

Klaus von Stosch

**Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen
als Problem interkultureller Philosophie.
Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen
Theologie der Religionen und komparativer Theologie**

Lange Zeit galt es in den urbanen Zentren der westeuropäischen Länder als unmodern und altmodisch, religiöse Überzeugungen zu haben. Wer auf der Höhe der Zeit sein und das Projekt der Moderne ernst nehmen wollte, brauchte keine Religion. Wer sich zu einer der traditionellen Formen der Religion bekannte, galt (zumindest in den Kreisen der Avantgarde) mehr oder weniger als kuriose Relikt aus dem Mittelalter.

Diese religionsfeindliche Grundstimmung hat sich in den letzten Jahren geändert. Immer mehr Menschen der westlichen Welt nehmen auch religiöse Elemente in ihre Weltbilder auf. Auch wenn religiöse Überzeugungen meistens nicht mehr in den altbekannten Bahnen ausgebildet werden, so sind religionsproduktive Tendenzen doch an vielen Stellen unserer Gesellschaften greifbar¹ und die Rede von der postsäkularen Gesellschaft macht die Runde². Immer mehr Menschen bedienen sich religiöser Techniken zur Identitätsbildung und nehmen die eine oder andere religiöse Überzeugung in ihr Weltbild auf. Das Verhältnis zur jeweiligen Tradition ist in den verschiedenen Kulturen der Welt zwar verschieden. Aber allerorten lässt sich beobachten, wie Religionen wichtige Orientierungsleistungen erbringen. Mit ihrer Ablösung durch einen allgemeinen Siegeszug aufgeklärt-rationaler Verständigung ist offensichtlich nicht mehr zu rechnen.

Zugleich lässt sich spätestens seit dem 11. September 2001 feststellen, dass stärker die bedrohlichen und aufklärungsfeindlichen Tendenzen innerhalb der religiösen Traditionen wahrgenommen wer-

¹ Vgl. H.-J. Höhn: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg-Basel-Wien 31998; Ders.: *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf 1998.

² Vgl. Ders.: *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn u.a. 2007.

den. Vor allem der religiös Andere wird nicht mehr nur als exotisch und interessant wahrgenommen (wie in der westlichen Welt vor allem der Buddhismus), sondern auch als Gefahr – in der westlichen Welt vor allem der Islam. Die positive Orientierungsleistung des eigenen Weltbildes verlangt bei vielen Menschen offenbar den Preis einer pauschalen Abwertung von Andersheit und führt zu einer – in aufgeklärten Gesellschaften längst überwunden geglaubten – äußerst gefährlichen Rückkehr zur Intoleranz und Abwertung von Andersgläubigen.

Philosophen und andere scheinbar neutrale Instanzen werden in dieser Situation mit dem Ruf nach Orientierungshilfen konfrontiert. Im Hintergrund dieses Rufs steht der Wunsch, die Errungenschaften aufgeklärter Vernunft ins Spiel zu bringen, um im Stimmengewirr der religiösen Vielfalt rationale Mindeststandards zu gewährleisten und die zerstörerischen Potentiale von Religion zu bändigen.

Interkulturelle Philosophie steht angesichts derartiger Bedürfnisse vor der Herausforderung, einerseits die ihr aufgetragene Würdigung von Andersheit als Andersheit zu ermöglichen und andererseits Unterscheidungshilfen anzubieten. Macht sie in dieser Situation die Würdigung von Andersheit als Andersheit kriterienlos zum Programm, so gibt sie dadurch den Anspruch philosophischer Klärung auf und kann nicht mehr als interkulturelle *Philosophie* ernst genommen werden. Gibt sie die ihr aufgetragene Ermöglichung der Wertschätzung von Andersheit als Andersheit auf und opfert sie dem Bedürfnis nach Sicherheit, hört sie auf, *interkulturelle* Philosophie zu sein. Interkulturelle Philosophie muss also um ihrer eigenen Identität willen nach einem Weg suchen, der es erlaubt, die Würdigung des Anderen als des Anderen mit einer kritisch-unterscheidenden Bewertung zu verbinden.

Darüber hinaus befindet sie sich aufgrund der miteinander im Widerstreit liegenden Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen religiösen Traditionen in einem grundlegenden Dilemma. Einerseits kann es nicht ihr interkultureller Auftrag sein, nur einer religiösen Tradition Wahrheit zuzubilligen und sie als den anderen Traditionen überlegen auszuweisen. Andererseits kann sie aber auch nicht in relativistischer Weise alle religiösen Wahrheitsansprüche für gleich gültig erklären, weil sie so weder das Selbstverständnis religiöser Menschen ernst nehmen noch der Gesellschaft die so wichtigen krite-

rialen Hilfestellungen zur Beurteilung religiöser Überzeugungen geben könnte.

Die (deutschsprachige) Philosophie hat bisher keine Lösungsperspektiven für das genannte Dilemma entwickelt, weil sie gerade erst zu begreifen beginnt, dass Religion ein auch kognitiv ernst zu nehmendes Phänomen darstellt, mit dem sie sich um ihrer selbst und ihrer eigenen Geltungsansprüche willen viel intensiver auseinandersetzen muss. Die Theologie hat in Gestalt der Theologie der Religionen verschiedene Lösungsmodelle für das genannte Grunddilemma ausgearbeitet, die aber allesamt nicht zu überzeugen vermögen. Im Folgenden will ich die beiden wichtigsten der dabei ins Feld geführten Ansätze einer Kritik unterziehen (1.), um danach in Form der komparativen Theologie³ eine Alternative zu diesen Ansätzen vorzuschlagen (2.) und anzudeuten, inwiefern auf dieser Grundlage Hilfestellungen für die verlangten Orientierungsleistungen erbracht werden können (3.).

1. Lösungsangebote aus der Perspektive der Theologie der Religionen

„Theologie der Religionen“ ist eine Sammelbezeichnung für bestimmte Behandlungsweisen einer ganzen Reihe verschiedener Problembereiche, die alle mit der Frage zusammenhängen, wie die Vielfalt von Religionen theologisch bewertet werden soll. Als ihr Grunddilemma will ich den – mit den in der Einleitung genannten Aufgaben parallelen – doppelten Wunsch kennzeichnen, sowohl andere Religionen bzw. zumindest ihre AnhängerInnen in ihrer Andersheit wertzuschätzen als auch an der Wahrheit des eigenen Unbedingtheitsanspruchs festzuhalten. Im Anschluss an P. Schmidt-Leukel unterscheide ich mit dem Atheismus, dem Exklusivismus, dem Inklusivismus und dem Pluralismus vier verschiedene Grundmodelle der Theologie der Religionen⁴, die ich nun im Hinblick auf ihre Leis-

³ Vgl. aus der neuesten Literatur zur komparativen Theologie N. Hintersteiner (Hrsg.): *Naming and thinking God in Europe today. Theology in global dialogue*, Amsterdam-New York 2007, bes. 465-529; F. Clooney: *Comparative theology*. In: J. Webster/ K. Tanner/ I. Torrance (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford 2007.

⁴ Vgl. zur Begründung dieser Klassifikation P. Schmidt-Leukel: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. Neuried 1997, 65-97.

tungsfähigkeit zur Beschreibung und Lösung des soeben benannten Grunddilemmas jeder Religionstheologie untersuchen möchte:

1) Dabei braucht der Atheismus sicherlich nur der Vollständigkeit halber erwähnt zu werden, da er dadurch, dass er keiner religiösen Tradition Wahrheit zubilligt, keine der beiden Grundkomponenten des Dilemmas einholen kann und deshalb als Problemlösung nicht in Betracht kommt.

2) Ebenfalls erübrigt sich hier eine Behandlung des Exklusivismus, da dieser davon ausgeht, dass nur der eigenen Tradition (und ihren AnhängerInnen) Heil und Wahrheit zukommt und der es insofern gar nicht erst versucht, AnhängerInnen anderer Religionen in ihrer Andersheit anzuerkennen.

3) Um ein Festhalten der beiden Pole des oben beschriebenen Grunddilemmas bemühen sich lediglich der Inklusivismus und der Pluralismus, die hier deshalb allein ausführlicher diskutiert werden sollen. Der Inklusivismus bzw. Superiorismus hält nämlich nicht nur – wie der Exklusivismus – daran fest, dass der eigenen religiösen Tradition Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Weise zukommt, sondern er geht außerdem davon aus, dass auch in anderen religiösen Traditionen Heil und Wahrheit vorhanden sind und ihnen gegenüber deshalb Wertschätzung angebracht ist.

4) Anders als der Inklusivismus besteht der Pluralismus darauf, dass Heil und Wahrheit zumindest in den anderen Weltreligionen *in gleichwertiger Weise* vermittelt wird wie in der eigenen Religion. Dem Pluralismus geht es also in erster Linie um eine genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt. Zumindest in seinen gemäßigten Formen bemüht er sich aber dabei, eine relativistische Einebnung des eigenen Wahrheitsanspruchs zu vermeiden.

Aus der Perspektive interkultureller Philosophie erscheint auf den ersten Blick der religionstheologische Pluralismus als interessantester Gesprächspartner, da er die Wertschätzung anderer Religionen zu erlauben scheint und doch das Abdriften in einen kriterienlosen Relativismus verhindern zu können meint. Ich setze mich deshalb im folgenden Abschnitt mit der Position des bekanntesten Vertreters der pluralistischen Hypothese auseinander (John Hick) und versuche aufzuzeigen, warum diese Position aus philosophischen Gründen unhaltbar ist.

a) Zum Pluralismus bei J. Hick

Die Grundforderung von Hicks pluralistischer Religionstheologie besteht darin, den christlich-konfessorischen Theologien eine ‚kopernikanische Wende‘ weg von einer Christo- oder Ekklesiozentrik hin zur Theozentrik abzuverlangen. Die nichtchristlichen Religionen sollen demzufolge nicht mehr um das Christentum, sondern alle Religionen allein um Gott kreisen. Durch diese Wende des Blickwinkels will es uns Hick in seiner ausdrücklich religiösen, aber nicht konfessionsgebundenen Interpretation von Religion ermöglichen, alle Hochreligionen als gleichberechtigte Heilswege wahrzunehmen, die letztlich alle das Ziel verfolgen, die Transformation menschlicher Existenz von der Ich- zur Wirklichkeitszentriertheit voranzutreiben.

