen-Vluyn 2006, 45–48.

II. Bivalenz und der interreligiöse Dialog

Bivalenz ist ein logisches Prinzip, gemäß dem Behauptungen genau einen und nicht mehr als einen Wahrheitswert haben: Sie sind entweder wahr oder falsch. Eine Logik, die diesem Prinzip gerecht wird, wird „zweiwertige“ oder „bivalente Logik“ genannt.⁷

In der Logiktheorie wird Bivalenz vom Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, dem Grundsatz des *tertium non datur*, unterschieden. Dieses Gesetz ist negativ formuliert und impliziert, dass es nicht der Fall ist, dass weder A noch die Negation nicht-A der Fall sind.⁸ Für die Zwecke der folgenden Argumentation subsumiere ich jedoch das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten unter das Bivalenzprinzip.⁹

Die Anwendung des in diesem Sinn verstandenen Bivalenzprinzips impliziert eine bestimmte Weise des Umgangs mit Verschiedenheit: Sie bedeutet, dass, wenn die religiöse Position A wahr ist und die religiöse Position B sich von A in den relevanten Hinsichten unterscheidet, B falsch sein muss. Da wir üblicherweise unsere eigenen religiösen Ansichten für wahr halten, müssen wir also andere religiöse Ansichten für falsch halten, wenn wir von einer zweiwertigen Logik ausgehen. Diesen Sachverhalt fasse ich in der These zusammen, dass Bivalenz die Gleichsetzung von Verschiedenheit mit Falschheit impliziert.

Ich vermute, dass viele pluralistische und ähnliche Versuche explizit oder implizit von dieser Gleichsetzung geprägt sind. Sie ist der Hintergrund, vor dem die Versuche, die Unterschiede zwischen den Religionen zu minimieren oder zu neutralisieren, zu verstehen sind: Da Pluralisten vermeiden wollen, andere Religionen als falsch zu bezeichnen, haben sie unter bivalenten Voraussetzungen keine andere Wahl, als die Unterschiede zwischen den Religionen weitmöglichst zu minimieren oder zu neutralisieren.

Diese Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit stellt aber eine große Belastung für den interreligiösen Dialog dar: Sie birgt die Gefahr, dass

⁷ Vgl. J. Béziau, Bivalence, Excluded Middle and non Contradiction, in: *Ders./L. Bebounek*, The Logica Yearbook 2003, Prag 2003, 73–84; und L. Goble, The Blackwell Guide to Philosophical Logic, New York 2002, 1–8.

⁸ Vgl. M. Dummett, Truth and Other Enigmas, Cambridge 1978, XXVIII–XXIX.

⁹ In der Logiktheorie werden die Begriffe „Bivalenz“ beziehungsweise „tertium non datur“ noch weiter spezifiziert. Zu dieser Spezifizierung gehört unter anderem, dass es sich bei den zur Diskussion stehenden Propositionen um (bestimmte Arten von) Aussagesätzen handeln muss und diese vollständig und eindeutig sein müssen, also die Referenz der verwendeten Begriffe eindeutig festgelegt ist. Des Weiteren müssen sich zwei Aussagen, A und B, so zueinander verhalten, dass A „nicht B“ impliziert. – Bei der Übertragung des Begriffs „Bivalenz“ auf die Diskussion des Verhältnisses der unterschiedlichen Religionen zueinander, die ich im Folgenden vornehme, geht es mir vor allem um das dabei implizierte Ausschlussverhältnis. Wichtig ist mir dabei also, dass die Behauptung der religiösen Proposition A die Behauptung von B ausschließt. Die anderen Aspekte am Bivalenzprinzip sind hier dagegen weniger relevant oder gar irrelevant. So behaupte ich zum Beispiel weder, dass religiöse Sprechakte sich auf Aussagesätze reduzieren lassen, noch, dass der kognitive Gehalt von zwei Propositionen, die verschiedenen Religionen entstammen, notwendigerweise eine echte Kontradiktion im Sinne eines ausschließenden Gegensatzes darstellt.

die Unterschiede zwischen den Religionen heruntergespielt werden. Wenn ich unter bivalenten Voraussetzungen vermeiden will, andere Religionen als meine eigene als falsch anzusehen, stehe ich unter dem Druck, diese als nicht zu sehr abweichend von meiner eigenen Religion charakterisieren zu müssen. Die Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit drängt solcherart dazu, Unterschiede zwischen den Religionen unter allen Umständen zu minimieren.

Unter derartigem Druck geführte interreligiöse Gespräche gefährden aber deren Aufrichtigkeit: Es besteht die Gefahr, dass Ähnlichkeiten zwischen den Religionen überbetont und Unterschiede heruntergespielt werden. Da diese Gefahr das Ergebnis der Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit ist, sollten wir diese in Frage stellen, wenn wir an einer offenen Begegnung der Religionen interessiert sind. Zusammen mit dieser Gleichsetzung sollten wir auch das Bivalenzprinzip, auf dem sie beruht, kritischer Diskussion unterziehen.

