

## Identität und Widerspruch

### Bemerkungen zu einer Theologie multipler religiöser Identität

Eine christliche Theologie multipler religiöser Identität beruht auf der internen Pluralität, die in jeder religiösen Tradition ebenso wie im Bewusstsein eines jeden Gläubigen anzutreffen ist, während die äußere Pluralität, die sich aus der Tatsache multikausaler historischer Erscheinungen ergibt, Gegenstand der pluralistischen Theologie der Religionen ist. Erstere beschreibt die internen Beziehungen innerhalb einer spezifischen Religions-Identität (oder eines Gläubigen), letztere reflektiert die Beziehung zwischen Traditionen. Folgerichtig erhebt sich die Frage, wann und unter welchen Umständen Identitäts-Fluktuationen zu Traditionen «gerinnen» und ob es diesbezüglich Muster gibt, die empirisch verifizierbar wären und für Typologien taugen könnten. Dieser Frage kann hier nicht nachgegangen werden. Eine Theologie multipler religiöser Identität und eine (pluralistische) Theologie der Religionen sind jedenfalls in hohem Grade interdependent, gerade indem sie nicht identisch sind.

Reflexionen *christlicher* Identitätsbildung, die theologisch argumentieren, sollten – oder müssen – trinitätstheologisch entwickelt werden.<sup>1</sup> Der Grund ist, ganz knapp gesagt, folgender: Die Schöpfung hat ihren Ursprung in und ist abhängig von Gott, so dass alles, was ist, die Würde in sich trägt, als Verweis auf den Ursprung dienen zu können; Christus als inkarnierter Gott stellt die universale Realität Gottes als historische Präsenz dar, und zwar unter den Bedingungen der Kontingenz, d.h. der gebrochenen und unvollkommenen Erfahrung der *conditio humana* (das Kreuz); Gott als Geist universalisiert die historische Präsenz und entschärft sie wiederum in die göttliche Wirklichkeit hinein, die nicht von zeit-räumlichen Begrenzungen gekennzeichnet ist. Insofern die Werke

---

<sup>1</sup> Eine detaillierte Begründung für diese Prämisse kann hier nicht erarbeitet werden. Ich verweise auf die Begründung und Entwicklung des trinitarischen Modells, die ich präsentiert habe in: *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987<sup>2</sup>.

der Trinität nach außen hin nicht teilbar sind (*opera trinitatis ad extra indivisa sunt*), kann die Präsenz Gottes in *all* seinen Wirkungen nicht auf eine bestimmte Kultur, Religion oder Sprache beschränkt sein. Deshalb kann *im Prinzip* jede historische Identität eine Identität in oder mit dem Einen Dreieinen Gott sein. Ob dies *realiter* so ist, bedarf der konkreten Prüfung nach Kriterien, die zu entwickeln sind, wie ich später zeigen werde.

Traditionen, die aufgrund ihrer traditionsvermittelten Identitätsbestimmung anderen Denkmustern folgen, stellen sich die gleichen Probleme in anderer Symbolik, Metaphorik und Sprachform. Ein Beispiel: Reflexionen *buddhistischer* Identitätsbildung, die buddhologisch argumentieren, müssen dasselbe Problem vermittels eines buddhistischen Wirklichkeitsmodells beschreiben, d.h. sie müssen das Absolute und das Relative, das Transtemporale und das Konditionierte, *paramartha* und *samviti*, zusammendenken in gegenseitiger Interdependenz.<sup>2</sup> Dafür bietet sich vornehmlich die *trikaya*-Lehre an, die strukturparallel zur Trinität interpretiert werden kann.<sup>3</sup>

Eine solche «Theologie» kann in diesem Aufsatz nicht ausgearbeitet werden, sondern hier geht es um die epistemologischen und theologischen Fundamentalfragen, die als *Prolegomena* zu einer Theologie multipler religiöser Identität begriffen werden können. Zunächst zwei Vorbemerkungen, nach denen dann die Entwicklung jener Prolegomena möglich sein sollte.

*Erstens:* Die gleichzeitige Teilhabe an verschiedenen Identitäten, d.h. die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Traditionen, Gruppen, religiösen Symbolsystemen usw. ist ein historisches Faktum. Genau deshalb stellt sich die Frage: Was bedeutet dieses Faktum logisch und theologisch? Logisch müssen die Begriffe Identität und Pluralität bzw. Pluralismus geklärt werden. Theologisch stehen die Begriffe Wahrheit und Heil und ihre Beziehung zueinander zur Debatte.

---

<sup>2</sup> Dazu: M. von Brück: Einführung in den Buddhismus, Frankfurt a.M. 2007, 133ff.

<sup>3</sup> Dazu: M. von Brück: Buddhist Shunyata and the Christian Trinity: The Emerging Holistic Paradigm, in: R. Corless / P. Knitter (Hg): Buddhist Emptiness and Christian Trinity, New York 1990, 44–66; M. von Brück / W. Lai: Buddhismus und Christentum, München 1997.

*Zweitens:* Neben den genannten logischen und theologischen Problemen müssen auch ein psychologisches und ein epistemologisches Problem geklärt werden,<sup>4</sup> nämlich die Beobachtung, dass es eine unvermeidliche Asymmetrie in der menschlichen Entwicklung gibt: Die Lernprozesse während der ersten Lebensjahre des Menschen laufen verschieden und fundamental anders ab als die Lernprozesse in späteren Phasen des Lebens, wenn Grundstrukturen des Gehirns bereits ausgereift sind. Die Muttersprache wird anders erlernt als später hinzukommende Sprachen. Während der ersten Lebensjahre werden aufgrund der Plastizität des Gehirns synaptische Verbindungen und Strukturen so angelegt, dass Muster der Erfahrung gelegt werden, die zwar später erweitert und verändert werden können, aber immer auf dem Hintergrund der Strukturen von Informationsverarbeitung, die in der frühen Kindheit angelegt worden sind. Für einige Modi des Erfahrens und der Strukturierung von Information gibt es sogar Zeitfenster, die, wenn sie verstrichen sind, nicht mehr geöffnet werden können, d.h. es ist später keine gleichwertige Herausbildung dieser Fähigkeiten mehr möglich. Diese basalen Strukturen prägen ganz wesentlich das, was wir – wie der griechische Begriff deutlich macht – Charakter nennen. Die frühen Lebensjahre sind fundamental-formativ. Späteres Wissen wird zusätzlich erworben und wird in den Mustern der angelegten Strukturen interpretiert, d.h. es wird eingegliedert in bestehende Identitäten von Informationsverarbeitung und Beurteilung. Daraus folgt, dass sich der Mensch im späteren Leben sehr wohl neue Identitäten erwerben kann, aber dies ist qualitativ verschieden von der frühen Identitätsbildung, denn spätere Identitäten bilden Cluster um die bereits bestehende Identitätsmatrix. Diese gut belegte und empirisch überprüfbare Asymmetrie hat Konsequenzen für die kulturelle Identitätsbildung, einschließlich der Etablierung religiöser Identitäten. Ich schließe hier die Frage aus, ob es möglich ist, während der frühen Kindheit in zwei (oder mehr) Muttersprachen und religiösen Identitäten simultan aufzuwachsen. Es scheint genügend Evidenz zu geben, dass genau dies der Fall sein kann. In der Regel jedoch erwerben wir *eine* kul-

---

<sup>4</sup> Ob es sich dabei um ein einziges Datum handelt, das epistemologisch und psychologisch nur verschieden artikuliert wird, oder um zwei verschiedenen Probleme, ist eine interessante Frage, die hier nicht entschieden werden kann und muss.

turelle Identität in der frühen Kindheit und zusätzliche Identitäten im späteren Leben. Aber wie? Und was überhaupt ist Identität?

## 1. Bemerkungen zum Problem der Identität

Im gegenwärtigen Zusammenhang kann der Begriff der Identität auf zweierlei Weise analysiert werden, zuerst als philosophischer oder epistemologischer Begriff, zweitens als psychologischer und soziologischer Begriff. Philosophisch besteht Identität dann, wenn sich etwas auf sich selbst bezieht und in diesem Bezug «mit sich selbst identisch» ist. Was aber bedeutet die Formulierung «mit sich selbst»? Etwas Gegebenes erscheint als Repräsentation für sich selbst in der Weise, dass dabei die Objektivierung eines Subjekts stattfindet. Wenn dem so ist, sind der Identifizierende und das Identifizierte gleichzeitig dasselbe und nicht dasselbe. Interessanterweise spielt dabei die Zeit eine Rolle, denn Identität impliziert Identifikation, und das bedeutet Temporalität bzw. Prozesshaftigkeit. Mit anderen Worten: Identität ist nicht ein Faktum sondern ein Prozess, d.h. Identität ist im Werden. Dazu könnte noch viel gesagt werden, aber für unser Argument kann dies genügen.

Zweitens bezeichnet psychologische Identität ein Cluster von Abhängigkeiten: Wir hängen ab von Beziehungen, die während der unterschiedlichen Lebensstadien etabliert worden sind, also z.B. von Beziehungen zu den Eltern, den Lehrern, der Sprache, der Umgebung im Allgemeinen. Psychologische Identität ist die Funktion sozialer Prozesse, die in der sich wandelnden Identitätsmatrix unablässig neu interpretiert und reinterpretiert werden. Beziehung ist nicht symmetrisch: «Meine» Identität hängt ab von gegebenen Beziehungen, und meine eigene Interpretation ist immer eine Re-formulierung oder Re-präsentation dessen, was Gegenstand der Erfahrung gewesen ist. Das bedeutet, dass Identität als Prozess der Identifizierung jeweils eine Verschiebung von «etwas» in einen neuen Kontext darstellt, und dieser Kontext ist meine gegenwärtige Erfahrung. Da diese Erfahrung geprägt wird durch Felder von Relationen, die während des Lebens und in unterschiedlichen sozialen Kontexten differieren, lebt der Mensch natürlicherweise gleichzeitig in verschiedenen psychologischen Identitäten, die von unterschiedlichen sozialen Kontexten bestimmt werden. Um ein Beispiel zu geben:

Als Sachse, der in Bayern lebt, kommt mir eine Identität als Sachse zu, die unverwechselbar und erkennbar ist durch meinen Akzent in der deutschen Sprache. Als Deutscher, der in Europa lebt, habe ich eine Identität als Deutscher, unverwechselbar und erkennbar durch meinen deutschen Akzent, wenn ich Englisch oder eine andere europäische Sprache spreche. Als eine Person, die – sagen wir – in Afrika lebt, bin ich leicht identifizierbar als Europäer im Unterschied zu Amerikanern oder Asiaten, d.h. mir kommt in jedem Fall eine Identität zu, die nicht einfach gegeben ist, sondern die ich, zumindest teilweise, in einem Kontext wähle, um angemessen in einem Beziehungsgeflecht interagieren zu können. Wenn ein außerirdisches Wesen (ET) den Planeten Erde besuchen würde, würde ich leicht identifizierbar sein als Mensch im Unterschied zu ET.

Aus diesem Gedankenexperiment ergibt sich, dass Identitätsbestimmung zwei Merkmale aufweist: Erstens handelt es sich um einen Prozess, der zu immer wechselnden Ergebnissen führt, zweitens überlappen Identitäten einander und können simultan sein, ähnlich definierten Systemen wie chinesischen Kästchen, bei denen das größere die jeweils kleineren enthält. Unter bestimmten Umständen allerdings können (kontradiktorisch definierte) Identitäten einander ausschließen, wie bei der Geschlechtsidentität, wo dieselbe zu dem Ausschließlichkeitsmerkmal der Identifikanden wird. Das jedoch besagt nicht, dass die Subjekte, die auf diese Weise gegenseitig exklusiv identitäts-markiert sind, nicht beide als Menschen identifizierbar sind, d.h. in einer anderen Ordnungsebene wird die exklusive Identifikation neu relationiert und damit integriert.

