

«VOR DEM RICHTERSTUHL DER RELIGIONSGESCHICHTE», ZUR PROBLEMATIK DER VERSUCHE, RELIGIONEN ZU EVALUIEREN

In der sechsten der vierzehn Thesen, die Ernst Troeltsch seinem am 3. Oktober 1901 gehaltenen Vortrag «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» zugrunde gelegt hatte, findet sich die folgende dichte Zusammenfassung seines Ansatzes: «Das Christentum ist also als rein historische Erscheinung mit allen Bedingungen einer individuellen historischen Erscheinung zu betrachten und daher auch ausschliesslich mit den allgemeinen historischen Methoden zu erforschen» (AC 54–56). In der siebten These nimmt er die für den weiteren Gedankengang entscheidende Weichenstellung vor: «Diese Auffassung des Christentums und seiner Stellung in der Historie schliesst nun aber nicht einen ziellosen Relativismus ein, sondern bringt für jeden frommen und daher an Ziel und Sinn der Geschichte glaubenden Menschen die Aufgabe mit sich, das Wertverhältnis der christlichen Gottesoffenbarung zu den in anderen Hauptreligionen vorliegenden Gottesoffenbarungen zu untersuchen» (AC 54–56). Wenn Troeltsch also einerseits die historische Relativität des Christentums konzidiert (denn: «historisch und relativ sind identisch» AC 166), wenn er aber andererseits solche Relativität von einem Relativismus abgrenzen will, der keine Wertunterschiede mehr kennt, dann stellt sich die Frage nach den Kriterien für die Erfassung des Wertes (religions-)geschichtlicher Erscheinungen und nach dem Verfahren ihrer Ermittlung.

Die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit, Normen aus der Betrachtung der Religionsgeschichte zu gewinnen, war Thema des dritten Abschnitts der Absolutheitsschrift. Im vierten Teil führt er das religionsgeschichtliche Vergleichsverfahren durch.

Dabei zeigt sich auch in der Form der Darstellung, wie die den Vergleich leitenden Massstäbe in der «axiomatischen Tat»¹ seiner subjektiven, von ihm aber keineswegs als willkürlich gedeuteten Wertent-

¹ AC 104, 163, Anm.; These 8 in KGA 5, 55; E. Troeltsch: Zur Frage des religiösen Apriori (1909). In: GS II, 754–768, 760ff.; ders.: Was heisst: «Wesen des Christentums»? (1903). In: GS II, 386–451, 428ff.; ders.: Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule» (1913). In: GS II, 500–524, 509.

scheidung wurzeln. Sie werden nicht vorgängig eingeführt, geklärt und begründet, sondern unmittelbar angewendet und so erschliessen sie sich dem Leser erst per Rückschluss aus dem Mitvollzug des Vergleichs.

Im ersten Teil des folgenden Artikels soll Troeltschs religionsgeschichtliche Evaluation im Blick auf die in ihr wirksamen Kriterien rekonstruiert werden, um ihm dann im zweiten Teil ausgewählte Ansätze aus dem ausgehenden 20. Jahrhundert gegenüberzustellen, die sich weniger dem Religionsvergleich selbst und mehr der Ausarbeitung einer interreligiösen Krieteriologie zuwenden. Im dritten Teil werden thesenartig vier Folgerungen aus dem zurückgelegten Denkweg gezogen.

1. Troeltschs wertender Religionsvergleich

Krieteriologisch grundlegend für den wertenden Religionsvergleich ist für Ernst Troeltsch die Polarität von Natur und Geist, von «Sinnenwelt» und der «übersinnlichen Welt absoluter jenseitiger religiöser Güter» (AC 193). Je vergeistigter eine Religion ist, je mehr sie sich von ihren Bindungen an naturhafte, geographische und geschichtliche Gegebenheiten gelöst und die Identifikation des Göttlichen mit Naturkräften und -erscheinungen, mit einem heiligen Land, mit regionalen Kultstätten oder mit politischen Institutionen abgelegt hat, umso höhere Wertschätzung gebührt der sich in ihr ausdrückenden Idee.

Dieses grundlegende Unterscheidungsmerkmal führt zur Ausscheidung der von Troeltsch sog. «Polydämonismen und Polytheismen der niederen Stufen» (AC 192) aus dem Vergleich. Er hat dabei die in der zeitgenössischen und der späteren Religionswissenschaft als Natur-, Stammes- oder Partikularreligionen (im Unterschied zu den Universalreligionen) bezeichneten Religionsbildungen im Blick. In ihnen sei die Gottesvorstellung in Weltverhaftung gefangen; sie transzendiere nicht das in Natur und Geschichte Vorfindliche.

Nach der inneren Logik dieses Kriteriums hätte das Judentum in diese Verwerfung durchaus miteinbezogen werden können, denn sowohl von der Zahl seiner Anhänger als auch von der Bezogenheit auf das Heilige Land unterscheidet es sich von den universalen Weltreligionen. Wenn Troeltsch diese Konsequenz dennoch nicht zieht, so hat das seinen Grund in einer ersten von mehreren eher implizit in Anspruch genommenen, als explizit ausgewiesenen Anwendungsbestimmungen der Polarität von Natur und Geist.

(a) Die erste dieser Näherbestimmungen betrifft die *Einheit der Gottesvorstellung* und erinnert damit an die Religions-Klassifikation,

die Schleiermacher in seiner zweiten und fünften seiner «Reden» nach den drei Arten, das Universum anzuschauen, vorgenommen hatte: als geist- und strukturloses Chaos, als Vielheit ohne Einheit und als systematische Einheit in der Vielheit.² Für Troeltsch liegt die Tendenz zur Einheit in der Gottesvorstellung und letztlich in der zu postulierenden Einheit Gottes selbst.³ «Polydämonismen und Polytheismen» lassen diese einheitsstiftende Integrationskraft der Gottesidee nicht zur Entfaltung kommen und verlieren sich stattdessen in der Mannigfaltigkeit des sakralisierten Welthaften.

(b) Auf der Ebene der höheren Religionsbildungen stehen die drei abrahamitischen Religionen untereinander und zu den beiden grossen Mitgliedern der indischen Religionsfamilie – «Brahmanismus» (Troeltschs Bezeichnung für Hinduismus) und Buddhismus – in Wertkonkurrenz. Um den Vergleich zwischen ihnen anzustellen, führt er weitere Näherbestimmungen der idealistischen Polarität von Natur und Geist ein: zuerst die auf Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückverweisende Typisierung von *Gesetzes- und Erlösungsreligionen*. Sie hebt das Christentum aus der abrahamitischen Religionsfamilie heraus und stellt es auf eine Stufe mit Hinduismus und Buddhismus.

Die Gesetzesreligionen Judentum und Islam seien den Erlösungsreligionen unterlegen, weil sie zwar die sinnliche von der geistigen Sphäre trennten, vom Menschen selbst aber den Aufstieg in die höhere Welt erwarteten – und zwar durch Gesetzesobservanz, d. h. durch heteronome Gehorsamsleistungen, die mit der Ausbildung personaler Freiheit inkompatibel sind. Die Erlösungsreligionen sind nach Troeltsch demgegenüber gekennzeichnet durch ihre Überwindung aller Bindungen des Göttlichen und des Seelischen an das Welthafte und durch die Leugnung der Möglichkeit, mit den natürlichen Seelenkräften aus der natürlichen Welt emporzusteigen. Die Seele ist hier befreit von ihrer eigenen Natur, sie füllt sich allein mit den Kräften des Göttlichen und stellt sich der vorgefundenen Welt gestaltend, d. h. absolute Werte verwirklichend gegenüber.⁴

² In der Erstausgabe von 1799: S. 126–130, 255f.

³ «Der Gottesbegriff enthält überall Tendenzen auf Vereinheitlichung, Vergeistigung, Versittlichung und Entgegensetzung gegen die Welt und die Seele» (AC 196).