III. Margolis' Kritik am Bivalenzprinzip

Einer der prominentesten Kritiker des Bivalenzprinzips ist der amerikanische pragmatistische Philosoph Joseph Margolis. Er lehnt Bivalenz als universales logisches Prinzip ab, das für alle Bereiche der Erkenntnis und des Diskurses gelten soll. Er argumentiert vielmehr, dass es bestimmte Gebiete gibt, auf denen das Prinzip keine Anwendung findet. Das wichtigste Beispiel ist die Welt der Kultur, das heißt Literatur- und Kunstkritik, die Interpretation von Geschichte, Moral, Rechtsprechung und Fragen der Klugheit. Die Sachverhalte, um die es in diesen Gegenstandsbereichen geht, sind derart, dass sie nicht in einer eindeutigen Weise als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ beurteilt werden können.¹⁰

Margolis schlägt daher vor, auf manchen Gebieten eine zweiwertige durch eine mehrwertige Logik zu ersetzen, die auch Werte wie ‚unentscheidbar‘ zulässt: Manchmal sind wir nicht in der Lage, endgültig zu entscheiden, ob Sachverhalte aus der Welt der Kultur wahr oder falsch sind, sondern müssen diese Frage offen lassen. Nach Margolis gibt es also mehr als nur das bivalente Wertepaar ‚wahr‘ und ‚falsch‘. Daneben gibt es zumindest noch einen dritten Wert, ‚unentscheidbar‘ und wahrscheinlich noch mehr Werte.¹¹

Ich teile Margolis' Kritik am Bivalenzprinzip. Aber ich werde im Hinblick auf die Kritik des Bivalenzprinzips im Folgenden einen etwas anderen Weg als er einschlagen: Statt seiner Entscheidung für eine mehrwertige Logik schlage ich vor, in den Fällen, in denen das Bivalenzprinzip keine Anwendung findet, den Bereich der Semantik (also die Logik- und Wahrheitstheorie) zu verlassen und in diesen Fällen auf den Bereich der Pragmatik zu rekurrieren. Konkret denke ich an den Begriff der Rechtfertigung.

¹⁰ Vgl. J. Margolis, *The Truth about Relativism*, Cambridge 1991, 18–21.

¹¹ Zum Beispiel ebd. 20.

IV. Rechtfertigung

Die folgenden fünf Anmerkungen sollen meinen Gebrauch des Rechtfertigungsbegriffs erläutern:

1. Der Ausdruck „Rechtfertigung“ kann in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden. Zum Beispiel kann ein protestantischer Theologe behaupten, dass der Sünder in Gottes Augen gerechtfertigt ist. Ich habe allerdings nicht diesen theologischen Gebrauch im Sinn, sondern einen epistemologischen. In diesem Sinne ist ein Handelnder gerechtfertigt, eine Überzeugung zu haben, weil er diese Überzeugung auf eine epistemologisch lobenswerte Weise erworben hat.

2. Es besteht ein Unterschied zwischen Wahrheit und Rechtfertigung: Ersterer wird Überzeugungen zugeschrieben, während letztere eine Eigenschaft von Handelnden ist, die Überzeugungen haben. Ein Handelnder kann eine Überzeugung aus gerechtfertigten oder nichtgerechtfertigten Gründen haben. Die Antwort auf die Frage, ob er seine Überzeugung auf gerechtfertigte Weise vertritt, hängt von einer Reihe von Faktoren ab, zum Beispiel ob er das ihm zugängliche Beweismaterial (für und gegen seine Überzeugung) sorgfältig berücksichtigt hat. Um ein klassisches Beispiel zu nennen: Wenn sich ein Schiffsbesitzer nicht der Seetüchtigkeit seines Schiffes versichert hat, ist er nicht gerechtfertigt, die Überzeugung zu haben, dass es seetüchtig ist.¹²

3. Der Begriff der Rechtfertigung in diesem Sinne hat einen umfassenden Anwendungsbereich als der Begriff der Wahrheit. Wir können auch in Fällen gerechtfertigt sein, eine Überzeugung zu vertreten, in denen wir uns der Wahrheit der Überzeugung nicht sicher sind. So kann es zum Beispiel möglich sein, dass die Überzeugung des Schiffsbesitzers, dass sein Schiff seetüchtig ist, gerechtfertigt ist, obwohl es nicht möglich ist, den Wahrheitswert der Behauptung zu bestimmen, dass das Schiff seetüchtig ist. Die Rechtfertigung der Überzeugung hängt nicht von deren Wahrheit ab, sondern zum Beispiel davon, ob der Schiffseigentümer das ihm zugängliche Beweismaterial sorgfältig abgewogen hat.

4. Obwohl Rechtfertigung nicht identisch ist mit Wahrheit, ist sie auf Wahrheit ausgerichtet. Wir sind nur gerechtfertigt, eine Überzeugung zu haben, wenn wir Gründe für die Annahme haben, dass sie wahr sein kann. Wir wären dagegen nicht gerechtfertigt, eine Überzeugung zu vertreten, wenn wir wüssten, dass sie falsch ist. Wüssten wir also, dass das Schiff nicht seetüchtig

¹² Vgl. William Cliffords Beispiel des Schiffseigentümers, der Gründe hat, die Seetüchtigkeit seines Schiffes zu bezweifeln, diese Zweifel aber beiseite wischt mit dem Ergebnis, dass das Schiff untergeht (W. Clifford, *The Ethics of Belief*, in: M. Peterson [u. a.] (Hgg.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 2001, 80–85, 80). Clifford behauptet, dass wir allein auf der Basis von Beweismaterial Überzeugungen haben sollten (Clifford, *Ethics*, 85). Das Beispiel des Schiffsbesitzers verwendet Clifford zur Kritik an religiösen Gläubigen, die ohne Beweismaterial glauben.

ist, wären wir auch nicht gerechtfertigt, die Überzeugung zu vertreten, dass es seetüchtig ist.