Das eben Gesagte ist gültig auch für die Bestimmung religiöser Identitäten. Man betrachte den Begriff Hinduismus. Wir wissen, dass der Hinduismus in sich verschiedene Religionen enthält, wenn man eine typologische Religionsbestimmung zugrunde legt, wie sie in den Kulturwissenschaften üblich ist und von einer großen Zahl von Gelehrten angewendet wird. Aber von denjenigen, die vom Westufer des Indusflusses aus schauten, wurden alle jenseits des anderen Ufers als «Hindus» betrachtet, Buddhisten eingeschlossen. Später wurde der Begriff «Hindu» differenzierter eingesetzt, und die Buddhisten fielen nicht mehr unter diese Klassifikation. Aber bis heute betrachten viele Hindus selbst den Buddhismus als eine Spielart ihrer eigenen Identität, nämlich als «Export-Hinduismus». Im Bezug auf das Christentum ist das nicht anders. Sind sowohl Protestanten als auch Katholiken «Christen»? In einem bestimm-

ten Sinne gewiss, aber unter anderen, vornehmlich ekklesiologischen Gesichtspunkten, möglicherweise nicht, wie zumindest der Vatikan nicht müde wird hervorzuheben! Darüber hinaus verwenden verschiedene ostasiatische Sprachen unterschiedliche Begriffe, um Katholiken und Protestanten zu bezeichnen, und die Frage nach der Identität beider Gruppen hängt ab von psychologischen, politischen und sozialen Umständen. In China waren während der Zeiten der Verfolgung unterschiedliche christliche Gruppen, Katholiken wie Protestanten, der Verfolgung ausgesetzt, d.h. sie fanden sich in einer Identität. Aber hinsichtlich der institutionellen Struktur, der Selbstdefinition und auch der theologischen Selbstbestimmung, die historisch konstruiert war und ist, müssen wir von differierenden und vielleicht differenten Identitäten sprechen.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, dass bereits der Identitätsbegriff zeigt, dass Identität ein Konstrukt in multiplen Beziehungen ist, die interpretiert werden müssen in einer prinzipiell nicht begrenzbaren Menge von pluralen Bestimmungen. Wenn wir also Identität diskutieren, ist es unvermeidlich, dass wir es dabei mit einem pluriformen und nur pluralistisch erfassbaren Referenzfeld zu tun haben. Identität konstituiert «ich» und «wir» im Angesicht von bzw. in der Interpretation von etwas als «anders». Daraus folgt, dass Identität Pluriformität *ist*. Wie aber kann Pluriformität oder Pluralität verstanden werden? Oder anders ausgedrückt: Was ist religiöser Pluralismus, wenn der deskriptive Begriff der Pluriformität generalisiert wird als Grundmuster religiöser Realität?

## **2. Bemerkungen zum Begriff des Pluralismus**

### **2.1 Historische Entwicklungen**

Historisch gesehen ist der moderne westliche religiöse Pluralismus eine politische und intellektuelle Einstellung, die als direkte Folge der schmerzhaften Erfahrungen aus den religiös gerechtfertigten Kriegen im Europa des 17. Jahrhunderts interpretiert werden muss. Das Christentum war konfessionell und politisch gespalten. Aus diesem Grunde war der erste Schritt ein *pragmatischer Pluralismus* in der Politik, der politisch die unterschiedlichen Ansprüche verschiedener Formen des Christentums anerkannte angesichts der Unmöglichkeit, eine monolithische Form des Christentums politisch durchzusetzen, die zuvor durch das mono-

theistische Prinzip «ein Gott, ein Kaiser/Papst, ein Gesetzssystem, eine Gesellschaft» legitimiert worden war. Dieses Konzept war freilich nie wirklich politische Realität, aber seit der Zeit der Römischen Kaiser stützte es den ideologischen Anspruch zentralisierter Macht, die im Christentum auf dem religiösen Monotheismus begründet war. Das moderne liberale und pragmatische Prinzip der Gewaltenteilung (Exekutive, Legislative, Judikative) ist hingegen zur Grundlage der Freiheit des Individuums und der Demokratie als gesellschaftlicher Ordnung geworden (Locke, Montesquieu) und als solches die Anerkennung der pluralistischen Struktur menschlicher Beziehungen, in deutlicher Unterscheidung zu jedem monistischen System.

Dieser pragmatische Pluralismus hatte allerdings noch keine präzise theoretische Fundierung, denn der Begriff der Einheit der Wahrheit war im Rahmen einer vor-kritischen Korrespondenz (*adaequatio*) von Faktum und wahrem Begriff noch gültig. Die Wahrheit der Wissenschaft und die Wahrheit der Religion waren noch nicht klar voneinander geschieden. Das änderte sich im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung. Hier wurden die Grundlagen eines *theoretischen Pluralismus* entwickelt, allerdings mit ganz unterschiedlichen und ambivalenten politischen Konsequenzen. Das Argument gründete in der Unterscheidung von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit. Der Glaube wurde nun nicht mehr dem Beweis durch die Ratio unterworfen, denn Kants kritische Analyse hatte gezeigt, dass wir nur durch die Kategorien des begrenzten menschlichen Verstandes gefiltert wissen, was wir wissen können, und diese Wahrnehmungs- und Erkenntniskategorien sind sowohl angeboren (Zeit, Raum) als auch kulturell konditioniert (Sprache). Religion wurde eine Angelegenheit der praktischen Vernunft, und das beste Beispiel der daraus folgenden Einstellung findet sich in Lessings *Nathan der Weise*, der erklärt, dass der echte Ring nicht theoretisch erkannt werden könne, sondern praktisch geprüft werden solle. Damit wird das Urteil über die Wahrheit suspendiert oder verschoben, was einen Raum der Toleranz eröffnet, allerdings im Rahmen der Argumente der praktischen Vernunft.

Der theoretische Pluralismus hat verschiedene Realisierungsformen, die unterschieden werden müssen, zumal sie unterschiedliche historische Konsequenzen gehabt haben:

- *Logischer Pluralismus* (Christian Wolff, Immanuel Kant), der die Unterscheidung von Erkenntnis und Meinung erlaubt. Erkenntnis, vor allem mathematische Erkenntnis, kann nicht pluralistisch ge-

fasst werden und womöglich dem Kompromiss unterliegen, denn hier lassen sich wahr und falsch einander ausschließend beweisen. Meinungen hingegen beruhen auf Faktoren des Mehr oder Weniger, sie sind vorläufiges Wissen, das aufgrund fortschreitenden empirischen Erkennens veränderlich ist, woraus folgt, dass Meinungen einander nicht ausschließen müssen, d.h. eine widerstreitende Meinung kann geschätzt und toleriert werden, selbst wenn man gute Gründe anführen kann, sie nicht zu teilen.

*Pragmatischer Pluralismus* (William James: *A Pluralistic Universe*, 1909) argumentiert im Kontext einer Theorie des Wissens gegen jede monistische Voraussetzung, die nur ein einziges metaphysisches Prinzip setzen will, und für ein Verstehen von Religionen und ihrer Ideen auf der Grundlage ihrer je spezifischen Geschichte, wodurch sich der Pluralismus von allein ergibt.

*Politischer Pluralismus* (H. J. Laski: *A grammar of politics*, 1925) ist ein Produkt der sozialen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts und setzt voraus, dass Individuen frei sind, sich politisch zu organisieren, um ihre jeweiligen Interessen in Gruppeninteressen zu bündeln und auszudrücken bzw. für dieselben in legaler Form zu kämpfen. Nicht nur die Pluralität politischer Parteien, sondern auch die Organisation von Gewerkschaften, kulturellen Bewegungen, Lobbygruppen usw. sind Ausdruck dieses Prinzips, das darin besteht, den sozialen Konsens durch Verhandlung im Diskurs mittels des zivilisierten Antagonismus von Gruppeninteressen herzustellen.

*Historischer Pluralismus* (O. F. von Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 1868–1913) ist eine moderne Entwicklung, die auf der soziologischen Erkenntnis beruht, dass unterschiedliche Gruppen (ökonomisch definierte Klassen, Milieus, religiöse Denominationen) in ein und demselben historischen Kontext verschiedene historische Erfahrungen machen. Diese Tatsache soll sodann rechtliche Konsequenzen haben, insofern zwischen der Privatsphäre des Individuums und der Öffentlichkeit, die der Staat repräsentiert, eine Ebene eingezogen wird, die in «Genossenschaften» derartige divergente historische Erfahrungen und Interessen bündelt. Genossenschaften sind sich frei organisierende Gruppen (Familie, Gesellschaften, Kirchen), die hinsichtlich der Wahrnehmung und der Interpretation der sozialen Prozesse differieren, weshalb eine spezifische Perspektive des «sozialen Gesetzes» diese Pluralitäten in einem

funktionsfähigen Pluralismus wirksam vermitteln kann. Diese Debatte führte zu der umfassenderen These, dass die Struktur einer Gesellschaft in sich selbst pluralistisch sei, und zwar sowohl im Bezug auf die historischen Erfahrungen als auch hinsichtlich der Wahrnehmung und Konstruktion historischer Identitäten.

Das gegenwärtige *Konzept einer pluralistischen Gesellschaft* im Rahmen der Marktwirtschaft und der Gesellschaftsorganisation nach demokratischen Regeln beruht auf all den hier aufgezählten Aspekten historischer Erfahrung und den theoretischen Voraussetzungen, die damit verbunden sind. Dieses Konzept ist Inbegriff des organisierten Austauschs, der differierende und auch einander widersprechende Interessen von Individuen und Gruppen ausbalanciert, und zwar auf der Basis gleichberechtigter und gerechter *Partizipation*: Idealerweise sollte jedes Individuum als solches, oder indem es sich in Gruppen organisiert, in der Lage sein, ökonomisch am freien Markt zu partizipieren und politisch am Prozess der Kommunikation und der Meinungsbildung in der Gesellschaft teilzunehmen. Das Gesetz muss dann nur das faire Spiel garantieren und für Zugang zu den Ressourcen sorgen. Es geht nicht um die Frage nach der Wahrheit, sondern um den gleichberechtigten Zugang zu den Mitteln der Teilhabe an den sozialen Prozessen einer Zivilgesellschaft. Alle religiösen Wahrheitsansprüche haben sich diesem Prinzip unterzuordnen.

Allerdings haben Religionen in den meisten Fällen eine andere Agenda: Sie beanspruchen für sich, im Besitz der Wahrheit *und* des Heils bzw. des Zugangs zum Heil zu sein, mit der Begründung, sie verfügten über eine spezifische Offenbarung und müssten – im Fall der missionierenden «Weltreligionen» – ihren Lebensweg als den *alleinigen* Weg zur vollkommenen menschlichen Erfüllung propagieren. Man sieht: Ein Element vor-kritischer Einheit von kognitiver und existentieller Wahrheit ist in den meisten theologischen Systemen, insofern diese den eben genannten religiösen Anspruch reflektieren, unweigerlich gegeben. Moderne «protestantische» Bewegungen (im Christentum wie im Judentum, aber auch im Hinduismus, Buddhismus und im Islam oder anderen Religionen) versuchen zwar, Kants kritische Unterscheidung zur Geltung zu bringen, indem sie für eine Unterscheidung der Frage nach der *Wahrheit als Erkenntnisproblem* und der Frage nach dem *Heil als Problem der existentiellen Verwurzelung* optieren, aber die sogenannten «fundamentalistischen» Reaktionen weisen genau diese Unterscheidung zurück, denn sie fürchten, dass damit ein Verlust an Identität und Werten bzw. Wertorientie-

rung verbunden wäre. Die gegenwärtige Debatte um eine pluralistische Theologie der Religionen ist keineswegs nur eine Angelegenheit intellektueller Klarheit, sondern sie betrifft unmittelbar dieses politische und institutionelle Geflecht von Gesellschaftsorganisation.

## 2.2 Systematische Unterscheidungen

Die Frage nach einer multiplen religiösen Identität ist unmittelbar verknüpft mit der faktischen Pluralität der Religionen, die darüber hinaus einen gemeinsamen geographischen Raum bevölkern. Ob sich aus dieser Tatsache der *Pluralität* eine theologisch bewusste Anerkennung des *Pluralismus* ableiten lässt, ist strittig. Auf der Grundlage der oben skizzierten historischen Entwicklungen dürfte es nützlich sein, einige logische Unterscheidungen bewusst zu machen, um der Frage nach der Bedeutung eines theologischen Pluralismus nachgehen zu können. Zuerst sei in Erinnerung gerufen, dass die These einer pluralistischen Theologie der Religion(en) als Reaktion auf die Positionen formuliert wurde, die als *Exklusivismus* und *Inklusivismus* beschrieben worden sind. Ohne diese Hintergrundfolie würde man die Argumentationsrichtung der pluralistischen These nicht angemessen erfassen. Wir können hier nicht die Details der Entwicklung und Typologie der betreffenden Anschauungen darlegen,<sup>5</sup> sondern nur auf einige markante Züge derselben hinweisen.