⁴ In der religionstheologischen Diskussion der jüngeren Vergangenheit hat R. Leuze den Begriff der Gesetzesreligion zur Unterscheidung des Judentums und des Islam von Christentum aufgenommen. Dabei lässt er allerdings ein Problembewusstsein erkennen, das über Troeltschs Gebrauch dieses Begriffs hinausgeht. Eine Gesetzesreligion ist für ihn dadurch charakterisiert, dass sie von einer in Gebote gefassten Willensoffenbarung Gottes ausgeht und dem Menschen die

(c) Um nun aber weiter zwischen den drei Erlösungsreligionen werturteilend differenzieren zu können, braucht es eine dritte Näherbestimmung der Polarität von Natur und Geist. Troeltsch zieht dazu die Unterscheidung zwischen *Personalität und a-personaler Eshaftigkeit* heran: Je personalistischer die Gottes- und die Menschenvorstellung einer Religion ausgeprägt ist, je mehr Gott und Mensch als freie, ideengeleitete, unbedingte-Werte-verwirklichende Persönlichkeiten angesehen werden, je stärker es der Freiheit der menschlichen Subjekte und der Souveränität Gottes zugedacht wird, mit der Realisierung übersinnlicher, absoluter Werte alles bloss Gegebene gestaltend zu überwinden, umso höhere Wertigkeit kommt der jeweiligen Religion zu.

Im Hintergrund dieses Kriteriums steht die theologische Unterscheidung von Theismus und Pantheismus sowie die religionsphänomenologische Typisierung von ethisch-prophetischer und mystischer Religion, wie sie in der zeitgenössischen Religionstypologie anzutreffen war und wie sie dann von Friedrich Heiler pointiert herausgearbeitet wurde. Schon Schleiermacher hatte der von ihm sog. «pantheistische(n) Vorstellungsart»⁵ einen theologischen Personalismus gegenübergestellt.

Je stärker sich eine Religion von Leitvorstellungen mystischer Selbstauflösung in das Göttliche hinein und von einer alle personalen Identitäten aufsaugenden Alleinheitslehre unterscheidet, je ausgeprägter sie das Moment der personalen Freiheit und der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen einerseits und der transzendenten, geistigen Personalität Gottes andererseits zum Ausdruck bringt, umso höher ist nach Troeltsch ihre Wertigkeit.

prinzipielle Fähigkeit zuschreibt, diesen Geboten Folge zu leisten (Christentum und Islam. Tübingen 1994, S. 246ff.), indem die christliche Erlösungsreligion über den Willen Gottes hinaus auch sein Wesen offenbare (ebd., S. 206f., Anm. 36) und indem sie die menschliche Daseinsverfassung (in ihrem Leiden, ihrer Sterblichkeit und Sündhaftigkeit) tiefer als die Gesetzesreligion erfasse, sei sie dieser überlegen (ebd., S. 284, Anm. 113): «Nicht der Gott handelt angemessen, der auf diese Existenz mit Geboten antwortet, sondern der Gott, welcher diese Existenz zu seiner eigenen macht und sie dadurch überwindet» (ebd.). Auch hier zeigt sich allerdings, wie das Ergebnis der Wertung von den angelegten Wertmassstäben abhängt. Aus jüdischer und islamischer Sicht wären sie anders zu bestimmen. Die Unterlegenheit des Christentums erwiese sich dann etwa an seiner teilweisen Preisgabe der Transzendenz Gottes, seiner «Vermischung» zwischen Göttlichem und Menschlichem (worin ein Grundverstoß gegen das erste Gebot liege) und seiner gnostischen Erlösungsvorstellung.

⁵ In der Erstausgabe von 1799: S. 256.

Hier findet die personalistische und voluntaristische Prägung des troeltschschen Gottesbildes ihren Niederschlag: Gott ist nicht als Fülle des Seins aufgefasst, sondern als höchste sittliche Freiheit, als Wertesetzender und verwirklichender Wille, nicht als a-personales Ordnungsprinzip, sondern als personal verfasste, über die Geschichte herrschende, ihr Sinn und Ziel gebende Handlungsmacht.⁶

In den östlichen Religionen werde die Gottheit dagegen als in sich ruhendes, weltloses, dinghaftes Es – sei es als ewiges Sein, sei es als Nichts – gesehen (AC 194), als von aller Geschichtlichkeit der Welt grundlegend geschiedenes Absolutum. Diese Art der Zuordnung des Göttlichen zum Weltlichen führt nach Troeltsch zur Abwertung der Welt (zu blossem wesenlosen Schein) und damit zur Abwendung von der Welt statt zur tätigen Einstellung in die göttliche Sinnrichtung der Geschichte.

Dem Gottesbild korrespondiert die Erlösungsvorstellung, die das zweite grundlegende Unterscheidungsmerkmal der fernöstlichen Religionen von der christlichen markiert. Troeltsch differenziert hier zwischen einem heterosoterischen und einem autosoterischen Erlösungsweg, zwischen der Offenbarung der übersinnlichen Geisteswelt an die dafür empfängliche, von natürlicher Einbindung vollkommen unabhängige Seele der freien Persönlichkeit und dem Aufschwung der natürlichen Seelenkräfte des heilsuchenden Menschen, der sich spiritueller Übungen bedient, um in das göttliche Mysterium einzugehen.

In den beiden fernöstlichen Religionen hat der Mensch – so Troeltsch – seine Erlösung selbst zu bewerkstelligen – nicht durch Gesetzesobservanz, sondern durch geistige Selbstvertiefung und Rückzug von der nur scheinhaften Welt, was wiederum durch spekulative Erkenntnis und Kontemplation oder durch Askese und die Brechung des Willens vollbracht werden kann. So vermögen diese vermeintlichen Erlösungsreligionen dem Begriff der Erlösungsreligion nicht wirklich gerecht zu werden. Als Selbsterlösungswege bleiben sie den natürlichen Befähigungen der Menschen verhaftet. Damit ist auch hier die

⁶ Dies zeigt sich dann deutlich in der 1925 von G. von le Fort publizierten «Glaubenslehre», die auf seine 1911/12 gehaltenen Heidelberger Vorlesungen zurückgeht. (S. 127–239, bes. S. 138ff., wo Troeltsch konstatiert, Gott sei «in erster Linie allmächtiger, schöpferischer Wille» ... «womit ganz von selbst ... auch seine Personalität gegeben ist», S. 139). Dabei bleibt er sich der Analogizität und Anthromorphie dieser Bestimmungen bewusst und reflektiert deren Problematik (S. 144). – Siehe auch den handschriftlichen Zusatz zur Absolutheitsschrift, in dem Troeltsch vom «ethische(n) Willens- und Gnadengott» spricht (AC 198, Anm. a).

Polarität der Rechtfertigungslehre zwischen Selbstrechtfertigung und geschenkter Gnade wirksam.

Aus dem axiologischen religionsgeschichtlichen Vergleich geht das Christentum als «stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität» (AC 195) hervor. Als prophetische Erlösungsreligion stellt es das Sammelbecken aller religiösen Werte dar und darf somit als die qualitativ höchste, weil «wert-vollste» unter den Weltreligionen gelten. Allein hier ist nach Troeltsch mit jeglicher Form der Naturreligion vollkommen gebrochen.

Troeltschs Argumentationsgang lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Er spannt eine grundlegende Wertskala zwischen den Polen Natur und Geist auf und bestimmt sie näher durch die übereinander gelagerten drei typologischen Unterscheidungen von (a) Partikular- und Universalreligion, (b) Gesetzes- und Erlösungsreligion und (c) prophetischem Personalismus und «mystischer» Eshaftigkeit. Erst die Verschränkung dieser Unterscheidungen führt zum Ausweis der Höherwertigkeit des Christentums. Je für sich genommen ergäben sich aus den Typen jeweils unterschiedliche Zusammenordnungen des Christentums mit anderen Religionen:

- als Universalreligion stünde es auf einer Ebene mit den beiden anderen abrahamitischen und den beiden Religionen indischen Ursprungs;
- den Titel der Erlösungsreligion müsste es sich mit Buddhismus und Hinduismus teilen;
- und als prophetisch-personalistisch-ethische Religion wäre es nicht von Judentum und Islam abzuheben.

Als die universale prophetische Erlösungsreligion stellt das Christentum hingegen das Sammelbecken der höchsten religiösen Werte dar. Erst die personale Gottesbeziehung zeichnet die wahre Erlösungsreligion aus und erst eine von allen religiösen Anstrengungen des Menschen freie Erlösungsvorstellung die wahre prophetische Religion.

