

Das Christentum und die anderen Religionen

Kritische Anmerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Theologie der Religionen“¹

VON OLIVER J. WIERTZ

Die Diskussion um die pluralistische Religionstheologie hat mittlerweile ein Ausmaß und einen Komplexitätsgrad erreicht, daß es schwer fällt, den Überblick zu behalten und vor lauter Bäumen nicht den Wald aus dem Blick zu verlieren. Argumente pro und contra Pluralismus, besonders in bezug auf J. Hicks Modell, gehen hin und her, Positionen werden aufgrund der Diskussion modifiziert. Perry Schmidt-Leukel (= S.) hat mit seiner mittlerweile in Buchform erschienen Habilitationsschrift „Theologie der Religionen“ (= T.) einen Überblick über die wesentlichen Argumente für und wider die einzelnen religionstheologischen Positionen vorgelegt und bietet zugleich eine systematische Zusammenfassung und differenzierte Begründung bzw. Verteidigung des Pluralismus. T. verdient nicht nur aufgrund ihres Umfangs besonderes Interesse, sondern auch, weil S. als profiliertester und argumentativ versiertester Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie in Deutschland gilt.

Darstellung

T. besteht aus fünf Kapiteln, in denen S. nach einer Einführung in die Problemfelder einer Theologie der Religionen und der Legitimation der klassischen dreigliedrigen Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle nacheinander die exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Positionen vorstellt und kritisch bewertet. S. untersucht bei jedem der drei religionstheologischen Modelle jeweils zwei charakteristische Schwierigkeiten.

Der radikale Exklusivismus scheitert an dem nicht aufgelösten innertheologischen Widerspruch zwischen seiner These, daß Nichtchristen definitiv vom Heil ausgeschlossen sind und der Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Der gemäßigte Exklusivismus, nach dem Nichtchristen nicht prinzipiell vom Heil ausgeschlossen sind, obwohl ihre Religion keine positive Heilsrelevanz besitzt, ist zwar nicht inkonsistent, aber unplausibel. Der Versuch, eine Heilsmöglichkeit von Nichtchristen ohne positive Einwirkung der nichtchristlichen Religionen durch die Hypothese einer postmortalen Heilsmöglichkeit für Nichtchristen zu sichern, wird den präsentischen Aspekten des Heils nicht gerecht. Zudem ist auch der gemäßigte Exklusivismus nicht oder nur eingeschränkt zu einer positiven theologischen Wertung interreligiöser Gemeinsamkeiten in der Lage und nimmt zum Teil in relativistische Tendenzen Zuflucht, die aber gerade die Grundlage der exklusiven Allgemeingültigkeitsansprüche untergraben. Die interreligiösen Parallelen und besonders die ethischen Qualitäten der Gläubigen anderer Religionen widerlegen die exklusivistische Behauptung, daß es nur im Christentum authentische Offenbarung gibt. Exklusivistische Positionen, die die diesseitige Möglichkeit eines heilshaften nichtchristlichen Glaubens postulieren, können nicht einen positiven Beitrag der nichtchristlichen Religionen zum Heil ausschließen und geben damit den Exklusivismus zugunsten des Inklusivismus auf.

Die inklusivistische Position, nach der das Christentum zwar nicht allein, aber in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß heilshafte Offenbarung enthält,

¹ P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1). Neuried: Ars Una 1997. XV/637 S., ISBN 3-89391-451-X.

ist nach S. eine theologisch weitaus stärkere Hypothese als der Exklusivismus. Der typische antiinklusive Vorwurf einer Vereinnahmung der anderen Religionen ist in seiner Allgemeinheit nicht gerechtfertigt, deutet allerdings auf eines der beiden Grundprobleme des Inklusivismus hin: dessen mangelnde Fähigkeit zur Würdigung der religiösen Vielfalt, die er nicht als dauerhaft zu bewahrenden idealen Zustand deuten kann. Das zweite grundlegende Problem des Inklusivismus ist die mangelnde empirische Bestätigung des christlichen Anspruchs auf singuläre religiös-soteriologische Superiorität. Nach der Heiligen Schrift gibt es eine Empirie des Heils: Tätige Liebe ist Zeichen einer echten Gottesbeziehung. Wenn nun Christen sich in einer in irgendeiner Form besseren Heilsituation befänden, wie es der Inklusivismus behauptet, müßten sich diese empirischen Heilszeichen im Christentum deutlicher finden als in anderen Religionen. Aber zur Zeit läßt sich, gemessen an den eigenen christlichen Kriterien, kein Vorteil des Christentums gegenüber allen anderen Religionen ausmachen. Inklusivistische Versuche, dieses Problem mit der Trennung von Heils- und Wahrheitsfrage zu lösen, sind unplausibel, da sie dem christlichen Wahrheitsanspruch jegliche existentielle Relevanz nehmen.