5. Wie Wahrheit ist auch Rechtfertigung ein normativer Begriff. Einen Handelnden als gerechtfertigt zu bezeichnen, diese oder jene Überzeugung zu vertreten, heißt, ein Werturteil über das „epistemische Verhalten“ des Handelnden abzugeben. Daher lässt sich Rechtfertigung nicht auf soziologische oder andere deskriptive Theorien reduzieren, da dies den Rechtfertigungsbegriff seiner normativen Dimension berauben würde.

Diese Klärungen sollten genügen, um meinen Vorschlag, Wahrheit durch Rechtfertigung zu ersetzen, von postmodernen Vorschlägen der Ersetzung des Wahrheitsbegriffs zu unterscheiden. Dabei denke ich an jene Spielarten des Postmodernismus, die sich dem mit Richard Rorty assoziierten Slogan anschließen, dass Wahrheit das ist, womit du bei deinen Peers durchkommst.¹³ Dies ist ein bezeichnendes Beispiel einer soziologischen Reduktion, die den Begriff der Wahrheit seiner normativen Funktionen beraubt.

Ich lehne solche Vorschläge ab, da man Wahrheit nur durch eine hinreichend robuste Alternative ersetzen sollte. ‚Robust‘ meint in diesem Fall, dass sie die epistemologischen Funktionen erfüllen können muss, die mit dem Begriff der Wahrheit verbunden werden. Dazu gehört vor allem, die Unterscheidung zwischen epistemologisch lobenswertem und epistemologisch schuldhaftem Verhalten gewährleisten zu können. Meines Erachtens stellt der Begriff der Rechtfertigung, wenn man ihn in der oben skizzierten Weise verwendet, eine solche robuste Alternative dar.

Es sei aber noch angemerkt, dass nichts an dem Begriff „Rechtfertigung“ als solchem hängt. Ich habe überlegt, andere Begriffe zu verwenden, etwa den der „Erlaubnis“ (*entitlement*). Der epistemologische Begriff der Erlaubnis wurde von Nicholas Wolterstorff entwickelt und besagt, dass Handelnden ihre Überzeugungen erlaubt sind, wenn sie bestimmte epistemische Pflichten erfüllt haben.¹⁴ Ich habe mich letztendlich für den Rechtfertigungsbegriff entschieden, weil dieser in der Fachliteratur ausführlicher diskutiert wurde als der Erlaubnisbegriff.

V. Rechtfertigung ist vielfältig

Diese Diskussion des Rechtfertigungsbegriffs hat ergeben, dass er sich vom Wahrheitsbegriff insofern unterscheidet, als ersterer stärker kontextabhängig ist als Wahrheit. Ob eine Person (oder Gruppe von Personen) gerechtfertigt

¹³ Rorty beschreibt damit Versuche, „Wahrheit etwas mehr zu dem zu machen, was Dewey ‚begründete Behauptbarkeit‘ genannt hat“. Dieses „etwas mehr“ erklärt er mit „mehr als dem Umstand, daß unsere Mitmenschen eine Aussage – *ceteris paribus* – gelten lassen werden“: R. Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 197.

¹⁴ Vgl. N. Wolterstorff, *Obligation, Entitlement, and Rationality*, in: M. Steup/E. Sosa (Hgg.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden 2005, 326–338 und 342–343; vgl. auch N. Wolterstorff, *Practices of Beliefs. Selected Essays*; vol. II, Cambridge 2010, 86–117; 313–333.

ist, eine Überzeugung zu vertreten, hängt in einem großen Maße von dem epistemologischen Kontext ab, das heißt den epistemologischen Umständen, in denen sich diese Person befindet.¹⁵ Aber es wäre befremdlich zu behaupten, dass die Wahrheit einer Überzeugung, die diese Person vertritt, in derselben Weise von den epistemologischen Umständen abhängt, in denen sich diese Person befindet. Eine solche Behauptung machte Wahrheit genauso kontingent wie diese Umstände – was rundheraus allem widerspricht, was wir von Wahrheit wissen.¹⁶

Im Rahmen der stärker technischen Diskussion in der Erkenntnistheorie der letzten Jahre wird der Begriff der Rechtfertigung intensiv diskutiert.¹⁷ Eine wichtige Frage gilt dabei dem perspektivischen Charakter von Rechtfertigung. Erkenntnistheoretiker wie Jonathan Kvanvig schlagen vor, dass die Antwort auf die Frage, welche Überzeugungen zu vertreten eine Person gerechtfertigt ist, von der Perspektive dieser Person abhängt, das heißt davon, welche Informationen ihr zu einem bestimmten Zeitpunkt zugänglich sind.¹⁸ Nach Kvanvigs Meinung sind zumindest bestimmte Arten von Rechtfertigungen perspektivenabhängig.

Das Ergebnis der verschiedenen Diskussionsrunden zum Begriff der Rechtfertigung ist, dass Rechtfertigung plural ist. Das heißt, dass unterschiedliche Perspektiven, unterschiedliche epistemische Kontexte zu verschiedenen,

¹⁵ „[G]erechtfertigt zu sein, von etwas überzeugt zu sein – die Erlaubnis zu haben, davon überzeugt zu sein – ist ein Status, der von Kontext zu Kontext variieren kann“ (*J. Stout, Democracy and Tradition*, Princeton 2004, 231); siehe auch *J. Stout, Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Boston 1988, 86; und *R. Rorty, Truth and Progress. Philosophical Papers*; vol. 3, Cambridge 1998, 2.