Diesen Religionsvergleich wertet Troeltsch nicht nur in statisch-axiologischer, sondern auch in religionsgeschichtlich-entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht aus. Denn darin liegt das eigentliche Ziel seines Argumentationsganges, der die Absolutheit des Christentums im Kontext der Religionsgeschichte zu rekonstruieren unternimmt: Er will das Christentum nicht nur als die bisher höchste Verwirklichungsstufe religiöser Wertentwicklungen ausweisen, sondern auch als Konvergenzpunkt aller religiösen Entwicklungsrichtungen (AC 197).⁷

⁷ Vgl. E. Troeltsch: Christentum und Religionsgeschichte (1897). In: GS II, 328–363, bes. 349ff.

Bei aller Kritik, die Troeltsch an der von ihm sog. evolutionistischen Apologetik übt, kommt er im Resultat doch dem Stufenschema Hegels nahe. Der entscheidende Differenzpunkt zu Hegel besteht in seiner Ablehnung der Vorstellung, die Religionsgeschichte sei als dialektische Verwirklichung eines Allgemeinbegriffs zu deuten. Stattdessen geht er in der ersten Auflage der Absolutheitsschrift – seinem Gottesbild entsprechend – von Gedanken einer stufenweise-aufsteigenden *revelatio continua* in der Geschichte aus.⁸ Als Geistesgeschichte verläuft der historische Prozess wohl nicht nach einer dialektischen Notwendigkeit, aber doch auf ein Ziel zu, ist also teleologisch zu betrachten. Die als Offenbarungen aufzufassenden «grossen Werte und Inhalte des geistigen Lebens» lassen sich auf dieses Ziel beziehen und von ihm her bemessen. Dabei sind sie nach der «Einfachheit, Kraft und Tiefe» zu beurteilen, mit der sie «ein höheres, überweltliches Leben in Gott eröffnen» (AC 175), nach der Intensität der von ihnen konstituierten Gottesbeziehung also. Im Christentum – so das Resultat der Wertung – sei die «höchste und zugleich allen übrigen Religionen *prinzipiell* überlegene Gestalt der Religion»⁹ in der bisherigen Geschichte verwirklicht, heisst es in der 10. These von 1901.

In der zweiten Auflage der Absolutheitsschrift wird mit den materialdogmatischen Begriffen¹⁰ auch das geisttheologische Offenbarungskonzept zurückgedrängt und vom Christentum nicht mehr als der *prinzipiell* überlegenen Gestalt der Religion gesprochen (wie es auch von Harnack getan hatte), sondern nur noch als der *tatsächlich* bisher verwirklichten Höchstform. Wenn auch nicht durchgehend sprachlich, so ist damit doch sachlich der Komparativ an die Stelle des Superlativs getreten – im Sinne einer faktischen Höher- statt einer prinzipiellen Höchstwertigkeit des Christentums. Damit ist die konsequente Anwendung der historischen Methode auf die Absolutheitsfrage vollzogen. Die Behauptung eines *qualitativen* Unterschieds zu den nichtchristlichen Religionen ist ersetzt durch die Darstellung der Besonderheit der Zentralinhalte des Christentums in *gradueller* Differenz von den Religionen.¹¹ Darin spiegelt sich die Überzeugung von der Ablösbar-

⁸ 9. These in KGA 5, 55.

⁹ 10. These in KGA 5, 55.

¹⁰ Die Zurücknahme der materialdogmatischen Begriffe betrifft auch die Gotteslehre: Während Troeltsch in der ersten Auflage der Absolutheitsschrift Gott noch als Subjekt der Geschichtsherrschaft dargestellt hatte, spricht er in der zweiten Auflage von der Geschichte der Gottesidee(n).

¹¹ H.-G. Drescher: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen 1991, S. 280, Anm. 98.

keit der «Sache» des Christentums von seiner kirchlich-historischen Form und dem darauf bezogenen Geltungsanspruch.

Und in seinem 1922 ausgearbeiteten Vortrag «Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen» sind Begriff und Konzept der Höchstgeltung dann gänzlich überwunden. Mit dem Allgemeinbegriff der Religion ist auch die postulierte Gemeinsamkeit der Religionen und damit ihre Vergleichbarkeit in den Hintergrund getreten. Die Religionen stehen in ihrer individuellen, unvergleichlichen Eigentümlichkeit und Einmaligkeit nebeneinander – jede ist an ihren jeweiligen Kulturkreis gebunden. Selbst die Kategorie der Persönlichkeit, die in der Absolutheitsschrift von 1902 und vor allem in der zweiten Auflage von 1911¹² noch eine zentrale kriteriologische Rolle gespielt hatte, wird von Troeltsch jetzt nur noch als zeit- und kulturgebundene Bestimmung verstanden und auf den Geltungsbereich der modernen europäischen Geistesgeschichte mit der für sie charakteristischen Anthropozentrik beschränkt.¹³ Die schon in der Absolutheitsschrift herausgestellte historische Kontextgebundenheit geistiger und damit auch religiöser Inhalte, Hervorbringungen und Ansprüche findet sich hier konsequent angewendet. Und auch die religionsgeschichtlich-entwicklungsdynamische Argumentationslinie, die das Christentum als Konvergenzpunkt der Religionsgeschichte auszuweisen suchte, wird dahingehend korrigiert, dass der Zusammenschluss der Entwicklungsrichtungen nicht in einer historischen Religion liege, sondern jenseits aller Historie im Absoluten selbst.¹⁴

Schon in der Absolutheitsschrift hatte Troeltsch ein kritisches Bewusstsein für die von ihm ausgewiesene Absolutheit des Christentums zum Ausdruck gebracht: Wenn er als Ergebnis seines Begründungsganges formulierte: «Die ... personalistische Erlösungsreligion des Christentums ist die höchste und folgerichtigst entfaltete Lebenswelt, die wir kennen» (AC 199), dann bringt der Zusatz «die wir kennen»¹⁵ die

¹² Die von Troeltsch geforderte «Gesamtansicht auf neue Fragen» ist von denen zu entwickeln, «die gegenüber allen pantheistischen und relativistischen Neigungen des modernen Geistes im christlichen Personalismus den unaufgebliebenen Besitz unseres religiösen und geistigen Daseins erkennen» (AC 243).

¹³ E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Überwindung* (1924). ND Aalen 1979, S. 83.

¹⁴ A.a.O., S. 82.

¹⁵ Siehe auch AC 210: «soweit unser historischer Gesichtskreis reicht»; E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. In: GS II, 509: «für unseren Kultur- und Lebenskreis» und AC 191: «uns geltenden» – der Satz, der diese Klausel enthält, ist von Troeltsch in der zweiten Auflage eingefügt worden.

subjektive Komponente des wertenden Bewusstseins mit seiner historisch-kulturellen Begrenztheit des Gesichtskreises ins Spiel.

So sehr dabei auch das Willkürmoment durch eine sorgfältige Umschau, parteilose Anempfindung und gewissenhafte Abwägung zurückgedrängt ist, so sehr vermag doch die konstatierte Höherwertigkeit letztlich nicht über ein «für mich» zu einem «an sich» zu gelangen. Sie lässt sich nicht standortunabhängig und allgemeingültig feststellen. Das hat seinen Grund nicht nur in der Kulturgebundenheit des urteilenden Subjekts, sondern in der Kulturgebundenheit des Christentums selbst. Höchstgeltung kann der christlichen Religion demzufolge nur in dem von ihr beherrschten Kulturraum und nur bis in die gegenwärtige Zeit zuerkannt werden.

Wie sich an diesen Akzentverschiebungen zeigt, war die Entwicklungsgeschichte der von Troeltsch vorgetragenen Apologetik von seiner Absolutheitsschrift bis zum Spätwerk «Der Historismus und seine Überwindung» starken Veränderungen unterworfen. Die Kritik an dieser Form der religionsgeschichtlichen Apologetik braucht deshalb nicht von aussen an seinen Ansatz herangetragen zu werden. Er selbst war sich der zirkulären Struktur seiner Evaluation und vor allem ihrer Gebundenheit – nicht nur an ihren geistesgeschichtlichen Kontext, sondern auch an die eigene subjektive Werterkenntnis durchaus bewusst.

