

SIND ALLE RELIGIONEN GLEICH WAHR?

Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie

von Paul Weß

1. Die Aussage der Pluralistischen Religionstheologie

»So glauben Vertreter der ›Pluralistischen Religionstheologie‹ an die Möglichkeit, daß mehrere Religionen – gerade in ihrer Mannigfaltigkeit – gleichrangige, aber unterschiedliche Artikulationen eines echten Transzendenzbezugs verkörpern.« Dies schreibt P. Schmidt-Leukel in seinem überaus informativen Literaturbericht über das »Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen«.¹ Was am Beginn vorsichtig formuliert (»Möglichkeit«) und am Ende des Berichts als »Hypothese« bezeichnet wird,² ist für den Autor mehr als eine reine Hypothese, deren Geltungswert nur darin bestünde, daß sie noch nicht widerlegt ist. Das zeigt sich deutlich an dem höchst instruktiven Vergleich, den Schmidt-Leukel in seiner anschließenden Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Werbick an den Pluralistischen Religionstheologien³ bringt: »Man kann z.B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden. Und mir scheint, daß es auch in der heilhaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja daß es sie geben muß, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert. Aber die Akzeptanz mehrerer gleichrangig authentischer Formen der Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung beinhaltet keineswegs den Verzicht auf Kriterien zur Unterscheidung legitimer religiöser Vielfalt von defizienten oder inauthentischen Religionsformen.«⁴

¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht«, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-364, 354f.

² Ebd., 364.

³ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Rezension von: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. von M. VON BRÜCK UND J. WERBICK, Freiburg 1993«, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 365-370.

⁴ Ebd., 367.

Hier ist aus der Hypothese bereits eine Behauptung bzw. eine Akzeptanz mehrerer gleichrangiger Religionsformen geworden. Andernfalls wäre diese Theorie auch keine Antwort auf die Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie. Diese will den Absolutheits- oder Superioritätsanspruch jeder Religion widerlegen. Das kann sie aber nur, wenn sie gegen deren Überzeugung nicht eine bloße Hypothese stellt.

Noch schärfer wird diese These vertreten und auch begründet in der »Demonstratio christiana« von P. Schmidt-Leukel,⁵ wo er schreibt: »Wenn man jedoch davon ausgeht, daß die göttliche Wirklichkeit mit unseren Begriffen prinzipiell nicht zutreffend beschreibbar ist, z.B. weil sie unendlich ist, all unsere Vorstellungen aber endlich sind, dann sind ... mehrere unterschiedliche Aussagen über die göttliche Wirklichkeit möglich, von denen keine eine singuläre Superiorität beanspruchen kann. Im strengen Sinn handelt es sich aber um Aussagen *über diese göttliche Wirklichkeit* nur, insofern es Aussagen *über ihre Relationen zur menschlichen Erfahrungswelt* sind. Aussagen über die göttliche Wirklichkeit unabhängig von ihren Relationen zu uns sind nicht möglich. Die Aussagen über die göttliche Wirklichkeit bleiben beschränkt auf unseren Erfahrungsraum mit dieser Wirklichkeit. ... Die zentrale Überzeugung der pluralistischen Hypothese besteht also darin, religiöse Rede über die absolute Wirklichkeit als Rede über unsere Erfahrung mit dieser Wirklichkeit zu verstehen und sie darauf zu beschränken.«⁶

Allerdings bedeutet es für Schmidt-Leukel offensichtlich keinen Widerspruch zu dieser begrenzten Sichtweise der theologischen Rede, doch eine Gotteserkenntnis anzunehmen. Denn auch für ihn ist »Offenbarungsglaube« möglich, der sich so versteht, »daß eine göttliche Wirklichkeit erkennbar (wenn auch nicht mit rational zwingender, epistemischer Gewißheit) und ihre Erkennbarkeit von dieser selbst ermöglicht ist.«⁷ Schmidt-Leukel übernimmt die Meinung J. Hicks, »dann von einer authentischen ›Manifestation‹ (der unendlichen Wirklichkeit, P.W.) auszugehen, wenn sich die Vorstellungen über die absolute Wirklichkeit als soteriologisch effektiv erwiesen haben und immer noch erweisen.«⁸ Im »Fazit« heißt es dann: »Bislang aber ist es nicht gelungen, die Existenz Gottes auf rational unbezweifelbare Weise zu beweisen. Das ändert nichts daran, daß Gotteserkenntnis echt und wahr sein kann.«⁹

2. Die Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie

Die Pluralistische Religionstheologie hat wichtige und zum Teil berechnigte Anliegen: Sie will der tatsächlichen Pluralität der Religionen gerecht werden und vermeiden, daß sich eine Religion – speziell das Christentum mit seinem Absolutheitsanspruch – über

⁵ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 49-145.

⁶ Ebd., 120f.

⁷ Ebd., 79.

⁸ Ebd., 114.

⁹ Ebd., 142.

die anderen erhebt. Dadurch will diese Theologie zum Frieden zwischen den Religionen beitragen und einen Dialog zwischen ihnen ermöglichen. R. Bernhardt, ein anderer Vertreter dieser Richtung, beschreibt die bisher üblichen Haltungen der christlichen Theologie gegenüber den nichtchristlichen Religionen und stellt die neue gegenüber: »Ein konservativ-exklusiver Ekklesio- oder Christomonismus, für den es außerhalb des Christentums – außerhalb der Kirche und/oder außerhalb der Christus-Offenbarung – kein Heil und keine Gotteswahrheit gibt. Und ein liberal-inklusive Überlegenheitsdünkel, der anderen Religionen und ihren Zentralfiguren wohl solche Qualität zugesteht – bis hin zu ihrer Würdigung als relativ-gültige Heilswege –, letztlich aber auf ihrer Erfüllung, Vollendung und Aufhebung in Christus besteht. Diesen beiden klassischen Modellen erteilen die Pluralistischen Religionstheolog(inn)en eine Abfuhr und setzen ihnen ihr pluralistisch-partnerschaftliches entgegen: Darin werden alle für das Christentum erhobenen exklusiven Alleingeltungs- oder inklusiven Überlegenheitsansprüche abgewiesen, um eine eigenständige vollwertige Gültigkeit anderer Glaubensweisen als Wege zu wahren Menschsein anzuerkennen.«¹⁰

Und er fährt fort: »Doch dabei muß sich fast zwangsläufig die Notwendigkeit einstellen, theologische Lehrstücke zu revidieren, die diesem Grundanliegen entgegenstehen. Und so erfaßt die Wende in der Sicht der außerchristlichen Religionen bald die Grundfesten der gesamten Theologie, vor allem die Christologie.«¹¹ Zu diesen theologischen Konsequenzen der Pluralistischen Religionstheologie gehört eine wesentlich stärkere Betonung der Transzendenz Gottes: »Dieses unendliche, unbegrenzte Mysterium transzendiert und relativiert alle religiösen Formen in Lehre, Kult und Frömmigkeit. Es übergreift die Religionen, deren keine einen Besitzanspruch darauf erheben darf.«¹² In dieser Hinsicht hat das Christentum sicher einiges zu lernen. Bezüglich der Christologie kommt es bei R. Bernhardt zu fragwürdigen Aussagen: »Die Geschichte Gottes mit den Menschen hat mehr als nur *ein* Zentrum. Mit Entschiedenheit ist daher der Anspruch auf absolute Einzigartigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi zurückzuweisen, ohne jedoch dessen normative Bedeutsamkeit leugnen zu müssen.«¹³ Wenn

¹⁰ R. BERNHARDT, »Einleitung«, in: DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 9-29, 10.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 17.