Der *Exklusivismus* enthält zwei Dimensionen: Er ist erstens ein theologisches Argument und zweitens Ausdruck sozialer Macht. Theologisch gründet der Exklusivismus auf dem besonderen Anspruch auf eine spezifische Offenbarung, die als göttliche Intervention verstanden wird und infolgedessen der rationalen Kritik letztlich nicht zugänglich sei. Dies ist ein supranaturalistischer Anspruch, der historisch in unterschiedlicher Gestalt auftritt. Es handelt sich um einen abstrakten Anspruch, der unvermeidlich konkretisiert werden muss, denn jeder transzendente oder supranaturalistische «Inhalt» bedarf der Vermittlung in semiotischen Strukturen, die kulturvariant und damit relativ sind. Jeder exklusive Anspruch wird in Sprache erhoben, und Symbole der Sprache sind partiku-

---

<sup>5</sup> Dazu M. Hüttenhoff: *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001.

lar, bezogen, veränderlich und der Interpretation unterzogen. Sprache ist ein Netz von Kommunikation, die sich in hermeneutischen Diskursen aktualisiert. Mit anderen Worten, dieses Netz von Kommunikation ist inklusiv der Differenzen in semantischer Notation und Konnotation. Daraus folgt, dass Exklusivismus als kognitiver Begriff ein Widerspruch in sich selbst ist. Als Ausdruck sozialer Macht ist Exklusivismus nichts anderes als soziale Arroganz. Historisch ist diese Position oft als Legitimationsmittel für den Griff nach politischer Macht aufgetreten. Es ist die Haltung klerikaler Systeme, die Machtstrukturen rechtfertigen und verteidigen. Aus diesem Grund kann der Exklusivismus in der politischen und religiösen Sphäre als Ideologie des Establishments beschrieben werden. Psychologisch gesehen, ist der Exklusivismus hingegen nicht selten auf Furcht und Ungewissheit aufgebaut, denn er scheut das offene Argument und die Verletzlichkeit, die dann eintritt, wenn man den Widerspruch und Anspruch anderer aushalten muss. Religionsreformer wie Gautama, Jesus, Nanak, Ramakrishna, Gandhi und andere widerstanden exklusivistischen Ansprüchen, indem sie auf die Gefahr der Begriffs-Idolatrie verwiesen: Das begrenzte Symbol wird hier durch Idolatrie zum Absoluten stilisiert.

*Inklusivismus* ist eine Spielart des Paternalismus. Er vereinnahmt das Andere in das Eigene. Kognitiv gesehen ist dies unvermeidlich, wie ich später zeigen werde, sozial betrachtet aber, ist dies gefährlich. Denn hier wird das Anderssein des Anderen verschwiegen, und die Akzeptanz anderer Ansichten und Werte wird davon abhängig gemacht, dass sie letztendlich gar nicht anders als die eigenen seien. Differenz wird negiert oder als unerheblich bzw. irrelevant deklariert. Die Konsequenz dieser Haltung ist die, dass letztlich alles dasselbe sei. Nun ist es aber wichtig, das Motiv für diese Haltung offenzulegen. Dabei scheinen zwei Optionen eine Rolle zu spielen:

- a) Wenn das oder der Andere als dasselbe behauptet wird, das aber nicht gleichberechtigt ist, beinhaltet die Position eine zynische Versagung der Rechte des Anderen.
- b) Wenn der Andere jedoch in jeder Hinsicht als gleichberechtigt anerkannt wird – und das schließt soteriologische, ökonomische und soziale Bezüge ein –, muss diese Position zu einer Akzeptanz der Gegenseitigkeit führen. Und dies ist die Position des *gegenseitigen Inklusivismus*, den ich aus bestimmten Gründen, die noch darzulegen sind, für eine unvermeidliche Option halte.

*Pluralismus* ist die Antwort auf das Problem des Inklusivismus, das unter (a) genannt wurde. Die pluralistische Option ist eine *prinzipielle* theologische Option für die Aussage, dass der Andere *als* Anderer, d.h. in seiner Andersheit, die Möglichkeit hat, zur Fülle des Lebens zu gelangen. Das bedeutet nicht, dass jeder Anspruch des Anderen als Wahrheit betrachtet werden kann und als solche durchgehen müsste, sondern dass die Ansichten und Werte des Anderen gültig oder wahr sein *könnten*. Diese theologische pluralistische Option muss nun analytisch betrachtet werden, denn unter «Pluralismus» werden oft ganz verschiedene Sachverhalte bzw. methodologische Prämissen diskutiert, die auseinanderzuhalten sind, wenn die Argumentation nicht an Stringenz verlieren soll. Wir unterscheiden daher zwischen

- metaphysischem Pluralismus,
- philosophischem Pluralismus,
- epistemologischem Pluralismus,
- kulturellem Pluralismus,
- theologischem Pluralismus.

Diese unterschiedlichen Aspekte liegen nicht auf derselben logischen Ebene und können darum nicht mit gleicher theoretischer Konsistenz diskutiert werden. Sie müssen darum kurz einzeln dargestellt werden, um die analytischen Werkzeuge zu schärfen, die eine Kette von operationalisierbaren Argumenten liefern sollen, wie und in welchem Sinne die pluralistische(n) Option(en) begründbar ist/sind oder nicht.

*Metaphysischer Pluralismus* kann als theoretische Option betrachtet werden, er erscheint mir aber als ungenügend, weil die Logik nach Einheitlichkeit strebt und Simplizität (Eleganz) bei der Erklärung der Welt ein im Bewusstsein angelegtes Bedürfnis zu befriedigen scheint. Diese Behauptung ist freilich weder beweisbar noch falsifizierbar. Schauen wir aber in die Geschichte der Metaphysik wie auch der Physik, ist offenkundig: Denken strebt nach der Einheit des Wissens.

*Philosophischer Pluralismus* ist ein Problem der Logik. Ob multiple Logiken denkbar sind oder nicht ist eine Frage, die gestellt werden kann und muss. Im Prinzip können verschiedene Welten imaginiert werden, und sie könnten unterschiedlichen philosophischen Prinzipien gehorchen. Auch wenn argumentiert wird, dass selbst die Naturgesetze der historischen Entwicklung unterzogen sind (in Makro-Sphären und Makro-Zeiten), können differente Prinzipien unter je anderen Konstellationen vorgestellt werden wie z.B. der Zustand im «Urknall» und die Menge von

Zuständen kurz danach, also mit bzw. im Beginn der Zeit. Jedoch müssen wir uns klar darüber sein, dass diese möglichen Imaginationen der Interpretation bedürfen. Diese aber erfolgt in unseren gegenwärtig verfügbaren Sprachen und logischen Systemen, sonst könnten sie nicht Gegenstand der Erkenntnis werden. Mögliche alternative Logiken müssen also auf das System unserer Erkenntnis bezogen werden, das einer in sich konsistenten Logik gehorcht, wenn anders Wissensinhalte nicht mehr aufeinander bezogen werden könnten. Deshalb erweist sich ein strenger philosophischer Pluralismus zumindest als irrelevant.

*Epistemologischer Pluralismus* ist unmöglich, denn jede Kognition bedarf des Ausdrucks in einem gegebenen semantischen Rahmen, weil dieser die Grundlage für intersubjektives Verstehen ist. Da aber das intersubjektive System der Sprache eine Voraussetzung für die individuelle Entwicklung mentaler Konsistenz im Individuum ist, handelt es sich hier nicht nur um eine Frage der Kommunikationsfähigkeit zwischen Individuen, sondern um die Frage nach der mentalen Stabilität und Konsistenz des Individuums als solchem. Jede neue Erkenntnis wird bezogen auf das, was bereits erkannt ist. Andersheit ist relationale Alterität. Diese Relationen folgen Mustern, die sich in historisch kontingenten Kulturprozessen herausgebildet haben. Deshalb ist das/der jeweils Andere ein relationaler Aspekt der eigenen Identität – und zwar in Bezug auf Begriff wie Einstellungen –, also immer im Werden. «Im Werden» bedeutet, dass neue Impulse oder Eindrücke im Vergleich, auf dem Hintergrund und im Abgleich mit der etablierten Bewertungsstruktur interpretiert werden. Das heißt, dass «Neues» als solches nur erkannt werden kann, wenn es nicht völlig neu oder total anders ist, sondern eben relationierbar erscheint. Selbst wenn ein Mensch gänzlich bilingual erzogen worden wäre und infolgedessen die Perspektiven wechseln kann, muss diese Person doch zu einem gegebenen Zeitpunkt unter den Bedingungen *eines* semantischen Systems operieren, um eine konsistente Erfahrung herzustellen. Beide mögliche Perspektiven, die sich aus der Bilingualität ergeben, können und sollten allerdings im fortlaufenden Prozess immerwährender Übersetzung korreliert werden. Aus diesen Gründen ist epistemologischer Pluralismus ein Widerspruch in sich selbst.

*Kultureller Pluralismus* ist ein Problem der politischen Ethik. Es handelt sich dabei um Fairness und Gerechtigkeit. Natürliche und kulturelle Diversität sind ein Gegebenes, bevor Menschen überhaupt die Gelegenheit haben, für oder gegen Diversität zu argumentieren. Selbst wenn man

die Ansicht verträte, dass die Vielheit von Kulturen und Sprachen ein Hindernis für die Entwicklung der Menschheit sei und die Verschiedenheit kultureller (oder auch biologischer) Lebensformen überwunden werden sollte, müsste für diese Position in verschiedenen Sprachen und kulturell variablen Kulturmustern geworben werden. Kultureller Pluralismus ist ein historisches Faktum, und dies anzuerkennen, bedeutet auch, marginalisierten Gruppen zu ihren Rechten und Selbstbewusstsein zu verhelfen. Deshalb ist er ein ethischer Imperativ.

*Theologischer Pluralismus* ist die Position, dass Unterschiede in der Interpretation der Welt nicht bedeuten, dass derjenige, der die andere Position vertritt, vom Heil ausgeschlossen wäre. Diese These beruht auf der Unterscheidung der Frage nach der Wahrheit und der Frage nach dem Heil. Die Position besagt nicht, dass eine Religion (einschließlich der eigenen) als solche «wahr» sei, sondern dass Wahrheit und Unwahrheit überall auftreten können und entsprechende Ansprüche der kritischen Debatte zu unterziehen sind, wohingegen das Heil nicht abhängig sei von der Äußerung der Wahrheit. Wahrheitsansprüche, die Allgemeingültigkeit behaupten, müssen sich rechtfertigen nach Kriterien, die der intellektuellen Analyse und Debatte unterzogen werden auf der Basis von Kohärenz und Konsistenz, ganz unabhängig davon, aus welcher Tradition heraus dieser oder jener Anspruch erhoben wird. Auf christlichem Hintergrund möchte ich dafür argumentieren, einen solchen Pluralismus für notwendig zu erachten, weil Pluralität ein Datum der Schöpfung ist. Ein Beispiel für das Gesagte ist die Religionsgeschichte Indiens: Philosophische Positionen können dort kontradiktorisch und gegenseitig exklusiv sein, ohne dass ihre Behauptung als heilsnotwendig erachtet würde. *Moksha* (Befreiung, Heil) bedeutet, die Relativität jeder möglichen Position zu erkennen und alle Positionalität existentiell zu transzendieren. Im indischen Sprachspiel: Wahrheit (*satya*) wird nicht nur anerkannt, sondern realisiert oder erfahren (*abubhava*). Hier kann man (positional) irren, aber dennoch im Heil sein.