Sein pluralistisches Modell ruht dabei auf zwei grundlegenden Pfeilern: „*Erstens* auf der *epistemologischen* Annahme, dass religiöse Erfahrung immer eine begrifflich vermittelte und als solche vielfältige Erfahrung ist, und *zweitens* auf der *metaphysischen* Annahme, dass die göttliche Wirklichkeit in ihrer Infnitheit alle menschliche Begreif- und Beschreibbarkeit transzendiert“⁵. Wenn aber tatsächlich jede Erfahrung eine Erfahrung-als ist und Gott bzw. – in Hicks neutralerer Terminologie – das WIRKLICHE all unser Begreifen übersteigt, ergibt sich leicht die These, dass jede Wahrnehmung und Erfahrung Gottes lediglich eine Aspektwahrnehmung darstellt und insofern nur perspektivisch und kontextabhängig das WIRKLICHE in den Blick nehmen kann. Dabei ist allerdings zu beachten, dass jede Aspektwahrnehmung des WIRKLICHEN zwar nur einen Aspekt desselben ins Licht rückt und deshalb einer anderen Aspektwahrnehmung diametral widersprechen kann, dass sie nach Hick aber nichtsdestoweniger eine Wahrnehmung des WIRKLICHEN selbst darstellt. Wir nehmen das WIRKLICHE nur eben nicht in seinem An-sich-Sein, sondern als etwas Bestimmtes wahr⁶.

Diese für Hicks Modell grundlegende „Hypothese, dass das unendliche WIRKLICHE, das an sich jenseits der Reichweite aller, ausgenommen rein formaler Begriffe liegt, innerhalb der verschiedenen

⁵ Ebd., 360.

⁶ Vgl. ebd., 371 sowie ebd., 490: „Es ist die *eine* Wirklichkeit, die von verschiedenen Menschen in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich – und in diesem Sinne perspektivisch – wahrgenommen wird.“

kulturellen Ausprägungen des Menschseins jeweils anders vorgestellt, erfahren und beantwortet wird“⁷, sucht Hick nun durch folgendes an Kant angelehntes philosophisches Modell zu plausibilisieren: Ähnlich wie Kant das Ding an sich bzw. das Noumenon von seiner Erscheinungsweise für uns bzw. dem Phänomenon unterscheidet⁸, schlägt Hick vor, auch „zwischen dem WIRKLICHEN an sich und dem WIRKLICHEN (zu; Vf.) unterscheiden, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften je unterschiedlich erfahren und gedacht wird“⁹. Das, was die verschiedenen Religionsgemeinschaften als das WIRKLICHE bezeichnen, ist dieser Hypothese zufolge nicht das WIRKLICHE an sich, sondern das WIRKLICHE, wie es uns aus unserer beschränkten Perspektive erscheint, wie es durch unsere jeweilige Linse wahrgenommen wird. Die phänomenale Wirklichkeit ist also nichts anderes als die noumenale, wie sie vom Menschen erfahren wird. Das WIRKLICHE an sich, also Gott, erscheint dabei – anders als bei Kant – nicht als Postulat der praktischen Vernunft, sondern als durch alle seine Erscheinungsweisen nicht ausschöpfbares, nur bruchstückhaft wahrnehmbares Postulat der religiösen Erfahrung bzw. des religiösen Lebens. Seine Postulierung ist bei Hick keine der Vernunft auferlegte Notwendigkeit, sondern lediglich die einfachste Möglichkeit, die interreligiösen Gegensätze zu erklären.

Hicks pluralistische Hypothese besteht also im Kern in der Behauptung, dass das WIRKLICHE an sich ein einziges ist, das aber von den verschiedenen religiösen Traditionen authentisch auf verschiedene Weise erfahren wird. Diese verschiedenen Erfahrungsweisen des WIRKLICHEN an sich sind die Grundlage für unsere personalen und nichtpersonalen Gottesvorstellungen, die für Hick alle als prinzipiell gleichberechtigt erscheinen. Dabei spricht er bezüglich der personalen Götter von Christentum, Islam, Judentum und manchen asiatischen Religionen von dem „Kreis der in Relation zur Menschheit stehenden göttlichen *personae*“, während er in den nicht-theistischen Traditionen die Rede von „göttlichen *impersonae*“¹⁰, die alle jeweils

⁷ J. Hick: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München 1996, 30.

⁸ Vgl. ebd., 263.

⁹ Ebd., 257.

¹⁰ Vgl. J. Hick: *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*. In: MThZ 45 (1994), 304-318, hier: 316.

authentische Manifestationen des WIRKLICHEN an sich darstellen, für sinnvoll erachtet.

Auch wenn Hick mit seinem pluralistischen Modell explizit die Gleichwertigkeit der großen Weltreligionen aufzeigen will¹¹, hält er doch daran fest, dass es ein Kriterium geben muss, durch das sich religiöse Traditionen miteinander vergleichen lassen und durch das die Gleichwertigkeit zwischen ihnen festgestellt werden kann. Nur mit Hilfe eines solchen Kriteriums ist es auch möglich, Religionen von Pseudo-Religionen und Sekten zu unterscheiden und so die oben geforderten Orientierungsleistungen zu erbringen. Da Hick annimmt, dass das Ziel jeder Religion die Erlösung ist – mindestens für die nachaxialen Religionen meint Hick das zeigen zu können¹² –, schlägt er vor, die soteriologische Effektivität einer Religion als das alles entscheidende Bewertungskriterium einzuführen. Da Erlösung nach Hick und angeblich in allen großen religiösen Traditionen nichts anderes als die „Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit in die WIRKLICHKEITSZENTRIERTHEIT“¹³ darstellt, ist also die Religion am besten, die die meisten WIRKLICHKEITSZENTRIERTEN Gläubigen produziert bzw. in Hicks eigenen Worten: „Der Wert religiöser Traditionen und ihrer verschiedenen Elemente ... bemisst sich

¹¹ S. Rettenbacher meint Schmidt-Leukel und Hick dadurch gegen meine Überlegungen verteidigen zu können, dass sie darauf besteht, dass eine pluralistische Position bereits erreicht sei, wenn man *eine* einzige andere religiöse Tradition neben der eigenen für gleich wahr hält. Dieser Hinweis führt jedoch in die Irre. Erstens gibt es gute christentumsinterne Gründe dafür aus christlicher Sicht das Judentum als gleichwertig anzuerkennen; nicht wenige Inklusivisten tun dies und würden sich nicht sehr freuen, aufgrund einer ausgesprochen kontraintuitiven Definition als Pluralisten bezeichnet zu werden. Ihre Position ist auch problemlos mit dem Inklusivismus vereinbar, weil hier die Wertschätzung des Anderen im Eigenen begründet ist. Zweitens gehen sowohl Hick als auch Schmidt-Leukel mehrfach ausdrücklich davon aus, dass alle großen Weltreligionen gleich viel Wahrheit enthalten. Damit sind sie natürlich keine „radikalen Pluralisten“, weil sie immer noch kriterial begründen, warum nicht alle religiösen Konzeptionen gleich viel Wahrheit enthalten – aber eine so radikale Position habe ich dem Pluralismus auch nie unterstellt (vgl. S. Rettenbacher: *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 [2005], 181-194, hier: 191).

¹² Vgl. Hick, *Religion*, 48.

¹³ Ebd., 31; vgl. ebd., 49f., 182, 327.

daran, ob sie die erlösende Transformation fördern oder behindern“¹⁴. Dabei kann sich diese erlösende Transformation auf sehr verschiedene Weise zeigen; selbst politisches Engagement kann Teil eines solchen Transformationsprozesses sein, etwa dann, wenn durch Not die Transformation von der Ich- zur WIRKLICHKEITSzentriertheit für Arme erschwert wird¹⁵. Hick zieht deshalb das Fazit: „Die Hervorbringung von kontemplativen und praktischen, individualistischen und politischen Heiligen ist daher ein gültiges Kriterium, anhand dessen man eine religiöse Tradition als heilbringende menschliche Reaktion auf das WIRKLICHE identifizieren kann“¹⁶.

Trotz aller Sympathie, die man auf den ersten Blick mit Hicks Ansatz haben könnte, ist überdeutlich, dass dieses Kriterium kaum operabel ist. Sein Hauptzweck besteht allzu offensichtlich darin, die Gleichrangigkeit der großen religiösen Traditionen behaupten zu können. Denn selbst wenn man es für legitim hält, die soteriologische Effektivität in einer Religion kriterial in Anschlag zu bringen (was mir höchst fragwürdig zu sein scheint, da die Frage nach der Wahrheit nicht auf die Frage nach dem Heil reduziert werden kann), so bleibt doch die Frage, wer festlegt, was das Heil eigentlich ist. Hier unterscheiden sich die Kriterien zwischen und auch innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen ganz gewaltig. Die Rede von der WIRKLICHKEITSzentriertheit bietet hier offenbar keinen Ausweg, da Hick nirgends genau erklärt, was das eigentlich sein soll und immer dann wenn man ihn auf eine bestimmte Deutung festlegen möchte, Rückzugsgefechte antritt, die auch die jeweils entgegen gesetzte Auffassung als neue Deutung seines angeblichen Kriteriums erscheinen lassen kann¹⁷.

Erinnert man sich daran, dass die Rede von Wirklichkeit bei Hick ja die Rede von Gott ersetzen soll, wird klar, wieso sein Kriterium nicht operabel sein kann. Im Grunde sagt er, dass die Religion die

¹⁴ Ebd., 323.

¹⁵ Vgl. ebd., 330.

¹⁶ Ebd., 331.

¹⁷ Vgl. etwa Hicks Erwiderung auf die feministische Kritik an seiner Selbstüberwindungssoteriologie. Wenn Hick auf diese Kritik hin zugibt, dass sein Transformationsmodell erst greife, wenn ein erfülltes Ich vorhanden sei und wenn er damit u.U. eine Notwendigkeit von mehr Ichzentriertheit zugibt, fragt sich, nach welchem Kriterium er sein Kriterium einmal so und einmal so einsetzt (vgl. Hick, *Religion*, 67-70).

beste ist, die am besten auf die Wirklichkeit, also christlich gesprochen: auf Gott, ausgerichtet. Die Frage, was Ausrichtung auf Gott bedeutet und wer dieser Gott ist, ist aber gerade die zwischen den Religionen umstrittene Frage.

Mitunter scheinen Hick und Schmidt-Leukel dieses Problem dadurch lösen zu wollen, dass sie aus christentumsinterner Sicht bestimmen, was Wirklichkeitszentriertheit bedeutet. Ich sehe allerdings nicht, wie ein solcher Inklusivismus der Denkstruktur zu einer pluralistischen Einstellung in der Wahrheitsfrage führen kann. Wenn man aus christlicher Warte bestimmt, was die letzte Wirklichkeit ist und was Zentriertheit auf sie bedeutet, kommt man aus einem Superiorismus nur dann noch heraus, wenn man die These vertritt, dass alle Religionen dasselbe sagen, was mir vollkommen unplausibel erscheint.

