

GRUNDPROBLEME EINER KÜNFTIGEN THEOLOGIE DER RELIGIONEN

von Wolfgang Pfüller

An der nach christlicher Zeitrechnung zweiten Jahrtausendwende stellt sich beinahe zwangsläufig auch die Frage nach den vordringlichen Aufgaben einer künftigen christlichen Theologie. Zweifellos zählt dazu neben einer grundlegenden christologischen Neuorientierung¹ die Ausarbeitung einer stichhaltigen Theologie der Religionen. Denn der interreligiöse Dialog, die interreligiöse Begegnung und Kooperation dürften zu den wichtigsten Aufgaben der absehbaren Zukunft gehören. Diese interreligiösen Aktivitäten aber bedürfen dringend der theologischen Reflexion, sollen sie nicht in einem unverbindlichen Meinungsaustausch oder in einem letztlich blinden Aktionismus stecken bleiben. Genau diese Reflexion hat eine Theologie der Religionen zu leisten.

Wenn ich von einer *künftigen* Theologie der Religionen spreche, so meine ich eine solche, die den religionstheologischen »Monismus«² überwunden hat. Dieser behauptet, kurz gesagt, dass *eine* Religion (in ihrem Kern) Wahrheit in Anspruch nehmen darf. Demgegenüber werden die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen von dieser Wahrheit entweder ausgeschlossen (Exklusivismus), mithin als falsch betrachtet, oder als Teilwahrheiten in diese Wahrheit eingeschlossen (Inklusivismus). In den folgenden Überlegungen werde ich in einem ersten Schritt zu begründen versuchen, warum der religionstheologische Monismus künftig als obsolet gelten sollte. In einem zweiten Schritt werde ich drei Grundprobleme des m.E. künftig allein vertretbaren religionstheologischen Pluralismus erörtern.

Bevor ich dazu komme, möchte ich noch einiges klären. Wenn ich von einer *Theologie* der Religionen spreche, so meine ich eine *religiöse* Beurteilung der verschiedenen religiösen Traditionen hinsichtlich ihrer *Auffassungen*, vor allem ihrer zentralen Auffassungen. D.h. zum einen, dass es nicht um eine Beurteilung anderer religiöser Traditionen vom Standort der eigenen bzw. *einer* religiösen Tradition aus geht.³ Und es

¹ Vgl. z.B. J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993; P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, Oxford 1996; W. PFÜLLER, *Theologie als Theologie. Annäherungen an eine religiöse Theorie in christlicher Perspektive*, Frankfurt/M. u.a. 1998, 117–136 u. 177–199.

² Zu diesem Terminus sowie dem damit erfassten Konzept vgl. W. PFÜLLER, »Zur Behebung einiger Schwierigkeiten der pluralistischen Religionstheologie«, in: *MThZ* 49, 1998, 335–355, 338f. Vgl. ähnlich auch SCH.M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992, 1–26, bes. 23. Der Aufsatz OGDENS, »Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *ZThK* 88, 1991, 81–100, ist offensichtlich eine ins Deutsche übersetzte Zusammenfassung wesentlicher Gedanken des genannten Buches.

³ Ich kann also der von P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 11, gegebenen allgemeinen Aufgabenbestimmung einer Theologie der Religionen nicht folgen. Danach hat diese es »ganz allgemein gesprochen mit dem Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen zu tun – und zwar aus christlich-theologischer Sicht«.

heißt zum anderen, dass es nicht um eine Beurteilung der vielfältigen *Praktiken* der religiösen Traditionen geht. Warum es nicht angemessen ist, eine Theologie der Religionen vom Standort *einer* religiösen Tradition aus zu entwickeln, werde ich im zweiten Teil dieser Überlegungen begründen. Warum es nicht um eine Beurteilung der vielfältigen Praktiken der religiösen Traditionen geht, sei hier kurz dargelegt. Sicher hat P. Schmidt-Leukel Recht in der Meinung, dass beispielsweise interreligiöse Konflikte durchaus nicht allein dem Missbrauch von Religion zuzuschreiben, vielmehr weitgehend auf Wahrheits- und Heilsansprüche der Religionen zurückzuführen sind.⁴ Und genau um diese Wurzeln der interreligiösen Konflikte muss es einer Theologie der Religionen gehen. Allgemein gesagt, mögen die verschiedensten, zum Teil beeindruckenden, zum nicht geringen Teil fragwürdigen religiösen Praktiken noch so gewichtig im Blick auf die Anziehungskraft dieser oder jener religiösen Tradition sein. Für ihren Wahrheitsanspruch besagen sie weder positiv noch negativ etwas.⁵ Nicht nur kann man seinen Besitz an die Armen verteilen und gar sein Leben opfern, ohne dies aus »Liebe« zu tun – wie Paulus in 1 Kor 13,3 schreibt. Man kann leider ebenso aus Liebe mehr oder minder folgenschweren Irrtümern erliegen, wenn anders menschliche Liebe stets fehlbar bleibt. Pointiert gesagt: Natürlich sind die religiösen Praktiken anhand ethischer Maßstäbe zu beurteilen; einer Theologie der Religionen jedoch geht es um die Beurteilung dieser Maßstäbe.