### **3. Allgemeine Beobachtungen zum gegenwärtigen interkulturellen Diskurs**

Die gegenwärtige Debatte um eine pluralistische Religionstheologie ist ein methodisch wichtiger Aspekt der allgemeinen Diskussion über Inter-

kulturalität. Sie spiegelt sich *mutatis mutandis* auch im Ringen um das Verhältnis des Eigenen zum Fremden in anderen Kulturen wider. Keine Religion kann ihre Selbstdarstellungen und Behauptungen in einer ausschließlich selbst-referentiellen Weise formulieren, indem sie sich als selbstgenügsame nicht-relationale indigene Tradition erfindet, denn der aktuelle Diskurs verweist auf die wechselseitige Verbundenheit von Ansprüchen, Bedürfnissen, Motivationen und Begriffen. Darüber hinaus erkennen wir im historischen Blick, dass alle Traditionen Produkte interkultureller Prozesse sind. Deshalb ist die Pluralität der Perspektiven ein historisches Faktum, wenn man auf diese Perspektiven in ihren inhaltlichen Ausprägungen blickt. Das hat Konsequenzen:

1. Jeder Diskurs über interkulturelle Fragen (einschließlich der hier zur Debatte stehenden) wird in einer spezifischen Sprache geführt, in diesem Falle ist es Deutsch. Dies prägt die Regeln der Debatte. Wir würden andere Argumentationsspiele spielen, wenn wir den Diskurs in Englisch, Chinesisch, Hindi oder Arabisch führen müssten. Dies ist aber nicht nur ein linguistisches Problem, bei dem uns die Relativität der Sprachlichkeit bewusst wird, sondern eine Frage der (Definitions-)Macht: Die Sprache, in der gesprochen wird, bestimmt die Regeln des Diskurses. Der Mächtige gibt die Sprache vor. Wir können nicht umhin, eine bestimmte Sprache zu gebrauchen, und aus vielen historischen und politischen Gründen ist dies heute meist Englisch. Aber wir müssen uns des Problems bewusst sein, denn hier handelt es sich um ein interkulturelles Grundproblem, das erhebliche Auswirkungen auf normative Diskurse um die Frage nach Geltung und Wahrheit hat.
2. Religionen sind stabilisierende Faktoren sozialer Identität und liefern die Basis für ethische Orientierungen. Als solche sind sie nach wie vor und – weltweit – möglicherweise zunehmend ein wichtiger Faktor in gegenwärtigen politischen Entwicklungen. Während der letzten 20 Jahre scheinen Religionen diesbezüglich weltweit an Einfluss gewonnen zu haben. Selbst in Indien, wo in der Jugendkultur der urbanen Mittelklasse ein Trend zu «Verwestlichung» und Säkularisierung beobachtet werden kann, wird Religion als «neues Opium der Jugend» wahrgenommen, wie das säkulare Politik-Magazin

«India Today»<sup>6</sup> aufgrund einer umfassenden Umfrage suggeriert. Religion trage im Wesentlichen zur Stabilität und Orientierung bei und sei als solche vielfach gesucht. Nach dieser Umfrage glauben 94 % der Jugendlichen an Gott, und 97 % der Befragten beten regelmäßig. Das Resultat deckt sich mit der jüngsten Umfrage der Bertelsmann-Stiftung, die weltweit durchgeführt wurde, wonach über 95 % der befragten Inder, im Wesentlichen dem Mittelklasse-Milieu entstammend, an Gott glauben. Im Unterschied dazu liegen die Werte für Deutschland signifikant niedriger, aber die europäische Situation ist hier weltweit die Ausnahme. Religiöse Orientierung, so fährt «India Today» fort, ersetze maßgeblich die Autorität der Eltern, die in den Umbrüchen der Moderne deutlich abgenommen habe.

3. Heute gibt es, von wenigen Ausnahmen in der arabischen Welt einmal abgesehen, keine geographischen Räume mehr, die kulturell und religiös geschlossen wären, d.h. Religionen durchdringen einander. Religionen können zwar noch in gewissen geographischen Räumen dominant sein, aber sie sind nicht mehr alternativlos. Fast nirgends beruht die Kultur noch auf einer einzigen religiösen Überlieferung, und die kulturelle Entwicklung sorgt für weitere Vermischung und Pluralisierung. Die gegenwärtigen Kulturen sind Mischkulturen, die sich aus unterschiedlichen religiösen Orientierungen speisen, d.h. religiöse Sozialisierungen gründen sich auf plurale Einflüsse, die von innen und außen geprägt sind, wobei «innen» und «außen» verschiebbare Relationen ausmachen. Als Resultat dieser Prozesse entstehen Amalgame, die kontinuierlich Strukturen einer immer weiter anwachsenden Komplexität produzieren. Besonders die modernen weltweiten Kommunikationsmittel, vornehmlich das Internet und die Popkultur, ermöglichen die gegenseitige Durchdringung semantischer Systeme, die aus unterschiedlichen Wertestrukturen aufgebaut sind, seien sie nun religiös konnotiert oder nicht. Auffallend ist, dass die Kommunikation scheinbar «chaotisch» verläuft, jedenfalls gehorcht sie nicht den traditionell etablierten Diskursmethoden. Dadurch werden zunehmend soziale und

---

<sup>6</sup> India Today, Oct 5, 1998, 37.

ethische Werte vermischt, die disparate religiöse, kulturelle und linguistische Ursprünge haben, und diese teils bewusste, teils nicht-bewusste Mischung gestaltet die pluralisierten Strukturen moderner Gesellschaften, die fundamental orientiert sind am Ethos des Konsumismus, der durch die technologischen Entwicklungen ständig gesteigert wird (der Zwang zu quantitativem Wachstum). «Religion» jedoch ist nicht nur ein Verhaltensmuster, das sich an alten Traditionen orientiert und Stabilität gewährt, indem es sich auf eine kohärent strukturierte Vergangenheit bezieht, sondern Religion scheint verstärkt eine wichtige Kraft bei der Herausbildung von Identitäten in modernen Patchwork-Gesellschaften zu werden, die sich nach neuen Mustern organisieren.

4. Verschiedene Sprachsysteme und Kulturen organisieren ihre Muster der Wahrnehmung von Wirklichkeit in bemerkenswert verschiedener Weise und konstruieren zu diesem Zweck unterschiedliche Kategoriensysteme und Taxonomien. Deshalb muss ein Meta-Diskurs geführt werden, der die Konditionierungen der inter-kulturellen Kommunikation offen legt, wobei – und das ist die Grundforderung – alle Teilnehmer gleichberechtigt sind und nicht einer als «Mitspieler» gleichzeitig die Regeln vorgibt, denen die anderen zu folgen hätten. Das heißt, die Regeln der Kommunikation müssen im *Prozess der Kommunikation selbst gefunden und aufgestellt* werden. Ein solcher Meta-Diskurs wird nicht nur die Vielgestaltigkeit der Wertebegründungen in unterschiedlichen Kulturen aufzeigen, sondern auch thematisieren, wie die Dialektik von Dissens und Konsens in interkulturellen Prozessen der Werte-Schöpfung Gestalt gewinnt und geformt wird. Diese Dynamik anzuerkennen und als Regel einzuführen bedeutet, den Wert der *Gerechtigkeit* in den Regeln der Kommunikation zur Geltung zu bringen.

#### **4. Klassische philosophische Probleme angesichts des Pluralismus: Wahrnehmung, Wirklichkeit, Bewusstsein**

In theologischen Debatten wie etwa der gegenwärtigen, die sich um multiple religiöse Identitäten dreht, werden Begriffe wie Wirklichkeit, Wahrheit, Erkenntnis, Konsistenz, Werte, Relativismus gegenüber Absolutismus usw. vorausgesetzt. Diese Begriffe selbst hingegen werden

seltener zum Gegenstand der Untersuchung, sie gelten vielmehr als akzeptierte Größen, mit denen man operieren kann. Das ist aber nicht der Fall. Wenn Theologie eine zweifache Aufgabe hat, nämlich einerseits hermeneutisch zu ergründen, was die Tradition in ihren Inhalten bedeutet, und andererseits apologetisch den Befund in sich immer wandelnden Kontexten zur Geltung zu bringen, dann muss genau dieser «apologetische Rahmen» näher untersucht werden, wenn alte metaphysische Begriffe wie die soeben genannten unter den gegenwärtigen post-ontologischen Bedingungen neu formuliert werden, nämlich angesichts einer kritischen Epistemologie, einer Hermeneutik des Verdachts und einer verwirrenden Pluralität von Wahrheitsansprüchen. Aus diesem Grund können die folgenden Bemerkungen als Prolegomena zur Semantik einer pluralistischen Theologie der Religionen dienen und sollen in diesem Sinne aufgefasst werden.

#### 4.1 Wahrnehmung

Während der 1960er Jahre sprach der Club of Rome erstmals über die Grenzen des Wachstums, womit die Grenze der Ökonomie angesichts der Ökologie und der sozialen Probleme gemeint war. Dies hat die Wahrnehmung ökonomischer und kultureller Wertesysteme nachhaltig verändert, zuerst in den entwickelten Ländern, sodann aber auch in den Entwicklungsländern. Heute wissen wir mehr und unterscheiden zwischen quantitativem und qualitativem Wachstum. Letzteres ist keineswegs an seine Grenze gekommen, sondern eine Aufgabe größten Ausmaßes. Das Problem von Qualität ist aber ein philosophisches und ethisches Problem, denn die Kategorien der Qualität sind vermittelt durch kulturelle und religiöse Werte, die in verschiedenen Gegenden der Welt differieren. Menschen streben nach der Verwirklichung von Werten und Ideen auf der Basis der Differenz von Sein und Sollen. Die Differenz auszubalancieren ist ein Gebot der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist demnach kein Wert neben anderen, sondern die Grundlage für Qualität, insofern dieser Grundwert das partizipatorische Recht aller Partner in gesellschaftlichen Prozessen bezeichnet, unterschiedliche Werte auszubalancieren.

Im Kontext der heutigen historischen Erfahrung der Globalisierung entstehen neue soziale Diversifizierungen, die einander durchdringen. Dies fordert traditionelle Identitätsmuster und Wertorientierungen her-

aus. Als Folge dieser Entwicklungen kann man weltweit den Verlust sozialer und emotionaler Stabilität von Individuen, Gruppen und ganzen Gesellschaften beobachten, die zuvor in ziemlich klar definierten Traditionen ihr Maß gefunden haben. Dies ist der Preis der Freiheit und der Wahl-Freiheit. Das Dilemma kann nur aufgefangen werden, indem klare Regeln der Wertefindung, also des qualitativen Wachstums in interdependenten Strukturen, gefunden und eingeübt werden. Dabei verändert sich der Horizont oder der Raum, den Menschen wahrnehmen und in dem sie zu historisch wirkenden Akteuren werden: *Menschen leben in einer begrenzten Ökosphäre, die sie formen und durch die sie geformt werden.* Das heißt: *Menschen sind Subjekt und Objekt ihres ökonomischen und kulturellen Handelns zugleich.* Sie sind Akteure und das Ergebnis ihres Handelns. Daraus folgt, dass Menschen voll verantwortlich sind für ihr eigenes Wohlergehen bzw. die historischen Katastrophen, die sie anrichten. Das, so scheint mir, ist der wesentliche Umschwung in der Wahrnehmung von Wirklichkeit, der sich während der letzten zweihundert Jahre, und verstärkt während der letzten Jahrzehnte, vollzogen hat: *Nicht das Schicksal (oder Gott), sondern der Mensch ist Subjekt der Geschichte.* Alle Religionen und Kulturen adaptieren sich mehr oder weniger und in unterschiedlicher Weise an dieses Diktum. Kulturelles Handeln und wirtschaftliches Handeln erscheinen dabei in einer viel engeren Verbindung, als dies je zuvor wahrgenommen wurde: *Menschen gestalten, indem sie produzieren, und sie produzieren dabei ihre eigene Gestaltung.*

#### 4.2 Wirklichkeit

Wirklichkeit ist nicht eine ontologische Entität, die getrennt vom menschlichen Bewusstsein existieren würde. Zumindest können wir nichts wissen außerhalb der Wahrnehmung und Wahrnehmungsverarbeitung (Interpretation) des Bewusstseins. Wirklich ist, was wir als wirklich wahrnehmen. Unsere Wahrnehmungsweisen allerdings hängen ab von Wertehierarchien, die durch früheres kulturelles Verhalten aufgestellt worden sind. Menschen nehmen vor allem das als wirklich wahr, was relevant ist, d.h. was menschliches Interesse erweckt und das Überleben positiv oder negativ beeinflusst, und das ist durch die biologische Evolution einerseits, durch kulturelle Konditionierungen andererseits geprägt. Das heißt, dass Wirklichkeit das Ergebnis interaktiver Prozesse der Wahrnehmung zwischen Individuum, Gesellschaft und ökosphärischer

Mitwelt ist. Aus diesem Grund ist nicht nur Kultur, sondern auch Natur das Produkt kultureller Prozesse, der Religion und der Politik, also historisch konditioniert. Dabei ist in Betracht zu ziehen, dass wir es in der Geschichte nie mit einer einheitlichen Kultur oder einer einfachen Geschichte zu tun haben, sondern mit verschiedenen Geschichten, die unterschiedliche Sprachen, Religionen und Wertesysteme generiert haben. Jene Kultur-Geschichten haben einander durchdrungen in Prozessen wechselseitiger Formierung, aber zu gewissen Zeiten haben sie sich auch parallel und ohne weitreichende wechselseitige Einflüsse entwickelt.