Wenn man auch wird sagen müssen, dass Troeltschs Programm, die relative Absolutheit des Christentums bzw. der in ihm überlieferten Gotteserschliessung durch eine historische Wertbestimmung nach wissenschaftlich akzeptablen Massstäben zu erweisen, unwiderruflich gescheitert ist, so bleibt doch das darin ausgetragene Grundproblem erhalten: Die Beurteilung geschichtlicher Phänomene im Allgemeinen und religionsgeschichtlicher Erscheinungen im Besonderen.

Aber nach welchem Massstab sind solche Beurteilungen vorzunehmen? Bedarf es religionsübergreifender Normen mit relativ universalem Geltungsanspruch oder können und dürfen die jeweiligen Religionsbildungen nur an den normativen Vorgaben gemessen werden, die sie in ihrer eigenen Tradition hervorgebracht haben? Sollte es sich um spezifisch religiöse Kriterien handeln oder um allgemein ethische oder etwa um philosophische?

2. Ausgewählte aktuelle Religionskriteriologien

Den in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelten religionsvergleichenden Kriteriologien ist gemeinsam, dass sie mit wesentlich niedrigerem Begründungsaufwand vorgetragen wurden und eher den Cha-

rakter praktischer Postulate haben. Sie stehen nicht im Kontext eines hochreflektierten religionsphilosophischen Programms der Normenbestimmung aus der Religionsgeschichte, sondern tragen die von ihnen benannten Normen als aus der Erfahrung der Religionsbegegnung erwachsene Bestimmungen an die Religionen heran. Um eine relative Universalität und d.h. Unabhängigkeit von den spezifischen Religions-traditionen zu erreichen, sind ihre Massstäbe weitgehend formal und allgemein. Anders als bei Troeltsch bestehen sie nicht in Werten, die nach seiner Überzeugung von der Religionsgeschichte selbst hervorgebracht wurden und werden (die sich einer kritischen Betrachtung aber eher als normative Überhöhung religionstypologischer Merkmale zu erkennen geben), sondern in Minimalanforderungen für die Anerkennung der jeweiligen Religionen. Auch werden sie zumeist nur benannt und nicht angewendet. Ihre Anwendung bleibt dem Urteil des Einzelnen in seiner konkreten Religionsbegegnung überlassen.

Die erste Kriteriologie, die im Folgenden in den Blick genommen werden soll, geht auf Hans Küng zurück, die zweite entstammt der «Claremont Philosophy of Religion Conference» und die dritte ist von Wolfgang Pfüller vorgeschlagen worden.

Die Kriterien Hans Küngs

Hans Küng geht «gleichsam spiralenförmig» in drei Denkbewegungen von aussen nach innen und kommt dabei zu einer Hierarchie von drei Kriterien¹⁶:

(a) Das *generell ethische Kriterium* verweist auf die Würde des Humanum. Was diese Würde und das Leben der Menschen verletzt, kann nicht wahr und gut vor Gott sein. Und umgekehrt: Wo das, was dem Menschen hilft, wahrhaft und unverkürzt Mensch zu sein, von einer Religionsform gefördert wird, wo sie also Lebenshilfe im umfassenden Sinn des Wortes leistet, kann sie Anerkennung beanspruchen.¹⁷

(b) Im Gegenüber zum ethischen – als einem religionsübergreifenden Kriterium ist das *generell religiöse Kriterium* ein religionsinternes.

• ¹⁶ H. Küng: Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie. In: H. Deuser u.a. (Hg): Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS für Jürgen Moltmann. München 1986, S. 536–558, S. 545.

¹⁷ «Der Mensch soll nicht unmenschlich, sondern menschlich leben; er soll sein Menschsein in allen seinen Bezügen verwirklichen! Sittlich gut ist also, was menschliches Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen und glücken lässt, was eine optimale Entfaltung des Menschen ermöglicht». Siehe dazu auch: H. Küng: Christ sein. 3. Aufl., München 1978, S. 658.

Es lautet auf Authentizität bzw. Ursprungstreue: Eine Religion ist wahr und gut, «wenn und insofern sie ihrem eigenen Ursprung und Kanon treu bleibt: ihrem authentischen ‹Wesen›, ihrer massgeblichen Schrift oder Gestalt, auf die sie sich ständig beruft»¹⁸. Eine Religionsform wird hier an ihrer Gründungs- bzw. Grundintention und damit in der Regel auch an der Lehre und Praxis ihrer normgebenden Zentralgestalt gemessen. Der Massstab liegt in der Korrespondenz zwischen Intention und Realisierung. Diesem ihrem eigenen Identitätszentrum hat sie zu entsprechen, wenn sie Anerkennung beanspruchen will. Sie muss selbst-identisch sein.

(c) Das *spezifisch christliche Kriterium* ist in der christlichen Tradition verwurzelt, aber nicht auf sie beschränkt. Andere Religionen haben ihre eigenen spezifischen Kriterien, die sie ebenfalls universal anwenden. Ihm zufolge ist «eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie in ihrer Theorie und Praxis den Geist Jesu Christi erkennen lässt».¹⁹ Und dies kann durchaus in nicht-christlichen Religionsgestalten der Fall sein.

Küngs Kriteriologie ist in ihrer Stufung hilfreich, aber so allgemein und formal formuliert, dass die konkrete Anwendung zunächst schwierig bleibt.

(a) Das betrifft zunächst das ethische Kriterium, dessen Problematik zum einen in seiner Bestimmung und zum anderen in seiner Anwendung liegt: Was ist das wahrhaft Menschliche? Welches Konzept von Humanität ist zu bevorzugen? Worin bestehen humane Lebensverhältnisse und ideale soziale Beziehungen?

Der in Küngs «Projekt Weltethos» unternommene Präzisierungsversuch führt im Blick auf diese Grundfragen nicht wesentlich weiter, weil die dort vorgelegten Gebotsformeln noch zu sehr an materialen individualethischen Normen orientiert sind. Erst in den vier «unverrückbaren Weisungen», die das Parlament der Weltreligionen 1993 in seiner Weltethoserklärung niedergelegt hat²⁰, ist die am individuellen Handeln orientierte Verbotsethik in Richtung einer positiven Güterethik weiterentwickelt. Sie verpflichtet auf fundamental erstrebenswerte «Kulturen», d.h. auf die moralische Gestaltung des Zusammenlebens in sozialen Gemeinschaften. Ausgehend von den Verboten zu töten, zu stehlen, zu lügen und Unzucht zu treiben, wird eine Kultur der Gewaltlosigkeit (und der Ehrfurcht vor dem Leben), der Solidari-

¹⁸ H. Küng: Projekt Weltethos. München 1990, S. 127.

¹⁹ Ebd.

²⁰ H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München 1993, S. 29ff.

tät (und einer gerechten Wirtschaftsordnung), der Toleranz (und eines Lebens in Wahrhaftigkeit) und der gleichberechtigten Partnerschaft der Geschlechter als interreligiöser Wertekonsens verbindlich gemacht. Wenn es sich dabei auch nicht unmittelbar um Kriterien zur ethischen Beurteilung religiöser Phänomene handelt, so lassen sich die angegebenen Grundnormen doch im Sinne von Elementaranforderungen einsetzen, die zu einer von relativ universalen Normen geleiteten Religionskritik anleiten. Zwar bedarf es für die kriteriologische Anwendung dieser Normen präziserer Bestimmungen (wie sie z.T. auch in der weiteren Ausformulierung der vier Weisungen enthalten sind), doch ist mit dieser Weltethos-Deklaration ein wichtiger Schritt zur Weiterentwicklung des von Küng sog. ethischen Kriteriums getan worden.

Die Methode, induktiv die den religiösen Traditionen gemeinsamen ethischen Standards zu erheben, hat allerdings den gravierenden Nachteil, dass Werte, die sich erst in der nachklassischen Zeit der betrachteten Religionen oder nur in bestimmten Zweigen der Religions- und Kulturgeschichte ausgeprägt haben, zurücktreten. Das betrifft etwa die für die westliche Kultur seit der Aufklärung und dem Liberalismus zentralen Freiheitsrechte des Individuums (wie Meinungs- und Religionsfreiheit). Die Befürwortung und Gewährung solcher Rechte gehört aber unbedingt in den Katalog der Kriterien zur Beurteilung religiöser Kulturgestalten – jedenfalls aus westlicher Sicht.²¹

Darin drückt sich das dem sog. naturalistischen Fehlschluss ähnliche methodische Grundproblem des Weltethosprogramms aus: Interreligiöse Übereinstimmungen in ethischen Grundsätzen vermögen noch nicht die Geltung dieser Grundsätze zu begründen und ihren Geltungswert zu bestimmen. Hier brechen die Schwierigkeiten des Naturrechtsdenkens wieder auf.