¹³ Ebd., 18. Eindeutiger sind die Aussagen zur Christologie von R. FICKER, »Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie«, in: R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 220-237, 232: »Die Offenbarung Gottes in Christus ... steht neben anderen Offenbarungen in anderen Religionen auf gleicher Stufe. Gleichwohl halten die Pluralisten an der Universalität und Unentbehrlichkeit der Botschaft und der Sendung Christi für alle Menschen fest. ... Ähnlich wie die Religionsvielfalt als solche wird auch die Pluralität der Erlöser auf einen gemeinsamen transzendenten Grund zurückgeführt: Gott ist immer größer als die konkreten Offenbarungen Gottes.« Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist demnach eine von vielen gleichwertigen, die sich gegenseitig ergänzen und alle miteinander für alle Menschen wichtig sind. Das heißt »mit anderen Worten: Jesus ist der Weg, bzw. ein Weg, nicht das Ziel. Der Christus ist mehr als der historische Jesus, und der historische Jesus schöpft die Realität des universalen Christus nicht aus« (ebd., 233). Hier zeigt sich deutlich eine Korrektur des christlichen Selbstverständnisses, das freilich seinerseits auch erst begründet werden müßte. Allerdings ist die Tatsache, daß Gott immer größer ist als alle konkreten Offenbarungen (sie gilt auch für Jesus), noch kein Argument für diese Relativierung der Offenbarung in Christus. Denn sie schließt nicht aus, daß in einem Menschen doch die höchstmögliche Fülle von Offenbarung Gottes erreicht wurde (die eher in qualitativer Tiefe zu suchen sein wird als in quantitativer Breite).

sich die »normative Bedeutsamkeit« Jesu Christi auf eine »Heilsmittlerschaft« für alle Menschen beziehen soll und dieses Heil in seinem Wesen nicht in verschiedene Bestandteile zerlegt werden kann (von denen Jesus nur einen oder einige gebracht hätte), dann ist er zumindest in dem Sinn »absolut einzigartig«, daß in ihm dieses – von Gott geschenkt! – Heil im wesentlichen (nicht notwendig in allen Entfaltungen) geschichtlich zum Durchbruch gekommen ist.

Besser argumentiert hier S.M. OGDEN, wenn er zwischen einer konstitutiven und einer repräsentativen Sichtweise der Person und des Wirkens Christi unterscheidet und folgert: »Nicht einmal das Christusereignis konstituiert die Liebe Gottes, durch die allein wir gerettet werden, sondern repräsentiert sie, obgleich, da es das Ursakrament ist, dieses Ereignis die *entscheidende* Repräsentation von Gottes Liebe ist und auf diese Weise die Kirche und alles spezifisch Christliche konstituiert, einschließlich des christlichen Glaubens selbst.«¹⁴ Hier zeigt sich in der Pluralistischen Religionstheologie eine durchaus berechtigte Wende zur Theozentrik, die auch G. D'Costa hervorhebt: »Die ›Pluralisten‹ sind der Meinung, daß es *Gott* ist, nicht Christus und das Christentum, auf den hin sich alle Religionen zubewegen und von dem her sie ihre heilsvermittelnde Kraft beziehen.«¹⁵ Allerdings stellt er dann die entscheidende Frage: »Auf welcher Basis kann der allgemeine Heilswille Gottes angenommen werden, ohne daß den Offenbarungsereignissen, auf denen dieses Axiom gegründet ist, ein *normativer ontologischer Status* verliehen wird, nämlich den Ereignissen der Offenbarung Gottes *in Christus*? Läßt sich wirklich ein plausibler *normativer Theozentrismus* ohne einen *normativen Christozentrismus* festhalten?«¹⁶

Damit stoßen wir auf das zentrale Problem einer christlichen Theologie der Religionen und auf ein durchaus berechtigtes Grundanliegen der Pluralistischen Religions-theologie: Die Berufung auf ein Offenbarungsereignis kann nicht das Argument für die Einzigartigkeit oder Überlegenheit einer Religion sein, weil die Tatsache der Offenbarung selbst geglaubt werden muß. Es kommt sonst zu einem verhängnisvollen Zirkelschluß, der weit verbreitet ist; am ausgeprägtesten findet er sich in der Theologie K. Barths und wird dort sogar noch zur Tugend: Weil es sich hier um eine Offenbarung Gottes handelt, ist sie wahr (und ist ihr blind zu glauben). Und deshalb stimmt auch, daß es sich um eine Offenbarung Gottes handelt.¹⁷ Wenn Offenbarungsreligionen sich so begründen und dann noch ihre Offenbarungsquellen fundamentalistisch auslegen, ist zwischen ihnen kein echter Dialog möglich, sondern bestenfalls eine gegenseitige

Andernfalls wäre es auch keinem Menschen möglich, die verschiedenen Offenbarungen Gottes zu verstehen und miteinander zu vergleichen.

¹⁴ S.M. OGDEN, »Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991) 81-100, 99.

¹⁵ G. D'Costa, »Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen«, in: *Theologie der Gegenwart* 30 (1987) 221-231, 222.

¹⁶ Ebd., 224.

¹⁷ Vgl. P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 387. Zu K. BARTH vgl. ebd., 274-280. Ein Text K. Barths soll seine Position verdeutlichen: »Denn wenn irgend etwas ernst gemeint war in dem bisher Gesagten, dann müssen wir uns dabei behaften lassen, daß nur der Logos Gottes *selbst* den Beweis führen kann, daß, wo *angeblich* von ihm geredet wird, *wirklich* von ihm geredet wird« (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1932-1967, I/1, 169).

Information zur Feststellung der Gemeinsamkeiten und der Differenzen. Aber diese Religionen können dann nicht voneinander lernen und sich schrittweise durch Verbesserungen der jeweiligen Positionen annähern. Im Gegenteil: Jede Offenbarungsreligion ist durch eine andersartige im traditionellen Sinn verstandene Offenbarung fundamental in Frage gestellt und muß diese als Gegner – letztlich als ein Werk des Teufels – betrachten, um ihr Selbstverständnis behalten zu können.¹⁸

P. Schmidt-Leukel hat die notwendige Korrektur gut herausgearbeitet: »Im Kern besteht diese Veränderung darin, daß in argumentativer Hinsicht die Offenbarungskategorie nicht länger als *Fundament des Glaubens* betrachtet werden kann, sondern als *Ausdruck des Glaubens* gewertet werden muß. Natürlich behält die Behauptung von Offenbarung, auch wenn sie als Ausdruck des Glaubens verstanden wird, glaubensintern weiterhin fundierende und spezifizierende Funktion. Der existentielle Glaubensvollzug versteht sich als Antwort auf die Initiative Gottes, in der sich Gott dem Menschen offenbart, und in diesem Sinn ist Offenbarung Grundlage des Glaubens. Insofern jedoch gleichzeitig gilt, daß das Ergangensein von Offenbarung nicht sicher gewußt werden kann, sondern selber geglaubt werden muß, stellt sich die Frage, was das Fundament *dieses* Glaubens an das Ergangensein von Offenbarung ist. Der Grund für die Annahme, daß überhaupt Offenbarung vorliegt, liegt – wie zu zeigen sein wird – im Gegenstand des Glaubens, d.h. im Gottesbegriff selbst. Und daher gilt, daß die Offenbarungsbehauptung primär als Ausdruck des Gottesglaubens anzusehen ist. Als hermeneutische Kategorie muß der Offenbarungsbegriff jedoch nicht länger den christlichen Glauben in einen Gegensatz zu vernünftiger Gotteserkenntnis und nichtchristlichen Religionen bringen.«¹⁹

Das wirft natürlich viele weitere Fragen auf: Wie kann denn Gott und sein Wirken in einer bestimmten Offenbarung erkannt werden? Wodurch unterscheiden sich dann noch die sogenannten Offenbarungsreligionen von den anderen? Woran läßt sich die Wahrheit einer Religion und speziell einer Offenbarung erkennen? Auf diese Fragen werden wir noch zurückkommen müssen, wenn wir unseren Versuch einer Antwort auf die durch die Pluralistische Religionstheologie aufgeworfene Problematik des Verhältnisses der Religionen darstellen. Doch in diesem einen Punkt ist ihr recht zu geben: Auch der Christ muß mit der Möglichkeit rechnen, daß sich Jesus Christus selbst in seinem Glauben und in seinem auf diesen aufbauenden Sendungsbewußtsein getäuscht haben könnte. J. Paul hat dies in der »Rede des toten Christus vom Weltengebäude herab, daß kein Gott sei« in unnachahmlicher Weise zum Ausdruck gebracht.²⁰ Auch wenn dieses

¹⁸ Dies zeigte sich deutlich an den negativen Reaktionen konservativer katholischer Kreise auf das interreligiöse Gebetstreffen in Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. für den 27. Oktober 1986 eingeladen hatte. Dieses wurde u.a. als »diabolisches Spiel«, als »Blasphemie« und »Apostasie« bezeichnet und ein »Glaubensverrat« durch »Mörder des Glaubens« genannt. Vgl. M. SECKLER, »Synodos der Religionen. Das »Ereignis von Assisi« und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen«, in: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989) 5-24, 5f. Vgl. auch R. SCHWAGER, »Kontraproduktive Folgen? – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens«, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 23-31, 26f.