Die andere Konsequenz aus unseren Überlegungen ist, dass der Mensch der Natur nicht als Fremder gegenübersteht, sondern ein Teil in dem Kommunikationsnetz darstellt, in dem das geschaffen wird, was wir Wirklichkeit nennen. Die Verantwortung des Menschen konstituiert sich demzufolge als eine Antwort auf sein Schicksal, dass nämlich, indem er sich seiner selbst bewusst ist, er bereits eine Frage für sich ist, nämlich die Frage nach seiner Existenz. Diese Einsicht hat zur Folge, dass die Werte, durch die wir Wirklichkeit wahrnehmen, jeweils neu in historischen Wandlungsprozessen entstehen. Solche Prozesse schaffen sich, und indem sie sich schaffen, setzen sie sich gleichzeitig auf systemische Weise voraus. Was wirklich ist, wird also bestimmt von einem sozialen Wertekonsens. Dieser Prozess hängt von interkulturellen und interreligiösen Prozessen der Kommunikation über die Strukturen der Wahrnehmung ab.

Diese methodologischen Reflexionen mögen abstrakt klingen, sie zeigen aber zweifelsfrei, dass die wirkliche Frage nicht so sehr die ist, die nach der Art der Wirklichkeit fragt, in der wir leben, sondern vielmehr die Frage, in welcher Wirklichkeit wir leben *wollen*. Um es noch einmal anders zu sagen: Welche Grundwerte sind nötig, damit wir den Impetus zu unkontrolliertem und unbegrenztem Wachstum in einem begrenzten System von materiellen und kulturellen Ressourcen zügeln können, und zwar so, dass die Gesellschaft Lebensbedingungen ermöglicht, die dem Menschen seine Würde nicht versagen, indem zum Beispiel Arbeitsplätze geschaffen werden, die es ermöglichen, dass der Partizipationsgerechtigkeit genüge getan wird? Ist vielleicht eine «asketische Kultur» (C. F. v. Weizsäcker) aus ökologischen Gründen zwingend? Würde aber eine solche Kultur der Selbstbeschränkung ökonomisch Sinn machen, d.h. die materiellen Grundlagen der Gerechtigkeit aufrechterhalten können? Um diese und ähnlich Fragen stellen und beantworten zu können, müssen

wir zunächst verstehen, dass «Würde», «asketische Kultur», «Ökologie» usw. kulturell konditionierte Konzepte sind, die in Prozessen der interkulturellen Kommunikation neu erarbeitet und interpretiert werden müssen. Mithin gilt: Weil es keine unbedingten abstrakten Begriffe bzw. Werte gibt, die, wenn sie dekontextualisiert würden, universale Gültigkeit beanspruchen können, gibt es auch keine abstrakten Antworten.

### 4.3 Bewusstsein

Die Muster der Wahrnehmung und Wahrnehmungsverarbeitung von Wirklichkeit sind das, was wir Bewusstsein nennen. Auf der Grundlage der eben ausgeführten Argumentation ist damit klar, dass Bewusstsein weder als individuelle Entität, noch als soziales oder globales holistisches System verstanden werden kann, sondern als *Prozess* der Kommunikation zwischen einem Individuum, anderen Individuen und der Umwelt. Der Begriff «Umwelt» jedoch erweist sich als ungeeignet, denn, wie wir gesehen haben, ist die Wirklichkeit, die Menschen verändern und schaffen, nichts anderes als Natur, Natur aber, von der der Mensch selbst Teil ist. Angesichts des Prinzips, dass alle Phänomene der Welt miteinander zusammenhängen (einschließlich aller ökonomischen, kulturellen und politischen Prozesse), müssen wir einräumen, dass ein hierarchisches Modell der Strukturen der Wahrnehmung, der Strukturen von Wirkungen (z.B. der Macht) usw. ungenügend ist und durch Wechselmodelle ersetzt werden sollte, die erlauben, kooperative Strukturen der Kommunikation zu beschreiben.<sup>7</sup>

Globalisierung war und ist, bevor sie ökonomische und kommunikationstechnische Breite erlangte, ein geistiges Phänomen, das mit dem Kolonialismus einerseits, dem kulturübergreifenden Netzwerk der Naturwissenschaften andererseits zusammenhängt. Die ökonomischen und kulturellen Globalisierungen als solche verlangen nun nach einem Netz-

---

<sup>7</sup> Dies ist als das Konzept von *pratītyasamutpāda* nicht nur eine grundlegende Denkfigur des Buddhismus (M. von Brück: Einführung in den Buddhismus (s. Anm. 2), 133–141), sondern auch symbolisch in der christlich-trinitarischen Relationenlehre (M. von Brück: Einheit der Wirklichkeit, München 1987) gedacht.

werk intellektueller Organisationsprozesse, in denen die Polarisierung von Individuum und Nationalstaat ebenso wie der Widerspruch von Natur und Kultur (einschließlich der Technologie) überbrückt wird. Dies setzt einen Bewusstseinswandel voraus, der auch die traditionellen kulturellen und religiösen Identitäten tangiert. Religionen als traditionelle Basis kultureller Identitäten sind durch diesen Prozess des strukturellen Wandels von Traditionsbildungen unmittelbar betroffen, weil unter den Bedingungen der modernen Pluralität die Matrix der Identitätsbildung verändert wird, indem gleichzeitige Partizipation an mehreren Traditionen in Gestalt der von ihnen generierten Symbolsysteme, Werteordnungen und Wertegemeinschaften nicht nur möglich, sondern angesichts signifikant erhöhter Mobilität und Flexibilität die Regel wird. Das trifft zumindest auf die ökonomisch aktivsten Gesellschaften in Europa, Amerika, Asien und Australien zu. Die Auswirkungen auf den Religionsbegriff sind offenkundig, in ihrer Tragweite aber noch nicht abzusehen. Auch die wechselseitigen Durchdringungen von Kultur in den sich neu ausdifferenzierenden Sprachmilieus sind signifikant, gerade auch dann, wenn im Zuge des *Widerspruchs* gegen das Globale regionale Traditionalismen in Szene gesetzt werden, die doch aus der Negation ihr eigenes Gepräge empfangen und fortbilden. Mit anderen Worten, ein Bewusstsein, das diesen Veränderungen Rechnung trägt, verändert die Art der Traditionsbildung und -vermittlung erheblich.

## **5. Das Wahrheitsproblem und religiöse Konstrukte der Wertebegründung**

Theologische Konzepte sind bezogen auf eine Gemeinschaft, die solche Konzepte intersubjektiv akzeptiert. Deshalb ist die Gemeinschaft der sozial bestimmte Ort, an dem die Debatte um Werte geführt wird. Andererseits bildet sich Gemeinschaft als kohärentes Gebilde aufgrund spezifischer Identität. Identität jedoch wird, wie wir sahen, sowohl von Prozessen der Identifikation als auch des Widerspruchs geformt. Identität ist das, was das andere nicht ist, und in dieser Negation entstehen Weltbilder, die Tradition, kollektives Gedächtnis und ein konsistentes Regelwerk von Normen verbürgen. Daraus folgt, dass eine Gesellschaft genau durch dieses Netz von Annahmen, Voraussetzungen und Glaubensinhalten zusammengehalten wird, wobei das darin inhärente kollektive Ge-

dächtnis, sowohl explizit als auch implizit, in wohl allen Fällen eine spezifische Mischung von beiden, sein kann. Wir können also nicht einen der beiden Faktoren berücksichtigen, ohne den anderen gleichzeitig mit zu bedenken: *Gemeinschaft gründet in einem gemeinsamen Fundus von Ideen, und diese Ideen sind präsent nur in einer bestimmten Gemeinschaft.*

Hier genügt es, dass wir uns auf nur einen Aspekt dieser komplexen Lage konzentrieren, nämlich auf das Problem der Konsistenz einer gegebenen Werteordnung, die eine bestimmte Kultur, ein Land, einen Kontinent oder eine Tradition zu formen in der Lage ist. Die Pointe, die hier impliziert ist, lässt sich wie folgt formulieren: *Es ist, wie es sein sollte, denn die Dinge sind, wie sie sind, indem sie genau auf diese Weise präsentiert sind.*

Diese selbstverständliche Affirmation kultureller Regeln und Grundwerte bleibt unhinterfragt nur so lange, als keine Alternative auftritt. Ist dies aber der Fall, setzt der Zwang zum Vergleich, zur Apologie und zur selektiven Verteidigung von Traditionsinhalten ein, d.h. die «Unschuld» ist verloren. Sobald eine Gesellschaft mit alternativen Lebensmodellen und Regeln konfrontiert wird, muss eine neue Identität konstruiert werden, denn auch eine *bewusst* gesuchte Identität, die auf dem Vergleich und der Verteidigung mit Argumenten beruht, ist ein Novum gegenüber dem als selbstverständlich Akzeptierten. Die Gesellschaft *hat* nicht mehr eine Tradition, mit der sie identisch ist, sondern Tradition tritt der Gesellschaft als Wahlmöglichkeit *gegenüber*. Sobald Ideen und Modelle im Wettbewerb stehen, geht es auch (aber nicht nur) um den Wettbewerb der Konsistenz, mit der sich ein religiöses Wertesystem als überzeugend, plausibel und akzeptabel gegenüber einer Gesellschaft präsentieren kann. Damit stellt sich auch die Wahrheitsfrage.

## 5.1. Wahrheit

Was aber ist Wahrheit? Wir können hier nicht in die Details der philosophischen Wahrheitsdebatte eintreten, wie sie in westlichen Traditionen ebenso geführt worden ist wie in anderen Kulturen.<sup>8</sup> Es genügt, im Auge zu behalten, dass jeder Diskurs über die Wahrheitsfrage der Tatsache

---

<sup>8</sup> Detaillierter dazu: M. von Brück: Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: Dialog der Religionen 1/1993, 3ff.

eingedenk sein muss, dass auch diese Frage kulturell konditioniert ist: Es gibt nicht eine universale Wahrheitsfrage, die auf verschiedene materiale Weisen beantwortet würde, die kulturelle Bedingungen spiegeln, sondern die *Struktur der Frage selbst* bzw. das gesamte *Konzept* der Wahrheit ist in unterschiedlichen Kulturen diachronisch und diatopisch verschieden.

So hat z.B. der indische Buddhismus das Konzept von *satyadvaya*, den zwei Ebenen der Wahrheit (*satya*), nämlich der absoluten und der konventionellen, entwickelt, das auf die die nach-buddhistischen Kulturen des späteren «Hinduismus» eingewirkt hat.<sup>9</sup> In China wurde dieses Konzept modifiziert als ausbalancierte Harmonie von gegenseitig abhängigen Kräften, die kreisförmig, d.h. wechselweise voneinander abhängig, wirken und in einem Dreierschema zur Anschauung kamen, wie es den philosophisch reflektierten Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus beeinflusst hat, und dies ist ein vom indischen Modell verschiedenes Paradigma, das eher als hierarchisches Modell aufzufassen ist.<sup>10</sup> Sehr verschieden von diesen indischen und chinesischen Modellen der Wahrheit sind die griechischen und europäischen Modelle. Aber selbst *eine* Kultur entwickelt im Verlaufe ihrer Geschichte sehr unterschiedliche Modelle. Damit ist empirisch nachgewiesen, dass «Wahrheit», d.h. die Konstruktion und Methodologie der Wahrheitsfrage, dem historischen Wandel unterliegt und relativ ist wie alle kulturellen Konstrukte.