Aber ich will an dieser Stelle nicht die Kritik an Hicks kriteriologischen Überlegungen vertiefen und auch nicht näher auf die Problematik der von ihm eingenommenen Vogelperspektive eingehen. Denn das Hauptproblem pluralistischer Modellbildung Hick'scher Prägung besteht in meinen Augen nicht in diesen Punkten, sondern in der Art, wie bei einem ausdrücklichen Festhalten an der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit durch das in kantischen Kategorien vorgetragene philosophische Grundmodell die einander widerstreitenden Wahrheitsansprüche der verschiedenen religiösen Traditionen miteinander ausgesöhnt werden. Damit verfolgt der Pluralismus zwar ein sympathisches Grundanliegen, insofern er alle Religionen als gleichberechtigt erscheinen lässt. „Aber er tut dies, indem er ihnen andererseits das nimmt, worum es ihnen geht, nämlich die Erkenntnis des Urgrunds aller Wirklichkeit“¹⁸.

Hick versucht den hier zunächst nur angedeuteten Aporien seiner Konzeption durch eine Reformulierung des Wahrheitsbegriffs zu entgehen, bei der er zwischen wörtlicher und mythologischer Wahrheit unterscheidet. Während die Rede von der wörtlichen („literal“) Wahrheit religiöser Rede die klassische Wahrheit im Sinne der Kor-

¹⁸ A. Kreiner: *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie*: In: rhs 41 (1998), 83-91, hier: 87. Vgl. ebd., 88: „Die Auffassung, wonach etwas für mich ‚wahr‘ sein kann, ohne deshalb schon für alle ‚wahr‘ sein zu müssen, ist nicht ein Indiz für Toleranz, sondern eher ein untrügliches Indiz für die Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs.“

respondenztheorie der Wahrheit meint, ist ein Satz über Gott nach Hick dann im mythologischen Sinne wahr, wenn er zu einer angemessenen Haltung gegenüber dem WIRKLICHEN führt. Da es unsinnig sei, über das ‚Infinite‘, also über das alle Begriffe Übersteigende etwas wörtlich Wahres sagen zu wollen, sei wörtlich wahre Redeweise nur hinsichtlich eines bestimmten religiösen Horizontes möglich. „Was aber über eine authentische Manifestation wörtlich wahr ist, ist zugleich mythologisch wahr im Hinblick auf die göttliche Wirklichkeit *an sich*“¹⁹.

Mit diesem Festhalten an der Korrespondenztheorie der Wahrheit innerhalb eines bestimmten Horizontes wird allerdings Hicks Gesamtkonzeption ganz undurchsichtig. Was kann wörtliche Wahrheit bei der Rede über das WIRKLICHE noch bedeuten, wenn ich zugebe, dass die Rede über das WIRKLICHE *an sich* gar nicht wörtlich wahr sein kann? Und wie kann mich eine wörtlich zugegebenermaßen unzureichende Rede über das WIRKLICHE *an sich* zu einer adäquaten Handlungsdisposition gegenüber dem WIRKLICHEN *an sich* bringen bzw. wie soll ich eine solche Adäquatheit auch nur erkennen, wenn alle Rede über das WIRKLICHE *an sich* per definitionem unzureichend ist? Wieso sollte ich mich von etwas unbedingt verpflichten lassen, von dem ich explizit zugebe, dass es mir nur innerhalb meines Horizontes wahr erscheint, während es *an sich* nur insofern wahr ist, als es bestimmte Handlungsdispositionen in mir weckt?

Von daher kann ich mich bezüglich der Wahrheitsproblematik nur Kreiners Kritik anschließen, wenn er festhält:

„Das Postulat eines ‚Real *an sich*‘ erscheint wie eine (im schlechten Sinn) metaphysische Adhoc-Hypothese, die das pluralistische Grundanliegen angesichts der Tatsache divergierender Wahrheitsansprüche retten soll, aber kaum überzeugend retten kann. Denn es bleibt letztlich unbegreiflich, wie ein transzendentes Wesen a authentisch als ϕ erfahren werden kann, obwohl a *an sich* nicht ϕ ist. Darüber hinaus bleibt ebenso unbegreiflich, wie die Beschreibung von a als ϕ eine adäqua-

¹⁹ Schmidt-Leukel, *Theologie*, 376f.

te Handlungsdisposition gegenüber a evozieren soll, obwohl doch a an sich gar nicht ϕ ist“²⁰.

Wenn ich ausdrücklich festhalte, dass meine Wahrnehmung der Wahrheit an sich so beschränkt ist, dass auch jede dieser Wahrnehmung widersprechende Aussage genauso wahr sein kann wie mein Urteil, fragt sich nicht nur, wie in diesem Zusammenhang noch von Wahrheit geredet werden kann, sondern auch, wieso mich ein mit soviel Unsicherheit behaftetes Urteil zu unbedingtem Engagement veranlassen sollte²¹.

Bei aller Faszination für die Vielfalt religiöser Traditionen sollte man deshalb nicht versuchen, mit einer pluralistischen Theorie die Tatsache zu verschleiern, dass es bei aller möglichen Übereinstimmung zwischen den Religionen und bei aller berechtigten Warnung vor vorschnellen Urteilen doch auch „das wohlbegründete Nein zum anderen geben kann, das nicht aus dem unerlaubten Streit über Geschmacksfragen resultiert, sondern aus der Überzeugung, eine religiöse Option nicht teilen zu dürfen, weil man sie zumindest in diesem oder jenem Aspekt für irrig und irreführend hält“²².

Schließlich wird ein Pluralismus Hick'scher Prägung dadurch erschwert, dass er umfassende Revisionen des Selbstverständnisses religiöser Menschen fordert (z.B. im Christentum eine für nur wenige Christen hinnehmbare Depotenzierung der Christologie) und dadurch für viele religiöse Menschen inakzeptabel ist²³. Es wäre des-

²⁰ A. Kreiner: *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. In: R. Schwager (Hrsg.): *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie*. Freiburg-Basel-Wien 1996, 118-131, hier: 129.

²¹ Vgl. K.-H. Menke: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*. Freiburg 1995, 109: „Aber die Frage, warum ich mich überhaupt von etwas Bedingtem – z.B. von einem Ereignis, einer Tradition oder dem Menschen Jesus – zu unbedingtem Engagement verpflichten lassen darf und soll, wird nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet.“

²² J. Werbick: *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage*. In: R. Schwager (Hrsg.): *Christus allein?* 140-157, hier: 154f.

²³ So müsste man z.B. noch fragen, ob bzw. auf welche Weise sich die besondere Nähe von Judentum und Christentum in eine pluralistische Metaperspektive einbringen lässt oder wie die vor allem im christlichen Raum verbreitete pluralistische Religionstheologie sich mit dem Selbstverständnis anderer Weltreligionen (vor allem des Islams) in Einklang bringen lässt (vgl. G. Neuhaus: *Kein Welt-*

halb zu überlegen, ob der religiöse Dialog wirklich mehr voraussetzen kann als das Zugeständnis der *Wahrheitsfähigkeit* des Anspruchs des Anderen²⁴ und ob er beim pluralistischen Versuch der Transzendierung der eigenen Partikularität nicht ungewollt zu einer sublimen Unterwerfung fremder Partikularitäten führt, da der notwendige Streit um das rechte Gottesbewusstsein immer schon zugunsten der eigenen pluralistischen vorentschieden ist²⁵.

Wie immer man diesen Punkt beurteilt, so sollte aus dem bisher Überlegten doch soviel klar geworden sein, dass eine pluralistische Religionstheologie weder in verständlicher Weise dem Wahrheitsanspruch religiöser Menschen Rechnung zu tragen noch eine nichtreduktionistische Krieteriologie des Religiösen zu entwickeln vermag. Insofern gelingt es dem Pluralismus nicht, das oben beschriebene Grunddilemma einzuholen und eine überzeugende Lösungsperspektive aufzuzeigen.

Man könnte deshalb versucht sein, das oben genannten Modell des Inklusivismus oder Superiorismus aufzunehmen und einer Religion Höchstgeltung zuzubilligen und alle anderen von dieser Religion aus zu bewerten – ein Weg, der nicht erst seit Hegel auch von philosophischer Seite immer wieder beschrritten worden ist.

frieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ‚Projekt Weltethos‘. Freiburg-Basel-Wien 1999, 85).

²⁴ Vgl. J. Werbeck: *Heil durch Jesus Christus allein? Die ‚Pluralistische Theologie‘ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege.* In: Ders. / M. v. Brück (Hrsg.): *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des Christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien.* Freiburg-Basel-Wien 1993, 11-61, hier: 43. In diesem Sinn kann man allenfalls versuchen so etwas wie einen *potentiellen* Pluralismus zu vertreten. Vgl. zur Darstellung und Kritik dieses von M. Hüttenhoff ins Gespräch gebrachten Modells K. v. Stosch: *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma der Theologie der Religionen?* In: ZKTh 124 (2002), 294-311, hier: 300f.

²⁵ Vgl. R. Bernhardt: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie.* Gütersloh 1990, 225.

b) Vom umfassenden Inklusivismus zum lernoffenen Superiorismus

Im Christentum hat Karl Rahner eine interessante und sehr einflussreiche Spielart eines solchen inklusivistischen Modells entwickelt. In seiner Theorie vom „anonymen Christentum“ besteht er einerseits ganz traditionell darauf, dass es kein Heil an Jesus Christus vorbeigehen könne, dass Jesus Christus also das Heil aller Menschen aller Zeiten sei. Andererseits geht er vom schon in 1 Tim 2,4 bekannten allgemeinen Heilswillen Gottes aus, der nicht anders denn als Wirklichkeitsschaffende Tatsache gedacht werden könne. Wenn Gott wirklich das Heil aller Menschen wolle, müsse es – mindestens für die Menschen, die noch nie von Jesus Christus gehört haben – eine Möglichkeit geben, auch ohne explizite Beziehung zu Jesus Christus ihr Heil zu wirken. Da es Heil aber nicht an Jesus Christus vorbeigehen könne, müsse es für diese Menschen, die Möglichkeit einer anonymen bzw. impliziten Beziehung zu Jesus Christus geben. Rahner kann dabei darauf verweisen, dass diese Möglichkeit auch in der Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 31-46) vorausgesetzt ist, insofern dort deutlich wird, dass Jesus Christus unthematisch und unbewusst in jedem Akt tätiger Nächstenliebe geliebt wird. Die Praxis der Nächstenliebe kann also nicht von der Gottesliebe getrennt werden und muss deshalb schon für sich genommen als heilswirksam angesehen werden.