1. Gegen den Monismus – für einen gradualistischen Pluralismus

Die Diskussion um die religionstheologischen Modelle, um ihr Für und Wider, ist mittlerweile umfangreich.⁶ Sie kann und soll hier nicht rekapituliert werden. Ich möchte demgegenüber im Folgenden die nach meiner Sicht hauptsächlichen Argumente gegen den religionstheologischen Monismus sowie für einen religionstheologischen Pluralismus möglichst konzipieren und kurz diskutieren. Damit soll einerseits hinreichend begründet werden, weshalb der religionstheologische Monismus künftig als obsolet zu gelten hat. Andererseits soll zugleich die Position des gradualistischen Pluralismus hinreichend klar und deutlich erläutert werden, um deren Probleme es im weiteren geht.

Ich sehe vor allem fünf Argumente, die den religionstheologischen Monismus als unhaltbar erscheinen lassen. Ich nenne sie (1) das historiologische, (2) das epistemologische, (3) das theologische, (4) das dialogische und (5) das kriteriologische Argument.

(1) Bekanntlich hat bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert E. Troeltsch überzeugend die historische Relativität aller Religionen einschließlich ihrer verschiedentli-

⁴ Vgl. ebd., 23–26.

⁵ Zu diesem Gedankengang vgl. OGDEN 1991, a.a.O. (Anm. 2), 93f.

⁶ Vgl. nur die umfassende Untersuchung von SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3). Vgl. darüber hinaus neuerdings P.O. INGRAM, *Wrestling with the Ox. A Theology of Religious Experience*, New York 1997, bes. 13–37; P.F. KNITTER, »Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie«, in: H.-G. SCHWANDT (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt/M. 1998, 75–95.

chen Wahrheitsansprüche nachgewiesen.⁷ Unter den gegenwärtigen Befürwortern einer pluralistischen Religionstheologie hat besonders G.D. Kaufman auf diese Argumentation zurückgegriffen.⁸ Danach stellen sich dem modernen historischen Bewusstsein die kulturellen und religiösen Traditionen als historisch relative Konstrukte dar, als Produkte historischer Entwicklung und menschlicher imaginativer Kreativität, als menschliche Orientierungsversuche in partikulären historischen Situationen. Natürlich weiß Kaufman, dass auch das moderne westliche historische Denken eine partikuläre, relative, begrenzte Perspektive darstellt. Jedoch ist diese Perspektive nicht nur geeignet, herkömmliche religiöse Absolutismen aufzubrechen. Sie hat sich darüber hinaus, wie bereits Troeltsch vermerkte, »durch die glänzendsten Resultate ... bewährt«,⁹ ist folglich bis auf weiteres als eine angemessene Perspektive auf historische Erscheinungen einzuschätzen.