Wenn wir nur die europäische Tradition kurz betrachten, so lassen sich zumindest drei Modelle unterscheiden, die historisch einander folgten, ohne dass sie aber einander in Gänze abgelöst hätten, sie existieren vielmehr in unterschiedlichen Kommunikationszusammenhängen nebeneinander weiter, was z.B. die Differenz von wissenschaftlichen und religiösen Diskursen mitprägt. Wir unterscheiden:

- ein *onto-theologisches* Modell, das von den Vorsokratikern bis zu den Realisten des Mittelalters reicht,
- ein Modell, das *subjektivitätszentriert* ist und von den Nominalisten bis zum deutschen Idealismus prägend war,
- die *analytische* Sprachphilosophie seitdem.

---

<sup>9</sup> M. von Brück: Einführung in den Buddhismus (s. Anm. 2), 141–144.

<sup>10</sup> Vgl. M. von Brück / W. Lai: Buddhismus und Christentum, München 1998, 621ff.

Die meisten Denker der griechischen Antike und der christlichen Tradition bis zum Nominalismus gingen von einer Ontologie aus, die gültige Allgemeinbegriffe formulieren konnte, in denen «Wirklichkeit» beschrieben wurde. Parmenides, Plato und Aristoteles hatten mit dem Begriff des *logos* oder *nous* eine Identität, Kontinuität oder wenigstens Korrespondenz zwischen Sein und Denken vorausgesetzt. Unveränderliche und «wahre» Strukturen wie Dinge konnten in ihrer Soheit erkannt werden. Wie? Indem der Geist an den ewigen Strukturen partizipierte. Das heißt, dass das angemessene Erkennen die Basis der ethischen Suche wie auch der Gewissheit war. Eine Aussage, die sich einmal als wahr erwiesen hatte, war immer wahr. Aristoteles fügt hinzu,<sup>11</sup> dass die Relation jedes Seienden zur Wahrheit identisch sei mit der Relation des Seienden zum Sein. Infolgedessen ermöglicht die Kongruenz von Sein und Erkennen die *Theorie* der Philosophie, d.h. die Möglichkeit, von Wahrheit zu sprechen. In dieser Tradition steht Thomas von Aquin,<sup>12</sup> der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* definiert. Diese Korrespondenztheorie ist auf verschiedene Weise entwickelt und modifiziert worden, aber in jedem Fall wird vorausgesetzt, dass das «Ding» oder der Gegenstand der Vernunft erscheinen kann, wie es/er ist. Die christliche Theologie fügt hinzu, dass die Grundlage für die Korrespondenz von Wissen und Gewusstsein bzw. Denken und Gedachtem Gott sei. Denn wäre nicht der göttliche *logos* präsent in jedem menschlichen Denken, könnte nichts als wahr erkannt werden. Partizipation an der Wahrheit ist Partizipation an Gott. Deshalb war das, was sich als wahr erwies, zweifelsfrei göttlich. Unter den Bedingungen der menschlichen Geschichte jedoch ist diese Teilhabe am göttlichen schwierig (oder schier unmöglich) aufgrund der menschlichen Freiheit, die nach Unabhängigkeit von Gott strebt (die *hybris* der Griechen), was das Christentum bekanntlich Sünde nennt. Das Paradox besteht darin, dass der Gebrauch der Freiheit, die dem Menschen von Gott gegeben ist, ihn unausweichlich von seinem Ursprung entfernt. Das Paradox kann nach christlicher Vorstellung nur von Gott selbst aufgelöst werden durch den Akt höchster Freiheit, nämlich durch sein Selbstopfer.

---

11 Aristoteles, *Metaphysik* 993 a 30.

12 Thomas von Aquin, *De veritate* q. 1,1.1; *Summa theol.* Q. 16 a. 2 ad 2.

Diese Denkstruktur konnte so lange überzeugen, als ihre Grundlage allgemein akzeptiert war: die Korrespondenz von göttlichem und menschlichem *logos* bzw. der ontischen Ordnung und der Ordnung des Denkens. Auf der Höhe der geistigen Entwicklungen im Mittelalter jedoch und später noch verschärft in der Renaissance erhielt die göttliche Ordnung Konkurrenz durch einen sich ausgliedernden Bereich, mit dem sie nun in Konflikt geriet: der Realität der Materie, die als «objektiv» erschien, d.h. als das, was durch die Sinne und das Experiment erkannt werden konnte. Aber auch hier vollzieht sich Erkennen noch in den hinlänglich bekannten Strukturen der überlieferten Ordnung: Die Dinge verändern sich temporal, aber im Raum existieren sie ewig; Wandel vollzieht sich in der Zeit, aber nach Prinzipien, die ewig gleich sind und gewusst werden können, wenn nur die Ausgangsbedingungen bekannt sind. Jetzt war es die Welt, die in Raum und Zeit als unendlich erschien, und so erbte «die Welt» (oder Materie bzw. Natur) die Charakteristika, die zuvor Gott zugekommen waren. Deshalb bleibt auch in diesem Modell die traditionelle ontologische Struktur unangetastet: In einem gegebenen System bleibt Wahrheit, die einmal als solche erkannt ist, konstant.

Diese Ideen und Denkformen wurden erschüttert durch den Nominalismus, skeptische Theorien und, im letzten Jahrhundert, durch die moderne Physik und neuerdings durch die Neurowissenschaften. Jetzt wurden alle Begriffe, Ideen und Konzepte, die zuvor in einem übermenschlichen Bereich von Ideen angesiedelt und beheimatet waren, Funktionen des menschlichen Bewusstseins bzw. des Gehirns. Alles, was wir denken, ist nun ein Konstrukt des eigenen Bewusstseins. Ideen beziehen sich nicht auf Gott oder irgendeine transtemporale jenseitige Ordnung, sondern auf das menschliche Wesen. Deshalb kann Wahrheit nur in der menschlichen Subjektivität verankert und gefunden werden – *cogito ergo sum*. Schließlich gibt es auch keine Korrespondenz zwischen Sein und Denken mehr, sondern nur die Selbst-Affirmation des menschlichen Subjekts.

Um eine lange philosophische Debatte zu verkürzen, können wir zusammenfassen und dabei kommentierend bemerken: *Wahrheit ist nicht subjektiv, sondern beruht auf einem intersubjektiven Prozess der Kommunikation*. Was immer das für andere Bereiche der Erfahrung und des Denkens bedeuten mag – hier genügt es festzuhalten, dass diese Geschichte des Wahrheitsbegriffs zur Relativität der Wahrheit geführt hat, zur Relationierung

aller Kriterien der Wahrheit, der Relativität der Werte und zum Verzicht auf ein ordnendes Zentrum.<sup>13</sup> Dies hatte und hat Konsequenzen für die Suche nach Identität – nicht nur für das Individuum und seinen «Sinn des Lebens», sondern auch für die Kohärenz von Gesellschaften. Mit anderen Worten: Relativität bedeutet auch die Pluralität von Wahrheiten und Werten, ethischen Prinzipien und Ideen.

Wir können hier nicht in eine Diskussion des Wahrheitsbegriffs in verschiedenen asiatischen Traditionen eintreten. In Asien, z.B. in Indien und China, können wir in Geschichte und Gegenwart ebenfalls Prozesse der Pluralisierung beobachten. Aber die Konsequenzen waren und sind andere als in Europa.

## 5.2. Wahrheit und Sprache

Das eben Gesagte zusammenfassend, können wir sagen: Jedes Konzept der Wahrheit hängt von Sprache ab. Alle menschliche Sprache aber ist metaphorisch, d.h. die Konzepte von Raum, Zeit, Kausalität, Materie, Sein, Bewusstsein, Wahrheit usw. sind Metaphern, die wechselseitig voneinander abhängig sind und sich aufeinander beziehen. Sie sind nicht deskriptiv, sondern implizieren Reflexionen, die von der sozialen Konstruktion, einer trans-individuellen Kommunikation des Bewusstseins und der jeweiligen Kontexte geprägt werden. Sprache (und Konzepte) kommunizieren nicht nur Information über ein Gegebenes, sondern evozieren Bilder und Motivationen. Solche Motivationen werden kommuniziert in Strukturen der Kommunikation, die die Matrix eines sozialen Musters bilden. Dieses Muster ist nicht eine prästabilisierte Harmonie, sondern ist historisch kontingent und muss als Produkt kultureller Prozesse betrachtet werden.

~ Deshalb gibt es nichts, was als «die» religiöse Wahrheit, auch nicht als «die» christliche oder buddhistische oder islamische Tradition mit einer Anzahl feststehender Wahrheitsansprüche bezeichnet werden kann, sondern wir haben es immer mit komplexen historischen Prozessen zu tun, die genau solche Konzepte des Fixierten hervorbringen, um soziale

---

<sup>13</sup> W. Heisenberg: Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Stuttgart 1959, 139.

und politische Kohärenz einer bestehenden Gesellschaft zu erzeugen und aufrechtzuerhalten, selbst-reflexiv aber solche fixen Konzepte immer wieder auflösen müssen, um den jeweiligen Transzendenzbezug, der Tradition übersteigt, zur Geltung zu bringen, d.h. die Religions- und Wahrheitskritik ist der Religion inhärent.

## **6. Christlicher Glaube, Wahrheitsansprüche und die Frage nach multipler religiöser Identität**

Die Möglichkeit multipler religiöser Identität ist verknüpft mit intellektuellen, emotionalen, sozialen und institutionellen Belangen und Entscheidungen. *Intellektuell* muss wenigstens im Prinzip eine Konsistenz möglicher verschiedener Gottesbilder, Menschenbilder und Weltbilder erzielt werden, denn es dürfte unmöglich sein, einander widersprechende Ansichten zu verbinden, ohne die notwendige intellektuelle Integrität zu verlieren. Am schwierigsten ist es, unterschiedliche religiöse Identitäten *emotional* zu verbinden, denn (religiöse) Identitäten werden, wie wir sahen, in unwiederholbarer Weise in der Kindheit geformt. Wenn in diesem Zeitabschnitt im Leben verschiedene religiöse Identitäten kombiniert eingepägt werden, kann es möglich sein, emotional unterschiedlichen Traditionen zugehörig zu sein, aber in den meisten Fällen findet (jedenfalls noch) während der frühen Kindheit eine monokulturelle religiöse Formierung statt und ergänzende religiöse Sozialisationen erfolgen während der Adoleszenz und/oder im Erwachsenenleben. Dies impliziert eine emotionale Differenz gegenüber den verschiedenen Traditionen, die im späteren Leben nicht einfach überbrückt werden kann. Es ist ähnlich wie mit der Muttersprache, zu der im späteren Leben zusätzliche Sprachen hinzu erworben werden. Wie Sprachen, so werden auch Religionen in frühen Lebensphasen anders erlernt als in späteren. Das heißt, dass man im späteren Leben multiple religiöse Identitäten erwerben kann, aber die emotionale Zugehörigkeit ist nicht dieselbe und die Beziehung zu den jeweiligen Traditionen ist in jedem Fall unterschiedlich. *Sozial* ist es gewiss möglich, gleichzeitig verschiedenen religiösen Gruppen anzugehören, obwohl, wie die Geschichte zeigt, in vielen Fällen die Kombination der Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen meist eine neue Identität erzeugt, d.h. eine neue Gruppenidentität grenzt sich von beiden (oder mehr) ursprünglichen Identitäten ab. Aus der Kombination

zweier Religionen wird eine neue dritte. Institutionell hängt die Frage ganz und gar von den Regeln der betreffenden Institutionen ab, die multiple Zugehörigkeit dulden oder nicht. Im Fall von orthodoxem Judentum, Christentum und Islam ist dies schwer vorstellbar, in Teilen des Christentums (Quäker), dem liberalen Judentum, dem Hinduismus und Buddhismus ist dies möglich oder kann als möglich gedacht werden. Die Entscheidung ist abhängig von den ideologischen Strukturen, durch die sich eine Institution legitimiert, in den meisten Fällen ist dies also eine *theologische* Frage. Ich möchte darum theseartig eine mögliche christliche Antwort in Grundzügen ausarbeiten und dabei die Ergebnisse der Prolegomena, die zur Identität und Pluralität erarbeitet wurden, berücksichtigen:

1. Unterschiedliche Identitäten schließen einander nicht notwendigerweise aus, sondern können einander komplementieren. Infolgedessen können lokale, regionale und globale Identitäten aufeinander bezogen werden. Dies ist der Fall bei politischen und sprachlichen Identitäten, wie beim Verhältnis von Dialekten, Regionalsprachen, der Kommunikation in einer «Weltsprache» usw. Auf ähnliche Weise können religiöse Identitäten aufeinander bezogen werden. Unterschiedliche Identitäten beeinflussen einander durch Prozesse der Amalgamierung und Exklusion. Identitäten verändern sich in sich wandelnden Kontexten und befinden sich immer im Prozess.
2. Die ökonomischen und kulturellen Globalisierungen stellen Netzwerke von politischen und mentalen Prozessen her, die sowohl individuelle als auch nationale Strukturen transzendieren. Diese Prozesse implizieren eine dramatische Evolution des Bewusstseins, die traditionelle Identitäten in Frage stellt und verändert. Traditionell sind Religionen zentrale Ressourcen für die Identitätsbildung von Individuen und Gesellschaften gewesen, und genau deshalb werden sie durch die Globalisierungsprozesse nicht nur in den Inhalten, sondern in der *Struktur* von Identitätsbildung verändert. Unter den Bedingungen der modernen Pluralität verläuft die Strukturbildung von Identität anders als in der Vergangenheit, d.h. mehr denn je ist sie geprägt von einer gleichzeitigen Partizipation an mehreren Identitäten, zumindest wird dies zunehmend zur Regel – mit den Einschränkungen, die wir oben gemacht haben. Das bedeutet gleichzeitige Teilhabe an Traditions- und Wertegemeinschaften, die früher deutlich unterschieden wurden. Dies wiederum hat Konsequenzen

für die Ansprüche und Widersprüche der Institutionen (Kirchen, theologische Gesellschaften usw.), die Traditionsbildung leisten, insofern die Frage nach Festhalten an und Neukonstruktion von Identitäten *benutzt* wird und sich *pragmatisch* stellt.