(b) Das generell religiöse Kriterium ist im Blick auf die klassischen Offenbarungsreligionen formuliert und versagt in der Anwendung auf pseudoreligiöse Bewegungen, wie überhaupt im Bezug auf Religionsformen, deren Ursprungsmanifestationen schon als problematisch anzusehen sind. Die geforderte Treue zur eigenen Lehre und Tradition erweist sich dort als problematisch, wo das Identitätszentrum einer religiösen Erscheinung selbst kritikwürdig ist.

²¹ In seinem Referat zur Eröffnung der Deutschen Bischofskonferenz am 23.9.2002 hat Kardinal K. Lehmann sechs «Kriterien im interreligiösen Dialog genannt». Zwei davon haben die Förderung der Freiheit im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen zum Inhalt (Der Text wurde veröffentlicht als Pressemitteilung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 23.9.2002).

Zudem steht dieses Kriterium in der Gefahr, die Geschichtlichkeit der Religionen abzublenden. Deren Ursprungsintention ist im Prozess ihrer Kontextualisierungen und Rekontextualisierungen permanenten Relektüren unterworfen und bietet sich von daher nicht einfach als unhistorischer Bezugspunkt für eine Geltungsprüfung an. Hinter diese Einsicht Troeltschs kann und darf nicht zurückgegangen werden. Und selbst in der Phase ihrer ursprünglichen Formation ist das Wesenszentrum der entstehenden Religion nicht plötzlich und eindeutig gegeben. Vielmehr lassen sich auch hier schon – im status nascendi – verschiedene Bezugspunkte benennen, die durchaus in Spannung zueinander treten können; für das Christentum etwa: Jesu Selbstbewusstsein, sein Glaube, seine Reich-Gottes-Erwartung (sofern sich dies alles rekonstruieren lässt) oder seine Verkündigung und Praxis oder der Glaube der ersten Christen an Jesus als den Christus (wie er in der Brechung der neutestamentlichen Überlieferungen erkennbar wird) oder die unterschiedlich akzentuierenden Christusdeutungen der Urchristenheit.

Damit soll die grundlegende Bedeutung des Authentizitätskriteriums – besonders für die Beurteilung von Manifestationen der traditionsreichen Offenbarungsreligionen – nicht bestritten werden, sondern nur Probleme seiner Anwendung angedeutet sein. Sein Wert besteht vor allem darin, dass es die in Frage stehenden Erscheinungen an den internen Massstäben der eigenen Tradition zu messen erlaubt und nicht fremdreligiöse Kriterien an sie heranträgt. So lassen sich etwa gewalttätige Formen des Islam mit dem koranischen Gebot konfrontieren, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf (2,257) oder mit Suren wie 5,32 oder 17,33. Ein solcher Verweis auf die traditionsinternen Massstäbe steht im Einklang mit der Forderung des Religionswissenschaftlers W. C. Smith, dass kein Urteil über eine religiöse Gestaltungsform Geltung beanspruchen darf, solange es von deren Anhängern selbst nicht anerkannt werden kann.

(c) Unklar bleibt schliesslich auch, in welchem Verhältnis die drei von Küng beschriebenen kriteriologischen Ebenen zueinander stehen. Ist das spezifisch Christliche die höchste unter ihnen? Könnte sich dann eine militante Christentumsauffassung, die sich etwa auf Mt 10,34–39 beruft, auch über die Grundnormen des Menschlichen erheben?

Alle diese Überlegungen zeigen, dass es präzisere inhaltliche Bestimmungen für die von Küng genannten Kriterien braucht. Die beiden im Folgenden zu diskutierenden Entwürfe bieten weiterführende Überlegungen dazu.

Die Kriterien der «Claremont Philosophy of Religion Conference» von 1992

Ziel der Konferenz, die an der Claremont Graduate School in Claremont, CA stattfand, war es, interreligiöse Modelle und Kriterien für die Beziehungsbestimmung zwischen Religionen zu entwickeln.²² Zwar sind auch die hier diskutierten Kriterien noch recht allgemein, doch enthalten sie Überlegungen, welche die bisher erwogenen Kriteriologien zu erweitern und zu schärfen vermögen. In systematischer Zusammenstellung lassen sie sich grob in vier Gruppen einteilen, die im Folgenden kurz dargestellt und diskutiert – und dabei auch mit Überlegungen verbunden werden sollen, die über das in Claremont Vorgelegene hinausgehen:

(a) Logische Kriterien: Im Blick auf die theologisch-philosophischen Lehrbildungen der jeweils zu beurteilenden Religion wird von einigen Autoren gefordert, die Normen philosophischer Rationalität anzuwenden: Ist ein System in sich schlüssig, d.h. sind seine zentralen Aussagen widerspruchsfrei, konsistent und kohärent?

Die Problematik einer solchen Geltungsprüfung nach formalen, allgemeinen wahrheitstheoretischen Massstäben liegt zum einen darin, dass sich Religionen nur bedingt auf ihre Lehrformen und diese wiederum nur bedingt auf ihren kognitiven Wahrheitsgehalt reduzieren lassen. Vielmehr haben sie immer auch eine erkenntnis- und praxisanleitende evokative Funktion, die weniger nach Bewahrheitung und mehr nach Bewährung verlangt. Die Funktion der islamischen Theologie, die sich weniger als Metaphysik und mehr als Jurisprudenz versteht, mag als Beispiel dafür dienen. Zum anderen sind die metaphysischen Aussagen oft gerade paradox und logisch unausgleichbar – die christliche und die buddhistische Tradition bietet eine Fülle von Belegen dafür.

In einem weiteren Sinne legt sich allerdings durchaus ein Plausibilitätskriterium nahe: als Prüfung der Überzeugungskraft des eröffneten Heilswegs, der Erleuchtung, die von der Zentralbotschaft ausgeht: Ist sie «einleuchtend» in einer tieferen Bedeutung des Wortes? In dieser Auslegung leitet das Plausibilitätskriterium dann allerdings sogleich über zu den empirischen und soteriologischen Normen.

Den im Folgenden darzustellenden drei Kriterien ist gemeinsam, dass sie sich nicht auf den Anspruch beziehen, den eine religiöse Tradition für die von ihr eröffnete Wahrheit erhebt, d.h. auf ihr ideales

²² J. Kellenberger (Hg): *Inter-religious Models and Criteria*. London 1993, bes. Teil II.

Selbstverständnis und ihre lehrhafte Selbstdarstellung, sondern auf die von ihr ausgehenden wahrnehmbaren Wirkungen. Es wird also die Aussenperspektive noch stärker ins Spiel gebracht und – damit zusammenhängend – mehr die Orthopraxie als die Orthodoxie fokussiert.

(b) Empirische Kriterien: Ging es bei den logischen Kriterien im engeren Sinn um die Binnenverfassung der Lehre (als Darstellung einer spezifischen Beziehung zur transzendenten Wirklichkeit), so steht hier die Relation der Lehre zur Wirklichkeit der Lebenswelt auf dem Prüfstand. An ihr entscheidet sich die Wirklichkeitsdeutungs- und Orientierungskompetenz einer Religionsform. Die dabei anzuwendende Leitfrage lautet: Ist eine religiöse Weltanschauung realistisch, d. h. nimmt sie die Gegebenheiten der Wirklichkeit ohne offensichtliche ideologische Verzerrung in den Blick (d. h. in einer Weise, die von signifikanten Teilen der aufgeklärten gesellschaftlichen Diskursgemeinschaft akzeptiert oder doch wenigstens nachvollzogen werden kann), um sie dann aus ihrer Perspektive in einen übergeordneten Sinnzusammenhang zu stellen? Oder beansprucht sie, von einer privilegierten, nur den Eingeweihten zugänglichen Perspektive aus allererst entschleiern zu können und zu müssen, was die Wirklichkeit der Welt im Lichte der eigentlichen Wirklichkeit in Wahrheit ausmacht. Kurz gesagt: Ist sie ideologiekritisch oder selbst ideologisch? Ist sie so auf ihre eigene Lehre fixiert, dass daraus – wie Hannah Arendt in ihrer Untersuchung «Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft» gesagt hat – «Verachtung für Wirklichkeit und Tatsächlichkeit»²³ erwächst? Oder nimmt sie sich emphatisch und solidarisch der realen Wirklichkeits- und Daseinsverfassungen und der darin und daran leidenden Geschöpfe an?