Als historische Erscheinungen aber sind zweifellos auch die religiösen Traditionen einschließlich ihrer Wahrheitsansprüche zu betrachten. D.h. – um mit P.O. Ingram zu sprechen: »all images, teachings, and practices, all symbols of the Sacred, are local ethnic ideas, historically conditioned metaphors«.¹⁰ Im Blick auf zentrale christliche Ansprüche etwa bedeutet dies, dass Bekenntnisaussagen wie »Jesus ist der Christus« oder »Jesus ist der Sohn Gottes« (und als solcher »Gott von Gott«) bzw. Jesus ist »wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich« selbstverständlich historisch-kulturell bedingte, relative, mithin vorläufige und keineswegs endgültige Aussagen sind. Wir haben es also auch bei zentralen Inhalten der so genannten christlichen »Offenbarung« mit historisch relativen Erscheinungen zu tun, die unter historischen Bedingungen entstanden sind, vielfache und vielfältige Wandlungen durchlaufen haben und aller Voraussicht nach weiterhin durchlaufen werden. Fazit: Nimmt man das historische Denken einschließlich seiner Konsequenzen ernst,¹¹ dann ist jeglicher Anspruch auf endgültige Wahrheit zumindest zweifelhaft, von welcher religiösen Tradition er auch erhoben wird. Bezeichnend ist ja in dem Zusammenhang, dass die religiösen Traditionen keineswegs für alle ihre Auffassungen den Anspruch auf Endgültigkeit erheben. Wenn sie diesen Anspruch aber nur für ihre zentralen Auffassungen erheben, so zeigt sich sehr bald, dass zum einen alles andere als unumstritten ist, worin diese zentralen Auffassungen bestehen, und dass zum anderen diese vermeintlich zentralen Auffassungen im Lauf der Geschichte vielfachen Wandlungen unterworfen waren. Um wieder vom Christentum zu reden: Mag in seinen Anfangszeiten das schlichte Bekenntnis

⁷ Vgl. bes. TROELTSCHS bekannte Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902; vgl. auch: »Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen«, in: DERS., *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, 62–83; *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften III*, Aalen 1961 (1922).

⁸ Vgl. G.D. KAUFMAN, »Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology«, in: J. HICK / P.F. KNITTER (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, N.Y. 1988, 3–15; DERS., »Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie«, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. R. BERNHARDT, Gütersloh 1991, 47–59; DERS., »Religious Diversity and Religious Truth«, in: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, ed. by A. SHARMA, New York 1993, 143–164.

⁹ TROELTSCH 1902, a.a.O. (Anm. 7), 1.

¹⁰ A.a.O. (Anm. 6), 2.

¹¹ S. dazu im Blick auf die Christologie: W. PFÜLLER, »Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie«, in: *ThZ* 54, 1998, 325–344.

»Herr ist Jesus« zusammen mit der Orientierung an der Liebe im Sinne der Agape als zentrale Auffassung gegolten haben (vgl. 1 Kor 12–14), so galt in späteren Zeiten die gesamte christliche Bibel oder auch nur ihr Neues Testament als zentral, während nochmals später bloß ein »Kanon im Kanon« für zentral gehalten wurde, der erwartungsgemäß seinerseits recht unterschiedlich bestimmt wurde. Ich bin mir sicher, dass man zahlreiche entsprechende Beispiele aus anderen religiösen Traditionen aufführen könnte – übrigens auch aus der relativ (!) geschlossenen, vergleichsweise wenig gewandelten islamischen Tradition.¹²

(2) Wir können die endgültige Wahrheit nicht erkennen. Die göttliche Perspektive, die es erlaubt, die raumzeitliche Wirklichkeit im Ganzen zu erfassen, ist uns als endlichen, an Raum und Zeit gebundenen Menschen nicht zugänglich. Wir können deshalb nicht endgültig sagen, was etwas ist, da wir es nicht mit Sicherheit im Zusammenhang der raumzeitlichen Wirklichkeit im Ganzen plazieren können. Wenn Wahrheit, allgemein gesagt, die Übereinstimmung unserer Behauptungen mit den behaupteten Sachverhalten ist,¹³ dann können wir diese Übereinstimmung unter den uns gegebenen Erkenntnisbedingungen nie mit Sicherheit, d.h. endgültig feststellen, wenngleich wir natürlich eine solche Übereinstimmung besonders hinsichtlich simpler Behauptungen mit praktischer Sicherheit annehmen. Mit Kant zu reden erkennen wir stets nur die Erscheinungen der Dinge, nie die Dinge an sich. Wir können uns nicht gleichsam aus unserer erkennenden Subjektivität herausreflektieren, um so die reine Objektivität zu erkennen. Daher bleiben unsere Erkenntnisse prinzipiell vorläufig, fehlbar, revidierbar – wie gerade die Entwicklung der außerordentlich leistungsfähigen Naturwissenschaften, allen voran der Musterwissenschaft Physik, im 20. Jahrhundert eindrucklich gezeigt hat.