Auf der Basis dieser Überlegungen entwickelt Rahner in Weiterentwicklung scholastischer Denkfiguren und in terminologischer Anlehnung an M. Heidegger die Rede vom „übernatürlichen Existential“²⁶, die davon ausgeht, dass jeder Mensch a priori, im Sinne einer existenzialen Bestimmung seiner Natur, „dem Einfluss der göttlichen, übernatürlichen, eine innere Gemeinschaft mit Gott und eine Selbst-

²⁶ Dieses ‚übernatürliche Existential‘ kommt Rahner zufolge zwar faktisch jedem Menschen zu. Er meint jedoch um der Ungeschuldetheit der göttlichen Gnade willen an seiner Übernatürlichkeit festhalten zu müssen, die allein Wahl der göttlichen Freiheit sein müsse (vgl. K. Rahner: *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*. In: Ders., *Schriften zur Theologie III. Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1961, 211-225; hier: 219), so dass das Wesen des Menschen „ohne Gottes Selbstmitteilung (als Angebot) nicht einfachhin sinnlos genannt werden darf“ (N. Schwerdtfeger: *Gnade und Welt Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*. Freiburg 1982, 199).

mitteilung Gottes anbietenden Gnade ausgesetzt ist“²⁷. Von daher sei jeder Mensch in seinem tiefsten Wesen, in seiner innersten Mitte auf Gott und dessen Selbstmitteilung hin ausgerichtet. Insofern also aufgrund des übernatürlichen Existentials jeder Mensch immer schon eine Antenne für Gott ist und auf das ihm in Jesus Christus dargebotene Heil ausgerichtet ist, kann Rahner zufolge auch eine Nichtchristin ihr Heil, ohne es zu wissen, durch Jesus Christus wirken, wenn sie nur ihr solchermaßen ausgerichtetes „eigenes Dasein vorbehaltlos annimmt“²⁸. In seinen Appellen zur suchenden Christologie sucht Rahner das dadurch plausibel zu machen, dass er richtig verstandene Nächstenliebe, Bereitschaft zum Tode und Hoffnung der Zukunft sowie überhaupt jeden totalen Akt menschlichen Daseins als zumindest unthematische Annahme Jesu Christi interpretiert²⁹. Wenn ein Mensch, der Rahner zufolge in seinem innersten Wesen ja immer Hörer des Wortes und damit ausgerichtet auf die Selbstmitteilung Gottes ist, also sein Dasein vorbehaltlos annimmt, tritt er dadurch in eine unthematische bzw. implizite Beziehung zu Jesus Christus, durch die er gleichsam als ‚anonymer Christ‘ sein Heil wirkt.

Mit dieser Theorie vom ‚anonymen Christentum‘ und der damit verbundenen Möglichkeit, auch nichtchristliche Religionen als möglicherweise legitime anzuerkennen, hat Rahner eine wirkungsgeschichtlich sehr einflussreiche, mit der christlichen Tradition gut vermittelbare, auch auf andere Traditionen übertragbare denkerische Möglichkeit aufgezeigt, das Heil nicht nur auf die Angehörigen der eigenen Religionen zu beschränken, ohne deshalb Abstriche beim eigenen Wahrheitsanspruch zu machen. Seine Theorie hat aber auch viel Widerspruch erfahren. Ich beschränke mich in der Kritik an Rahner auf einige wesentliche Punkte, die gerade in der aktuellen Diskussion eine große Rolle spielen und die m.E. einige Schwierigkeiten jedes inklusivistischen Modells benennen³⁰.

²⁷ K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. In: Ders., *Schriften zur Theologie V. Neuere Schriften*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 136-158, hier: 145.

²⁸ Ders.: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien 1976, 298.

²⁹ Vgl. ebd., 289-291.

³⁰ Zur klassischen Kritik an Rahner vgl. die immer noch lehrreiche Darstellung und Verteidigung Rahners bei Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, 26-57.

Ein Haupteinwand gegen Rahners Rede von den ‚anonymen Christen‘ und gegen jede explizit inklusivistische Theorie besteht seit dem Beginn der Diskussion um Rahners Überlegungen in dem Vorwurf, dass sie eine unzulässige „Vereinnahmung“³¹ Andersdenkender darstelle, ja eine „grobe Verletzung des Respekts vor den anderen“ sei³². Dieser Vorwurf ist sicherlich unberechtigt, wenn er einfach generell die Legitimität und die mögliche Sachgemäßheit von Hetero-interpretationen in Abrede stellt³³. Auch wird man Rahner zugeben müssen, dass seine „Vereinnahmung“ von der Sache her geboten zu sein scheint, sofern man am christlichen Wahrheitsanspruch festhalten will, und dass sie ausschließlich für den internen Sprachgebrauch konzipiert ist³⁴ und insofern bestimmt niemanden vor den Kopf stoßen will. Ja, wenn man der Weiterentwicklung von Rahners Überlegungen bei H. Waldenfels Glauben schenken darf, scheint die wechselseitig zugestandene anonyme Beziehung zu Christus, dem Koran oder Buddha dem interreligiösen Dialog ja durchaus förderlich zu sein und eine produktive „Konkurrenz im Bemühen um wechselseitige Inklusivität“³⁵ in Gang zu setzen, insofern die bei „Anonymität‘ mitgemeinte ‚Implizität‘ ein Ausdruck hoffender Liebe von beiden Seiten sein kann“³⁶. So sympathisch die Rede von einem wechselseitigen Inklusivismus ist, so muss aus philosophischer Sicht allerdings daran festgehalten werden, dass er keine kohärente Lösungsstrategie darstellt: „Ebenso wenig wie bei zwei Schwestern nicht jede ein Jahr älter als die andere sein kann, kann nicht bei zwei Religionen jede der sie begründenden Offenbarungen in derselben objektiven Hinsicht

³¹ H. Küng: *Christ sein*. München-Zürich 1974, 90.

³² E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ‚Anonymität‘ des Christenmenschen*. In: E. Klinger (Hrsg.): *Christsein innerhalb und außerhalb der Kirche*. Freiburg-Basel-Wien 1976, 122-138, hier: 122.

³³ Vgl. etwa den als Rahnerapologeten sicherlich unverdächtigen Schmidt-Leukel, *Theologie*, 179, 190.

³⁴ Vgl. etwa K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 158 sowie H. Fries: *Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum*. In: E. Klinger (Hrsg.): *Christsein innerhalb und außerhalb der Kirche*, 25-41, hier: 26.

³⁵ H. Waldenfels: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*. Bonn 1990, 73 (Kapitelüberschrift); vgl. ebd., 19: „Dabei sollte jeder Hetero-Interpretation eine ausreichende Beschäftigung und ein hinreichendes Ringen um das Verständnis der Auto-Interpretation vorausgehen.“

³⁶ Ebd., 57.

der anderen überlegen sein. Insofern jedoch Religionen gegeneinander eine solche Überlegenheit behaupten, stellt ‚wechselseitiger Inklusivismus‘ ... keine Lösung, sondern eine Beschreibung des religionstheologischen Problems dar“³⁷.

Das Grundproblem des Inklusivismus ist im Blickwinkel interkultureller Philosophie nicht so sehr die mit ihm verbundene Privilegierung des eigenen Standpunktes und auch nicht dessen mangelnde praxeologische Verankerung, da seine Grundintuition ja auch in einer praktischen Fundamentaltheologie reformulierbar wäre, sondern seine grundsätzliche Unfähigkeit, Andersdenkende in ihrer Andersheit anders als negativ zu bewerten. Eine Heilchance und damit eine positive Wertung der Angehörigen anderer Religionen ergibt sich für den Inklusivismus nur dadurch, dass er sie nicht mehr in ihrer Andersheit würdigt, sondern als defizitäre Verwirklichungen des Eigenen wahrnimmt. Zwar ist es nicht generell illegitim, Auto- als defizitäre Formen von Heterointerpretationen zu fassen, aber mir erscheint es doch als problematisch, wenn ich a priori nicht in der Lage bin, die Auto- auch nur als meiner Heterointerpretation gleichwertig zu denken. Aus der Perspektive des Inklusivismus kann religiöse Andersartigkeit letztlich nur als erfüllungsbedürftige Abweichung verstanden werden; wirkliche Gleichwertigkeit in Verschiedenheit und damit eine genuin nicht-negative Einschätzung religiöser Vielfalt ist dem Inklusivismus nicht möglich³⁸. Letztlich muss er darauf bestehen, dass alles Fremde ins Eigene überführt wird und es von daher für alle Beteiligten das Beste wäre, wenn es nichts Fremdes mehr gäbe³⁹.

Eng mit diesem Problem zusammen hängt die Frage, wozu noch ein interreligiöser Dialog geführt werden soll, wenn schon vor jeder konkreten interreligiösen Begegnung feststeht, dass der Glaube der

³⁷ Vgl. P. Schmidt-Leukel: *Replik*. In: SaThZ 4 (2000), 189-193, hier: 192f.

³⁸ Vgl. Schmidt-Leukel, *Theologie*, 169: „Die mangelnde Fähigkeit zur Würdigung interreligiöser Vielfalt, die prinzipielle Unfähigkeit, eine andersgeartete Religion trotz ihrer Andersartigkeit dennoch als im theologischen Sinn gleichwertig akzeptieren zu können, bildet also den eigentlichen Gegenstand der pluralistischen Kritik des religionstheologischen Inklusivismus.“

³⁹ Vgl. ebd., 187: Wenn der Inklusivist seine Religion „in einem objektiven Sinn als die beste Religion für alle Menschen betrachtet, dann wird er sich wünschen, daß alle Menschen idealerweise zu dieser besten Religion hinfinden mögen. Und damit wünscht er sich zugleich, daß die anderen Religionen von dieser Erde verschwinden.“

anderen defizitär und erfüllungsbedürftig ist, wenn der Dialog mir also, zumindest was die entscheidenden Fragen angeht, nichts Neues bringen kann. Selbst wenn ich aus inklusivistischer Sicht dazu käme, den Anderen in vielerlei Hinsicht als gleichwertig zu betrachten, so könnte ich doch die Differenz zu ihm nie richtig ernst nehmen⁴⁰ und von seinem Glaubenszeugnis nichts wirklich Neues erwarten⁴¹.