Kennzeichnend für den Pluralismus ist die Kombination der These von der Gleichwertigkeit der Religionen mit der Anerkennung ihrer Verschiedenheit. Zumindest die großen Weltreligionen vermitteln, trotz ihrer unleugbaren Unterschiede, heilshafte Gotteserkenntnis im gleichen Maß. Die pluralistische Option entgeht den Problemen der beiden anderen Positionen, da sie uneingeschränkt Gottes allgemeinen Heilswillen und den positiven Beitrag nichtchristlicher Religionen zum Heil anerkennen kann und im Gegensatz zum Inklusivismus religiöse Vielfalt positiv würdigt und den empirischen Belegen für den gleichberechtigten Heilscharakter nichtchristlicher Religionen gerecht wird. Der Großteil des Kapitels über den Pluralismus setzt sich mit den für den Pluralismus charakteristischen Schwierigkeiten divergierender Wahrheitsansprüche in den Religionen und der Vereinbarkeit des Inkarnationsglaubens mit der Aufgabe des christlichen Superioritätsanspruches auseinander. Dabei nimmt den größten Raum S.s. Behandlung des Problems der konfligierenden Wahrheitsansprüche der Religionen ein.² Er versucht (v.a. unter Bezug auf F. Schuon, W. C. Smith und J. Hick) zu zeigen, daß die vom Pluralismus favorisierten hermeneutischen Prinzipien zum Verständnis religiöser Sätze bestimmten theologischen Axiomen entsprechen, die in der zeitgenössischen christlichen Theologie eine breite Akzeptanz genießen und weder in Agnostizismus noch Relativismus führen, wie immer wieder behauptet wird. Aufgrund seiner Transzendenz übersteigt das „Wirkliche“ (Hicks Bezeichnung dessen, was Monotheisten als ‚Gott‘ bezeichnen würden) in seiner Unbegrenztheit alle menschlichen Beschreibungen. Wir können vom „Wirklichen“ nicht in literal, sondern nur in mythologisch wahren Sätzen reden. Mythologische Rede ist wahr, wenn sie eine angemessene Haltung gegenüber dem „Wirklichen“ hervorruft. Aufgrund der menschlichen Perspektivenrelativität kommt es in den großen Weltreligionen zu unterschiedlichen Beschreibungen des „Wirklichen“, wie es sich in religiösen Erfahrungen zeigt. Keine Religion kann das „Wirkliche“ an sich zutreffend beschreiben, aber alle Religionen geben adäquate Hinweise auf den wahren Weg, Heil zu gewinnen: den Weg von der Selbst- zur Wirklichkeitszentriertheit. Aufgrund der Transzendenz des „Wirklichen“ kann keine einzelne Religion für sich beanspruchen, eine zutreffendere Beschreibung des „Wirklichen“ zu besitzen, aber die Glaubensbekenntnisse der großen Weltreligionen sind Zeugnisse authentischer Manifestationen des „Wirklichen“ in diesen Religionen, die soteriologisch effektive Kontexte darstellen, die in bezug auf ihre soteriologische Effektivität als gleichwertig gelten können.

In bezug auf das christologische Problem argumentiert S., daß die heute weitverbreiteten gradualistischen oder funktionalen Christologien nicht den (exklusivistischen bzw. inklusivistischen) Anspruch auf Einzigkeit der Inkarnation stützen können. Jesus Christus hat normative Bedeutung, insofern er ein normatives Exempel ist – allerdings nicht das einzige in der Religionsgeschichte. So läßt sich die Normativität Christi mit

² Vgl. T., 249–492.

dem religionstheologischen Pluralismus verbinden.³ Da die pluralistische Position besser als die beiden anderen religionstheologischen Modelle ihre charakteristischen Probleme zu lösen instande ist, und vor allem weil allein sie religiöse Vielfalt positiv würdigen kann, ist der Pluralismus im Vorteil gegenüber Exklusivismus und Inklusivismus.