¹⁹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 50.

²⁰ J. PAUL, *Siebenkäs*, 1796/97 (JEAN PAUL, *Werke* 2, hg. v. G. Lohmann, München 1959, 7-565, 266-271).

kritische Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie durchaus berechtigt ist, folgt daraus nicht, daß alle wichtigen Religionen als gleichwertig anzusehen sind.

3. Kritik der Pluralistischen Religionstheologie

a) am zugrundeliegenden hypothetischen Rationalismus

Nicht zufällig versucht A. Kreiner im ersten Beitrag des Sammelbandes »Den Glauben denken«, in der »Demonstratio religiosa«, die Rationalität des Glaubens dadurch zu »sichern«, daß er diesen als eine Hypothese versteht, die als solche im Sinn des kritischen Rationalismus Karl R. Poppers schon berechtigt ist, wenn sie falsifizierbar ist: »Unsere Überzeugungen werden auf rationale Weise bejaht, wenn es keinen Grund gibt, sie aufzugeben. ... Rationalität manifestiert sich danach primär in der Bereitschaft, die eigenen Überzeugungen kritisch zu überprüfen. Der verifikationistische Rationalitätsbegriff ist durch einen kritizistischen ersetzt.«²¹ Ähnlich formuliert auch P. Schmidt-Leukel: »Die vom Glauben vertretene Behauptung, daß Offenbarung ergangen ist, wäre somit als Hypothese zu kennzeichnen.«²² Und: »Wie an die Existenz Gottes, so muß auch an das Faktum von Offenbarung geglaubt werden, und die Offenbarungsbehauptung trägt wie die Behauptung der Existenz Gottes hypothetischen Charakter.«²³

Für eine Hypothese, deren einziger Wahrheitswert darin besteht, daß sie noch nicht widerlegt wurde, wird sich kaum jemand einsetzen oder dafür leben und sterben. Es gibt keinen Grund, sich in der Lebenspraxis für etwas zu entscheiden, wenn das Gegenteil genauso wahr sein kann. Daher ist dieser hypothetische Rationalismus nicht lebbar. Dazu kommt noch: Die Falsifikation einer Hypothese ist ohne die Verifikation einer ihr widersprechenden Hypothese nicht möglich; diese Verifikation ist aber unmöglich, wenn alle Erkenntnis nur aus noch nicht falsifizierten – aber grundsätzlich nicht verifizierbaren – Hypothesen besteht.²⁴ Daher kann auch A. Kreiner seinen kritizistischen Ansatz nicht durchhalten und fordert als Kriterien für die »Wahrheit« der religiösen Hypothesen außer innerer und äußerer Widerspruchsfreiheit²⁵ noch eine »pragmatische Effizienz«,²⁶ eine mindestens gleich große »Plausibilität« wie die gegenteiliger Aussagen,²⁷ Indizien zur Unterscheidung von Irrationalismen²⁸ und schließlich im Anschluß an J. Hick eine zumindest »postmortale« oder »eschatologische Verifika-

²¹ A. KREINER, »Demonstratio religiosa«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, 9-48, 17.

²² P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 69.

²³ Ebd., 142.

²⁴ Vgl. zu dieser Kritik am hypothetischen Rationalismus K.R. Poppers P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 79f.

²⁵ A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, 17.

²⁶ Ebd., 17 und 30.

²⁷ Ebd., 28.

²⁸ Ebd., 23.

tion«,²⁹ die nach Kreiner »im Hinblick auf die spirituelle Erfahrung herausragender Glaubensgestalten« auch schon in diesem Leben möglich ist.³⁰ Ähnlich inkonsequent spricht Schmidt-Leukel von einer rational nicht zwingenden Erkennbarkeit Gottes,³¹ und davon, daß theologische Vorstellungen »authentisch« sind, wenn sie sich »als soteriologisch effektiv erwiesen haben und immer noch erweisen«,³² und »daß Gotteserkenntnis echt und wahr sein kann«. ³³ Außerdem geben beide ihre eigenen Aussagen zu den Religionen nicht nur als noch nicht falsifizierte Hypothesen aus, sondern suchen sie zu begründen und vertreten sie mit Überzeugung als wahr. Und von beiden wird der kritizistische Rationalismus selbst nicht nur als Hypothese, sondern als wahre Erkenntnislehre vertreten. Dieser Rationalismus widerspricht sich damit selbst. Sein Verhängnis besteht darin, daß er das Erkennen auf den streng rationalen Bereich beschränkt, daher dessen vorrationale Voraussetzungen nicht sieht oder sich nicht auf sie verlassen will und sich so selbst in Skepsis auflöst.

b) an der verwendeten Klassifikation

Keinesfalls hypothetisch bleibt P. Schmidt-Leukel auch in seinen Aussagen über die Typologie, die in der Pluralistischen Religionstheologie verwendet wird: »In der internationalen Diskussion hat sich in den letzten Jahren eine bestimmte Typologie weit verbreitet, die drei religionstheologische Grundmodelle unterscheidet: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. In den folgenden Überlegungen möchte ich zeigen, daß dieses Dreierschema erstmals eine systematische Klassifikation bietet, die in logischer Hinsicht *umfassend* und *unausweichlich* und in theologischer Hinsicht *adäquat* ist. Umfassendheit und Unausweichlichkeit dieser Typologie lassen sich durch eine einfache mengentheoretische Darstellung zwingend beweisen! Das hat erhebliche Konsequenzen für die weitere religionstheologische Diskussion: Die Suche nach alternativen Typologien ist nutzlos und die Festlegung auf eine der drei Möglichkeiten unvermeidlich.«³⁴

Bevor wir diese apodiktischen Behauptungen kritisch untersuchen, wollen wir die Definitionen der drei Typen nach P. Schmidt-Leukel näher ansehen. Beim *Exklusivismus* unterscheidet er einen »radikalen«, einen »unentschiedenen« und einen »gemäßigten«, je nachdem, ob eine individuelle Heilsmöglichkeit all jener, die nicht der eigenen Religion angehören, abgelehnt, offen gelassen oder angenommen wird. »Alle Formen konvergieren jedoch darin, daß die Existenz heilsmittelnder Instanzen exklusiv auf die eigene Religion beschränkt und die Existenz solcher Instanzen in anderen Religionen negiert wird. ... Die Definition des *Inklusivismus* erfolgt in aller Regel unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung vom Exklusivismus. Der Inklusivismus wird dann

²⁹ Ebd., 43-48.

³⁰ Ebd., 46, Anm. 139.

³¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 79.

³² Ebd., 114.

³³ Ebd., 142.