Natürlich ist dies alles sehr summarisch gesagt und kann hier auch nicht bis ins Einzelne ausgeführt werden.¹⁴ Immerhin mag zur Unterstützung der eben vorgetragenen Überlegungen auf signifikante Wandlungen im Rationalitätsverständnis verwiesen werden. P. Schmidt-Leukel meint »stark vereinfachend zwischen einem klassisch-neuzeitlichen Modell von Rationalität und den zeitgenössischen Umbrüchen im Verständnis von Rationalität« unterscheiden zu können.¹⁵ Ersteres ist gekennzeichnet durch ein substantialistisches Vernunftverständnis, durch das Ideal des unbezweifelbar sicheren Wissens sowie durch den Gedanken der Voraussetzungslosigkeit der Vernunft. Wurde demnach die Vernunft als eigenständige Substanz, als höchster Seelenteil gedacht, so wurde ihr in den nur ihr zugänglichen Erkenntnisphären absolut sichere Erkenntnis zugetraut. Nur unbezweifelbar

¹² W.C. SMITH, der exzellente Kenner des Islam, nennt diesen »the most systematic of the world's religious traditions«: SMITH, *Towards a World Theology*, Houndmills ³1989, 29. Dass sich gleichwohl auch diese religiöse Tradition bis in ihre zentralen Auffassungen hinein gewandelt hat, belegt recht eindrucklich R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994.

¹³ Vgl. das überzeugende Plädoyer für diesen, den so gen. korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff bei A. KREINER, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg u.a. 1992.

¹⁴ Für eingehendere erkenntniskritische Reflexionen vgl. W. PFÜLLER, *Zum Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Halle/S. 1979 (Diss.).

¹⁵ *Grundkurs Fundamentaltheologie*, München 1999, 77 (Hervorhebungen getilgt). Zum Weiteren vgl. ebd. 77–83; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

sicheres, bewiesenes Wissen wurde als vernünftig angesehen. Dem korrespondiert die behauptete Voraussetzungslosigkeit der Vernunft, »die es ermöglicht, die Wirklichkeit so zu erkennen, wie diese an sich ist« (78). Demgegenüber muss man im Blick auf die gegenwärtigen Umbrüche im Rationalitätsverständnis von einem dispositionellen Vernunftverständnis, vom Begreifen der Wahrheitsansprüche als Hypothesen sowie von der Einsicht in die Bedingtheit der Vernunft reden. Infolgedessen bezeichnet »Vernunft« nicht mehr »eine im Menschen vorhandene Substanz, also quasi ein spezifisches geistiges Erkenntnisorgan«, »vielmehr ein bestimmtes Verhalten, das wir gegenüber unseren Überzeugungen einnehmen können« (79). Das vernünftige Verhalten aber – und das ist der entscheidende Punkt – besteht nicht mehr darin, sicher beweisbarem Wissen zu folgen. Das Ideal der sicheren Beweisbarkeit nämlich ist nicht nur sowohl im Alltag wie in den Wissenschaften unpraktikabel, es ist auch und vor allem theoretisch unerfüllbar. »Das heißt, ein Wissen, das mit unbezweifelbarer Sicherheit wahr ist, läßt sich durch kein Beweisverfahren herstellen.« (79) Das hat vor allem der von K. Popper inaugurierte kritische Rationalismus dargetan. Vernünftig ist also zunächst die Einsicht in unsere unaufhebbare Fehlbarkeit. Unsere Überzeugungen lassen sich nicht mit letzter Sicherheit beweisen, sie bleiben folglich vorläufig, revidierbar. Freilich können wir nichtsdestotrotz (vorläufige, nicht endgültige) gültige Aussagen machen, die sich durch mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit oder zumindest durch infolge strenger kritischer Prüfung erreichte Bewährtheit auszeichnen. In all dem jedoch erweist sich die Vernunft grundsätzlich als bedingt, nicht als voraussetzungslos. »Rational gefordert ist nicht Voraussetzungslosigkeit, sondern die Bereitschaft, keine der Voraussetzungen grundsätzlich einer kritischen Überprüfung zu entziehen. Es ist nicht irrational, sich zu irren. Es ist irrational, sich gegen die Aufdeckung und Revision von Irrtümern zu verschließen.« (83)

Ist für uns als endliche, in unserem Erkenntnisvermögen prinzipiell begrenzte Menschen endgültige Erkenntnis nicht erreichbar, so erweisen sich die Ansprüche der religiösen Traditionen auf endgültige Wahrheit als anmaßend. Natürlich können sie als unbegründbare Behauptungen quasi in alle Zukunft perpetuiert werden. Rationale Verbindlichkeit erlangen sie dadurch nicht; im Gegenteil, sie sind als irrational einzustufen.