T. ist ein beeindruckendes Plädoyer für den religionstheologischen Pluralismus. S. deckt in vielen Fällen zutreffend die Schwachstellen der beiden anderen religionstheologischen Modelle auf, setzt sich eingehend mit den gängigen Einwänden gegen die pluralistische Position auseinander und nennt offen den Preis, den der Pluralist zu bezahlen hat. Was Klarheit des Ausdrucks und der Argumentation angeht, gibt es nicht viele religionstheologische Veröffentlichungen, die an T. heranreichen. Trotz allem stellen sich sowohl in Details als auch bezüglich grundsätzlicher Überlegungen Anfragen an die in T. vertretene pluralistische Position.

Kritische Anfragen

S.s Kritik am radikalen Exklusivismus, er sei mit der Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes nicht vereinbar, ist zwar zutreffend, aber wohl etwas übereilt, da der zweite Teil von S.s Kritik an W. L. Craigs Verteidigung eines radikalen Exklusivismus nicht völlig befriedigend ist. S. wirft Craig die mangelnde Begründung und damit Unplausibilität seiner Hypothese von der Möglichkeit der notwendigen Existenz einiger „Verdammter“ in jeder möglichen Welt vor, mit der dieser die Widerspruchslosigkeit zwischen allgemeinem Heilswillen und einem radikalen Exklusivismus verteidigen will. Damit glaubt S., neben seiner knappen Kritik an der Möglichkeit einer *scientia media*, gegen Craig den Widerspruch zwischen der Lehre vom allgemeinem Heilswillen und dem radikalen Exklusivismus gezeigt zu haben.⁴ Er übersieht dabei aber, daß er zwar die Unplausibilität von Craigs Position gezeigt hat. Dies genügt aber nicht für den Nachweis, daß Craig nicht die Inkonsistenz des radikalen Exklusivismus auflösen kann, da zur Auflösung eines Widerspruchs keine plausible Aussage, sondern nur eine logisch mögliche Aussage notwendig ist. Um die Konsistenz der Propositionen p und q zu zeigen, genügt es, eine dritte Proposition r zu finden, die selbst konsistent ist (aber weder wahr noch plausibel sein muß), deren Konjunktion mit p logisch konsistent ist und q beinhaltet. Da S. im zweiten Teil seiner Kritik an Craig zwar die Unplausibilität seines Modells, aber nicht dessen logische Widersprüchlichkeit zeigen kann, muß Craigs Modell als gültig und der Exklusivismus als widerspruchsfrei gelten. Wenn man die Problematik einer *scientia media* außer acht läßt, erreicht Craigs Argumentation tatsächlich ihr Ziel, nämlich den Nachweis der logischen Konsistenz der Lehren von der Verdammung aller Nichtchristen und vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Das Problem des Exklusivismus bestünde dann allein in der mangelnden Plausibilität einiger zentraler Prämissen von Craigs Argumentation. D. h., der radikale Exklusivismus könnte zwar als irrational, weil unbegründet, aber nicht als inkonsistent kritisiert werden, und S. müßte seinen Inkonsistenzvorwurf gegen den radikalen Exklusivismus fallen lassen. Der eigentliche „Pferdefuß“ von Craigs Lösungsversuch ist die Voraussetzung der Möglichkeit einer *scientia media*, die wohl nicht konsistent konstruierbar ist, wodurch sein Modell zur Rettung der Konsistenz inkonsistent und damit der radikale Exklusivismus doch wieder inkonsistent wird. Um diese Inkonsistenz aufzuzeigen, hätte aber S. der Behandlung der nicht nur zur Zeit sehr kontrovers diskutierten Frage der *scientia media* erheblich mehr Raum geben müssen, als er es getan hat.

Indem S. Richard Swinburne in die Nähe Hicks und der „Reformed Epistemology“ rückt,⁵ übersieht er entscheidende Differenzen. Im Gegensatz zu Hick fordert Swinburne z. B. für die Anwendung des *principle of credulity* auf religiöse Erfahrungen nicht nur die Abwesenheit entscheidender Gegengründe gegen den religiösen Glauben, son-

³ Vgl. T., 493–576.

⁴ Vgl. T., 102–105.

⁵ T., 347.

dern positive Gründe, die ihm zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihen. Deswegen ist ja auch in Swinburnes „The Existence of God“ dem eigentlichen Argument aus der religiösen Erfahrung die ausgedehnte induktive Argumentation für eine nicht zu geringe Wahrscheinlichkeit der theistischen Hypothese vorgeschaltet. Und daß Swinburne gerade eine Gegenposition zur reformierten Epistemologie, besonders zu Plantinga, vertritt, da er die prinzipielle epistemologische Interpretation religiöser Überzeugungen als *properly basic* ablehnt und statt dessen ein evidentialistisches Rationalitätsverständnis favorisiert, spricht weiterhin gegen S.s Einordnung von Swinburne.