³⁴ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica* 47 (1993) 163-183, 163.

definiert durch die Position, daß es sowohl eine individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion gibt. Allerdings wird der eigenen Religion hierbei eine ansonsten unerreichbare graduelle Superiorität zugebilligt, so daß die heilsvermittelnden Instanzen oder damit verknüpfte Wahrheiten nur in einer, nämlich der eigenen, Religion in einem *exklusiven Höchstmaß* realisiert oder realisierbar sind. ... Der religionstheologische *Pluralismus* teilt mit dem Inklusivismus die Annahme, daß sowohl eine individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion gegeben sind, lehnt jedoch dessen Auffassung ab, daß diese nur in einer einzigen Religion im Höchstmaß realisiert oder realisierbar sind. Dies kann entweder zugunsten der Annahme geschehen, daß *in allen* Religionen eine prinzipiell gleichrangige Realisation heilshafter Elemente gegeben ist (radikaler Pluralismus) oder zugunsten der weniger weitgehenden Annahme (gemäßigter Pluralismus), daß diese Realisation *mehr als nur eine einzige* Höchstform erlaubt und mehr als einmal realisiert ist, aber nicht unbedingt in allen Religionen, sondern eventuell nur in einer bestimmten Gruppe von Religionen (z.B. den großen und alten Weltreligionen). Zur Definition reicht also die geringere Voraussetzung des gemäßigten Pluralismus aus (mehr als eine Höchstform möglich und vorhanden), da sie den radikalen Pluralismus miteinschließt.³⁵

In der eben vorgelegten Definition des Pluralismus wird ausdrücklich festgehalten, daß es mehrere gleichwertige Höchstformen von Religionen nicht nur geben kann, sondern tatsächlich gibt. An dieser Definition des Pluralismus übt S.M. Ogden die folgende Kritik: »Wie der Exklusivismus ist er (der Pluralismus, P.W.) in logischer Hinsicht eine extreme Position. Das ist vor allem von der Tatsache her deutlich, daß der Pluralismus dem Anspruch des Exklusivismus, daß es nicht mehr als eine formal wahre Religion geben kann, nicht mit der kontradiktorischen Behauptung entgegentritt, daß es mehrere wahre Religionen *geben kann*, sondern mit dem gegensätzlichen Anspruch, daß es mehrere Religionen *gibt*, die im Sinne des Wortes wahr sind. Bei allen Sachverhalten ist jedoch das Problem extremer Gegensätze, daß beide nicht zugleich wahr, aber sehr wohl beide falsch sein können. Deshalb ist es sehr wohl möglich, daß die Behauptung des Pluralismus, daß es mehrere wahre Religionen gibt, genauso falsch ist wie die Behauptung des Exklusivismus, daß es nicht mehr als eine wahre Religion geben kann«³⁶ Dabei rechnet S.M. Ogden den Inklusivismus in dieser entscheidenden Hinsicht zum Exklusivismus: »... denn der Inklusivismus selbst ist ebenfalls eine extreme Position. Obwohl deutlich vom Exklusivismus durch die Annahme unterschieden, daß eine Entscheidung für das Heil durch Christus in gewisser Weise eine universale Möglichkeit für alle Menschen ist, ist der Inklusivismus trotzdem dem Exklusivismus im wesentlichen ähnlich durch sein monistisches Beharren darauf, daß das Christentum allein die formal wahre Religion ist.«³⁷

Die Kritik Ogdens an der Dreier-Typologie ist insofern nicht ganz berechtigt, als der Exklusivismus nicht bloß behauptet, daß es nur eine wahre Religion *geben kann* (das

³⁵ Ebd., 167f.

³⁶ S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 95.

³⁷ Ebd., 96.

würde offenlassen, ob es diese eine und damit überhaupt eine wahre Religion gibt), sondern daß es tatsächlich nur eine wahre *gibt*. Das kontradiktorische Gegenteil dazu lautet: Es gibt nicht nur eine wahre Religion. In beiden Fällen besteht aber logisch die Möglichkeit, daß es überhaupt keine – nicht einmal eine – wahre Religion geben kann bzw. gibt, falls es nicht mehrere geben kann bzw. tatsächlich gibt, wie es der Pluralismus behauptet. Was also in dem Dreier-Schema gänzlich fehlt, ist die Position eines religionstheologischen »Nihilismus« oder »Skeptizismus«: Es gibt keine wahre Religion bzw. man kann nicht beurteilen, ob es eine oder mehrere wahre Religionen gibt oder nicht. Übrigens hat P. Schmidt-Leukel eine so verstandene vierte Position gegen Ende seines Beitrags auch noch eingeführt und die »atheistische Position« genannt. Weil diese aber »keine theologische Position darstellt, verbleiben allein die anderen drei Möglichkeiten. Das religionstheologische Dreierschema erweist sich damit als logisch *umfassend*, d.h. es deckt alle denkbaren Möglichkeiten einer Eigenschaftszuordnung ab.«³⁸ Obwohl eine solche vierte Position auf die Frage nach dem Verhältnis der tatsächlichen Religionen keine direkte Antwort gibt, sondern die ganze Auseinandersetzung um deren Wahrheit für überflüssig erklärt, könnte man gerade auf der Grundlage der Argumente der Pluralistischen Religionstheologie (Ablehnung jeder Ausschließlichkeit und Überlegenheit sowie Schwierigkeit einer objektiven Erkenntnis transzendenter Wirklichkeit) doch die Konsequenz ziehen, zumindest den agnostischen Atheismus als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs anzuerkennen. Denn die Behauptung, mehrere einander zumindest teilweise widersprechende Religionen seien gleich wahr, legt die Vermutung nahe, alle miteinander seien unwahr.

Unsere Kritik an dem Dreier-Schema geht noch tiefer: Sie bezieht sich darauf, daß hier von der Vorstellung einer völlig konformen »Menge« an Wahrheit in den verschiedenen Religionen ausgegangen wird, die dann entweder nur in einer von ihnen (Exklusivismus) oder in einer am meisten (Inklusivismus) oder in mehreren im gleichen Ausmaß (Pluralismus) vorhanden ist. Demnach wären übrigens die »gemäßigten Pluralisten« in der Typologie von P. Schmidt-Leukel (für die nicht alle, sondern nur einige Religionen gleich wahr sind) zugleich entweder Exklusivisten oder Inklusivisten, je nachdem, ob sie diese von ihnen als gleichwertig anerkannten Religionen als die einzig wahren (heilsvermittelnden) oder als die überlegenen ansehen; sie würde also ein ähnlicher Vorwurf von Ausschließlichkeit oder Überheblichkeit treffen.

Die hier zugrundeliegende Vorstellung von einer verschieden bzw. gleich großen quantitativen Menge an einheitlicher Wahrheit (an »Aussagen über heilsvermittelnde Instanzen, die mit den Religionen verknüpft sind«³⁹) – von P. Schmidt-Leukel in verschieden großen schwarzen Kreisflächen dargestellt⁴⁰ – ist die fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung für das ganze Schema: Die Wahrheit der Religionen und ihrer heilsvermittelnden Instanzen ist nicht in erster Linie quantitativ, sondern qualitativ und da nochmals differenziert zu beurteilen. Eine Religion ist ein äußerst kompliziertes Gebilde mit vielen Dimensionen, mit Theorie und Praxis, beide wieder vielfach kom-

³⁸ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 175f.

³⁹ Ebd., 175.

⁴⁰ Ebd., 175-177 und 179.

plex: Gottes-, Welt- und Menschenbild, Kult, soziale Praxis innerhalb der Religion und im Verhältnis zur übrigen Welt wie zu anderen Religionen und Weltanschauungen, Auswirkungen auf das seelisch-leibliche Heil der einzelnen und auf die Gesellschaft usw.