¹⁶ Diese Differenz zwischen Wahrheit und Rechtfertigung ist im Neo-Pragmatismus intensiv diskutiert worden. So hat Rorty sie benutzt, um den Wahrheitsbegriff vollkommen zu desavouieren (also nicht nur ‚Truth‘ [mit Großbuchstabe] sondern auch ‚truth‘). Die Strategie, die er dabei verwendet, besteht darin, darauf zu insistieren, dass wir keinen Zugang zur Wahrheit haben, sondern nur zu (subjektiver) Rechtfertigung, diese aber vollkommen ethnozentrisch ist (siehe *Rorty, 1998, 2–7*). Ich möchte mich hier deutlich von einer derartigen Strategie distanzieren: Zwar betone ich auch die Kontextabhängigkeit von Rechtfertigung. Doch meine ich damit weder, dass diese vollkommen ethnozentrisch in Rortys Sinn ist, noch habe ich irgendein Interesse daran, den Wahrheitsbegriff zu desavouieren. – Der gemäßigte Rorty-Schüler Jeffrey Stout verwendet die Unterscheidung von Wahrheit und Rechtfertigung als Basis für eine Art von moderatem moralischen Pluralismus (*Stout, 1988, 86 u. ö.*). Obwohl ich Zweifel am Erfolg von Stouts Unternehmen habe – er will ‚Wahrheit‘ stärker für die Zwecke einer robusten Ethik operationalisieren als seine eigenen Voraussetzungen zulassen –, kommt mein Vorschlag, den Rechtfertigungsbegriff als Grundbegriff in den interreligiösen Diskurs einzuführen, Stouts Intention wesentlich näher als Rortys.

¹⁷ Ich denke an solche Veröffentlichungen wie *L. Bonjour/E. Sosa, Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundation vs. Virtues*, Malden 2003; oder *E. Sosa/E. Villanueva, Epistemology. Philosophical Issues*; 14, Boston 2004 (zum Beispiel 35–60 und 219–253).

¹⁸ Siehe *J. Kvanvig, Propositionalism and the Perspectival Character of Justification*, in: *APQ* 40/1 (2003) 3–17, 9–12. Wenn ich mich Kvanvigs Rechtfertigungsperspektivismus anschließe, heißt dies nicht notwendigerweise, dass ich auch seine These übernehme, dass propositionale Rechtfertigungen basaler sind als doxastische; siehe *Kvanvig, 2003, 8*. Für die Position, dass propositionale Rechtfertigungen mit Hilfe des Begriffs der doxastischen Rechtfertigung erklärt werden sollten, siehe *J. Turri, On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification*, in: *PPR* 80/2 (2010) 312–326, 313–320.

aber gleichermaßen gerechtfertigten Überzeugungen führen. Dies lässt sich an folgendem Beispiel aus den Geschichtswissenschaften verdeutlichen: Person A erklärt die aggressive Haltung Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg mit rein materialistischen Begriffen, etwa mit dem Wunsch, mehr Kolonien zu besitzen, um deren Ressourcen ausbeuten zu können. Person B erklärt die Haltung Deutschlands durch das Minderwertigkeitsgefühl der Deutschen und besonders des damaligen deutschen Kaisers, da Deutschland von den führenden Nationen Europas nicht als gleichberechtigt akzeptiert wurde.

Sowohl die materialistische als auch die nichtmaterialistische Erklärung können gleichzeitig legitimerweise vertreten werden, obwohl die mit ihnen verbundenen Überzeugungen verschieden sind. Der Grund dafür ist, dass sowohl Person A als auch Person B gerechtfertigt sein können, unterschiedliche Überzeugungen über denselben Gegenstand zu vertreten. Mit anderen Worten: Eine Vielfalt von unterschiedlichen Überzeugungen kann legitim sein, insofern die Personen, die diese vertreten, epistemisch gerechtfertigt sein können, ihre verschiedenen Überzeugungen zu vertreten.¹⁹

Die meisten von uns werden aus ihrer Alltagserfahrung mit dieser Art der Verschiedenheit vertraut sein. Wir alle kennen Situationen, in denen Andere Überzeugungen vertreten, etwa über medizinische Fragen, die wir nicht teilen, die wir aber als legitim erachten, weil wir meinen, dass die Personen, die diese Überzeugungen vertreten, dazu gerechtfertigt sein könnten. Es ist also nicht ungewöhnlich für uns, bestimmte Arten von Differenzen als legitim zu tolerieren.

VI. Gerechtfertigte Verschiedenheit und ihre Verächter

Ich möchte den theoretischen Teil zum Konzept gerechtfertigter Differenz mit einer allgemeinen Reflexion abschließen.

Die Fähigkeit, andere Überzeugungen als zwar verschieden von den eigenen, aber als trotzdem gerechtfertigt anzusehen, ist eine wichtige intellektuelle Errungenschaft. Sie impliziert die Kompetenz, wirkliche Verschiedenheit anzuerkennen. Diese Kompetenz schließt die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion und Relativierung eigener Geltungsansprüche ein (ohne dabei aber in einen Relativismus zu verfallen). Diese Fähigkeit ist nicht nur in der Wissenschaft maßgebend – beziehungsweise sollte es dort sein – sondern stellt auch eine wesentliche Kulturleistung dar.