Ein wichtiges Kriterium S.s zur Beurteilung der religionstheologischen Positionen ist deren (Un-)Fähigkeit zur positiven Würdigung religiöser Vielfalt.⁶ Allerdings ist fraglich, ob es sich dabei um ein geeignetes neutrales Kriterium zur Beurteilung religions-theologischer Positionen handelt oder ob hier nicht unter der Hand pluralistische Annahmen eingeschmuggelt werden. Wie kann z.B. einem radikalen Exklusivisten argumentativ gezeigt werden, daß religiöse Vielfalt ein Wert und nicht ein Übel ist? Zumindest bleibt S. noch einige Arbeit zur Begründung dieses Kriteriums über die kargen Bemerkungen in T. hinaus. Auch zumindest einen Teil seiner Verteidigung von W. C. Smiths These der Perspektivenrelativität der Wahrheit aufgrund ihres personalen Aspekts ist unbefriedigend. Laut Smith und S. bezieht sich Wahrheit nicht auf Sätze, sondern auf deren Bedeutung (d.h. auf die durch einen Satz ausgedrückte Proposition). Diese Bedeutung ist aber jeweils eine historisch spezifische, nämlich die Bedeutung, die der Satz für eine oder mehrere konkrete Personen besitzt. S. versucht diese These durch die Bemerkung zu stützen, daß die Bedeutung eines Satzes immer im Geist intelligenter Personen liegt⁷ und von der vom Subjekt intendierten Bedeutung abhängt.⁸ Dieser Begründungsversuch stützt sich auf eine mentalistische Bedeutungstheorie, nach der Bedeutungen „im Kopf“ der Sprachbenutzer sind. Eine solche Bedeutungstheorie ist allerdings ausgesprochen unplausibel (siehe u.a. Wittgensteins Privatsprachenargument und die Argumente Putnams gegen die Theorie von „Bedeutungen im Kopf“) und erfreut sich zur Zeit zumindest im Lager der analytischen Sprachphilosophie keiner allzu großen Beliebtheit. Ein nicht unwichtiger Schritt auf S.s Weg zur Lösung des Problems der konfligierenden religiösen Wahrheitsansprüche beruht also auf einer zumindest umstrittenen Bedeutungstheorie. S. müßte entweder gute Argumente für eine mentalistische Bedeutungstheorie vorbringen, eine andere Bedeutungstheorie für seine Verteidigung von Smiths These der Perspektivenrelativität von Wahrheit wählen oder auf Smiths These ganz verzichten. Aber all dies sind Meinungsverschiedenheiten und Hinweise auf weiteren Argumentationsbedarf in Detailfragen. Entscheidend für die Beurteilung von S.s pluralistischem Projekt ist seine Behandlung der Christologie und der religiösen Wahrheitsansprüche. Im folgenden soll die Frage der Christologie nur gestreift werden und S.s Behandlung der Wahrheitsfrage im Vordergrund stehen.

In der Christologie kommt S. das Verdienst zu, daß er auf die Mängel in Hicks Kritik an der christologischen Formel von Chalcedon hinweist und selbst für deren Unverzichtbarkeit plädiert. Vor allem liefert er recht plausible Gründe für die Annahme, daß eine „nichtsubstantialistische“ Interpretation von Chalcedon (Christologien, für die die göttliche Natur keine nur Jesus zukommende Hinzufügung ist und die deswegen die Möglichkeit einer Mehrzahl von Inkarnationen nicht ausschließen) relativ einfach zu einer Christologie führen kann, die mit dem Pluralismus vereinbar ist. Allerdings bleibt dabei noch offen, ob dies eher für die Vereinbarkeit des Pluralismus mit einer orthodoxen Christologie oder eher gegen nichtsubstantialistische Christologien spricht. So favorisiert der m.E. überzeugendste Versuch, der Inkarnation eine soteriologische Wirkung zuzuschreiben, *prima facie* eher eine substantialistische Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre, was kurz gezeigt werden soll. In „What is it like to be a bat?“ hat T. Nagel darauf hingewiesen, daß wir nicht wissen können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, weil wir von einer Fledermaus physiologisch zu verschieden sind und deswegen nicht

⁶ Siehe z. B. T., 26, 187–190, 243, 577, 582.

⁷ Vgl. T., 286.