Von da aus ergibt sich zunächst einmal die Einsicht, daß es ungeheuer schwierig ist, die Wahrheit (und Heilswirksamkeit) einer Religion oder mehrerer zu beurteilen; falls man sie eben nicht in unzulässiger Weise einfach auf eine Offenbarung und damit auf Gott selbst zurückführt und von daher ihre Exklusivität oder ihre Superiorität unkritisch und widersprüchlich behauptet. S.M. Ogden zeigt diese Problematik gut auf.⁴¹ Aber aus dieser Tatsache der »großen Bandbreite materialer Differenzen«⁴² zwischen den einzelnen Religionen und der Problematik des Arguments der »Pluralisten«, »daß nämlich die Wahrheit einer bestimmten Religion aufgrund ihrer Wirksamkeit, ein Kontext des Heils und der Befreiung zu sein, logisch bestimmt werden könnte«,⁴³ ergibt sich nicht nur, daß ein Exklusivismus einfach nicht zu halten ist, sondern auch, daß die Gleichsetzung von Inklusivismus mit Superiorismus unrichtig ist und daß der Pluralismus im Sinn einer Gleichwertigkeit die unwahrscheinlichste Antwort ist, die überhaupt denkbar ist; denn dann müßten wenigstens zwei Religionen unter all den verschiedenen Rücksichten – diese nochmals gegeneinander abgewogen – gleich wahr und heilswirksam sein, sozusagen »ex aequo« an erster Stelle liegen.

Daher ist vom Inklusivismus die Auffassung gut zu unterscheiden, die einer Religion nach sorgfältigem Abwiegen aller Kriterien eine *relative Überlegenheit* zugesteht. Eine solche Theorie besagt gerade keine totale Superiorität dieser Religion in jeder Hinsicht, sondern läßt durchaus zu, daß ihr unter bestimmten Rücksichten andere Religionen überlegen sind und auch die als relativ beste angesehene von diesen lernen kann.⁴⁴ Von einer »Inklusivität« in dem Sinn, daß alles Wahre und Gute anderer Religionen in jener einen enthalten sei, kann dann keine Rede sein. Daher ist auch die allgemeine Bezeichnung »Inklusivismus« für die Kategorie zwischen Exklusivismus und Pluralismus nicht mehr angebracht. Sie könnte nur mehr für die Annahme einer totalen Superiorität einer Religion verwendet werden, die aber in dieser Konzeption nicht angenommen wird. Die Bezeichnung »Inklusivismus« beinhaltet einen zumindest unterschwelligem Vorwurf der überheblichen Vereinnahmung der anderen Religionen, der bei der Annahme einer teilweisen *wechselseitigen* »Inklusivität« (besser: Übereinstimmung) zwischen ihnen und einer bloß relativen Superiorität der eigenen Religion hinfällig wird. Eine solche Sichtweise bedeutet auch keine Überheblichkeit, solange sich die Angehörigen dieser Religion bewußt sind, daß sie ihren Glauben nicht eigener Leistung verdanken (zumindest die Fähigkeit einer größeren Erkenntnis und die nötigen Erfahrungen wurden ihnen geschenkt) und daß es eine ganz andere Frage ist, ob sie auch wirklich entspre-

⁴¹ S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 93-95.

⁴² Ebd., 93.

⁴³ Ebd., 94.

⁴⁴ Eine Andeutung in diese Richtung macht P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 120f, Anm. 130. Er zieht aber daraus keine Konsequenzen in Richtung einer Abschaffung des Begriffes »Inklusivismus«.

chend den größeren Herausforderungen ihrer Religion leben (weshalb man die Religionen nur nach ihren je eigenen idealen Verwirklichungen vergleichen kann).

Ein ähnliches Vorurteil – aber in die gegensätzliche, nämlich in die positive Richtung – liegt auch dem Begriff »Pluralismus« zugrunde. Dieser suggeriert nämlich, daß erst die Vertreter dieser Konzeption die tatsächliche Pluralität der Religionen und die darin enthaltenen Chancen zur Kenntnis nehmen. Das gilt aber bereits für einen »relativen Superiorismus« im eben beschriebenen Sinn. Auch er geht von einer Vielfalt der Religionen aus, die sich nicht inklusivistisch vereinen oder in jeder Hinsicht auf einen Nenner bringen läßt. Nach diesem Verständnis könnten die Religionen also voneinander lernen und sich dabei der religiösen Wahrheit immer mehr annähern. So liegt in dem üblichen Dreierschema der Pluralistischen Religionstheologie bereits eine Vorentscheidung, die die Wirklichkeit verstellt und ihrer ganzen Komplexität nicht gerecht wird.

c) an den religionstheologischen Aussagen

Wir kommen auf das Bild zurück, mit dem P. Schmidt-Leukel die Pluralistische Religionstheologie rechtfertigen will: auf den Vergleich mit vielen schönsten Blumen, der eingangs zitiert wurde. Es fällt auf, daß dabei unzureichende Argumente verwendet werden. Weil man schöne Blumen bzw. Zierpflanzen von Unkraut unterscheiden kann, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine schönste Blume gibt, folgt noch lange nicht, daß es mehrere »ex aequo« schönste Blumen gibt. Sonst könnte man aus der Denkmöglichkeit mehrerer schönster Blumen gleich auf deren Existenz schließen. Wenn es jedoch überhaupt Kriterien gibt, schöne Blumen von Unkraut zu unterscheiden (auch das dürfte nicht immer leicht sein), dann muß es nach denselben Kriterien prinzipiell auch möglich sein, eine verschieden große Schönheit der Blumen festzustellen (auch wenn das noch schwieriger ist). Dazu wäre ein intensiver Austausch unter jenen nötig, die jeweils eine andere Blume für die schönste halten. Natürlich läßt sich nicht ausschließen, daß es auch nach möglichst objektiver Anwendung dieser Kriterien zwei oder sogar mehrere Blumen gibt, die als schönste anzusehen sind. Aber das käme eher davon, daß es in Fragen der Schönheit noch schwieriger ist als in anderen, die subjektiven Momente der Beurteilung zu verobjektivieren.

Ähnlich gilt auch von den verschiedenen Religionen, daß eine objektive Beurteilung ihrer Wahrheit und Heilswirksamkeit zwar schwer möglich ist, aber daraus noch lange nicht folgt, alle oder alle großen Religionen seien gleich wahr und heilswirksam. Das ist vielmehr ganz unwahrscheinlich.⁴⁵ Die Behauptung einer Gleichrangigkeit mehrerer Religionen müßte erst begründet werden, was die Pluralistische Religionstheologie in keiner Weise tut, wie S.M. Ogden feststellt: »Selbst wenn die Vertreter des Pluralismus eine angemessenere Form des Beweises beibringen würden, so könnten sie dennoch

⁴⁵ Insofern hat S.M. Ogden jedenfalls richtig gesehen, daß der Pluralismus zuviel behauptet: S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 92.

nicht mit Anspruch auf Geltung argumentieren, daß es mehrere wahre Religionen oder Heilswege gibt, ohne dabei irgendeinen normativen Begriff von Religion oder Heil zu implizieren. Dies gilt, solange der Pluralismus etwas anderes ist als ein vollkommener Relativismus, für den alle Religionen gleich wahr sind. Solange es der Pluralismus aber für möglich hält, daß es falsche genauso wie wahre Religionen und Heilswege geben kann, kann er keine Religion und keinen Heilsweg auf ihre Wahrheit hin beurteilen, ohne irgendeine Wahrheitsnorm zu setzen.⁴⁶

Wie die anderen Pluralisten kennt auch R. Bernhardt Kriterien, an denen die Wahrheit von Religionen gemessen werden kann: »Wahrheit erweist sich an ihrer gemeinschaftsdienlichen, lebensfördernden Kraft. Humanisierung, Eröffnung wahren, ganzheitlichen, erfüllten Menschseins durch Aufbrechung individueller und kollektiver Selbstgenügsamkeiten, Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, kurz: Förderung der *soteria* ist ihr Inhalt und ihr Kriterium.«⁴⁷ Ähnliche Normen zur Beurteilung der Religionen stellen auch die anderen Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie auf.⁴⁸

Abgesehen davon, daß es sich um schwer meßbare Kriterien handelt und daß die genannten bereits sehr von einem christlichen Welt-, Menschen- und damit auch Gottesbild geprägt sind, ist es einfach voreilig und vermessen, von vornherein eine Gleichrangigkeit auch nur der »großen und alten Weltreligionen«⁴⁹ (welche gehören da überhaupt dazu?) nach diesen Kriterien zu behaupten. Eine solche Untersuchung nach den genannten Kriterien wird auch nirgends durchgeführt. Eine Gleichwertigkeit wäre das unwahrscheinlichste Ergebnis.