¹⁹ Dies ist nicht nur der Fall in den Geschichtswissenschaften oder benachbarten geisteswissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch in exakten Wissenschaften („hard science“) wie den Naturwissenschaften. Auch dort findet man legitime Meinungsverschiedenheiten. Obwohl diese in den exakten Wissenschaften wahrscheinlich in einem geringeren Ausmaß vorkommen, zeigt die Tatsache, dass sie auch dort nicht vollkommen fremd sind, dass man ihnen nicht so einfach einen privilegierten Wissenschaftsstatus zuschreiben kann, wie es im anglo-amerikanischen Bereich der Fall war und zum Teil auch heute noch ist.

Ich hebe diesen Punkt besonders hervor, weil gegenwärtig in manchen (pseudo-)intellektuellen Kreisen die Tendenz vorherrscht, diese Kulturleistungen systematisch zu untergraben: Man ist nicht mehr willens oder besitzt nicht mehr die intellektuellen Fähigkeiten zu kritischer Selbstreflexion und zur Relativierung eigener Geltungsansprüche. Das Ergebnis ist, dass Andersheit nicht länger als gerechtfertigt angesehen, sondern als epistemisch minderwertig verunglimpft wird. Besonders unrühmliche Beispiele eines derartigen Vorgehens finden sich im Umkreis von Richard Dawkins. Besonders besorgniserregend ist, dass für diese Vorgehensweisen der Wissenschaftsbegriff ge- (beziehungsweise miss-)braucht wird. So rühmen sich Dawkins und Co. eines wissenschaftlichen Vorgehens, weil ihre Spekulationen angeblich auf Evidenz beruhen. Dabei wird allerdings ein angesichts der heutigen Diskussionslage²⁰ hoffnungslos veralteter Evidenzbegriff vorausgesetzt, weshalb die Bezeichnung „wissenschaftlich“ dafür vollkommen unangemessen ist.

Kennzeichnend für derartige Vorgehensweisen ist zumeist eine Doppelstrategie: Erstens werden prinzipielle kognitive Privilegien für die eigene Gruppe beansprucht. So bezeichnen sich etwa diejenigen, die wie Dawkins einen Materialismus (in unreflektierter Weise) vertreten, als „the brights“²¹ („the brights“ ist dabei nicht als „die Halbgebildeten“ zu übersetzen, sondern als „die Klugen“). Zweitens benutzen sie bestimmte Erklärungsmuster dafür, warum Personen andere Überzeugungen vertreten: Derartige Überzeugungen sind „minderwertig“, „unwissenschaftlich“ oder so ähnlich. Diese Erklärungsmuster werden weiter unten diskutiert werden.

Nun geht es mir keinesfalls darum, alle Arten von Ansätzen, die sich wie Dawkins auf evolutionsbiologische Ausgangspositionen berufen, zu kritisieren. Bei Weitem nicht alle sind so unreflektiert und bar jeder Selbstkritik wie Dawkins' Ansatz. Trotzdem denke ich, dass wir genau hinsehen müssen, wenn aus evolutionsbiologischen Sichtweisen, gewöhnlich in Verbindung mit darwinistischen Erklärungsmechanismen, weitergehende Weltanschauungs- oder ethische Ansprüche gezogen werden. Manche Interpreten nehmen selbst an, dass die Biologie die Physik als neue Leitwissenschaft ersetzt. Wenn dies der Fall sein sollte, dann müssen wir dafür sorgen, dass diese Ersetzung nicht dazu missbraucht wird, überholte Denkweisen, etwa einen unreflektierten Materialismus, als angeblich „einzig legitime“ beziehungsweise „einzig le-

²⁰ Der Evidenzbegriff wird heutzutage vor allem im Rahmen der erkenntnistheoretischen Diskussion über „pragmatic encroachment“ kontrovers diskutiert; vgl. *J. Fantl/M. McGrath*, Evidence, Pragmatics and Justification, in: *PhRev* 111 (2002) 67–94; oder kritisch *B. Weatherston*, Can we do without Pragmatic Encroachment?, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005) 417–443; sowie zur allgemeinen Diskussion *T. Dougherty*, Evidentialism and its Discontents, Oxford 2011; und auch *K. Clark/R. Vanarragon* (Hgg.), Evidence and Religious Belief, Oxford 2011.

²¹ Siehe zum Beispiel <http://www.the-brights.net/> (zuletzt abgerufen am 21.12.2015).

gitime wissenschaftliche Denkweise“ wieder in unsere intellektuelle Kultur einzuschmuggeln.²²

Ob wir der Meinung sind, dass nur eine einzige Weltanschauung, gemeinhin unsere eigene (worin immer diese bestehen mag – in bestimmten religiösen, evolutionstheoretischen, physikalistischen oder anderen Ausschließlichkeitsansprüchen), legitim ist oder auch andere potenziell legitim sein können, ist nicht eine bloß intellektuelle Frage. Es ist eher eine Frage, wie wir leben wollen und uns zur Welt und unseren Mitmenschen verhalten wollen. Diejenigen unter uns, die gerechtfertigte Unterschiede anerkennen, tendieren dazu, andere Personen in ihrer Andersheit anzuerkennen, und werden sie nicht so einfach als kognitiv oder anderweitig unterlegen brandmarken. Sie ziehen offene intellektuelle, kulturelle und politische Diskurse vor, die Unterschiede respektieren, einschließlich unterschiedlicher religiöser Standpunkte (wobei diese Offenheit selbstverständlich zu begrenzen ist). Sie favorisieren Diskurskulturen, die einen fruchtbringenden Dialog zwischen den verschiedenen Sichtweisen möglich macht gegenüber solchen, die einer bestimmten Sichtweise eine Monopolstellung zuschreiben.