(c) Ethische Kriterien: Wie für Küng, so steht auch für die Referenten der «Claremont Philosophy of Religion Conference» ausser Frage, dass dem ethischen Kriterium zentrale Bedeutung gebührt: Leistet eine Religionsform im weitesten und tiefsten Sinne einen Beitrag zur Humanisierung des Menschen und seiner Welt? Oder führt sie zu abhängigkeiterzeugenden und zerstörerischen Erscheinungen?

(d) Soteriologisch-pragmatische Kriterien: Die von Küng nicht in den Blick genommene Frage, ob eine heilshafte Veränderung der Existenzhaltung des Menschen stattfindet, spielt – weit über den Kreis der in Claremont Versammelten hinaus – bei führenden Vertreterinnen und Vertretern der englischsprachigen Religionsphilosophie und -theo-

²³ H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt/Main 1958, S. 669.

logie eine zentrale Rolle. Sie schliesst jedoch ebenso an die deutschsprachige Existentialtheologie vor allem Bultmann'scher Prägung an, die auch im englischen Sprachraum ihre Wirkung entfaltet hat.

Entscheidend ist hier, ob sich eine existenzielle Umkehr (*metanoia*) vom *amor sui* zum *amor Dei* (Augustin) vollzieht, ob das in sich verkrümmte Herz des Menschen aufgebrochen wird (Luther), ob eine Öffnung der menschlichen Egozentrik zur Zentriertheit auf die Wirklichkeit Gottes («Theozentrik») oder auf das von ihr ausgehende Heil («Soteriozentrik») oder auf das verheissene und schon angebrochenen Reich Gottes («Regnozentrik») stattfindet.

Für John Hick ist das Kriterium der soteriologischen Effizienz von grundlegender Bedeutung.²⁴ Die «Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit in die Wirklichkeitszentriertheit»²⁵ wird für den davon Betroffenen als Befreiung, Erlösung, Erleuchtung und Heiligung erfahrbar. Sie äussert sich in seiner Hingabe an das Göttliche und in den daraus hervorgehenden spirituellen und moralischen «Früchten des Geistes» – vor allem der Liebe und Güte gegenüber der Mitwelt («Agape»/«Karuna»).

Während Hick die Transformationserfahrung in erster Linie auf die individuelle Existenzverfassung bezieht, fordert Paul F. Knitter eine stärkere Berücksichtigung der ökosozialen und politischen Gegebenheiten. Kriteriologisch leitend ist für ihn die Frage: «does a message promote the psychological health of individuals, their sense of value, purpose, freedom? Especially, does it promote the welfare, the liberation, of all peoples, integrating individual persons and nations into a larger community?»²⁶ In «One Earth Many Religions» fasst er dieses Kriterium kurz als «eco-human well-being»²⁷ zusammen. Die Beurteilung einer religiösen Tradition hat sich demzufolge daran zu orientieren, ob sie Humanisierungsimperative und -impulse freisetzt, sich der Leidenden annimmt und gegen die Ursachen des Leidens kämpft, ob sie die Befreiung Unterdrückter fordert und fördert, ob sie gegen Ausbeutung von Mensch und Natur Partei ergreift. Durch diese Verbindung des soteriologisch-pragmatischen Kriteriums mit dem

²⁴ J. Hick: *Religion. Die menschlichen Antworten auf Frage nach Leben und Tod*. München 1996 (engl. 1989), S. 333; siehe dazu insgesamt S. 322ff.

²⁵ A.a.O., S. 323. Mit «Wirklichkeit» ist hier die allumfassende transempirische göttliche Wirklichkeit gemeint, die Hick «The Real» nennt.

²⁶ P. F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*. New York 1985, S. 231.

²⁷ P. F. Knitter: *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. 2. Aufl., New York 1996, S. 118ff.

sozialethischen tritt bei Knitter – gegenüber Hicks ‚Soteriozentrik‘ – der Reich-Gottes-Gedanke stärker ins Zentrum (‚Regnozentrik‘).

Bei aller unzweifelhaften Berechtigung dieses sozialethisch ausgerichteten soteriologisch-pragmatischen Kriteriums, scheint es jedoch auch geboten, vor seiner Verabsolutierung zu warnen. Einige Entwürfe der Befreiungstheologie, welche die Praxis der Befreiung von politischer Unterdrückung, sozialer Marginalisierung und ökonomischer Ausbeutung als zentrales Kriterium des Christlichen betrachten, geraten in diese Gefahr. Ein anderes Beispiel für eine solche Einseitigkeit findet sich bei der feministischen Prozesstheologin Marjorie Hewitt Suchocki. Für sie ist «Gerechtigkeit» in ihren physischen, personalen und sozialen Dimensionen die oberste Norm zur Beurteilung von Religionsformen, die dann erfüllt ist, wenn die Lebensbedingungen so beschaffen sind, dass sie ‚well-being‘ ermöglichen und fördern.²⁸

Isoliert angewendet richtet sich der vom soteriologisch-pragmatischen Kriterium geleitete Blick auf die in der jeweiligen Gegenwart begegnende konkrete Verwirklichungsgestalt einer religiösen Tradition. Mit einem Urteil über die realisierte soteriologisch-pragmatische Effizienz der Erscheinungen ist aber noch nicht die im Ursprung und im Wesen der Tradition liegende soteriologische Potenz erfasst. So gab es beispielsweise in der Geschichte des Christentums immer wieder Phasen, in denen diese Potenz nur unzureichend zum Tragen kam, um dann von Erneuerungsbewegungen wieder aktualisiert zu werden. Allerdings darf die Ursprungsintention aber auch nicht prinzipiell von ihren Aktualisierungsformen gelöst und ihnen idealisierend gegenübergestellt werden. Zwischen der Wurzel und den Früchten besteht nicht nur eine enge Beziehung, nicht nur eine der Wirkung, sondern auch eine der Rückwirkung, denn durch permanent faulende Früchte gerät auch die Wurzel unter Krankheitsverdacht.

Weiter ist zu bedenken, dass auch degenerierte und pervertierte Religionsformen Konversionen und Transformationen auslösen können. Um heilsame von unheilvollen Wirkungen zu unterscheiden, bedarf es einer *inhaltlichen* Bestimmung dessen, was als heilvoll gelten kann – das bloße formale Gegebensein einer Konversionserfahrung ist nicht ausreichend. Damit stossen wir auch hier wieder auf das Problem, dass das soteriologisch-pragmatische Kriterium selbst wieder normative Bestimmungen zu seiner Präzisierung braucht: Was ist das dem Menschen Heilsame und woher und auf welche Weise kommt

²⁸ M. Hewitt Suchocki: In Search of Justice: Religious Pluralism from a Feminist Perspective. In: J. Hick/P. F. Knitter (Hg): The Myth of Christian Uniqueness. New York 1987, S. 157.

ihm solches Heil zu? Schliesst Heil auch das psychische, physische, soziale Heilsein ein? Beinhaltet es die Forderung nach gerechten, partizipativen und emanzipativen Strukturen innerhalb der Gesellschaft? Hier gehen aber die Antworten der religiösen Traditionen z. T. weit auseinander. Ziel künftiger Religionsdialoge sollte sein, hier zu weiteren Klärungen zu kommen.