3. Menschliche Geschichte ist der Kampf um Wahrheiten unter den Bedingungen einander widersprechender Wahrheitsansprüche. Dies bedeutet, dass jede Wahrnehmung und das daraus folgende Wissen notwendig relativ und partikular bleiben. Kulturen und Religionen, die über regionale Grenzen ausgegriffen haben, konnten ihre Identität im Wettbewerb mit anderen Ansprüchen herausbilden und sich dadurch stabilisieren, dass die Ansprüche der anderen exkludiert wurden – damit wurde der Andere zum Fremden oder zum Gegner stilisiert. Wahrheit ist bedingt durch Sprache. Sprache aber ist metaphorisch, d.h. die Kategorien von Raum, Zeit, Sein, Bewusstsein, Wahrheit usw. sind kontextuelle Reflexionen, die abhängen von den Umständen der Bewusstseinsformung. Diese wiederum vollzieht sich in Zuständen, die kulturell geprägt werden. Sprache evoziert Antworten (Hoffnungen, Ängste, Wege), die sich aus solchen Zuständen ergeben. Wenn wir – jedenfalls im Zusammenhang mit Religion(en) – von Wahrheit sprechen, geht es also nicht um die Übereinstimmung von Gegenstand und mentaler Repräsentation desselben, sondern um Kommunikation von Erfahrungen, die angesichts der Vielfalt der Zustände nur komplex und plural sein kann.

Der Anspruch, über die Wahrheit zu verfügen oder diese zumindest adäquater auszudrücken als andere Traditionen, hat in der Vergangenheit zu Gewalt geführt, denn Wahrheitsansprüche wurden mit Gewalt durchgesetzt, und zwar nicht nur, um politische Dominanz zu gewinnen – was als Missbrauch des Wahrheitsdiskurses zu politischen Zwecken gedeutet werden könnte –, sondern auch um eines Grundes willen, der intrinsisch mit der Intersubjektivität der Wahrheitsfindung zusammenhängt, nämlich um *psychologische Stabilität* der Subjekte einer Gesellschaft und damit Kohärenz des intersubjektiven sozialen Systems zu erzielen. Die Tendenz, Wahrheitsansprüche absolut zu setzen und ihnen mit Gewalt Geltung zu verschaffen, hängt mit der Identitätsbildung von Gesellschaften zusammen und kann nicht einfach als «Missbrauch» zur Seite geschoben werden. Es bedarf deshalb einer anderen Strukturierung des

Identifikationsprozesses in der Identitätsbildung, um dieser Gefahr entgegenzutreten.

4. «Religiöse» Wahrheit wird anders konfiguriert als der Komplex von Aussagen über bedingte Relationen, die als «Wahrheiten» gelten. Religiöse Sätze bzw. Sätze über religiöse Wirklichkeit (was immer man darunter verstehen mag) sind wahr, insofern *unbedingte* Wirklichkeit in ihnen ausgedrückt oder repräsentiert ist. Letztlich geht es immer um die Gewissheit, dass die Dinge sind, wie sie sind und diese Soheit letztendlich gut ist. Diese Aussage können wir die religiöse Dimension der Wahrheit nennen, so wie z.B. das hebräische Wort *'emeth* bzw. *'emunah* Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit Gottes bedeutet, und das ist seine Wahrheit, an der Menschen partizipieren, insofern sie «in Gott» wandeln (Ps 26,3; 86,11 etc.). «Wahrheit Gottes» ist nicht eine Definition oder eine Aussage *über* Gott, sondern – als *genitivus subjectivus* – eine Selbstmanifestation Gottes, in Wahrhaftigkeit zu sein, was er immer gewesen ist, trotz und angesichts aller Erfahrungen und Gründe der Relativität. Trotz all unseres relativen Wissens und entsprechender relativer Aussagen über das Wissen, machen solche oder ähnlich Aussagen die Identität von Religionen aus. Solche Aussagen verlangen jedoch nach Erfahrung, sie können nicht durch autoritative Kommunikation transportiert werden. Deshalb spielt die kontemplative Dimension der Religionen unter den Bedingungen der religiösen Pluralität eine immer wichtigere Rolle.
5. Religiöse Wahrheit ist nicht primär eine Angelegenheit der Kognition noch ist sie identisch mit Verstehen, noch ist sie eine psychologische Erfahrung. Sie ist letztlich unbegreifbar, und genau das ist die religiöse oder existentielle Dimension der Wahrheit, die in Riten inszeniert oder in ethischen Entscheidungen oder Strukturen des Denkens implementiert werden kann als das, was notwendig vorausgesetzt wird. Aber ihr ureigenstes Gebiet ist die meditative Bewusstheit. Jeder der genannten Aspekte ist allerdings abhängig von kulturell konditionierten Wahrnehmungen und Interpretationen, d.h. abhängig von Kognition, die durch Sprache relativiert ist. Das heißt aber nicht, dass diese Realisierungen willkürlich wären. Denn auch hier muss das Prinzip zur Geltung gebracht werden, das in interkulturellen Diskursen ohnehin nicht aufgebbar ist, wenn Kommunikation ermöglicht werden soll: das *Prinzip der Kohärenz*. Dementsprechend kann eine Aussage zumindest vorläufig als wahr

gelten, wenn sie kohärent ist. Ein Satz ist dann kohärent, wenn er widerspruchsfrei in ein System von Bedeutung(en) eingeordnet werden kann. Das Prinzip der Kohärenz ist allerdings eine notwendige, nicht jedoch die hinreichende Bedingung der Wahrheit, denn es kann nicht erklären, was ein System von Sätzen schließlich ist, d.h. das Ganze oder das Eine wird vorausgesetzt, nicht aber begründet oder erklärt. Es bleibt eine relative Annahme. Außerdem ist das Prinzip der Kohärenz nicht hinreichend, weil offensichtlich unmoralische Akte wie z.B. das Töten aufgrund religiöser oder ideologischer Begründungen in einem gegebenen Kontext durchaus konsistent und kohärent gerechtfertigt werden kann.

6. Infolgedessen bedarf es weiterer Kriterien, um Wahrheit zu behaupten und von Unwahrheit zu unterscheiden. Ich möchte hier nur ein wichtiges Kriterium anführen, nämlich das *Prinzip der Integration*. Integration bedeutet, dass Behauptungen (Sätze) und Verhaltensweisen auf rationale Weise in ein relatives System von Werten einer Religion oder Gesellschaft integriert werden können. Prinzipiell ist ein relatives System offen. In christlicher Sprachform ausgedrückt: Erkenntnis der Wahrheit ist eine Sache der eschatologischen Zukunft, d.h. gegenwärtig haben wir Wahrheit in der Form der Suche nach ihr. Jetzt aber haben wir bereits das Kriterium der Liebe, das bewusst und erkennbar wird in den relationalen Mustern der Erkenntnis, des Gefühls und des Handelns. In dieser Relativität kann es aber immer nur zu relativen Entscheidungen führen. Genau dadurch aber öffnet sich ein Raum für das produktive Argumentieren in interreligiösen und intrareligiösen Kontroversen.
7. Die Grundhaltung und Motivation, die sich aus diesen Argumenten zwingend herleiten lässt, ist die Wertschätzung für die Andersheit des anderen und eine Toleranz, die die kontroverse Suche nach Wahrheit im dialogischen Diskurs nicht ausschließt, und zwar im Bemühen, bei der Suche nach Wahrheit jeweils ein Mehr an Kohärenz und Integration zu erzielen. Der dialogische Diskurs kann jedoch nicht mehr aufgebaut werden auf der Prämisse, die eigene Identität dadurch zu gewinnen und zu stabilisieren, dass der andere erniedrigt oder ausgeschlossen wird, d.h. Identitätsfindung darf nicht auf Kosten des anderen gehen. In Analogie zum politisch-militärischen Bereich, in dem das Prinzip der Sicherheitspartnerschaft kongruente Interessenlagen bewusst macht und institutionalisiert,

habe ich dafür den Begriff der *Identitätspartnerschaft* geprägt. Toleranz ist mithin nicht ein gleichgültiges Sein-Lassen, sondern die Offenheit für den anderen wie für das Eigene, damit die Kreativität von Möglichkeiten aufgrund des Andersseins der Diskurspartner ausgelotet werden kann. Toleranz verlangt gegenseitige Kritik, denn diese ist ein Zeichen liebender Solidarität. Andernfalls würde Religion irrelevant.

Ich möchte dafür ein Beispiel anführen und formulieren, was diese Maxime in einer christlichen Perspektive bedeuten kann: Wenn Paulus die Menschen ermutigt, alles kritisch zu prüfen und das Gute zu bewahren (1 Thess 5,21), bedarf es eines Kriteriums für das Gute. Er zählt drei Kriterien auf (1 Thess 5,16-18), die eng miteinander zusammenhängen:

- a) *Freude*, von der Menschen durchdrungen sind, die sich selbst (im Gebet) transzendieren können und darum im Geist, nicht im Ich, leben;
  - b) *Kontemplation* oder immerwährendes Gebet, in dem sich das Wesen eben jener Selbst-Transzendierung ausdrückt, denn dies bewirkt Freiheit von der Angst, die eigene Identität zu verlieren, woraus folgt, dass hier die Voraussetzung für dialogische Offenheit und Toleranz angesprochen wird, denn die Fähigkeit, eigene Anschauungen (und andere Ich-Stabilisatoren) aufzugeben, ist die Voraussetzung für Wachstum und Gegenseitigkeit;
  - c) *Dankbarkeit*, die es erlaubt, den anderen oder selbst das Fremde und Unbekannte in einer Haltung des Respekts oder gar der Ehrfurcht zu betrachten.
8. Die Wahrheit ist eine, aber unter den Bedingungen von Raum und Zeit kann sie nur in verschiedenen und relativen Formen erscheinen. Der christliche Glaube hängt an der Behauptung, dass Gott sich für die ganze Welt in Jesus Christus offenbart hat. Aber als der Offenbarte (*revelatus*) ist er gleichzeitig auch verborgen (*absconditus*). Gott wird Mensch, aber der Mensch ist nicht Gott. Dieser Satz impliziert, dass der Mensch das Göttliche nicht zureichend erfassen kann. Gott zeigt sich in liebender Hinwendung, nicht aber in begreifbarem Wissen. Das heißt, dass Gott auch in seiner Offenbarung ein Geheimnis bleibt. Er ist stets größer und wird immer auch anders sein (*deus semper maior*).