⁸ T., 327.

ihre Perspektive auf die Wirklichkeit kennen.⁹ Nun stellt sich die Frage, wie Gott die menschliche Perspektive übernehmen kann, wie er wissen kann, wie es ist, ein Mensch zu sein, da er Gott und kein Mensch ist. Gott kann die Menschen so lange nicht wirklich verstehen und damit auch nicht lieben und erlösen, solange er nicht die menschliche Perspektive übernehmen kann, solange er nicht weiß, wie es ist, ein Mensch zu sein, solange er nicht weiß, wie es ist, die menschlichen Erfahrungen von Liebe, Tod, Angst oder Einsamkeit zu machen. Gott eignet sich allerdings diese menschlichen Erfahrungen an und kann sie wirklich aus der menschlichen Perspektive heraus verstehen, indem er selbst Mensch wird, d. h. selbst menschliche Physiologie annimmt. Durch die Menschwerdung werden Gott Erfahrungen zugänglich, die ihm sonst nicht zugänglich werden, u. a. die Erfahrung des Gefühls der Gottverlassenheit, wie sie Jesus am Kreuz machte. Seit Gott diese Erfahrung in Jesus von Nazareth am Kreuz gemacht hat, gibt es keinen Bereich menschlichen Lebens mehr, der Gott fremd oder unverständlich ist. So ist Gott dem Menschen auch im Gefühl der äußersten Verlassenheit noch nahe als der, der gerade um seiner Liebe zu den Menschen auch diese Verlassenheitserfahrung auf sich genommen hat. Da er selbst Mensch geworden ist, ist Gott nichts Menschliches mehr fremd. So begegnet auch dem Menschen, der sich in der eschatologischen Begegnung bewußt und endgültig gegen Gott entscheiden will, auch in dieser Entscheidungssituation noch einmal Gott als der, der die Erfahrung der (scheinbaren) Abwesenheit Gottes gemacht hat, und so auch dem Menschen als Erlöser nahe ist, der sich endgültig für ein Leben ohne Gott entscheiden will. Diese Anwesenheit Gottes auch in der äußersten Entfremdung des Menschen von Gott gibt begründeten Anlaß zu der Hoffnung, daß kein Mensch sich tatsächlich endgültig gegen Gott entscheidet, da er auch in dem Versuch zu dieser Entscheidung noch einmal Gott als in einzigartiger Weise Liebenden begegnen wird. So hat die Inkarnation zugleich erlösende Wirkung, indem sie in unüberbietbarer Weise die Liebe Gottes zu den Menschen zeigt. Diese Skizze einer Hypothese von Gottes Zugang zu menschlichen Erfahrungen und der begründeten Hoffnung auf die Erlösung aller Menschen setzt zum einen voraus, daß in Jesus Christus tatsächlich die göttliche und die menschliche Natur ungetrennt und unvermischt in einer Person vereint waren, d. h., sie setzt eine metaphysische Christologie voraus, da nur so durch die Inkarnation bestimmte menschliche Erfahrungen zu Erfahrungen Gottes werden können. Zumindest funktionalistische Christologien besitzen diesen notwendigen metaphysischen Charakter wohl nicht und scheiden deshalb als plausible Christologien aus (wenn die eben dargestellte Hypothese der soteriologischen Bedeutsamkeit der Inkarnation tatsächlich zutrifft oder zumindest plausibel ist). Zum anderen macht die vorgetragene Hypothese des soteriologischen Sinns der Inkarnation mehrere Inkarnationen in der irdischen Wirklichkeit überflüssig, da es zur Behebung des Problems des aufgrund der „fehlenden menschlichen Physiologie“ mangelnden Zugangs Gottes zur menschlichen Erfahrungswelt genügt, wenn Gott einmal Mensch wurde (zumindest in bezug auf jene menschliche Perspektive und jene Erfahrungen, die für einen Mensch qua Mitglied der natürlichen Art „Mensch“ wesentlich sind). Da im Sinn der ontologischen Sparsamkeit man ohne zwingende Gründe auch nicht eine Mehrzahl von Inkarnationen (innerhalb der irdischen Wirklichkeit) annehmen sollte, sind mehrere Inkarnationen zumindest *prima facie* unwahrscheinlich.