Wenn wir noch einmal an meinen obigen Vorschlag zurückdenken, das Grunddilemma jeder Theologie der Religionen in dem doppelten Wunsch zu sehen, sowohl andere Religionen bzw. zumindest ihre AnhängerInnen in ihrer Andersheit wertzuschätzen als auch an der Wahrheit des eigenen Unbedingtheitsanspruchs festzuhalten, so lässt sich zusammenfassend festhalten, dass inklusivistischen Modellen zwar das Festhalten an dem eigenen Unbedingtheitsanspruch ohne Abstriche gelingt, dass sie aber die Wertschätzung bzw. genauer: die nicht-negative Wertung anderer Religionen nur vermittelt durch das Eigene und damit nur in eingeschränkter Weise zugestehen können; die andere Seite des Dilemmas, die Wertschätzung der anderen Religionen / Glaubenden in ihrer Andersheit wird beim Inklusivismus also nicht zureichend vermittelt.

Diese Kritik trifft allerdings nicht oder nur in eingeschränkter Weise auf Versuche zu, die trotz des Festhaltens an der inklusivistischen Grundoption, das punktuelle Lernen vom Anderen in seiner Andersheit auch hinsichtlich dessen, was der christliche Heilsglaube bedeutet, zugestehen. Im Sinne eines solchen lernoffenen Superiorismus betont etwa G. Neuhaus die Möglichkeit, dass auch ein Christ „beim Andersgläubigen oder Atheisten Gehalte realisiert findet, die in den Bereich dessen fallen, zu dessen christlicher Explikation auch ich noch nicht gelangt bin und im Blick auf den ich selbst mich als bislang anonym Glaubenden entdecke. Unter dieser Voraussetzung kann die Begegnung mit Nichtchristen gegebenenfalls mein eigenes anonymes Christentum in explizites Christentum verwandeln“⁴².

⁴⁰ Vgl. C. Geffré: *Der Glaube im Zeitalter des religiösen Pluralismus*. In: *Theologie der Gegenwart* 34 (1991), 260-268, hier: 263.

⁴¹ Vgl. P. Knitter: *Ein Gott – viele Religionen. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*. In: K.-J. Kuschel (Hrsg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*. Darmstadt 1994, 86-101; Ders.: *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988, 94f.

⁴² Neuhaus, *Kein Weltfrieden*, 107.

Legitimiert wird diese Offenheit in der Regel durch eine (mit dem Verweis auf den eschatologischen Vorbehalt begründete) Form hermeneutischer Selbstrelativierung⁴³. Der christliche Glaube erscheint in dieser Sicht erst als dermaßen vorläufige Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus, dass sie durch die Konfrontation mit anderen (ggf. sogar in nicht absehbarer Weise) verändert werden kann, so dass der Dialog mit dem Anderen tatsächlich genuin Neues zu Tage fördern kann.

Allerdings scheint mir diese Position, solange sie sich im Rahmen religionstheologischer Modellbildung bewegt, in ein unausweichliches Dilemma zu geraten. Entweder sie nimmt die eschatologisch begründete hermeneutische Selbstrelativierung nicht so ernst wie es erforderlich wäre, um genuine Andersheit bei entscheidenden Elementen des eigenen Glaubens wertschätzen zu können. Oder aber sie gerät in relativistisches Fahrwasser, weil sie in ihrem Theorielayout kriterial nicht mehr allgemein angeben kann, wann die genuine Andersheit des Anderen etwas zur Explikation bzw. zum neuen Verstehen des christlichen Anspruchs beiträgt und wann sie abgewiesen werden muss. Das Problem des lernoffenen Inklusivismus besteht also darin, dass er entweder nur bei für den eigenen Glauben nicht so zentralen Fragen lernoffen ist. In diesem Sinne ist es für viele Christen beispielsweise leicht akzeptabel, bestimmte buddhistische oder hinduistische Meditationstechniken in das eigenen Selbstverständnis zu integrieren und auf diese Weise dazu zu lernen, während ähnliche Erfahrungen im Blick auf dogmatische Fragestellungen deutlich schwerer sind. Weitet man deswegen die Lernoffenheit auch auf dogmatische Gehalte aus und ist zu echten Revisionen des eigenen Gottesbildes bereit, verschwimmen die Konturen der christlichen Position und der lernoffene Inklusivismus droht zum Pluralismus zu werden.

⁴³ Vgl. G. Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg-Basel-Wien 1997, 517f. sowie W. Pannenberg: *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*. In: K.-J. Kuschel (Hrsg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen*, 119-134, hier: 133: Da „die endgültige Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegenwärtig noch nicht in ebenso endgültiger Form erkennbar und formulierbar ist, ... kann der interreligiöse Dialog wie alle anderen Erfahrungsfortschritte durchaus dazu beitragen, daß der Christ das, was er glaubt, besser verstehen lernt als zuvor.“

Einen Ausweg aus diesem Dilemma bietet m.E. nur die Aufgabe religionstheologischer Modellbildung zugunsten eines Einzelfälle in den Blick nehmenden, komparativen Vorgehens, wie es sich im Anschluss an einige Einsichten des späten Wittgenstein konturieren lässt.

2. Komparative Theologie als Ausweg aus den Aporien einer Theologie der Religionen

Die entscheidende Einsicht Wittgensteins scheint mir in unserem Zusammenhang zu sein, dass religiöse Überzeugungen nicht aufeinander reduzierbare regulativ-expressive bzw. grammatische und kognitiv-propositionale bzw. enzyklopädische Elemente haben⁴⁴.

⁴⁴ Vgl. zur näheren Begründung und Ausfaltung dieser Einsicht K. v. Stosch: *Was sind religiöse Überzeugungen?* In: H. Joas (Hrsg.): *Was sind religiöse Überzeugungen?* Frankfurt a.M. 2003, 103-146, hier: 106-113. Mir ist vollkommen unverständlich, wie H. Hoping nach der Lektüre meiner Schriften zu der Meinung kommen kann, dass Glaubenssätze in meinem Ansatz *nur* eine regulative Funktion für die religiöse Praxis haben (H. Hoping: *Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums*. In: H. Münk/ M. Durst (Hg.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*. Freiburg/Schweiz 2003, 117-159, hier: 119: „Indem religiösen Glaubenssätzen mit Wittgenstein eine nur regulative Funktion zugeschrieben wird, meint von Stosch die Anerkennung religiöser Alterität und den unbedingten religiösen Wahrheitsanspruch miteinander verbinden zu können.“). Würde ich religiöse Überzeugungen tatsächlich auf ihre regulative Dimension reduzieren, müsste man mir nicht nur „eine Relativierung des universalen Wahrheitsanspruchs der christlichen Offenbarung“ (ebd., 132) vorwerfen, sondern man müsste mir vorhalten, dass ich jede verständliche Rede von Wahrheit aufgegeben habe. Anders als Hoping meint, geht es mir aber gerade nicht um eine Reduktion von religiösen auf regulative Sätze, sondern um Folgerungen aus der Tatsache, dass sie oft auch eine regulativ-expressive Dimension haben.

Während Hoping mich als Pluralisten entlarven will, handelt es sich Th. Schärtil zufolge bei meinen Ausführungen zur komparativen Theologie um einen verkappten Inklusivismus: „Wenn wir aber annehmen dürfen, daß der Vf. ... an die Möglichkeit der zwischen verschiedenen Weltbildern (z.B. verschiedenen Religionen) statthabenden Übereinstimmung in der Tiefengrammatik dachte, die als Universale dennoch verschiedene konkrete Sprachgebilde als Instantiierung zuläßt, so scheint es bei dem in der vorliegenden Studie formulierten Ansatz um eine neue Variante einer inklusivistischen ... Position zu handeln“ (T. Schärtil: *Rez. zu von Stosch, Klaus: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*. In: *ThRv* 100 (2004), 42-50, hier: 49). Wie im Folgenden deutlich werden soll, geht es mir

Viele religiöse Überzeugungen haben zwar unaufgebbare kognitiv-propositionale Gehalte. Trotzdem sind sie zumindest auch Ausdruck einer bestimmten Haltung der Welt gegenüber. Sie verändern die Einstellung zur und die Wahrnehmung der gesamten Wirklichkeit. Sie haben regulative Bedeutung für die Art, wie auch religiöse Menschen mit ihren Mitmenschen umgehen, und wie sie sich in ihrem Alltag verhalten. Sie stellen Letztorientierungen dar, die im Handeln konkret werden und ohne Praxisbezug überhaupt nicht verstanden werden können.

Die Pointe dieser scheinbar trivialen Einsicht besteht für den religionstheologischen Kontext darin, dass die enzyklopädische Bedeutung religiöser Überzeugungen von der Grammatik abhängt, in der sie artikuliert werden. Diese Grammatik aber ist bei religiösen Menschen immer schon religiös imprägniert. Es ist deshalb unmöglich, auch nur die Bedeutung religiöser Überzeugungen zu erheben, ohne auf die Lebensform und die Praxis der sie artikulierenden Menschen zu schauen. Denn nur mit Rekurs auf die (Sprachspiel-) Praxis lässt sich die Bedeutung der grammatischen Sätze erheben. Zugleich kann nur durch Einsicht in die grammatische Rolle religiöser Glaubenssätze die Bedeutung ihrer kognitiv-propositionalen Gehalte adäquat verstanden werden.

Religiöse Überzeugungen sind also so eng mit dem Weltbild religiöser Menschen verwoben, dass ihre Bedeutung erst verständlich wird, wenn deutlich ist, auf welche Weise diese Glaubenssätze das Leben der Gläubigen regeln. Die Bedeutung von Weltbildsätzen erschließt sich nicht durch ihre semantische Analyse, sondern durch die Beachtung der Art, wie sie mit der jeweiligen (Sprachspiel-) Praxis korreliert bzw. in diese eingebettet sind. Die Korrelation zwischen

jedoch nicht um den Aufweis einer universalen Tiefengrammatik, sondern um eine Flexibilisierung religionstheologischer Urteilsbildung auf der Basis einer Hinwendung zum Einzelfall. Die Unterstellung, dass bei dieser Hinwendung zum Einzelfall nur eine bereits vorgegebene Tiefengrammatik zum Vorschein kommen und dadurch genuine Andersheit nicht gewürdigt werden kann, verkennt, dass mir selbst die eigene Tiefengrammatik nie vollständig bekannt ist und dass genuine Andersheit in der Tiefengrammatik des Anderen dann als gleichwertig anerkannt werden kann, wenn sie funktional ähnlich leistungsfähig ist. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten auf regulativer Ebene ist nicht zu verwechseln mit der von mir nicht behaupteten versteckten Identität kognitiv-propositionaler Gehalte.