Achtung von genuiner Andersheit ist eine zentrale intellektuelle, kulturelle und in gewissem Sinne auch politische Errungenschaft (obwohl hier die Grenzen enger gezogen werden müssen), die es wert ist, gegenüber ihren gegenwärtigen Verächtern verteidigt zu werden. Wir müssen uns die Frage stellen, in welcher Welt wir leben wollen: in einer, die offen ist und Verschiedenheit (in Grenzen) anerkennt, oder in einer Welt à la Dawkins, in der alles Abweichende unmittelbar als (epistemisch oder gar anderweitig) minderwertig angesehen wird.

VII. Die Pluralität von Rechtfertigung und religiöse Differenz

Im Folgenden werde ich die bisher theoretisch ausgearbeiteten Einsichten auf die Frage religiöser Verschiedenheit oder Differenz anwenden. Dabei sei noch einmal an den Vorschlag erinnert, auf das Bivalenzprinzip zu Gunsten eines pluralistischen Rechtfertigungsbegriffs zu verzichten. Letzterer ermöglicht einen produktiven Umgang mit religiöser Verschiedenheit, den ich als „gerechtfertigte religiöse Differenz“ bezeichne.

Grundlegend für diesen Umgang ist, dass das oben theoretisch ausgearbeitete Konzept gerechtfertigter Differenz auf das Gebiet der Religion übertragen wird: Da es möglich ist, dass verschiedene Menschen (auf Grund ihrer verschiedenen Perspektiven und epistemologischen Kontexte) in gerechtfertigter Weise unterschiedliche Überzeugungen vertreten können, ist es auch

²² Vgl. *D.-M. Grube*, *Natur und Wissenschaft: Die Wissenschaftsauffassung im (kognitiven und ethischen) Naturalismus, in der anglo-amerikanischen Wissenschaftstheorie und in der gegenwärtigen Diskussion um die Evolutionstheorie (Dawkins)*, in: *E. Gräß-Schmidt* (Hg.), *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, Leipzig 2015, 265 f.

möglich, dass verschiedene religiöse Menschen (auf Grund ihrer verschiedenen Perspektiven und epistemologischen Kontexte) in gerechtfertigter Weise unterschiedliche religiöse Überzeugungen vertreten können. Genauso wie wir von einer Position gerechtfertigter Differenz aus nicht alle abweichenden Überzeugungen als falsch verdammen müssen, müssen wir von einer Position gerechtfertigter *religiöser* Differenz aus auch nicht alle abweichenden *religiösen* Überzeugungen als falsch verdammen.

„Gerechtfertigte religiöse Differenz“ impliziert also, dass Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Vertreter anderer religiöser Überzeugungen – im Kontext ihrer jeweiligen epistemischen Umstände – gerechtfertigt sein können, ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen zu vertreten, während ich gleichzeitig – im Kontext meiner epistemischen Umstände – gerechtfertigt sein kann, meine christlichen Überzeugungen zu vertreten.²³

In den abschließenden drei Abschnitten soll herausgearbeitet werden, wie der interreligiöse Dialog vor dem Hintergrund dieses Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ zu (re)konstruieren ist.

VIII. „Gerechtfertigte religiöse Differenz“ und die Funktion des interreligiösen Dialogs

Zu Beginn sei noch einmal an den starken Druck erinnert, unter dem der interreligiöse Dialog steht, wenn er unter dem Vorzeichen des Bivalenzprinzips geführt wird. Damit meine ich den Druck, Differenzen zwischen den Religionen herunterzuspielen, weil Differenz mit Falschheit gleichgesetzt wird. Wer vermeiden will, andere Religionen als falsch zu betrachten, steht also unter dem Druck, Ähnlichkeiten auf Kosten der Differenzen zu betonen. Dieser Druck gefährdet einen redlichen und offenen interreligiösen Dialog.

Unter dem Vorzeichen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ jedoch wird der interreligiöse Dialog von diesem Druck befreit, und seine Resultate sind daher offen. Wenn wir Gemeinsamkeiten zwischen unseren Religionen antreffen, ist das ein Grund zur Freude. Im Gespräch etwa mit meinen muslimischen und jüdischen Freunden entdeckte ich oftmals Gemeinsamkeiten, die ein Gefühl der Verbundenheit über alle religiösen und kulturellen Differenzen hinweg auslösen. Diese Gemeinsamkeiten bestehen etwa in einer Kritik gegenüber den Tendenzen zur Oberflächlichkeit und Dekadenz in den westlichen – aber auch anderen, nicht-westlichen – Kulturen.

²³ Dieses Resultat ähnelt dem Ergebnis von Gotthold Ephraim Lessings berühmter Ring-Parabel in „Nathan der Weise“. Lessing argumentiert, dass die Wahrheit der jüdischen, christlichen und islamischen religiösen Überzeugungen unbestimmt ist. Aus diesem Grund kommt das Konzept der Rechtfertigung ins Spiel. Aber Rechtfertigung ist intrinsisch plural. Daher sind die Angehörigen aller drei Religionen gerechtfertigt, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten. Dieses Argument kann leicht auf andere Religionen ausgedehnt werden (für eine genauere Rekonstruktion von Lessings Argument vgl. *D.-M. Grube*, Justification rather than Truth: Gotthold Ephraim Lessing's Defence of Positive Religion in the Ring-Parable, in: *Bijdr.* 65 (2005) 357–378, 359–373.