Der Haupteinwand gegen T.s Pluralismusversion ist allerdings das Problem einer Interpretation religiöser Wahrheitsansprüche, die die Tatsache der konfligierenden Wahrheitsansprüche der Religionen mit dem pluralistischen Programm kompatibel machen kann. In dieser Hinsicht ist in T. vor allem S.s Weiterführung bzw. Verteidigung des Lösungsversuchs von John Hick beeindruckend. Hick unterscheidet zwischen literaler und mythologischer Wahrheit und dem „Wirklichen“ (Gott) an sich und dem „Wirklichen“ (Gott), wie wir es erfahren. Von dem „Wirklichen“, wie wir es erfahren, können wir literal wahre Aussagen machen. Vom „Wirklichen“ an sich in seiner Unbegrenztheit sind allerdings nur mythologisch wahre Beschreibungen möglich. Eine mythologische

⁹ T. Nagel, Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: P. Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Taunus 1981, 261–275.

Beschreibung ist aufgrund der Unbegrenztheit des „Wirklichen“ nicht in eine literal wahre Aussage übersetzbar. Eine Beschreibung des „Wirklichen“ ist mythologisch wahr, wenn sie eine adäquate Haltung gegenüber dem „Wirklichen“ evoziert.¹⁰ Aber obwohl S. erheblichen Scharfsinn auf die Verteidigung und Weiterführung dieses Entwurfs Hicks verwendet, scheitert auch seine Version des Pluralismus schließlich an der Wahrheitsfrage, was im Folgenden zumindest angedeutet werden soll.

1. Das „Wirkliche“ an sich und das „Wirkliche“ für uns

S. weist darauf hin, daß das erfahrene „Wirkliche“ kein anderes ist als das auch unabhängig von unserer Erfahrung existierende „Wirkliche an sich“. Nach S. ist es tautologisch, daß wir ein Objekt nicht an sich erfahren können, da „An-sich-Sein“ gerade den Status eines Erfahrungsobjektes unabhängig von seinem Erfahren-/Erkannt-Werden bezeichnet.¹¹ Wir erfahren tatsächlich das „Wirkliche“, aber wir können es nicht „an sich“ erfahren, sondern nur „für uns“ als Erfahrenes, mittels interpretativer Akte.

In einer möglichen Interpretation des Unterschieds zwischen „an sich“ und „für uns“ sind diese Bemerkungen S.s völlig unkontrovers. Wenn das „An-sich-Sein“ von x nur bedeutet „x, insofern es nicht erfahren wird“, ist der Satz „A erfährt x an sich“ logisch widersprüchlich, da er besagt: „A erfährt x, insofern es nicht erfahren wird.“ Aber es verbirgt sich mehr hinter S.s Erklärung des „An-sich-Seins“. Es soll wohl bedeuten: „x's ‚An-sich-Sein‘ wird in A's Erfahrung von x nicht erfaßt.“ Es gibt also etwas an x, das uns in der einzelnen Erfahrung E unzugänglich bleibt. Es stellt sich nun die Frage, ob wir durch eine Serie von Erfahrungen von x dieses uns unzugängliche „An-sich-Sein“ von x erkennen. Damit die Unterscheidung zwischen dem „Wirklichen“ an sich und „für uns“ etwas für die pluralistische Lösung des Wahrheitsproblems austrägt, muß diese Unterscheidung allerdings mehr bedeuten. Sie besagt wohl, daß x's „An-sich-Sein“ nie in dem Sein von x, insofern es erfahren wird, aufgeht. Diese Erklärung des „An-sich-Seins“ von x im Gegensatz zu seinem „Für-uns-Sein“ ist auch noch unproblematisch und entspricht in bezug auf die Gotteserkenntnis der gesamten katholischen Tradition. Wir erkennen Gott nie vollständig. Allerdings stellt sich die Frage, warum das, was wir von Gott erkennen, nicht genügen soll, um in einem literalen Sinn wahre Aussagen über Gott zu machen? Ich muß nicht notwendigerweise Gott vollständig erkennen, um so viel von ihm zu erkennen, daß ich im literalen Sinn wahre Aussagen über ihn machen kann. Auch wenn ich Gott nicht vollständig erkenne, kann ich z. B. erkennen, daß er gut und nicht böse, gerecht und nicht ungerecht, allmächtig und nicht ohnmächtig ist. Prädikate, die diese Unterscheidungen von Gott aussagen, klassifizieren Gott und erfüllen damit die Aufgabe der Prädikation. Was z. B. göttliche Gerechtigkeit ist, können wir vielleicht nicht präzise angeben, aber wir haben auf jeden Fall ein Verständnis von Gottes Gerechtigkeit, das es uns erlaubt, gewisse Handlungen als mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar und andere als mit ihr unvereinbar zu beurteilen. Das heißt, wir können gewisse Überzeugungen über Gott als mit der Aussage „Gott ist gerecht“ inkompatibel ausschließen. Warum soll das nicht für die Möglichkeit der Beschreibung Gottes in Aussagen genügen, die in einem literalen Sinn wahr sind? S. argumentiert, wenn ich ihn recht verstehe, daß wir zutreffende literale Aussagen über Gott nur insofern machen können, als sie das „Wirkliche“ in seiner Relation zu Welt und Mensch (d. h. das „Wirkliche“ für uns) betreffen, aber nicht über das „Wirkliche“ an sich in seiner Unbegrenztheit. Nun stellt sich zum einen die Frage, wie diese Argumentation sich zu S.s Versicherung verhält, daß das erfahrene „Wirkliche“ kein anderes ist als das unabhängig von uns existierende „Wirkliche“ ist und wir insofern das noumenale „Wirkliche“, d. h. das „Wirkliche“ an sich erfahren.¹² Zum anderen bedarf es einer eigenen Begründung, daß wir über Gott in seiner Unbegrenztheit überhaupt keine im literalen Sinn wahre Aussagen machen können, die nicht auf dem falschen Schluß von nicht vollständig beschreibbar auf