Viel naheliegender ist es, mit einer verschiedenen großen Wahrheit und Heilsrelevanz der verschiedenen Religionen zu rechnen, so daß eine von ihnen unter Abwägen aller Gesichtspunkte (»*summa summarum*«) der Wahrheit am nächsten und am heilswirksamsten ist, ohne daß deshalb nicht andere in bestimmten Hinsichten besser sein können. Dann sind ein gegenseitiges Kennen und ein Lernen voneinander sowie ein gemeinsames Ringen um die größere Wahrheit und Heilswirksamkeit durchaus angebracht. Andernfalls müßten diese angeblich gleich wahren Religionen entweder völlig gleich sein (wenn sie alle die volle Wahrheit hätten), oder (wenn sie alle im gleichen Maß der Wahrheit nahe sind, ohne die ganze Wahrheit zu haben) sie müßten nach diesen Kriterien korrigiert und zu einer gemeinsamen größeren oder gar zur vollen Wahrheit geführt werden können. Das setzt aber voraus, daß die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie grundsätzlich im Besitz einer Art Über-Religion sein müßten, von der aus sie die relative und doch gleichrangige Wahrheit der einzelnen faktischen Religionen beurteilen können.⁵⁰ Andernfalls würden sie alle Religionen dem Verdacht

⁴⁶ Ebd., 95.

⁴⁷ R. BERNHARDT, *Einleitung*, 14f.

⁴⁸ Eine Zusammenstellung bringt G. D' COSTA, *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, 223, 227.

⁴⁹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 168.

⁵⁰ Dazu R. BERNHARDT, *Einleitung*, 21: »An der Frage, inwieweit christliche Theologie – und auch die Pluralistische Theologie versteht sich voll und ganz als eine innerchristliche Denkbewegung – die Partikularität ihrer Perspektive auf eine universale Position hin transzendieren kann, von der aus sie Analogien zwischen den Religionen festzustellen,

aussetzen, unwahr zu sein. Damit träfe sie – als Angehörige dieser Über-Religion – aber der Vorwurf, den sie gegen den Exklusivismus und Inklusivismus richten und vermutlich auch gegen die von uns angenommene relative Superiorität einer Religion erheben würden: Sie hätten damit den Zugang zu einer Über-Religion, die als einzige ganz wahr oder zumindest der Wahrheit am nächsten ist. Somit widerspricht dieser Pluralismus sich selbst.

4. Versuch einer Weiterführung

Nachdem wir so die philosophischen Grundlagen, das Begriffsschema und die Aussage der Pluralistischen Religionstheologie kritisiert haben, wollen wir eine Weiterführung versuchen.

In G.E. Lessings Drama »Nathan der Weise« antwortet der Jude Nathan auf die Frage des Muslimen Saladin, welcher Glaube (Judentum, Christentum oder Islam) ihm »am meisten eingeleuchtet« habe, so daß er ihn nicht aus dem »Zufall der Geburt«, sondern »aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern« für wahr hält,⁵¹ mit der Parabel von den drei Ringen: Ein Mann besaß einen Ring »von unschätzbarem Wert.«⁵² Dessen Stein »hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen«. Der Mann setzte fest, daß der Ring immer an den liebsten Sohn vererbt werden soll, der damit auch zum Fürsten des Hauses wird. So kam der Ring zu einem Vater von drei Söhnen. Weil dieser keinen seiner Söhne kränken wollte, ließ er von einem Künstler zwei weitere vollkommen gleiche anfertigen und überreichte jedem einen, und zwar »jedem insbesondere«. »Kaum war der Vater tot, so kommt ein jeder mit seinem Ring, und jeder will der Fürst des Hauses sein. Man untersucht, man zankt, man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht erweislich; – fast so unerweislich, als uns jetzt – der rechte Glaube.« Auf den Einwand Saladins, daß die drei (monotheistischen) Religionen doch sehr wohl zu unterscheiden sind, antwortet Nathan: »Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. – Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? Geschrieben oder überliefert! – Und Geschichte muß doch wohl allein auf Treu' und Glauben angenommen werden – Nicht?« – Weil auch der Richter, vor dem die drei Söhne einander verklagen, die Frage der Echtheit der Ringe nicht lösen kann und will, möchte er zunächst die Entscheidung von der angeblichen Wunderkraft des echten Rings abhängig machen: »Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring besitzt die Wunderkraft

verschiedene Erlöser und Erlösungswege ins Verhältnis zueinander zu setzen und die universalisierende Rede vom »Gott über den Göttern« zu verantworten vermag, scheiden sich die Geister der »Pluralisten«. Es ist dies die Frage nach der Möglichkeit (vielleicht sogar Notwendigkeit) einer »globalen« Theologie, die – im Bewußtsein einer gemeinsamen Mitte – auf die spirituellen Ressourcen aller Religionen zurückgreifen und sie zusammenschauen will.« – Wenn die Pluralisten eine Gleichwertigkeit einiger Religionen behaupten, müssen sie die Partikularität der Perspektive der einzelnen Glaubenssysteme und -praktiken beurteilen können. Dazu brauchen sie übergeordnete Kriterien, aus denen dann aber auch die ideale globale Religion erschlossen werden kann. Wenn diese fehlen, handelt es sich bei den Religionen um inkommensurable Größen, deren Gleichrangigkeit natürlich auch nicht behauptet werden kann.

⁵¹ G.E. LESSING, *Nathan der Weise*, Dritter Aufzug, 5. Auftritt.

⁵² Dieses und die folgenden Zitate ebd., 7. Auftritt.

beliebt zu machen; vor Gott und Menschen angenehm. Das muß entscheiden! Denn die falschen Ringe werden doch das nicht können! – Nun, wen lieben zwei von euch am meisten? – Macht, sagt an!« Als alle drei schweigen, stellt er resignierend fest: »Jeder liebt sich selber nur am meisten? – O so seid ihr alle drei betrogene Betrüger! Eure Ringe sind alle drei nicht echt. Der echte Ring vermutlich ging verloren.« Dann gibt er ihnen doch noch folgenden Rat mit, der die Existenz eines echten Rings voraussetzt und sich daher von der zuvor ausgesprochenen Vermutung, daß keiner von ihnen diesen besitzt, unterscheidet: »Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott, zu Hilf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: So lad' ich über tausend tausend Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich, und sprechen. Geht!«

Besser als durch diese Parabel lassen sich die Probleme der Religionstheologie kaum zur Sprache bringen. Freilich bezieht sie sich in erster Linie auf die drei großen monotheistischen Offenbarungsreligionen. Gerade für diese gilt, daß ihre Wahrheit nicht allein durch eine Berufung auf eine direkte (unmittelbare und in diesem Sinn übernatürliche) Offenbarung Gottes begründet werden kann. Das kommt in dem Gleichnis klar zum Ausdruck: Wenn jede Religion auf eine solche Offenbarung Gottes zurückgehen würde, müßten sie entweder nicht nur dem Anschein nach, sondern in Wirklichkeit gleich sein oder jede hätte das Recht, sich als die wahre zu betrachten. Allerdings zeigt sich gerade hier eine entscheidende Schwachstelle der Parabel: Von Gott ist nicht anzunehmen, daß er als Vater seine Söhne (bzw. Töchter) absichtlich in die Irre schickt und ihnen drei Religionen als gleichwertig gibt, die in Wirklichkeit nicht gleichwertig sind; noch dazu jedem einzeln, so daß die anderen es nicht wissen können und alle drei mit Recht ihre Religion für die wahre halten. Damit hätte Gott die Verantwortung für den Konflikt. Dieser wäre von Gott vorprogrammiert und unlösbar, weil alle sich auf ihn berufen könnten. Wenn man die nötige Korrektur an dem Gleichnis vornehmen wollte, müßte sie so lauten: Der Vater hat den echten Ring (= die wahre Religion) direkt keinem seiner Söhne überreicht (= es gibt keine unmittelbare, nicht anzweifelbare Offenbarung Gottes), noch weniger hat er unechte Ringe an die beiden anderen gegeben; sonst wäre er der, der aus seinen Söhnen »betrogene Betrüger« macht. Den Ring müssen alle drei Söhne mit den vom Vater erhaltenen Fähigkeiten und Materialien selbst gestalten, sie erhalten ihn nicht fertig überreicht – auch keine genaue Anweisung, wie er auszusehen hat.