(3) Gilt die Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis schon gegenüber der raumzeitlichen Wirklichkeit, so gilt sie offensichtlich umso mehr im Blick auf die göttliche Wirklichkeit. Das altehrwürdige theologische Axiom »Deus semper maior« verlangt an dieser Stelle, in all seinen Konsequenzen anerkannt zu werden. Und eine Konsequenz ist jedenfalls die, dass sich die göttliche Wirklichkeit trotz aller »Offenbarung« (oder wie immer man das nennen mag) endgültiger menschlicher Erkenntnis entzieht. Eine endgültige oder eschatologische Offenbarung ist daher unter den Bedingungen geschichtlichen, endlichen Menschseins unmöglich. Möglich sind nur vorläufige, mehr oder minder authentische, mehr oder weniger plausible Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit. J. Hick unterscheidet dementsprechend folgerichtig zwischen der göttlichen Wirklichkeit an sich (»the Real an sich«) und der göttlichen Wirklichkeit als gedachter und erfahrener (»as thought and exper-

ienced«).¹⁶ An sich ist die göttliche Wirklichkeit überhaupt nicht erkennbar bzw. beschreibbar.¹⁷ Wenn wir sie erkennen und beschreiben, so mit unseren Denkmodellen und Erfahrungen, die stets kulturell und historisch bedingt sind.¹⁸ Das schlägt sich für Hick vorzüglich in der Verschiedenartigkeit von personalen und impersonalen Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit nieder, die im übrigen keineswegs als konträr oder gar kontradiktorisch verstanden werden müssen, vielmehr als komplementär verstanden werden können.

Dies braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Entscheidend ist festzuhalten, dass es angesichts der überragenden Größe der göttlichen Wirklichkeit eigentlich vor allem die religiösen Traditionen sein müssten, die sich in ihren Wahrheitsansprüchen bescheiden. Daher erscheint es zumindest als anmaßend, um nicht zu sagen als blasphemisch, wenn gerade sie mit dem Anspruch auf endgültige Wahrheit auftreten. Im enthusiastischen Anfangsstadium einer religiösen Tradition mag ein solcher Anspruch als »naiver Absolutheitsanspruch« (Troeltsch) immerhin verständlich sein; angesichts einer längeren, von zahlreichen kritischen Auseinandersetzungen durchzogenen Reflexionsgeschichte ist er kaum noch verständlich, geschweige denn akzeptabel.

(4) Wer die endgültige Wahrheit erkannt zu haben meint, kann im Dialog mit anderen zumindest keine wesentlichen neuen Einsichten gewinnen. Bestenfalls kann man einige periphere Einsichten gewinnen oder wahrnehmen, inwieweit die anderen mit der eigenen Wahrheit übereinstimmen und inwieweit nicht. Die eigene Position muss zumindest in den zentralen Punkten nicht korrigiert werden – und sie kann dies auch nicht. Gewiss kann man einen *gleichberechtigten* Dialog führen, indem man sich jeweils die für endgültig gehaltenen Wahrheiten wechselseitig mitteilt. Einen *offenen* Dialog hingegen kann man so keinesfalls führen. Denn dieser setzt die Bereitschaft voraus, die eigene, immer vorläufige und fehlbare Position radikal in Frage stellen zu lassen. Radikalität heißt hier, die eigene Position auch in zentralen Punkten in Frage stellen zu lassen und sie demzufolge gegebenenfalls zugunsten einer anderen, überzeugenderen Position aufgeben zu können. Freilich bedeutet dies nicht, dass man in den Dialog nicht mit mehr oder weniger festen Überzeugungen hineingehen und auf diesen Überzeugungen beharren darf, solange man sie für mindestens ebenso gut hält wie die anderen. Es bedeutet aber, offen zu sein für

¹⁶ Vgl. nur *A Christian Theology of Religions*, Louisville, KY 1995, 57ff; *Religion*, München 1996 (engl. 1989), 254ff.