¹⁰ Siehe S.s Zusammenfassung von Hicks Position in: T., 340–398.

¹¹ Vgl. T., 416–417.

¹² Vgl. T., 416.

vollständig unbeschreibbar beruht. Darauf, daß das Subjekt einer Prädikation nicht vollständig beschreibbar sein muß, damit wir im literalen Sinn wahre Aussagen über es machen können, wurde bereits hingewiesen. Wenn S. zu diesem Zweck wieder auf die Unterscheidung zwischen „für uns“ und „an sich“ im Sinn von ‚nicht erfahren/erkannt‘ rekurrieren würde, wäre das nicht mehr als reine Begriffsspielerei, da sich die Frage stellt, welche sachlich relevante Unterscheidung denn zwischen „An-sich-Sein“ und „Für-uns-Sein“ besteht, die darüber hinausgeht, daß wir eventuell das „An-sich-Sein“ des „Wirklichen“ nicht vollständig beschreiben können.

2. Die Relation zwischen dem „Wirklichen“ und der geschöpflichen Wirklichkeit

Wie bereits erwähnt, unterscheidet S. zwischen der Geltung gewisser Beschreibungen des „Wirklichen“ in bezug auf das „Wirkliche“ in seiner Relation zu Welt und Mensch und der Geltung für das „Wirkliche“ an sich in seiner Infnitheit.¹³ Der Begriff des „Wirklichen“ erhalte auf substantielle Weise einen spezifischen Sinn, allerdings nicht durch Aussagen über das „Wirkliche“ in seiner Infnitheit, sondern durch Aussagen über das „Wirkliche“ in seiner Relation zu Welt und Mensch.¹⁴ Allerdings ist fraglich, ob diese Unterscheidung S.s zwischen dem „Wirklichen“ in seiner Infnitheit und dem „Wirklichen“ in seiner Relation zu Welt und Mensch, die Funktion erfüllen kann, die ihm S. in seiner Lösung des Wahrheitsproblems zuweist, nämlich einerseits den scheinbaren Widerspruch zwischen zentralen Aussagen über Gott in den großen Weltreligionen aufzulösen, ohne andererseits in einen Agnostizismus zu verfallen. Wie S. selbst zugesteht, kann ich aus der Relation x zwischen den Relata A und B erstens den Satz ableiten: A ist so, daß es in der Relation x zu B stehen kann. Daraus folgt aber: A muß die Eigenschaft p besitzen, wenn es in der Relation x zu B stehen soll. Wenn A nicht p hat, folgt aufgrund des *modus tollens*, daß A nicht in der Relation x zu B steht. Wenn A p nur in einem mythologischen Sinn hat, folgt daraus, daß A nur in einem mythologischen Sinn in der Relation x zu B steht. Dies widerspricht aber nicht nur einigen Passagen in T., sondern ist auch prinzipiell unbefriedigend für die pluralistische Position. Die entscheidende Beziehung, die Pluralisten wie Hick oder S. zwischen dem „Wirklichen“ und den Menschen annehmen, ist die einer erlösenden Umwandlung des Menschen. Wenn nun die Beschreibung dieser erlösenden Umwandlung nicht literal, sondern nur mythologisch wahr sein könnte, käme es zu folgendem Ergebnis: Die Behauptung, daß das „Wirkliche“ an sich in einer erlösenden Relation zu uns steht, ist nicht literal wahr, sondern nur insofern wahr, als es in uns eine angemessene Haltung gegenüber der Erlösung, d. h. ihrem Gegenstand, evoziert. Damit ist aber gar nichts ausgesagt, solange die Erlösung nicht literal beschreibbar ist.