Doch sollten wir nicht allzu enttäuscht sein, wenn wir keine Gemeinsamkeiten finden. Vor allem sollten wir der Versuchung widerstehen, Gemeinsamkeiten zu postulieren, wo keine bestehen. Achtung gegenüber anderen Religionen hängt nicht davon ab, ob sie der eigenen ähnlich sind. Der Grund dafür, dass ich als Christ jüdische, islamische, buddhistische oder hinduistische Überzeugungen akzeptieren kann, liegt nicht darin, dass sie meinen christlichen Überzeugungen ähnlich sind, wenn wir nur lange genug nach Gemeinsamkeiten suchen. Sondern der Grund liegt darin, dass ich mir bewusst bin, dass Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Andere gerechtfertigt sein können, ihre differenten religiösen Überzeugungen zu vertreten; und dass dieses Bewusstsein gleichzeitig meine Rechtfertigung nicht gefährdet, meine christlichen Überzeugungen beizubehalten.

Ein offener interreligiöser Dialog schließt nicht übereilt die Möglichkeit aus, dass alle Religionen sich auf ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit beziehen. Dies liegt auch nicht in meinem Sinn. Aber im Gegensatz zu Hick lasse ich diese Frage offen für weitere Untersuchungen, statt meinen Umgang mit religiöser Differenz darauf zu gründen, dass das tatsächlich der Fall ist.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ die Möglichkeit eröffnet, den interreligiösen Dialog ergebnisoffen und ehrlich zu führen – ohne dabei dem Druck ausgesetzt zu sein, zu einem bestimmten Ergebnis kommen zu müssen. Ich hoffe daher, dass dieses Konzept hilft, diesen Dialog so aufrichtig und redlich wie möglich zu führen.

IX. „Gerechtfertigte religiöse Differenz“ und religiöse Alterität

Eine wichtige Konsequenz des Wissens darum, dass Andere gerechtfertigt sein können, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten, besteht darin, sie in ihrer Andersheit zu respektieren. Dies ist ein entscheidender Aspekt in der Diskussion über Alterität, der besonders in der französischsprachigen philosophisch-theologischen (beziehungsweise religionsphilosophischen) Tradition betont wird. Ich denke dabei etwa an das Konzept „absoluter Gastfreundschaft“.²⁴ In diesem Punkt stimme ich mit der französischen Tradition überein, obwohl meines Erachtens manche französischen Denker zu leicht der relativistischen Versuchung erliegen und auch in politischer Weise bisweilen fragwürdig agieren, indem sie die Grenzen der Toleranz gegenüber Andersheit unterbelichten.

Doch mein Anliegen in diesem Beitrag ist nicht, die Grenzen gegenüber (der Toleranz) von Andersheit zu markieren sondern ein Konzept zu skizzieren, das genuine Alterität überhaupt denkmöglich macht und abgrenzt gegenüber alternativen Vorgehensweisen. Die Widersacher, die ich dabei im Auge habe, sind Dawkins und Andere, die meinen, sie hätten ein Monopol

²⁴ Vgl. zum Beispiel *J. De Ville*, Jacques Derrida: *Law as Absolute Hospitality*, London 2011.

auf die Wahrheit und alle abweichenden Meinungen seien darum automatisch minderwertig.

Kennzeichnend für die Vorgehensweise von Dawkins und Co. ist nicht nur die Postulierung prinzipieller kognitiver Privilegien für die eigene Gruppe, sondern auch der Rekurs auf Inferioritätspostulate: Für Dawkins und Co. ist die Erklärung dafür, warum andere Menschen andere, zum Beispiel religiöse Auffassungen vertreten, dass diese Menschen nicht so intelligent („bright“) sind wie sie selbst. Wären sie dagegen genauso intelligent, würden sie keinerlei religiöse Ansichten vertreten, sondern einen Materialismus à la Dawkins. Religiöse und andere abweichende Ansichten sind diesem Weltbild zufolge also kognitiv minderwertig.

Der Effekt der Doppelstrategie, dass der eigenen Gruppe prinzipielle Privilegien zugeschrieben und abweichende Ansichten als inferior gebrandmarkt werden, ist, dass Andersheit nicht mehr ernst genommen wird. Sie wird zum Beispiel nicht mehr als potenzielle Anfrage an die eigene Sichtweise verstanden, sondern „wegerklärt“: Da religiöse und andere Ansichten sowieso inferior sind im Vergleich zum privilegierten (materialistischen oder ähnlichen) Standpunkt, müssen sie auch nicht ernst genommen werden.

Zugegebenermaßen sind wenige andere Vorgehensweisen so krude wie diese. Aber wenn man „intelligent“ durch „aufgeklärt“ ersetzt, erschließt sich ein Teil der modernen Religionsgeschichte im Westen: Zumindest die der Aufklärung verpflichtete Religionsgeschichte ist voller derartiger Erklärungsmuster, welche die Andersheit anderer Religionen mit deren Inferiorität „erklären“ und den eigenen Standpunkt als „aufgeklärt“ privilegieren.

Das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ schließt derartige Vorgehensweisen aus, da es die Zuschreibung prinzipieller Privilegien zu bestimmten Positionen ablehnt: Sobald ein Bewusstsein davon entstanden ist, dass der Andere gerechtfertigt sein kann, seine religiösen Überzeugungen zu vertreten, muss seine Andersheit nicht mehr „wegerklärt“²⁵, sondern kann als legitime Alterität akzeptiert werden.