Die Kriteriologie Wolfgang Pfüllers

In den religionstheologischen Werken Wolfgang Pfüllers²⁹ spielt das kriteriologische Problem eine zentrale Rolle. Es ergibt sich unmittelbar aus seinem Plädoyer «für einen *gradualistischen Pluralismus*, der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält».³⁰ Damit wendet er sich einerseits gegen einen religionstheologischen «Monismus» (sei er exklusivistisch oder inklusivistisch orientiert), der für die eigene religiöse Tradition apriori – d. h. unter Umgehung eines wertenden Vergleichs – entweder Alleingeltung oder eine prinzipielle Überlegenheit beansprucht. Andererseits erhebt er aber auch Einspruch gegen John Hicks und Perry Schmidt-Leukels Ausdeutung des von ihm im Grundsatz befürworteten religionstheologischen Pluralismus. Deren Postulat einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der grossen Weltreligionen lehnt Pfüller entschieden ab. Die Behauptung, dass neben dem Christentum auch andere Religionen authentische Offenbarung und heilshafte Gotteserkenntnis «in gleichem Höchstmass» enthielten (so Schmidt-Leukel), könne bestenfalls das *Resultat* einer kritischen Evaluation sein, dürfe aber nicht als vordialogische Voraussetzung eingeführt werden. Weil es für eine solche Wertung Kriterien braucht, rückt das kriteriologische Problem in den Vordergrund seiner Überlegungen.

Es müsse von einem weiten «integrativ-analytische(n) Begriff des Religiösen»³¹ ausgegangen werden, der dann normativ zuzuspitzen sei. Demnach bezeichnet das Religiöse eine Wirklichkeitsdeutung, «die eine bejahende Antwort auf die Heilsfrage des Menschen im Kontext

²⁹ W. Pfüller: Der Streit der Religionen – rational entscheidbar? Frankfurt/M. 1986; Ders.: Theologie als Theologie. Frankfurt/M. u. a. 1998; Ders.: Heilwerden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen. Frankfurt/M. 1999; Ders.: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive. Münster u.a. 2001.

³⁰ W. Pfüller: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont, S. 61 (Hervorhebung R.B.).

³¹ A.a.O., S. 64.

des Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit gibt.»³² Religiöse Zentrallauffassungen (nur um diese geht es Pfüller, nicht um periphere Lehren, auch nicht um die Praxisformen) sollen nach Massgabe der *Extensität* und der *Intensität* ihrer Antwort auf die Heilsfrage bewertet werden³³: Die Feststellung der Extensität entscheidet sich daran, ob die zu beurteilende Tradition *allen* Menschen Heil zuspricht oder nur einer kleinen Schar. Damit wird die Universalität ihrer Geltungsreichweite massgebend. Schwieriger ist die Intensität zu ermitteln, die sich daran bemisst, ob das angebotene Heil eindringlich und überzeugend in die Wirklichkeit der Welt hinein vermittelt wird.

Die Anwendung des Intensitätskriteriums ist jedoch wiederum von weiteren Präzisierungen abhängig, die bestimmen, was unter Eindringlichkeit und Überzeugungskraft zu verstehen – und wie sie zu bemessen ist. Darin deutet sich die grundlegende Schwierigkeit des gradualistischen Pluralismus an, die zum einen in der Formalität und Allgemeinheit des vorausgesetzten Religionsbegriffs und des vermeintlich universalreligiösen Heilsbegriffs³⁴ liegt, dessen Näherbestimmung ihn aber sogleich als eine auf christlichem Wurzelboden erwachsene Frucht zu erkennen gibt. Zum anderen liegt sie im Optimismus, möglichst rationale, «stichhaltig begründete»³⁵ und von den spezifischen Religionstraditionen relativ unabhängige Kriterien gewinnen zu können, die dann eine einigermaßen neutrale Beurteilung der Identitätszentren der Religionen erlauben. Wie sehr aber ein solches Bewertungsverfahren von den Wertsetzungen des urteilenden Individuums und seines religiös-kulturellen Kontexts abhängig ist, hatte schon Ernst Troeltsch in seinem Spätwerk erkannt. Schon an den vorausgesetzten Definitionen von Heil entscheidet sich das Resultat der Evaluation. Das tritt besonders deutlich dort ans Licht, wo Pfüller sein Beurteilungsverfahren exemplarisch anwendet.³⁶ Je klarer sich aber abzeichnet, in welchem

³² Ebd.

³³ A.a.O., S. 65.

³⁴ ««Heil» verstehe ich als höchsten positiven Wert bzw. als Einheit der höchsten positiven Werte. Es kann demnach sehr Verschiedenes bedeuten: Gesundheit und/oder materielles Wohlergehen, ewiges Leben für die einzelnen, ein diesseitig oder jenseitig verstandenes Reich Gottes u.v.a.m.» (a.a.O., S. 64). Wo Pfüller in normativer Wendung dann angibt, was unter Heil verstanden werden soll, wird deutlich, dass er die immanente und die transzendente Dimension des Heilsgeschehens als zusammengehörig betrachtet und Religionsformen, die diese Polarität nach einer Seite hin auflösen, Minderwertigkeit bescheinigt (siehe dazu etwa a.a.O., S. 209f.).

³⁵ A.a.O., S. 78.

³⁶ A.a.O., S. 196ff.

Mass der gradualistische Pluralismus mit seinem interreligiösen Wertungsverfahren an die je eigene Religionstradition gebunden ist, umso offensichtlicher gibt er sich als Variante des religionstheologischen Inklusivismus zu erkennen.

3. Thesen zur Möglichkeit und Notwendigkeit, Religionskulturen zu beurteilen

(1) In der wuchernden Vielfalt von Religionsformen ist ein kritisches Unterscheiden, Werten und Beurteilen erforderlich. Das nicht zuletzt deshalb, weil sich religiöse, quasi- und pseudoreligiöse Offenbarungs-, Wahrheits- und Heilsansprüche in Geschichte und Gegenwart immer wieder als Verblendungszusammenhänge mit unheilvollen Folgen erwiesen haben.

Damit ist den Auffassungen widersprochen, die davon ausgehen, eine Beurteilung religiöser Phänomene sei

- a) nicht möglich, weil Religionen – wie die Sprachen, Rassen, Kulturen, Nationalitäten der Menschheit – nicht werthaltig seien und daher nicht in ein Wertverhältnis gesetzt werden könnten und dürften (die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit Religionskulturen zu beurteilen, entscheidet sich also schon am Verständnis von «Religion»);
- b) nicht statthaft, weil sich darin eine Überheblichkeitshaltung des Urteilenden dokumentiere, die eine dialogische Beziehung unmöglich mache, und
- c) nicht notwendig, weil entweder von der Annahme ausgegangen wird, die Alleingeltung bzw. Überlegenheit einer Offenbarung über alle anderen stehe ohnehin fest oder weil vorausgesetzt wird, die grossen Offenbarungsreligionen beruhten auf unterschiedlichen, aber gleichwertigen Kundgebungen der göttlichen Wirklichkeit.

Zu beurteilen sind jedoch nicht Religionen als ganze – ein solches Globalurteil ist in der Tat weder möglich noch sinnvoll, sondern immer Ausdruck einer apologetischen Abwehr. Zu beurteilen sind vielmehr ihre konkreten Äusserungen – seien sie lehrhafter oder praktischer Art –, also einzelne religiöse Überzeugungen und die ihnen korrespondierenden oder auch gerade nicht korrespondierenden Praktiken.

Dabei muss der Kreis der traditionellen Universalreligionen überschritten werden, um auch neuere und die von Paul Tillich sogenannten pseudoreligiösen Bewegungen miteinzubeziehen.

(2) Kriterien für die Beurteilung ergeben sich aus der Reflexion auf die pragmatischen Erfordernisse des menschlichen Weltbezugs (etwa der Imperativ zur Friedensschaffung und -erhaltung, der Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen usw.), aus moralischen Setzungen der praktischen Vernunft (etwa das Gegenseitigkeitspostulat) und aus den Offenbarungen der Religionen und ihrer Auslegungsgeschichte.

Weil alle die so gewonnenen Kriterien von ihren Entdeckungs-, Begründungs- und Anwendungszusammenhängen geprägt sind, wird sich jeder Versuch einer Beurteilung religiöser Erscheinungen immer seiner unaufhebbaren historisch-kontextuellen Perspektivität bewusst bleiben müssen.