Grammatik und Praxis lässt sich nie bis ins Letzte aufhellen, da kein sprachspielexterner Standpunkt zur Verfügung steht, der die Bezüge eindeutig und vollständig zu sehen erlaubt. Nach Wittgenstein ist es sogar so, dass wir den Regeln meistens blind folgen⁴⁵. Viele Teile meiner Grammatik sind mir also nicht bewusst. Sie bestimmen die Bedeutung meiner religiösen Rede mit, ohne dass sie sich vollständig aufklären ließen.

Erst wenn ich anderen Menschen begegne, die in völlig selbstverständlicher Weise anderen Regeln folgen als ich, werden mir wenigstens Teile dieser blind befolgten Grammatik bewusst. Ich kann mich zu ihnen in ein Freiheitsverhältnis setzen und ihre Rationalität prüfen. Entsprechend ist der interreligiöse Dialog die einzige Möglichkeit, nicht nur um den Anderen in seiner Andersheit zu verstehen, sondern auch um die Bedeutung des Eigenen umfassender zu erkennen (Aufdeckung und Infragestellung der blind befolgten Regeln).

Die Bedeutung der eigenen religiösen Überzeugungen lässt sich also oft nicht unabhängig von der durch Andersgläubige herausgeforderten Praxis der Glaubenden feststellen. Umso mehr gilt, dass sich auch die Bedeutung der religiösen Überzeugungen des Anderen erst im Blick auf seine Praxis erheben lässt. Die durch die Konfrontation mit dem Anderen gewonnenen neuen Einsichten in die Bedeutung der eigenen und der fremden Glaubenssätze kann dazu führen, dass sich scheinbar unversöhnliche Gegensätze versöhnen lassen. Was auf oberflächengrammatischer Ebene unversöhnbar erscheint, kann mitunter auf tiefengrammatischer Ebene zusammengedacht werden. Der Versuch, z.T. verborgene Zusammenhänge zwischen grammatischem Ausdruck des Weltbildes und konkreter Sprachspielebene aufzudecken, kann zwar dazu führen, dass ich meine, am Widerspruch zum Weltbild des Anderen festhalten zu müssen⁴⁶.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch K. Ward: *Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions*. Oxford 1994, 14.

⁴⁶ Das Verstehen (auch auf der regulativen Ebene angesetzt) religiöser Sätze ist eben nicht identisch mit deren Anerkennung (gegen R. Panikkar: *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*. München 1990, 61f.). Es gibt eben auch das ‚Nein‘ zum Anspruch des Anderen, das „um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja willen unumgänglich“ wird (vgl. nochmals J. Werbick: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*. Düsseldorf 1992, 103). Allerdings kann man aus wittgensteinscher Sicht Werbick nur beipflichten, wenn er ebd. vor einem vorschnellen ‚Nein‘ warnt: „Mein ‚Ja‘ versucht hier erst einmal ohne das

Aber er kann auch dazu beitragen, dass ich mir vorher verborgene Familienähnlichkeiten und funktionale Äquivalenzen zwischen der Grammatik des Anderen und der eigenen zu entdecken beginne und so merke, dass ich den Anderen in seiner Andersheit wertschätzen kann, ohne ihm die Berechtigung seiner Autointerpretation abzusprechen, da sich die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund deren sprachspielpraxeologischer Verankerung als überwindbar erweisen.

„Überwindbar“ meint dabei nicht, dass die Verschiedenheit auf enzyklopädischer Ebene geleugnet oder aus der Welt geschafft werden soll. Vielmehr geht es darum, dass Differenz auf enzyklopädischer Ebene als möglicherweise versöhnbar stehen gelassen werden kann, wenn sie auf ihre sprachspielpraxeologische Verankerung und damit mögliche tiefengrammatische Übereinstimmungen durchsichtig gemacht wird. Auf grammatischer Ebene kann es allerdings nicht nur darum gehen, Übereinstimmungen aufzuspüren, sondern oft werden durch die Einsicht in funktionale Äquivalenzen auch wichtige Unterschiede auf der Ebene der Tiefengrammatik erkennbar, die wegen ihrer Verortung auf der regulativen Ebene dennoch in ihrer Unterschiedlichkeit stehen gelassen werden können. Denn es ist natürlich möglich, unterschiedlichen Regeln zu folgen, ohne dass diese Regeln zueinander in Widerspruch geraten, solange sie sich auf unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeit und der Praxis beziehen. Es ist also möglich, dass ich dem Anderen sein Regelfolgen lassen kann, ohne dass dadurch die Dignität der eigenen befolgten Regeln in Frage gestellt wird. Unter Umständen kann also sowohl eine enzyklopädische und als auch eine tiefengrammatische Differenz als heilsam

„Nein‘ auszukommen, weil ich nicht sicher weiß, daß das Nein um des Ja willen nötig ist; weil ich noch für möglich halten darf, daß das vom anderen geltend Gemachte der von mir bejahten Wahrheit nicht in letzter Instanz widerspricht.“ Werbick plädiert deshalb für eine „Unentschiedenheit in der Ablehnung der anderen Wege, solange nicht unausweichlich feststeht, daß ein kontradiktorischer Widerspruch vorliegt, der das ‚Nein‘ zum anderen Weg um des ‚Ja‘ zum eigenen willen erzwingt“ (ebd., 108) – ein Plädoyer, das eine Theologie nach Wittgenstein noch durch die Einsicht in die Schwierigkeit verstärken kann, die regulativ gefassten Glaubenssätze des Anderen überhaupt zu verstehen und einen kontradiktorischen Widerspruch als solchen zu erkennen. Denn oft erscheint uns der semantische Gehalt des Anspruchs des Anderen nur deshalb als Widerspruch, weil wir dessen auf regulativer Ebene angesiedelte Bedeutung nicht verstehen.

erlebt werden: die enzyklopädische, wenn sich funktionale Äquivalenzen auf tiefengrammatischer Ebene aufzeigen lassen, die den scheinbar definitiven Widerspruch als überwindbar erweisen und unterschiedliche Erhaltungsmöglichkeiten des gleichen Anspruchs verdeutlichen; die tiefengrammatische, wenn die befolgten Regeln nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, sondern unterschiedliche Sprachspielzusammenhänge regeln⁴⁷. Letzteres kann dann heilsam sein, wenn es Dimensionen der Wirklichkeit aufscheinen lassen kann, die im eigenen Regelfolgen und im eigenen religiösen Handeln kaum wahrgenommen werden.

Die rechte Erfassung des Verhältnisses von regulativer und enzyklopädischer Ebene braucht immer wieder den konkreten Dialog und bleibt stets auf diesen verwiesen⁴⁸. Eine Herangehensweise an die Theologie der Religionen aus der Perspektive komparativer Theologie braucht den Dialog also in doppelter Hinsicht: Zum einen um den Anderen in seiner Andersheit allererst zu verstehen; denn nur intern im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen kann ich verstehen, welche Regeln bei ihm in Geltung sind. Konvergenz und Divergenz zwischen seinen und meinen Regeln kann sich mir nur über die internen Regeldeutungen des Anderen erschließen. So kann ich mich schließlich gezwungen sehen, meine Heterointerpretationen so zu überdenken, dass sie auf grammatischer Ebene nicht mehr den Autointerpretationen des Anderen widersprechen müssen. Dabei kann es zum anderen aber auch zu einer neuen Autointerpretation von mir selbst kommen. Da meine grundlegenden Glaubenssätze in ihrer regulativen Kraft immer neu auf dem Spiel stehen, kann ich durch den Kontakt mit dem Fremden, das mich oft erst auf eigene (sonst blind befolgte) Regeln aufmerksam macht, zu einer neuen Deutung der von mir befolgten Regeln kommen. Erst das Fremde erschließt mir auf diese Weise die Kenntnis und ein angemesseneres Verstehen

⁴⁷ Von daher ist es keineswegs immer das Ziel der komparativen Theologie, „verborgene „Familienähnlichkeiten“ mit der Grammatik anderer religiöser Sprachspiele aufzuspüren“ (Höhn, *Postsäkular*, 186, Fn. 263).

⁴⁸ Vgl. die ähnliche auch auf den Dialog zielende Überlegung bei Werbick, *Heil durch Jesus Christus allein?*, 43: „Dieses fragende Sich-Herantasten an das Verbindende und an das möglicherweise Trennende wird im konkreten Vollzug die Frage, ob die vom Dialogpartner geltend gemachte Wahrheit dem Logos Jesus Christus in letzter Instanz entspricht oder widerspricht, häufig offen lassen und weiterer Prüfung überlassen können.“

des Eigenen⁴⁹. Und der Kontakt mit dem Fremden kann es möglich machen, dass die Fremdartigkeit des Fremden gar nicht dem Eigenen widersprechen muss, auch ohne dass ich das Fremde durch das Eigene heimholend vereinnahme.

Diese Einsichten komparativer Theologie weisen die Möglichkeit der Würdigung der Andersheit des Anderen als des Anderen auf. Sie machen aber noch nicht deutlich, auf welcher Grundlage und in welcher Weise Orientierungsleistungen im Blick auf eine differenzierte, nicht-reduktionistische Bewertung religiöser Überzeugungen und der sich im interreligiösen Dialog zeigenden Unterschiede erbracht werden können. Zum Abschluss will ich deshalb wenigstens einige Hinweise geben, an welchen Kriterien sich eine solche Beurteilung orientieren könnte⁵⁰.

3. Koordinaten einer Krieriologie zur Bewertung religiöser Überzeugungen

Zu Beginn der Ausführungen zur komparativen Theologie habe ich darauf hingewiesen, dass religiöse Überzeugungen nicht auf ihre orientierend-expressive oder ihre kognitiv-propositionale Rolle reduziert werden dürfen. Darüber hinaus habe ich in verschiedenen Publikationen ausführlich begründet, dass religiöse Überzeugungen

⁴⁹ Insofern ist der Dialog nach Wittgenstein ein Wagnis bzw. das „Experiment einer gemeinsamen Verständigung ...“, ohne daß wir dabei von vorneherein sagen könnten, wie weit wir letztlich vor uns selbst (nicht nur vor den anderen) bestehen werden“ (H. Zirker: *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus. Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam*. In: Werbick / Brück (Hrsg.): *Der einzige Weg zum Heil?*, 107-143, hier: 140, der sich allerdings nicht auf Wittgenstein bezieht).