¹⁷ Bemerkenswert ist, dass Hick hier in konsequenter Weise eine eigene Fehleinschätzung revidiert. In 1996, 269, meinte er noch, man könne allerdings »bestimmte rein formale Aussagen über das postulierte WIRKLICHE an sich machen« und verweist auf Anselms berühmte Definition Gottes als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. In 1995, 60 Anm. 12, akzeptiert er, dass auch diese Definition nicht die göttliche Wirklichkeit an sich, sondern nur als gedachte erfasst. Auch Anselm selbst betont ja, dass Gott zugleich größer ist als alles, was gedacht werden kann. – Dass Anselm mit seiner formalen Definition eine hervorragende Maßgabe für jegliches Denken über Gott gesetzt hat, unterstreicht G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 93ff., 169ff., 174ff., ohne Zweifel zu Recht. Nur meint er fälschlich, damit eine Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit an sich geltend machen zu können. – Klärend zum Sachverhalt vgl. auch P. SCHMIDT-LEUKEL, »Was will die pluralistische Religionstheologie?«, in: *MThZ* 49, 1998, 307–334, 328ff.

¹⁸ So auch INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 55ff.

möglicherweise fundamentale Veränderungen in Bezug auf die eigene Position. Und dies ist ersichtlich nur möglich, wenn man jeglichen Anspruch auf endgültige Wahrheit aufgibt.

Letzteres hat besonders L. Swidler betont.¹⁹ Ohne ein deabsolutisiertes Wahrheitsverständnis (»deabsolutized understanding of truth«) wird man sich s.E. nicht dem Dialog verpflichtet wissen. Denn man hat keine andere Motivation, in den Dialog einzutreten, als die, neue Informationen zu gewinnen, die aber für das eigene Wirklichkeitsverständnis nicht eigentlich relevant sind. Nun ist das Wahrheitsverständnis in der Tat gründlich deabsolutisiert worden. Swidler erläutert dies in sechs Hinsichten. Danach ist das Wahrheitsverständnis historisch, praktisch, sozial, sprachlich, interpretatorisch und dialogisch deabsolutisiert worden. Historisch: »by the perception that reality is always described in terms of the circumstances in which it is expressed«. Praktisch: »Seeking the truth with the intention of acting accordingly deabsolutizes the truth statement.« Sozial, d.h. wissenssoziologisch betrachtet, ist die Wahrheit deabsolutisiert »in terms of geography, culture, and social standing«. Weiterhin ist die Wahrheit »as the meaning for something and especially as talk about the transcendent« infolge der Grenzen menschlicher Sprache deabsolutisiert. Außerdem wird jegliche Wahrheit und Erkenntnis als interpretierte betrachtet; sie ist daher deabsolutisiert »by the observer who is always also interpreter«. Und schließlich werden im Dialog »all statements about reality« in der Weise deabsolutisiert, dass die am Dialog Beteiligten in ihrer Sprache der Realität verpflichtet sind.²⁰

Diese Faktoren und andere mehr²¹ machen den Dialog nicht nur möglich; sie machen ihn auch notwendig. Ohne ihn wird man der Relationalität und Mutualität des Menschen nicht gerecht; ohne ihn bleibt die Suche nach Wahrheit blockiert. Und nochmals sei es verdeutlicht: Diese dialogische Suche ist nicht vergleichbar mit einer Reise, bei der man nach der Begegnung mit anderen bereichert und befestigt nach Hause, in den sicheren Hafen, zurückkehrt. Da keine religiöse Tradition ein sicherer Hafen ist, insofern alle der Relativierung unterliegen, bleiben die dem Dialog Verpflichteten immer unterwegs – sozusagen von einem relativen Standort zum anderen.²²

Zu Anfang dieses Abschnitts sagte ich, dass man infolge eines Endgültigkeitsanspruches im Dialog bestenfalls periphere und jedenfalls keine wesentlichen, zentralen Einsichten gewinnen könne. Dieser Gedanke verdient eine Verschärfung. Ich behaupte also: Wer die endgültige Wahrheit erkannt zu haben meint, kann im Dialog *überhaupt keine* neuen Einsichten gewinnen. Denn Wahrheit ist unteilbar. Wer sie erkannt hat, hat alles erkannt, so dass streng genommen nichts zu erkennen übrig bleibt. Wahrheit im strengen Sinne nämlich ist doch wohl nur dort erkannt, wo die raumzeitliche Wirklichkeit im ganzen

¹⁹ Vgl. vor allem SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990. Zu nennen ist hier ebenso P.F. KNITTER; vgl. nur *Horizonte der Befreiung*, Frankfurt/M. Paderborn 1997, 232–240; »Apologie«, a.a.O. (Anm. 6) sowie prägnant: Jesus, a.a.O. (Anm. 1), 62: »It is one thing to enter the dialogue with solid truth claims; it is quite another to place on the table of dialogue truth claims that are stamped with the divine seal of approval as final and unsurpassable. In the first case, my firm stand is open to correction and fulfillment ...; in the second case, to change my position is to violate the revelation God has given me.«

²⁰ SWIDLER, ebd., 8; vgl. weiterhin 9ff.