Lessing hat also in der Sache recht, wenn er Nathan sagen läßt: Die Religionen gründen auf Geschichte. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Geschichten von Offenbarungen, denen einfach geglaubt werden muß, sondern um menschliche Praxis-Geschichten, die gedeutet werden. Religionen sind von Gott ermöglichte, aber nicht von ihm gemachte – und daher verschieden gute – menschliche Deutungen des Lebens in seinem Woher und Wohin, die auf Erfahrungen und den bisherigen Deutungen dieser Erfahrungen beruhen und wieder zur Praxis führen. Offenbarung Gottes kann dann nur heißen, daß Gott durch Menschen neue Erfahrungen ermöglicht – eine neue Praxis

mit-menschlichen Lebens in Gang setzt – und/oder durch auf sein Wirken zurückgehende Erkenntnis – die aber menschlich bleibt – eine bessere Deutung schenkt.⁵³

Das bedeutet aber keinesfalls, daß die Wahrheit der Religionen vom Menschen nicht erkannt werden kann. Um überhaupt etwas an sich erkennen und vom Schein unterscheiden zu können, muß der Mensch bei sich eine vorrationale Gewißheit über das eigene Sein annehmen, die er im (direkten) Selbstbewußtsein auch erfährt, ohne sie reflex einholen und sichern zu können.⁵⁴ In dieser erkennt er sich unmittelbar als auf andere und anderes angewiesen und damit auf einen ihn und die anderen übersteigenden Grund verwiesen. Damit steht er vor der Gottesfrage, aus der allein er aber keine Antwort ableiten kann, wie es eine idealistische Theologie durch einen transzendentalen Gottesaufweis versuchte.⁵⁵ Der Mensch ist vielmehr auf die Erfahrungen einer seinem Sein entsprechenden Praxis angewiesen, um sich selbst auch in religiöser Hinsicht richtig deuten zu können; wobei diese Deutung selbst nochmals begrenzt und von vielen subjektiven und intersubjektiven Faktoren abhängig ist und daher auch teilweise irrig sein kann.

Die Entstehung von Religionen ist also ein geschichtlicher Vorgang, abhängig von der Gestaltung des mitmenschlichen Lebens und sehr komplex sowie schwierig in dessen Deutung (die dann wieder auf die Praxis zurückwirkt). Aber es gibt eine vorrationale Vollzugsgewißheit im Menschen, die allerdings ihrerseits durch Begegnung geweckt werden muß. Mit dieser unmittelbaren Gewißheit seines Ur-Gewissens kann der Mensch erkennen, welche Lebensformen seinem Wesen mehr entsprechen und welche weniger. Diese Erkenntnis kann er mühsam in Deutungen reflektieren und intersubjektiv vermitteln. Weil eine Weckung nötig ist, kann er nur leise ahnen, wenn seine religiös gedeutete und darin begründete Lebenspraxis seinem Wesen noch nicht ganz entspricht (auch das nur, sofern er sich nicht eigenmächtig der Wahrheit verschließt, sondern auf der Suche nach ihr ist). Er wird im Normalfall auf Begegnung mit anderen religiösen Lebensformen angewiesen sein, um ein Defizit seiner eigenen überhaupt erkennen zu können. Nur besonders begabte (begnadete) Menschen werden aus ihrem Gespür für solche Mängel eine menschlichere Praxis anstoßen und damit auch eine bessere religiöse Deutung ermöglichen bzw. selbst geben können. Sie sind Anführer oder Erneuerer von Religionen.

Eine besonders schwierige Frage ist bei dieser geschichtlichen Sicht der Religion, ob der Mensch die relativ größte Wahrheit einer oder seiner Religion erkennen kann, ohne alle »ausprobiert« zu haben. Wenn man keine direkte (unmittelbare) Offenbarung Gottes voraussetzt und auch kein transzendentes Vorwissen um Gott und die richtige Beziehung zu ihm annimmt, bleibt dafür nur eine Möglichkeit: Daß Menschen in einer bestimmten interpersonalen Praxis und deren Deutung (mit ihrer Rückwirkung auf das Handeln) die Erfahrung von einer zumindest anfanghaften Erfüllung ihrer tiefsten

⁵³ Vgl. dazu ausführlich P. WEIß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 321-397.

⁵⁴ Vgl. ebd., 193-208.

⁵⁵ Zur Kritik an dieser idealistischen – auch die Transzendenz Gottes ungewollt letztlich aufhebenden – Theologie bei K. Rahner und anderen modernen Theologen vgl. ebd., 235-274.

Sehnsucht – von einem »Leben in Fülle«⁵⁶ – machen, das sie in seinem Wesen – nicht in seiner Entfaltung – im vorrationalen Ur-Gewissen als ihrem Wesen ganz entsprechend erkennen. Freilich sind hier Täuschungen möglich. Außerdem ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß andere Religionen auch dann noch in bestimmten Teilaspekten eine bessere Praxis oder eine korrektere Deutung haben. Daher sind auch bei der ehrlichen Überzeugung von der relativen Überlegenheit der eigenen Religion der Dialog und die Bereitschaft zur Verbesserung derselben nötig.

Die Wahrheit einer Religion läßt sich also nicht beweisen, auch nicht aufweisen durch ein allgemein vorhandenes Vorwissen, sondern erweist sich an einer und durch eine bestimmte Glaubenspraxis, die intersubjektiv sein muß, weil der Mensch ein relationales Wesen ist.⁵⁷ Auch Lessing spricht von einem solchen Erweis. Es ist auffallend, daß sein Kriterium dafür die prinzipiell universale Liebe ist, auch die zu Gegnern und Feinden. Man könnte fragen, woher er diesen Maßstab hat? Nur weil er selbst eben doch ein Christ ist? Er jedenfalls versteht ihn als allgemeingültig, also mit dem Wesen des Menschen gegeben. Allerdings müßte Lessing noch den Zusammenhang dieser horizontalen Dimension des Menschseins mit der vertikalen (religiösen) deutlich machen: Nur in einem (Vorschub an) Vertrauen auf den Grund seines Daseins kann der schlechthin abhängige (kontingente) Mensch der Versuchung widerstehen, sich und seinen Beziehungen selbst ihren Wert zu geben und sich damit über die anderen zu stellen.⁵⁸ Außerdem setzt es bereits die Hoffnung oder die Gewißheit des Glaubens voraus, anzunehmen, daß jeder Mensch dieses Kriterium als wahr erkennen kann, zumindest dann, wenn er entsprechende Erfahrungen machen darf. Gemeinden gläubiger Menschen, in denen diese universale Liebe gelebt und bezeugt wird, wären demnach der vorrangige Ort der Glaubenspraxis, an der sich das Christentum als wahr erweisen könnte.⁵⁹ Mit den Worten Jesu im Evangelium: »Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.«⁶⁰

Wenn die Pluralistische Religionstheologie vorweg behauptet, daß alle oder zumindest alle großen Religionen gleich wahr und heilswirksam sind, macht sie denselben Fehler wie der Vater in der »Ringparabel« Lessings: Sie erklärt diese Religionen alle für wahr, obwohl sie in wichtigen Dimensionen wesentlich verschieden sind. Wenn sie wirklich im wesentlichen gleich wahr wären, müßten sie ohne größere Schwierigkeiten zueinander finden und sich zusammenschließen können; außer wenn jede aus Stolz behauptet, die einzige zu sein. Damit sagt die Pluralistische Religionstheologie – im Gleichnis gesprochen – zu den Religionen: »Ihr habt alle den echten Ring.« Sie handelt dabei nur

⁵⁶ Vgl. Joh 10, 10.