Die Formulierung von Kriterien steht immer vor dem Problem der umgekehrten Proportionalität von Begriffsinhalt und -umfang: je kleiner der Inhalt, umso grösser der Umfang und umgekehrt. Je formaler, abstrakter und weiter von den spezifischen Religionstraditionen entfernt sie sind, umso grösser ist ihre Reichweite, umso allgemeingültiger sind sie also. Und umgekehrt: Je konkreter und spezifischer, umso kontextueller und eingeschränkter anwendbar sind sie. Die Traditionsquellen der grossen Weltreligionen formulieren z.T. sehr universale Kriterien (etwa die sog. Goldene Regel) und legen deren konkrete Anwendung in die Hände ihrer Ausleger. Das macht sie anpassungsfähig an sehr verschiedene Kontexte und Zeiten.

(3) Die Beurteilung einer Religionsform kann nicht durch einen direkten interreligiösen Vergleich erfolgen. Vielmehr gilt es, die jeweiligen Phänomenkomplexe zunächst je für sich einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Das kann im Blick auf die folgenden vier grundlegenden Relationen geschehen:

- a) In ihrem Verhältnis zur göttlichen Wirklichkeit: hier hat das soteriologische Kriterium seinen Ort: Findet eine für den davon betroffenen Menschen heilsame Transformation statt?
- b) In ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit der Welt: Wie ist die Wirklichkeitserschliessungs-, Sinnstiftungs- und Lebensorientierungskraft einer Religionsform zu beurteilen? Wird die Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen ohne notorische Verkürzungen wahrgenommen? Wird ein Weltverhältnis evoziert, das auch zur geistigen und praktischen, in jedem Fall kritischen Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der vorfindlichen Lebenswelt anleitet? Wird zur verantwortlichen, uneigennütigen Weltgestaltung oder zum Rückzug aus der Realgeschichte aufgerufen? In dieser Hinsicht ist Troeltschs Betonung der sittlichen Verantwortung des freien, in der Geschichte handelnden Subjektes von bleibendem Wert.

- c) Die Beziehung zwischen der kognitiv-lehrhaften und der praktischen Dimension der jeweiligen Religionsform. Sie erlaubt es, die realen Darstellungen religiöser Manifestationen an ihrem idealen Selbstverständnis zu messen, wie es von ihren anerkannten Interpreten vertreten wird. Daraus ergibt sich das Kriterium der Selbstkongruenz.
- d) Das Verhältnis der in Frage stehenden Lehre und/oder Praxis zur Ursprungsintention der Tradition, in der sie steht. Die kritische Bestimmung dieses Verhältnisses führt zu dem von Küng benannten Authentizitätskriterium. Wenn sich auch die ursprünglichen Zentralinhalte nicht in definitorischer Eindeutigkeit fassen lassen, sondern sich eher als ein Bedeutungsfeld darstellen, das unterschiedlich akzentuierte Lesarten zulässt (erst recht, wo es sich beim Zentralinhalt um eine Person handelt), so sind Wesensbestimmungen von relativer Klarheit doch durchaus möglich.

Die beiden Relationen (a) und (b) gehen von einer stärker aussenperspektivisch-funktionalen Betrachtungsweise aus. Sie legt sich nahe, weil eine unmittelbare Verifikation des von der jeweiligen Religionsform erhobenen Wahrheitsanspruchs hinsichtlich ihres Gott- und Weltbezugs nur sehr begrenzt möglich ist. Wenn etwa eine exakt datierte Weltuntergangsvision nicht eintritt, dann liegt darin eine gravierende Anfrage an die Wahrheit der Lehre, aus der sie hervorgegangen ist. Für die weitaus meisten Lehraussagen der Religionen über die göttliche Wirklichkeit, die Beschaffenheit der Welt und des menschlichen Seins in der Welt lässt sich das klassische Wahrheitskriterium der Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit dagegen nicht anwenden, denn es setzt eine bereits erschlossene Wirklichkeit voraus. Die von den Religionen eröffneten Weltsichten beanspruchen aber selbst, Erschliessung der – empirischen wie transzendenten – Wirklichkeit darzustellen. Wenn es hier überhaupt eine Verifikation geben kann, dann nur die von John Hick postulierte eschatologische.

Lediglich dort, wo von der Überzeugung ausgegangen wird, die Wirklichkeit Gottes und der Welt sei in vollkommener und unüberbietbar massgeblicher Weise durch die Offenbarungsmedien der eigenen Religion durchsichtig gemacht, erscheint es möglich, die *adaequatio fremdreligiöser Äusserungen zu dieser Wirklichkeit* festzustellen. Damit aber steht schon durch die Eingangsvoraussetzung fest, wie das abschliessende Urteil über den Geltungswert dieser Äusserungen ausfallen wird.

Von daher legt es sich nahe, die Geltungsansprüche der Religionen nicht direkt, wohl aber indirekt – an ihren Wirkungen – zu messen: an

ihrer Bewährung an und in der Wirklichkeit³⁷, an den Haltungen, an den Weltansichten, Lebens- und Handlungsorientierungen sowie an den Sozialformen, die sie erzeugen. Um sie beurteilen zu können, braucht es allerdings wiederum Kriterien zur Näherbestimmung. Es sind dies im weitesten Sinn ethische (vor allem güterethische) Normen.

Die beiden religionskritischen Relationen (c) und (d) gehen dagegen über diese funktionale, am Wirklichkeitsbezug orientierte Sicht hinaus und rekurrieren stärker auf die Innenperspektive der jeweiligen Religionskultur. Dies hat gegenüber der funktionalen Betrachtungsweise den Vorzug, dass keine externen Normen angewendet werden müssen. Vielmehr lassen sich die religiösen Erscheinungsformen nach den von ihnen selbst verbindlich gemachten und von ihnen anerkannten Maßstäben beurteilen – gewissermaßen aus ihrer eigenen ›Lebensmitte‹ heraus.

(4) Bezieht man die in Teil II angestellten kriteriologischen Überlegungen in die kritische Würdigung des Ansatzes von Ernst Troeltsch mit ein, dann zeigt sich, dass seine Zentralkriterien der Geistigkeit (im Unterschied zum bloss Naturhaften), der freien sittlichen Selbstbestimmung des Subjekts (im Gegenüber zu allen Formen einer heteronomen Gesetzesreligion) und des Personalen (in Abgrenzung von einer Einschmelzung des Personhaften in ein a-personales göttliches Alleinheitsmysterium) zunächst auf das Subjektbewusstsein des Individuums ausgerichtet sind und erst sekundär sein Weltverhältnis betreffen.

- Sie haben bleibende Gültigkeit gegenüber Religionsformen, welche die geistigen und praktischen Freiheitsräume des Menschen doktrinär oder direktiv einschränken.
- Sie sind jedoch nur mit Zurückhaltung anwendbar auf Religionsformen, welche die Fixierung der abendländischen Geisteskultur auf die individuelle Subjektivität gerade hinter sich lassen – und von Selbstzentrierung befreien wollen (wie etwa der Buddhismus).
- Sie sind ergänzungsbedürftig durch Kriterien, welche die politischen Partizipationsrechte und die sozioökonomischen Lebensbedingungen betreffen. Das von Troeltsch sog. Naturhafte muss also stärker zur Geltung gebracht werden – auch im Sinne des von femi-

³⁷ Ähnlich W. Pannenberg: «Behauptungen über göttliche Wirklichkeit oder göttliches Handeln lassen sich überprüfen an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit, sofern nämlich Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit behauptet wird» (Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen. In: EvKomm 4, 1971, S. 629–633, S. 631).

nistischen Theologinnen betonten Rechts des Körperlichen und auch im Sinne des von Suchocki und befreiungstheologischen Ansätzen hervorgehobenen Moments der sozialen und politischen Gerechtigkeit.

Ein Anstoss zur Stärkung solcher sozialkritischer Potenziale findet sich in Ps 82, wo gewissermassen eine interreligiöse Gerichtsszene beschrieben wird: Gott steht in der Götterversammlung und hält Gericht über die Götter. Die Mahnung, die er dabei an ihre Adresse ergehen lässt, enthält die Massstäbe, an denen sich sein Urteil orientiert. Man kann sie verstehen als Kriterien, an denen sich Religionen messen lassen müssen: «Seid Richter dem Geringen und der Waise und helft dem Elenden und Dürftigen zum Recht. Rettet den Geringen und Armen, befreit ihn aus der Hand der Gottlosen» (Ps 82,3f).