Ich kann nicht die Zuschreibbarkeit der Relation x zu der Beziehung zwischen A und B postulieren, wenn ich nicht zumindest eine gewisse literale Zuschreibbarkeit von p zu A postulieren kann. Das heißt: Wenn A in x zu B steht, hat x tatsächlich p . Daraus folgt, daß, wenn man voraussetzt, daß A in x zu B steht, A p hat, und zwar schlechthin; das heißt: A hat nicht nur die Eigenschaft p , insofern es in einer Relation x zu B steht, sondern es hätte diese Eigenschaft auch, wenn es nicht in x zu B stünde. Wir könnten dann zwar eventuell nicht erkennen, daß A p hat, aber nichtsdestotrotz hätte A p . Mit anderen Worten: Die Relation x zwischen A und B ist zwar epistemisch notwendig für unsere Erkenntnis, daß A p hat, sie ist aber nicht ontologisch notwendig dafür, daß A tatsächlich p hat, das heißt, A hat p schlechthin und nicht nur in Hinsicht auf die Relation x .

Aus dem Zugeständnis, daß manche Beschreibungen der Relation zwischen Menschen und dem „Wirklichen“ an sich literal wahr sind, folgen auch literal wahre Aussagen über das „Wirkliche“ an sich in seiner Infnitheit.

¹³ Vgl. T., 427.

¹⁴ Vgl. T., 426–431.

Auch unabhängig von diesem Argument ist es mehr als fraglich, ob über eine Relation zwischen zwei Relata, von denen eines strikt ineffabel ist, substantielle Aussagen möglich sind. Mit anderen Worten: Ist es sinnvoll, eine beschreibbare Relation zwischen zwei Relata zu postulieren, von denen eines strikt unbeschreibbar sein soll? Welcher Art soll diese Relation sein bzw. wie soll ich diese Relation bestimmen können? Sie ist nicht als Ähnlichkeitsrelation bestimmbar, da ansonsten das strikt Ineffable als ähnlich zu etwas Bekanntem und damit nicht mehr strikt ineffabel wäre, sondern aufgrund dieser Ähnlichkeit hinreichend beschrieben werden könnte. Diese Relation kann aber auch nicht eine Relation des Widerspruchs sein, da zwischen völlig inkommensurablen Relata (und ein beschreibbares und ein strikt unbeschreibbares Relatum sind inkommensurabel) kein Widerspruch möglich ist, da der gemeinsame begriffliche Rahmen fehlt, innerhalb dessen überhaupt erst Widersprüche entstehen, erkannt bzw. ausgesagt oder beschrieben werden können. Wenn man als gesuchte Relation die der Beziehungslosigkeit wählen würde, käme es zu folgendem logischem Widerspruch: Für A und B gilt die Relation: A und B haben keine Relation zueinander.

Diese beiden kritischen Einwände sprechen neben den bekannten Problemen der Hickschen Lösungsversuche des Wahrheitsproblems dafür, daß S.s Behandlung des Wahrheitsproblems zu keiner überzeugenden Lösung führt und somit das wesentliche Problem für jede pluralistische Religionstheologie weiterhin als ungelöst anzusehen ist.

Trotz aller Einwände und kritischen Anfragen handelt es sich bei T. wahrscheinlich um das bisher überzeugendste argumentative Plädoyer für den Pluralismus. Es stellt sicher einen Meilenstein in der religionstheologischen Diskussion der Gegenwart dar, der besondere Aufmerksamkeit verdient. Auf der anderen Seite weisen die genannten grundlegenden Probleme in einer solchen hervorragenden Studie wie T. noch einmal deutlich auf die grundsätzliche Problematik der pluralistischen Religionstheologie hin und stimmen einen eher skeptisch in bezug auf die Möglichkeit einer überzeugenden Version des Pluralismus. Aber auf jeden Fall bleibt der Pluralismus der Stachel im Fleisch des Inklusivismus und treibt die zeitgenössische religionstheologische Arbeit weiter voran. Wer sich für diese interessiert, kommt an S.'s monumentaler Studie nicht vorbei. Es ist der religionstheologischen Diskussion sehr zu wünschen, daß sie sich in Zukunft wenigstens ungefähr auf dem Argumentationsniveau von T. bewegt.