⁵⁰ Vgl. zum nachfolgenden Abschnitt K. v. Stosch: *Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit*. In: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hrsg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*. Zürich 2005, 37-57. Die nachfolgend aufgeführten Kriterien nehmen für sich in Anspruch mit der autonomen philosophischen Vernunft gewonnen zu sein. Mit dieser Art der Deduktion ist nicht gesagt, dass sich nicht auch aus einer bestimmten Tradition heraus bedeutsame Kriterien entwickeln lassen (vgl. etwa Höhn, *Postsäkular*, 186 Fn. 263). Der Nachteil einer Gewinnung von Kriterien aus dem materialen Gehalt einer bestimmten Religion besteht aber darin, dass er zumindest auf intellektueller Ebene einen Inklusivismus unausweichlich macht.

in unausrottbarer Weise ein Moment der Kontingenz beinhalten, das sich auch hinsichtlich ihrer orientierend-regulativen Rolle nicht tilgen lässt⁵¹. Auf der Basis dieser rein philosophisch begründbaren Einsichten lassen sich Koordinaten zur Ermittlung einer Krieriologie zur Bewertung religiöser Überzeugungen angeben.

Eine Krieriologie religiöser Überzeugungen muss sich aufgrund der beiden genannten Merkmale vor vier grundsätzlichen Missverständnissen in Acht nehmen, die ich im folgenden als Relativismus, Fundamentalismus, Fideismus und Rationalismus kennzeichnen will. Bezogen auf das zweite Merkmal darf sie erstens nicht in den Fehler verfallen, aus der unausrottbaren Kontingenz religiöser Überzeugungen auf deren Beliebigkeit zu schließen. Denn die Aufgabe des Begründens wird durch die Einsicht in die Kontingenz des Sprechens von der letzten Wirklichkeit nicht unmöglich gemacht, sondern im Gegenteil allererst ermöglicht. Insofern wäre es eine *relativistische* Fehlinterpretation, aus der notwendig gegebenen Kontingenz des regulativen Status' religiöser Überzeugungen und damit des religiösen Glaubens insgesamt dessen Beliebigkeit zu folgern.

Genauso verfehlt wie die aus ihrer Kontingenz gefolgerte Preisgabe des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen durch den Relativismus ist deshalb zweitens der diese Begründungs- und Differenzierungsmöglichkeit überspringende und fürchtende Versuch des *Fundamentalismus*, die Kontingenz des regulativen Status grundlegender religiöser Überzeugungen auszumerzen. Dabei ist eine individuelle Form des Fundamentalismus, die die faktische und notwendige Kontingenz religiösen Sprechens einfach ignoriert, zu unterscheiden von einem kollektiven Fundamentalismus, der Kontingenz auszumerzen sucht, indem er (durch die bei der Durchsetzung von Regeln üblichen Mittel der Abrichtung) den Glauben als Ganzen als Teil des Bezugssystems einer Gruppe durchzusetzen und zu institutionalisieren sucht. Der Fundamentalismus schafft die Begründungspflicht und -möglichkeit religiöser Überzeugungen dadurch ab, dass er – in seiner auf einzelne beschränkten Form – alle Gründe gegen den einmal beschlossenen orientierend-regulativen Charakter religiö-

⁵¹ Vgl. K. v. Stosch: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*. Regensburg 2001; Ders.: *Was sind religiöse Überzeugungen?*; Ders.: *Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein*. In: FZPhTh 49 (2002), 328-346.

öser Überzeugungen aus regulativer Warte wahrnimmt und damit entschärft; in seiner auf Gruppen bezogenen Form versucht der Fundamentalismus universale regulative Geltung durch Ausschaltung von Gegnern faktisch herzustellen. Gelingt ihm dabei nicht die Unterwerfung einer Gesellschaft als Ganzer, bleibt ihm noch die Möglichkeit der Ghettoisierung eines Segmentes dieser Gesellschaft. Doch selbst wenn es dem Fundamentalismus gelänge, die faktische Pluralität religiöser Redeweisen abzuschaffen oder zu ignorieren, so ist seine Durchsetzungsstrategie doch wegen der nicht nur faktischen, sondern auch (aufgrund der eigenen Universalisierungstendenz un-aufhebbaren) grammatisch bedingten Kontingenz religiösen Sprechens zum Scheitern verurteilt. Zwar könnte er die sich aus einer spezifisch wittgensteinschen Perspektive ergebende Kontingenz allen Sprechens durch Uniformierung ihrer Plausibilität berauben. Es bliebe aber selbst dann noch die oben beschriebene Unmöglichkeit der Instantiierung des Unbedingten im Bedingten bzw. der letzten Wirklichkeit im Vorletzten zu bedenken, die den religiösen Überzeugungen eine unhinterfragbare regulative Bedeutung verwehrt.

Weder die in den Relativismus führende Verwechslung von Kontingenz mit Beliebigkeit noch der in den Fundamentalismus führende Versuch, Kontingenz zu beseitigen, kann also in einer Krieteriologie zur Bewertung religiöser Überzeugungen akzeptiert werden. Vielmehr ist von religiösen Menschen zu verlangen, dass sie sich der philosophisch aufweisbaren Kontingenz ihrer Überzeugungen bewusst sind und ihr in den Gehalten ihrer Überzeugungen Rechnung tragen. Zudem bedeutet Kontingenz des regulativen Status' religiöser Überzeugungen auch die Einsicht in die geschichtliche Formung religiöser Überzeugungen. Denn allenfalls uns unantastbar und unbezweifelbar vorgegebene Elemente unserer Weltbilder können ohne Rückfrage nach den Bedingungen ihrer Entstehung und Formung angenommen werden. Bezogen auf ihre religiösen Überzeugungen ist Gläubigen also mit der Einsicht in die Kontingenz der eigenen Perspektive auch ein entsprechendes Formungsbewusstsein abzuverlangen.

Bezogen auf das erste oben erwähnte Merkmal religiöser Überzeugungen lassen sich bei der Gewinnung der hier angezielten Bewertungskriterien alle Positionen ausschließen, die einseitig die kognitiv-propositionale auf die regulativ-orientierende oder umgekehrt

die regulativ-orientierende auf die kognitiv-propositionale Dimension religiösen Sprechens zurück beziehen wollen und nicht das gegenseitige Bedingungsverhältnis beider zu akzeptieren bereit sind.

Erstere Position liegt immer dann vor, wenn alle kognitiv-propositionalen Gehalte religiöser Überzeugungen in einseitiger epistemischer Abhängigkeit von der regulativen Dimension religiöser Überzeugungen gesehen werden. Sie ist als *Fideismus* zu kennzeichnen und kommt als Vorgehensweise für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie nicht in Betracht. Denn ihr Versuch, religiösen Überzeugungen eine unhinterfragbare regulative Bedeutung in Weltbild stützender Funktion beizumessen und sie so gegen Kritik zu immunisieren, widerspricht der Grammatik der Rede von einer letzten Wirklichkeit. Richtig an ihr ist zwar, dass manche religiöse Überzeugungen von Glaubenden wie regulative bzw. grammatische Überzeugungen behandelt werden. Diese Behandlung ist aber keineswegs über jeden Zweifel erhaben, sondern bedarf angesichts der (zumindest scheinbaren) Nichtrealisierbarkeit des universalen Anspruchs religiöser Überzeugungen der Rechtfertigung. Erst Recht bedarf eine Ableitung nicht regulativ behandelte, sondern als enzyklopädisch aufgefasste religiöser Überzeugungen aus regulativ verstandenen religiösen Überzeugungen einer eigenen Rechtfertigung, da nur grammatische Sätze, nicht aber enzyklopädische Sätze ohne Rekurs auf Erfahrung direkt aus Regeln ableitbar sind. Die im Gefolge Wittgensteins leider immer wieder verfolgte Immunisierungsstrategie, die den Glauben dadurch zu sichern versucht, dass sie alle Glaubenssätze als regulative bzw. grammatische Sätze behandelt bzw. aus solchen abzuleiten sucht, ohne sich über diesen Ableitungsvorgang und die Möglichkeit eines regulativen Status' religiöser Sätze Rechenschaft zu geben, ist deshalb m.E. als fideistisch abzulehnen⁵².

Ebenso wenig scheint mir aber der umgekehrte Weg des *Rationalismus* den gewonnenen Einsichten in den Status religiöser Überzeugungen gerecht zu werden. Als rationalistisch bezeichne ich Positionen, die in ihren Begründungsbemühungen versuchen, die von Glaubenden immer wieder vorgenommene Behandlung von religiö-

⁵² Zu Wittgensteins Verhältnis zum Fideismus vgl. F. Ricken: *Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie*. In: StZ 207 (1989), 341-352, bes. 343f.; Stosch, *Glaubensverantwortung*, 230-236.

sen Überzeugungen als regulativen Überzeugungen zu ignorieren bzw. allein die kognitiv-propositionale Ebene für epistemisch basal halten. Philosophen, die meinen, religiöse Glaubenssätze wie gewöhnliche Hypothesen begründen oder widerlegen zu können (wie etwa Swinburne oder Mackie und die ihnen folgenden Theologen), haben ein reduktionistisches Bild religiöser Überzeugungen, das deren besondere grammatische Eigenart nicht genügend berücksichtigt⁵³. Als rationalistisch wäre demnach eine Vorgehensweise in der hier zu entwickelnden Kriteriologie abzulehnen, die den Glauben aus einer glaubenslosen Grammatik bzw. einem neutralen Weltbild abzuleiten sucht, indem sie alle religiösen Überzeugungen als enzyklopädische Sätze auffasst bzw. ihren regulativen oder grammatischen Status methodisch außer Kraft setzt, ohne sich über diese Statusveränderung Rechenschaft abzugeben.

Durch die oben angestellten Überlegungen lässt sich zwar die notwendige Nichtnotwendigkeit der Behandlung von religiösen Überzeugungen als regulativen, weltbildkonstitutiven Überzeugungen herausstellen. Aber diese Einsicht ändert nichts an der regulativen Behandlung bestimmter Glaubenssätze, die auch der Rationalismus nicht übersehen darf. Philosophie kann in diesem Zusammenhang nur auf die doppelte Kontingenz dieser Behandlungsweise aufmerksam machen: erstens auf die Kontingenz, die einer regulativen Behandlung religiöser Überzeugungen schon aufgrund ihrer Pluralität aus weltbildexterner Sicht faktisch zukommt; zweitens aber auch auf die weltbildinterne Kontingenz, die dadurch gegeben ist, dass die Rede von der letzten Wirklichkeit notwendig die angezielte regulative Bedeutung allenfalls antizipativ verwirklichen kann, ohne deshalb gänzlich auf sie verzichten zu können.