²¹ Vgl. ebd., 6f. 14ff. 19ff.

²² Vgl. dazu INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 13ff.

überblickt wird und von daher alles Allgemeine, Besondere und Einzelne in seinem Stellenwert endgültig festgestellt werden kann. Diese göttliche Perspektive aber ist uns als endlichen Menschen prinzipiell unzugänglich – wie bereits in (2) ausgeführt.

Somit muss auch vom dialogischen Argument her der religionstheologische Monismus entschieden bestritten werden. Freilich hat dieses Argument allein nur ein geringes Gewicht. Es bezieht sein Gewicht, wie sicher deutlich geworden ist, vom epistemologischen Argument. Denn der entscheidende Punkt ist die Offenheit, nicht die Gleichberechtigung im Dialog. Gleichberechtigung nämlich wäre auch dann gegeben, wenn alle am Dialog Beteiligten ihre jeweiligen Endgültigkeitsansprüche ohne Diskriminierung mitteilen und ungehindert vertreten könnten. Damit jedoch wäre der Monismus offenkundig nicht überwunden.

(5) Die Argumente (1) – (4) widerlegen m.E. zumindest zusammengekommen jeglichen religionstheologischen Monismus. Nach diesen Argumenten kann es somit keine religiöse Tradition geben, deren Anspruch auf endgültige Wahrheit irgend berechtigt ist. Und es kann folglich selbstredend keine religiöse Tradition geben, die andere religiöse Traditionen von diesem Wahrheitsanspruch auszuschließen (Exklusivismus) oder sie in diesen einzuschließen (Inklusivismus) vermag. Das nun zu besprechende kriteriologische Argument ist etwas anderer Art. Es wendet sich vor allem gegen jeden Relativismus, wonach alle religiösen Geltungsansprüche als gleichwertig zu betrachten sind. Demnach wendet es sich sowohl gegen den religionstheologischen Monismus wie gegen den religionstheologischen Pluralismus, soweit er zum Relativismus führt.

Freilich, kaum jemand wird einen religionstheologischen Relativismus ernsthaft vertreten wollen. Aber darum geht es hier auch nicht. Vielmehr geht es um ein Plädoyer für den gradualistischen Pluralismus, der m.E. allein dem Relativismus zu entgehen vermag. Ich behaupte also, dass der Monismus zum Relativismus führen *muss*, während der Pluralismus zum Relativismus führen *kann*. Der Monismus führt deshalb unweigerlich zum Relativismus, weil prinzipiell alle religiösen Traditionen ihre Geltungsansprüche mit Anspruch auf endgültige Wahrheit vorbringen können. Da dieser Anspruch nämlich gleich schlecht begründet ist, kann er von allen Seiten mit gleichem Recht erhoben werden. Augenfällig belegt dies R. Bernhards Befürwortung eines doxologischen Absolutheitsanspruchs bzw. eines »mutualen Inklusivismus«.²³ Bernhardt verneint den christlichen Absolutheitsanspruch als theologischen, insofern er in exklusivistischer Manier die anderen Religionen verurteilt oder sich in inklusivistischer Manier über sie erhebt. Hingegen bejaht er den christlichen Absolutheitsanspruch als doxologischen, insofern dieser zwar in der Form des Zeugnisses mit unbedingtem Geltungsanspruch vorgetragen wird, dabei aber gleichwohl Zeugnisse anderer Religionen mit ebensolchem Geltungsanspruch neben sich bestehen lässt. Dieser mutuale Inklusivismus erlaubt es den nichtchristlichen Positionen ebenso wie der christlichen Position, die jeweils anderen Positionen in die eigene Wahrheit einzuschließen. Bernhardt zitiert zur Verdeutlichung K. Rahners Reaktion auf K. Nishitanis Ansinnen,

²³ BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh²1993, bes. 236–239; DERS., »Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption«, in: G. RIBE u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 461–480, bes. 474–80.

Rahner als »anonymen Zen-Buddhisten« bezeichnen zu wollen. Rahner: »Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt ...«²⁴ Dieses Zitat zeigt schlagend, dass es sich bei Bernhards mutuellem Inklusivismus nicht nur um eine Variante des religionstheologischen Monismus handelt, sondern dass dieser Monismus auch unweigerlich einen religionstheologischen Relativismus zur Folge hat. Alle religiösen Positionen dürfen die jeweils anderen religiösen Positionen in ihre Wahrheit einschließen – wobei die Frage dahingestellt bleiben mag, ob sich die so eingeschlossenen Positionen eher geehrt fühlen oder nicht.