⁵⁷ Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 441-503.

⁵⁸ Vgl. dazu W. C. SMITH, »Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen«, in: R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 156-174, 161: »Die verschiedenen religiösen Systeme der Welt sind keine elaborierten Spielereien, die der menschlichen Geschichte als Kuriositäten aufgepfropft sind. Sie sind vielmehr die grundlegendsten Versuche, Mensch zu sein.« Dabei wird Glaube primär als Praxis, als »fides qua creditur« verstanden (vgl. A. GRÜNSCHLOß, »Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur »Welt-Theologie«. Einleitung zu Wilfred C. Smith, *Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen*«, in: R. BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung*, 151-155, 152).

⁵⁹ Vgl. P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 619-708.

⁶⁰ Joh 13, 35.

insofern besser als der Vater in der Parabel, als sie das nicht jeder Religion einzeln sagt, sondern öffentlich allen zugleich. Dennoch sieht sie damit alle Religionen als von ihrer ungenügenden Erkenntnis getäuscht und in diesem Sinn »betrogene Betrüger« an, wenn diese daran festhalten wollen, daß sie in ihrer derzeitigen Gestalt nicht gleich wahr sind, und jede überzeugt ist, für die Wahrheit der eigenen gute – wenn auch noch nicht genügend kritisch hinterfragte – Gründe zu haben. Der schmerzliche Konflikt zwischen den Religionen wird damit nicht behoben, sondern künstlich überspielt. Die atheistische Position ist da ehrlicher, wenn sie mit den Worten des Richters in der Parabel zu allen Religionen sagt: »Eure Ringe sind alle ... nicht echt. Der echte Ring vermutlich ging verloren.« Auch wenn sie damit meint (wie hier wohl auch der Richter), daß es einen echten Ring nie gegeben hat und gar nicht geben kann.

Daher sollten wir den abschließenden Rat des Richters im Gleichnis, wo dieser dann doch mit der Existenz eines echten Rings rechnet, als bessere und weiterführende Lösung ansehen: Welche der Religionen insgesamt (relativ) der Wahrheit am nächsten kommt (mehr ist für uns Menschen mit unserem begrenzten Horizont, der erst mühsam geschichtlich eingeholt werden muß, nicht möglich), kann sich nur an der und durch die Praxis erweisen, die im Licht der vorrationalen Vollzugsgewißheit als dem menschlichen Sein entsprechend erkannt werden kann. Die Wahrheit bewährt sich.⁶¹ Wenn sich die Religionen auf diesen »Wetteifer« einlassen, gibt es zwischen ihnen keinen Kampf, sondern ein gemeinsames Ringen um die größere Wahrheit, in der sie voneinander lernen können.⁶² Es wäre zu billig und würde der Wahrheit und der menschlichen Entwicklung nicht dienen, diese Auseinandersetzung zwischen den Religionen einfach so zu umgehen, daß man sie alle von vornherein als gleich wahr erklärt. Auch die Christen sind dann allerdings herausgefordert, ihren Glauben nicht einfach mit der Berufung auf eine direkte (unmittelbare und in diesem Sinn übernatürliche) Offenbarung zu begründen, der auf Grund ihres göttlichen Ursprungs einfach zu glauben sei, sondern ihn durch ihre Praxis als wahr zu erweisen. Gerade sie, die sich nicht auf die Lehre von Propheten und/oder heilige Schriften, sondern letztlich auf das Leben und Wirken Jesu Christi und damit auf eine bestimmte (inter)personale Praxis berufen, sollten selbst diese neue Praxis leben und dadurch von ihrer Wahrheit Zeugnis geben.⁶³

⁶¹ Vgl. zu diesem biblischen Wahrheitsbegriff Th. SCHNEIDER, »Orthodoxie« und »Orthopraxie«. Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens», in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 140-152, 146.

⁶² Um ein Beispiel zu geben: Auch das Christentum kann vom Islam lernen, die von ihm weitgehend vergessene Transzendenz Gottes wieder ernst zu nehmen. Diese gilt dann auch für den Menschen Jesus Christus. Das weit verbreitete monophysitische Mißverständnis Jesu Christi führt außerdem bei vielen Christen zu einer Zwei- bzw. Dreigötterlehre, welche der Islam mit Recht kritisiert. Vgl. dazu P. WEISS, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 433f., 357-364 und 474-478.

⁶³ Vielleicht könnte man in einem vereinfachten Schema folgende Unterscheidung machen: Die östlichen Religionen wollen unter Berufung auf heilige Schriften und die Einsichten ihrer Stifter die bestehende geschichtliche Wirklichkeit religiös deuten bzw. zeigen, wie man ihr entkommt, ohne daß sie dabei an die Möglichkeit einer Veränderung der mitmenschlichen Praxis denken, die wieder ein anderes Menschen- und Gottesbild und damit eine neue Deutung des Lebens mit sich brächte. Die Offenbarungsreligionen hingegen wollen die Praxis ändern und damit auch eine bessere religiöse Deutung des Lebens bewahren bzw. in die Praxis umsetzen. Das Judentum beruft sich dabei auf das von den Propheten gedeutete und in der Bibel festgehaltene Wirken Gottes in der Geschichte seines Volkes. Der Islam beruft sich auf den Koran als eine direkte Mitteilung Gottes an seinen Propheten Muhammad. Diese beiden Religionen wollen ihre Praxis in der Einheit von Volk und Religion bzw. Gesellschaft und Religion verwirklichen. Das

Nach dem Verständnis des Neuen Testaments hat auch Jesus von seinen Jüngerinnen und Jüngern nicht unter Berufung auf seine göttliche Sendung (an die auch er geglaubt hat) verlangt, seine Botschaft unkritisch anzunehmen, sondern gesagt: »Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche.«⁶⁴

Summary

The »Pluralistic Theology of Religions« has committed itself to refuting any claim to absolute validity or superiority that might be held by any religion and contends that at least the great religions of the world are equal in rank. This is considered to be conducive to promoting peace and dialogue among them. This is justified in so far as it does not allow any religion to raise claims to superiority by appealing to a revelation of God that has simply got to be believed.

The basic idea of this self-defined Pluralism of religions, however, is not really justified by positive arguments; rather it is based on a negative and simplificatory criticism of the opposing positions (Exclusivism and Inclusivism). Thus it becomes obvious that the Pluralistic Theology of Religions has made the same mistake as the father in the parable of the rings in Lessing's »Nathan the Wise«, simply declaring things that are essentially different to be equal in value, in order not to cause offence. In this way, however, the conflict is not resolved but merely covered up. The judge's advice in Lessing's parable is more to the point: the greater truth of a religion – which does not imply that it is totally perfect in all respects – can only and indeed must be revealed in practical life. This is exactly what Christians are expected to do since they not only derive their faith from prophets and holy scriptures but from the life and conduct of Jesus Christ (c.f. John 7,17).

Christentum beruft sich vor allem auf das Leben und Wirken Jesu Christi, einer Person, und will – in seiner Idealform! – die Wahrheit seiner Botschaft durch die – von ihm mit seinen Jüngern in Gang gesetzte – gemeinsame Praxis von Freiwilligen innerhalb der Völker bzw. der Gesellschaft und das damit verbundene Zeugnis erweisen. Daher sollten gerade die Christen das Schwergewicht auf ihre Praxis legen und die Mission als dieses Zeugnis verstehen. Vgl. dazu M. SECKLER, »Der Begriff der Offenbarung«, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie 2.*, hg. von W. KERN / H.J. POTTMEYER / M. SECKLER, Freiburg 1985, 60-83, 63: »Das Neue Testament deutet zusammenfassend das ganze Heilsgeschehen als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: ... Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, daß nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht, sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Da-seins Gottes nicht um Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut.«

⁶⁴ Joh 7, 17.