9. Religionen sind nicht wahr in sich selbst, d.h. aufgrund ihrer eigenen Ansprüche. Unter der Voraussetzung des unter 8. Gesagten gibt es gute Gründe, die der christlichen Erfahrung inhärent sind, die Möglichkeit zur Wahrheit nicht auf *eine* religiöse Tradition zu beschränken sondern anzuerkennen, dass Wahrheit überall erscheinen kann und erscheint, und zwar im Wesentlichen mit folgenden Argumenten:
- a) Gott offenbart sich selbst in der Schöpfung und in einer universalen Heilsgeschichte. Dieselbe wird durch die *revelatio specialis* in Jesus Christus nicht ungültig.
  - b) Viele, die Christus nicht bei seinem Namen nennen (sie rufen nicht «Herr, Herr»), erfüllen offensichtlich seinen Willen auf vielfältige Weise nach den Maßstäben, die das Evangelium setzt (Mt 25). Ob dies tatsächlich der Fall ist oder nicht, kann von Fall zu Fall auf der Grundlage einer angemessenen historischen Hermeneutik, die das spezifisch christliche Kriterium zur Geltung bringt, empirisch überprüft werden.
10. Das Kriterium für christliches theologisches Argumentieren ist der offenbare Gott, der sich in Jesus Christus als unbedingte Liebe zeigt. Diese Liebe wirft Licht auch auf den verborgenen Aspekt Gottes oder Gott als Geheimnis. Selbst wenn Gott immer größer, unerkennbar und anders in seinem Wesen bleibt, wird er sich nicht selbst widersprechen – wenigstens ist das offenkundig die christliche Erwartung und Hoffnung. Das heißt, dass dieses Andersheit seiner Liebe nicht widersprechen kann. Auf diese Weise ist Gott der Nicht-Andere (*non aliud*, Nikolaus von Kues). Dies ist die Grundlage für das christliche Vertrauen, dass relatives menschliches Wissen zumindest im Prinzip der letztgültigen Wahrheit entsprechen kann, selbst wenn diese verborgen und unbegreifbar bleibt.
11. Wir müssen eine klare Unterscheidung machen zwischen der rationalen und relativen Dimension der Wahrheit einerseits und der trans-rationalen und existentiellen Dimension der Wahrheit andererseits. Eine rationale Wahrheit falsifiziert ihr Gegenteil, zumindest wenn es sich um einen kontradiktorischen Gegensatz handelt. Existentielle Wahrheiten jedoch verweisen auf eine tiefere Ebene, auf der das Gegenteil ebenfalls wahr sein kann und wahr bleiben kann, so wie Gott als Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) genau in dieser Koinzidenz die Wahrheit selbst ist. Einen solch

scheinbaren Gegensatz bilden z.B. die beiden Sätze, dass Gott einerseits historisch vollkommen offenbart ist in Jesus Christus (die relative historische Geschichtswahrheit), auf der anderen Seite aber die eine universale Liebe ist, die unter historischen Bedingungen nicht vollkommen erkannt, erfahren und verstanden werden kann (die notwendige Vernunftwahrheit).

12. Dies hat Konsequenzen für die theologische Interpretation von Wahrheitsansprüchen anderer Religionen. Religionen (einschließlich des Christentums) sind nicht wahr in sich selbst, nur weil sie sich als «Religionen» identifizieren, sondern nur insoweit Gott in ihnen präsent ist. Dies ist natürlich ein Satz in metaphysischem Gewand, der interpretationsbedürftig ist: Ob Gott präsent sei oder nicht, kann nur durch den Konsens einer Gemeinschaft von Gläubigen behauptet werden, die entsprechende Ansprüche prüfen und beweisen muss. Jeder derartige Anspruch entsteht unter spezifischen, historischen Bedingungen, d.h. in einer Perspektive. Er ist also abhängig von einem Standpunkt unter historischen Bedingungen, von dem her ein Anspruch auf Gewissheit in ungewisser Sprache und Erfahrung gestellt wird. Im Dialog derartiger verschiedener und sich fortlaufend weiter differenzierender Perspektiven ereignet sich das, was wir als aktuelle Geschichte der Religionen konstatieren können. Religiöse Identifikation ereignet sich in solchen Diskursen als Prozess. So wird jede religiöse Identität durch interreligiöse Kontexte gestaltet, sie wird in-formiert durch multiple Quellen, die, historisch gesehen, als unterschiedliche Traditionen firmieren. Sich dieser Tatsache bewusst zu sein, heißt nicht, ein normatives Urteil zu fällen, sondern historische Tatsachen bewusst anzuerkennen. Wie diese Multiplizität psychologisch und in sozialen Organisationsstrukturen zur Sprache gebracht wird, ist in der Geschichte unterschiedlich. Einige mögen sich z.B. als Buddhisten und Christen zugleich identifizieren, andere mögen urteilen, sei seien als Christen auch Buddhisten, wieder andere mögen die je andere Option ausschließen. Aber indem sich jede Position auf das Andere bezieht und die eigene Identität am Anderen erstellt, ist das Andere jeweils logisch inkludiert als konstitutiv für die je eigene Identitätsbildung.

An dieser Stelle kann man von unterschiedlichen Intensitäten der Identifikation sprechen. Oben argumentierten wir, dass Identität als Identifikation von der Zeit abhängt, und wir haben sorgsam

drauf zu achten, dass dieser Faktor beim psychologischen Prozess der Identitätsbildung nicht vernachlässigt wird: Ich habe eine «Mutter-Sprache» und so möglicherweise auch eine «Mutter-Religion». Die spätere hinzukommende Formation folgt anderen Formierungsmustern. Das Später kommt hinzu, es interpretiert, vertieft und/oder korrigiert das bereits Gegebene. Ein Beispiel: Selbst wenn ich als geborener Christ zum Buddhismus konvertieren würde (was immer der Begriff «Konversion» heißen mag<sup>14</sup>), wäre ich weiterhin primär formiert in der christlichen Mutterreligion. Dasselbe gilt umgekehrt. Identitäten können einander überlappen, aber sie tun dies – jedenfalls in der hier angezeigten Struktur – nicht auf derselben Ebene. Aus diesem Grund behaupte ich für mich selbst nicht, Christ und Buddhist zu sein, sondern ein Christ, der in-formiert, verändert, hoffentlich vertieft wird durch buddhistische Identität. Selbst wenn ich wollte, könnte ich die Formation durch die ursprüngliche christliche Identität nicht abstreifen. Es kommt also in der interreligiösen Identitätsbildung zu einer historisch bedingten Asymmetrie. Das Christentum ist die religiöse Muttersprache, auch wenn ich meine Erfahrungen, Einsichten und Glaubensinhalte aus Gründen der begrifflichen Klarheit oder aus biographischen Gründen in buddhistischer Sprache und Symbolen ausdrücken will. Für Buddhisten, die sich vom Christentum angesprochen fühlen, gilt das Gleiche in umgekehrter Form, und analog dazu lässt sich die Struktur aller möglichen multiplen religiösen Identifikationsprozesse beschreiben.

---

<sup>14</sup> Auf die neuere Konversionsforschung in der Religionswissenschaft kann und muss hier nicht eingegangen werden, sie stellt sich einerseits in religionspsychologischen Ansätzen dar, die seit William James von der labilen Persönlichkeit ausgehen, die wegen der Suche nach Halt und Orientierung konvertiert, andererseits in religionssoziologischen Ansätzen, die soziale Anpassung und Abgrenzung (als eine Relation der negativen Anpassung) als Grund von Konversionen ausmachen. Dazu: L. R. Rambo: *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993; H. Knoblauch / V. Krech / M. Wohlrab-Sahr (Hg): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998.

Die Unterscheidung dieser Ebenen hat direkte Konsequenzen für die Identitätsfrage und besonders für die emotionalen Aspekte der religiösen Identifikation. Es ist leichter, multiple religiöse Identitäten in intellektueller oder auch sozialer Hinsicht aufzubauen. Es ist schwieriger wenn nicht unmöglich, dies auch in emotionaler Hinsicht zu erzielen. Denn, wie oben gezeigt, das, was in der Kindheit erfahren wurde, hat ein für allemal die Matrix des Kognitions- und Emotionsverhaltens geprägt und mich auf einzigartige Weise geschaffen, Prägungen, die im späteren Leben nicht ausgeradiert werden können. Es ist hier nicht notwendig, das Problem durch die Analyse von Beispielen detailliert zu erörtern.<sup>15</sup>

13. Die Wahrheitsfrage und die Heilsfrage sind zu unterscheiden. Gottes Heil bzw. Heilzuspruch hängt nicht von einer religiösen Identität oder der Konstruktion multipler religiöser Identitäten ab, denn sie kann nicht durch menschliche Aktivität (wie z.B. die Wahrheitsuche) konditioniert sein. «In seinem Haus sind viele Wohnungen», ist eine Einsicht, die jede mögliche religiöse Kartographie und die damit verbundenen Identifikationsprozesse transzendiert. Die gegenteilige Position wäre schwer erträglich, denn wenn im Prinzip Menschen in anderen Religionen prinzipiell nicht im Wirkungsbereich des Heils lebten, müsste man sie mit allen Mitteln zur eigenen Religion bekehren, d.h. das Konvertieren wäre ein ethischer Imperativ, weil andernfalls die Mitmenschen ihres höchsten Gutes beraubt wären. In diesem Fall gäbe es keinen Raum für Dialog und Achtung des anderen, zumindest nicht als religiöses Wesen, sondern nur die Konversion zum je eigenen Erkenntnis- und Lebenssystem. Die ganze Welt müsste zum Christentum, Buddhismus, Islam usw. konvertieren, je nach Perspektive.<sup>16</sup> Eine Position, die undenkbar

---

<sup>15</sup> Dazu: M. von Brück: Sharing Religious Experience in Hindu-Christian Encounter, in: J. D. Gort / H. Vroom u.a. (Hg): On Sharing Religious Experience. Possibilities of Interfaith Mutuality, Grand Rapids 1992, 136–150.

<sup>16</sup> Den anderen hingegen «als Mensch» zu achten, nicht aber als das Subjekt in seiner je anderen Religion, ist eine Position, die die Religion zum Accessoire degradiert – die Identität des Subjektseins besteht ja (zumindest für Menschen, die sich als «religiös» identifizieren) gerade in der religiösen Fundierung des gesamten Lebensentwurfs.

ist, wie die Geschichte mit ihren blutigen Konsequenzen aus dieser Prämisse lehrt. Undenkbar nicht nur aus Gründen der politischen Korrektheit, sondern aus theologischer Einsicht, weil Gott als liebender Gott sich hier selbst widerspräche (nicht zu sprechen von dem Problem des Heils für die Menschen und Völker, die vor oder außerhalb des historischen Wirkungsbereichs einer jeweiligen Religion mit dem besagten Ausschließlichkeitsanspruch gelebt haben).

Eine Theologie, die multiple religiöse Identitäten reflektiert, kann sich als pluralistische Theologie der Religionen ausgestalten, die den besagten Aporien nicht ausweicht. Wie jede Theologie hat sie gleichzeitig eine hermeneutische und eine apologetische Dimension. Hermeneutisch erklärt sie, wie biblische Einsichten und Sätze eine neue Dimension von Bedeutung im Kontext der Pluralität hinzugewinnen. Pluralität wird dann gedeutet als Ausdruck der Multidimensionalität und des Reichtums von Gottes unbedingter Schöpferliebe. Apologetisch kann sie diese Einsicht auf die Ausdrucksformen, d.h. Sätze, Überzeugungen und Verhaltensmuster, aller gegenwärtiger Religionen beziehen und mit ihnen diskursiv schärfen. Pluralistische Theologen behaupten, dass es viele Wege geben müsse, in denen das Heil Gestalt gewinnen kann, und dieselben könnten einander gegenseitig korrigieren, stützen und ergänzen. Allerdings ist jede pluralistische Position selbstredend auch relativ, sie entgeht nicht der perspektivischen Dimensionalität des Denkens, denn Menschen stehen immer in einer *spezifischen* Tradition von Sprache, Geschichte, Religion und Werten. Jede spezifische Tradition ist der relative Rahmen für jede mögliche Aussage von Wahrheit, Unwahrheit und der Unterscheidung zwischen beiden. Aussagen werden von einer bestimmten Perspektive auf das Ganze gemacht, wobei der mögliche (oder virtuelle) Perspektivenwechsel die eigene Relativität als Relationalität erkennen lässt. Aus diesem Grund möchte ich diese hier vorgeschlagene Methode *inklusivistischen* Pluralismus nennen.