Erst durch diese doppelte, weltbildextern und -intern gegebene Nichtnotwendigkeit bzw. Kontingenz des regulativen Status' religiöser Überzeugungen eröffnet sich die Möglichkeit der rationalen Erörterung religiöser Bekenntnisse und ist vor allem ein freies und damit

⁵³ Vgl. die entsprechende Kritik bei J. Whittaker: *Can a purely grammatical inquiry be religiously persuasive?* In: T. Tessin / M. v. d. Ruhr (Hrsg.): *Philosophy and the grammar of religious belief*. New York 1995, 348-366, hier: 352; S. Schroeder: *Wittgenstein über Glaube und Vernunft*. In: W. Lütterfelds / T. Mohrs (Hrsg.): *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*. Würzburg 2000, 146-156, hier: 150.

ethisch belangvolles Verhältnis zum religiösen Glauben und zu Gott möglich. Zugleich bedeutet diese Möglichkeit aber angesichts des universalen Anspruchs religiöser Überzeugungen auch die Verpflichtung von ihnen Rechenschaft zu geben.

Religiöse Menschen stehen also in der Pflicht auszuweisen, wieso und inwiefern sie meinen, dass ihre religiösen Überzeugungen (trotz der Unmöglichkeit, im Vorletzten eine unzweifelhafte Bezugnahme auf die letzte Wirklichkeit zu instantiieren) mit den eigenen eingefleischten Handlungsweisen korreliert werden können. Da die Korrelation im eigenen Weltbild zwar bezweifelbar, aber dennoch auf regulativer Ebene vorgegeben ist, wäre es eine *petitio principii*, diese Korrelation nur im eigenen Weltbild auszuweisen. Deshalb ist es unerlässlich, auch der Religionskritikerin oder Andersgläubigen aus der Perspektive ihres Weltbildes die Korrelierbarkeit zwischen den regulativ aufgefassten religiösen Überzeugungen und den eigenen eingefleischten Handlungsweisen aufzuweisen.

Die Kriterien zur Beurteilung dieser Korrelierbarkeit sind in der Regel aus nichtreligiösen Weltbildern mit den Mitteln der autonomen philosophischen Vernunft zu gewinnen und haben sich vor dieser Instanz zu bewähren. Doch selbst wenn es gelingt, derartige Korrelationen überzeugend auszuweisen, bleibt die Frage, ob die zugrunde liegenden eingefleischten Handlungsweisen angemessen sind. So könnte beispielsweise eine Religionskritikerin einsehen, dass Handlungsweisen, die Liebe und Solidarität auch über den Tod hinaus praktizieren, überzeugend mit dem christlichen Auferstehungsglauben korrelierbar sind, zugleich aber darauf hinweisen, dass sie selbst eine derartige Praxis ablehnt.

An dieser Stelle kann die Bereitschaft weiterhelfen, die Kohärenz der eigenen Überzeugungen und der mit ihnen korrelierenden Handlungsweisen mit allen gemeinsam geteilten, insbesondere mit allen mit der autonomen philosophischen Vernunft gewinnbaren Überzeugungen aufzuweisen⁵⁴. Dazu ist es allerdings notwendig, die eigenen religiösen Überzeugungen auf der Grundlage der Einsicht in

⁵⁴ Vgl. als Beispiel für ein derartiges Vorgehen in Bezug auf eine Praxis, die Solidarität auch über den Tod hinaus einfordert H. Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976; zu anders vorgehenden Begründungswegen vgl. nochmals Stosch, *Glaubensverantwortung*, 310-320.

die doppelte Kontingenz ihres weltbildkonstitutiven Status' nicht einfach als epistemisch basal zu behaupten, sondern in ihrer Angewiesenheit auf andere Überzeugungen zu sehen und ggf. bereit zu sein, sie auch als enzyklopädische Überzeugungen zu verteidigen.

Mit diesen Überlegungen scheint mir nun genug Material bereit gestellt zu sein, um einige Koordinaten einer Kriteriologie religiöser Überzeugungen festzulegen. Zumindest zwei Elemente einer derartigen Kriteriologie scheinen mir nach allem bisher Gesagten evident zu sein. Erstens ist von einer von religiösen Überzeugungen getragenen Position zu fordern, dass sie von einem Kontingenz- und Formungsbewusstsein geprägt ist, das die oben beschriebenen Grundfehler des Relativismus und Fundamentalismus vermeidet. Zweitens kann von ihr eine Begründungsbereitschaft verlangt werden, die sich sowohl auf regulative als auch auf enzyklopädische Ebene erstreckt und dadurch die Skylla des (nur die regulative Ebene für Begründungsleistungen in Anspruch nehmenden) Fideismus genauso umschiffen wie die Charybdis des Rationalismus, der Begründung immer auf der kognitiv-propositionalen Ebene verankert. Und drittens folgt gerade aus dem zuletzt Gesagten die Notwendigkeit der Bereitschaft, die Perspektive Andersgläubiger ernst zu nehmen und ihre Wertschätzung nicht aus apriorischen Gründen auszuschließen. Denn zum einen unterstreicht das als erstes Kriterium genannte Kontingenzbewusstsein die Fallibilität und Reversibilität jeder Abgrenzung und Verurteilung. Zum anderen erfordert aber auch die Bereitschaft zu einer regulative und praxeologische Ebene korrelativ aufeinander beziehenden Glaubensverantwortung das genaue Hinschauen auf den Anderen. Jedenfalls lässt sich nur aufgrund der Einnahme verschiedener Perspektiven entscheiden, ob die jeweilige Korrelation als geglückt angesehen werden darf.

Dieses, wenn man so will, ethische Kriterium redet dabei keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit das Wort. Vielmehr geht es ihm darum, jede religiöse Beurteilung von Andersheit rückholbar zu gestalten und negative Stellungnahmen zu Verschiedenheit ohne Blick auf den Einzelfall auszuschließen. Denn das nicht tilgbare Moment der Kontingenz in der Begründung aller religiösen Ansprüche warnt davor, irreversible Verurteilungen auszusprechen. Und die immer mögliche Reinterpretation der enzyklopädischen Gehalte religiöser Überzeugungen durch Rückbezug auf die regula-

tive Ebene und die Suche nach neuen Korrelationsmöglichkeiten zeigen die Verfehltheit jeder apriorisch argumentierenden Bewertung von Andersheit.

Dennoch kann gerade eine dieses Kriterium ernst nehmende Selbstverpflichtung zum Verzicht auf endgültige Verurteilungen anderer religiöser Überzeugungen dann unmöglich gehalten werden, wenn der Andere seine religiösen Überzeugungen für definitive Verurteilungen Dritter verwendet und diese irreversibel in ihren Lebensmöglichkeiten einschränkt. Denn die billigende Hinnahme derartiger Eingriffe käme der pragmatischen Aufhebung der ursprünglich eingegangenen Selbstverpflichtung gleich. Insofern kann es bei diesem ethischen Kriterium nur um die Anerkennung von Andersheit gehen, die nicht andere Andersheit negiert, da das Anerkennungshandeln selbst sonst der notwendig universalen Anerkennungszintention widerspräche.

Auch wenn ich keineswegs den Anspruch erhebe, mit diesen drei Kriterien eine umfassende Bewertung religiöser Überzeugungen leisten zu können, so genügen sie aus meiner Sicht doch, um zumindest einige Richtlinien für eine Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen nach dem 11. September leisten zu können. Zunächst einmal sollte bereits die gerade explizierte Fassung des ethischen Kriteriums genügen, um jede im Namen religiöser Überzeugungen verübte Ausmerzung Andersdenkender auszuschließen. Wer meint aus religiöser Sicht, einen Heiligen Krieg oder einen Feldzug gegen die Mächte des Bösen führen zu können, verletzt das aus Kontingenzbewusstsein und Begründungspflicht gewonnene ethische Kriterium. Gleiches gilt für jeden, der mit seinen religiösen Überzeugungen begründen will, dass er zu einer alles Andersartige wahllos vernichtenden Bombe werden darf.

Doch die bisher gemachten Überlegungen erlauben nicht nur die Beurteilung religiöser Überzeugungen, sondern auch ein Erklärungsangebot für fehlgeleitete religiöse Überzeugungen. Denn wenn man sich in Erinnerung ruft, dass Religion als Kontingenzbewältigungspraxis verstanden werden kann, ist leicht einsichtig, warum die Einsicht in die Kontingenz der religiösen Überzeugungen bzw. ihres regulativen Status' als so bedrohlich erlebt werden kann. Insofern besteht zumindest eine Möglichkeit der Erklärung für das enorme zerstörerische Potential, das gerade heute wieder von religiösen Ü-

berzeugungen ausgeht, darin, dass religiöse Menschen sich der Einsicht in die Kontingenz ihres Glaubens verweigern. Die Schwierigkeit, auf der Grundlage von Überzeugungen, die unter den Bedingungen der Kontingenz stehen, in ein Verhältnis zur letzten Wirklichkeit kommen zu wollen, ist für manche nur schwer auszuhalten. Denn wie soll das, was geschichtlich geworden, auf kontingente Weise zur Richtschnur des eigenen Lebens erhoben und in allen Teilen begründungspflichtig ist, zu dem führen, was Grund aller Geschichte ist, notwendig existiert und unabhängig von unseren epistemischen Leistungen besteht?

Bei allem Verständnis für die Flucht aus der Einsicht in die Kontingenz im Rahmen einer Kontingenzbewältigungspraxis bleibt Menschen, die ihre religiösen Überzeugungen gegen Kontingenz, Formbarkeit und Begründungspflicht abschotten wollen, die eigentliche Pointe religiöser Überzeugungen verborgen. Von daher lohnt es sich, wenn interkulturelle Philosophie immer wieder gegen derartige Abschottungsversuche angeht und die Menschen der verschiedenen Kulturen dazu einlädt, ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen kontingenzbewusst, aber ohne Ausblendung der jeweiligen Wahrheitsansprüche miteinander ins Gespräch zu bringen. Die oben beschriebene Methode komparativer Theologie scheint mir hierbei eine interessante Gesprächsbasis zwischen interkultureller Theologie und Philosophie zu ermöglichen.