X. „Gerechtfertigte religiöse Verschiedenheit“ und der Austausch von Argumenten

Wenn nun das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ zu Grunde gelegt wird, sollte dann auf die Formulierung von Argumenten für die eigene religiöse Position verzichtet werden? Das ist keineswegs der Fall! Denn die Überzeugungen, die wir haben, sind unsere Überzeugungen, und als reflektierte Personen sollten wir dazu in der Lage sein, Argumente für sie

²⁵ Um nicht missverstanden zu werden, sei hier noch angefügt, dass es mir um das Phänomen des „Wegerklärens“ geht, also darum, dass die eigene Ansicht als prinzipiell privilegiert und abweichende Ansichten als minderwertig angesehen werden. Selbstverständlich bleiben aber Erklärungen von Alterität, die die andere Ansicht als gleichberechtigt respektiert, auch unter den Vorzeichen von „gerechtfertigter religiöser Differenz“ weiterhin erwünscht.

zu liefern. Doch sollten wir genau darauf achten, welche Funktion diese Argumente haben.

Dies möchte ich an folgendem Beispiel zeigen: Als Lutheraner in den Niederlanden gerate ich manchmal in Diskussionen mit Calvinisten. In diesen Diskussionen bringe ich gewöhnlich Argumente vor, warum ich Lutheraner bin, und meine Gesprächspartner tun dasselbe für ihren reformierten Standpunkt. Das Ziel dieser Diskussionen ist nicht die Konversion des jeweils anderen, sondern ein besseres gegenseitiges Verständnis. Ich erwarte nicht, dass am Ende der Diskussion mein Gesprächspartner Lutheraner geworden ist, sondern respektiere ihn in seiner „calvinistischen Andersheit“ – in der Hoffnung, dass er mich in meiner „lutherischen Andersheit“ respektiert. Ein wichtiger Nebeneffekt dieser Diskussionen ist, dass ich aus ihnen mehr über meine eigenen Überzeugungen lerne: Ich „spiegele“ meine eigenen Überzeugungen im Licht der abweichenden Überzeugungen von Anderen.

Unter den Vorzeichen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ sollte der Austausch von Argumenten im Kontext des interreligiösen Dialogs auf analoge Weise rekonstruiert werden: Die primäre Funktion ist nicht die Konversion von Anhängern abweichender religiöser Positionen, sondern die Spiegelung der eigenen Überzeugungen und das bessere Verständnis der anderen religiösen Überzeugungen.

Abschließend möchte ich um Nachsicht dafür bitten, bei diesem eher „programmatischen“ Beitrag viele wichtige Punkte weggelassen zu haben. Angesichts der gegenwärtigen Situation in Europa wäre es selbstverständlich sinnvoll gewesen, die politischen Implikationen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ aufzuzeigen. Das habe ich in diesem Beitrag (leider) nicht mehr leisten können, möchte aber zumindest noch global darauf hinweisen, dass dieses Konzept zwei Seiten hat: Einerseits betont es offensichtlich die Achtung anderer Religionen, da deren Vertreter gerechtfertigt sein können, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten, auch wenn ich diese nicht teile. Andererseits aber sind in diesem Konzept auch Grenzen der Achtung und Toleranz impliziert. Denn die Kehrseite der Rede von „gerechtfertigter religiöser Differenz“ ist offensichtlich die, dass es auch religiöse Differenzen gibt, die nicht gerechtfertigt sind. Diese Unterscheidung setzt allerdings Kriterien voraus, deren Formulierung und Rechtfertigung ich auf eine andere Gelegenheit verschieben muss. Ich möchte den Text mit einer Begebenheit beschließen, die zeigt, was gerechtfertigte religiöse Differenz in der Praxis meiner Heimatuniversität bedeutet:

Beim Besuch einer politischen Partei an der Freien Universität Amsterdam wurden die anwesenden Studierenden gefragt, wie sie ihre Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen erfahren. Ein junger Mann in einem schwarzen Anzug, Zeichen seiner sehr konservativen calvinistischen Orientierung in den Niederlanden, stand auf und sagte, dass er nie auf die Idee käme, seinen Glauben aufzugeben, aber dass er Muslime mit anderen Augen sehe, nachdem er an einem Lektürekurs der Bibel und des Korans

gemeinsam mit muslimischen Studierenden teilgenommen habe. Als nächste stand eine Studentin mit einem roten Kopftuch, offensichtliches Zeichen ihrer muslimischen Herkunft, auf, und sagte etwas Ähnliches. Dies war eine hollywoodreife Szene – allerdings mit dem Unterschied, dass sie nicht sorgfältig inszeniert war, sondern spontan aus den Herzen der anwesenden Studierenden entstand. Dies ist praktischer interreligiöser Dialog unter dem Vorzeichen gerechtfertigter religiöser Differenz, wie er nicht besser funktionieren kann.

Summary:

This article provides a constructive paradigm to deal with the issue of religious difference, called „justified religious difference“. It is based on two foundations, viz: (a) the rejection of the logical principles of bivalence and *tertium non datur* and the acknowledgement that there are realms of inquiry in which it may be impossible to apply to some statements the bipolarity of truth values („true“ or „false“), and (b) the suggestion that, in those cases we should replace the concept of truth with that of justification which allows for pluralization.

Given that religion is one of those realms, religious differences can be acknowledged as justified. This being the case, the (foundations of) interreligious dialogue need to be reconstructed, e. g. in a fashion which is opposed to religious pluralisms à la John Hick.