Führt der religionstheologische Monismus *zwangsläufig* zum Relativismus, so *kann* auch der religionstheologische Pluralismus zum Relativismus führen.²⁵ Dies kann in zwei Fällen geschehen. Zum einen kann man von einem hybriden Relativismus sprechen, wenn die Geltungsansprüche der religiösen Traditionen gleichsam vom überlegenen Standort der Wahrheit aus für gleichwertig erklärt werden. Dieser Relativismus erscheint als selbstwidersprüchlich, da er für die Beurteilung der Gleichwertigkeit aller religiösen Geltungsansprüche einen Standort einnimmt, den er zugleich für unerreichbar hält: den Standort der Wahrheit. Zum anderen kann man von einem resignativen Relativismus sprechen, wenn trotz aller Bemühungen keine Möglichkeit gesehen wird, eine Rangabstufung zwischen religiösen Geltungsansprüchen vorzunehmen. Kann der hybride Relativismus wegen seiner Selbstwidersprüchlichkeit sowie wegen seiner Anmaßung, vom Standort endgültiger Wahrheit aus urteilen zu können, sogleich zurückgewiesen werden, so ist der resignative Relativismus weitaus gravierender. Dagegen kann vorerst nur geltend gemacht werden, dass schließlich doch niemand *alle* religiösen Geltungsansprüche für gleichwertig halten wird. Und dies ist schon deshalb der Fall, weil zumindest Kriterien wie die logische Konsistenz von religiösen Geltungsansprüchen oder auch ihre Kohärenz mit bestens bewährten wissenschaftlichen Erkenntnissen auch von denen akzeptiert werden (müssen), die der Eruiierbarkeit stichhaltiger Kriterien ansonsten wenig Chancen einräumen.

Nach alledem plädiere ich für einen gradualistischen Pluralismus, der eine Rangabstufung zwischen verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen für möglich hält. Damit ist weder eine *mögliche* Gleichwertigkeit mehrerer, d.h. mindestens zweier Geltungsansprüche verschiedener religiöser Traditionen vorab ausgeschlossen noch die *mögliche*, natürlich vorläufige Überlegenheit der Geltungsansprüche einer religiösen Tradition gegenüber allen anderen.²⁶ Ein gradualistischer Pluralismus, wie ich ihn verstehe, behauptet also nicht die *tatsächliche* Gleichwertigkeit der Geltungsansprüche mehrerer

²⁴ Zit. von BERNHARDT 1996, ebd., 480.

²⁵ Entsprechende Tendenzen sind teilweise bei G.D. KAUFMAN und R. PANIKKAR auszumachen. Freilich, nicht umsonst ist von »Tendenzen« und von »teilweise« die Rede. Im strikten Sinne kann man auch bei ihnen nicht von Relativismus sprechen.

²⁶ P. WEB, »Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie«, in: ZMR 80, 1996, 26–43, 35 u. 37, hält zu Recht die etwaige Feststellung der relativen Überlegenheit einer Religion nicht für inklusivistisch. Denn relative Überlegenheit besagt nicht totale Überlegenheit, so dass der relativ überlegenen Religion andere Religionen in bestimmten Hinsichten durchaus überlegen sein können »und auch die als relativ beste angesehene von diesen lernen kann. Von einer 'Inklusivität' in dem Sinn, daß alles Wahre und Gute anderer Religionen in jener einen enthalten sei, kann dann keine Rede sein« (35).

religiöser Traditionen.²⁷ Er behauptet nur deren *mögliche* Gleichwertigkeit.²⁸ Die Behauptung der tatsächlichen Gleichwertigkeit hingegen hält er zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt für anmaßend, da sie eine Entscheidung präjudiziert, die bestenfalls dann getroffen werden kann, wenn das kriteriologische Problem einigermaßen befriedigend gelöst ist und daraufhin die entsprechenden bewertenden Vergleiche verschiedener religiöser Geltungsansprüche zu begründeten Ergebnissen geführt haben. Davon jedoch sind wir noch ein gutes Stück entfernt.

Damit ist der erste Teil dieses Aufsatzes abgeschlossen. In ihm ging es um die Widerlegung des religionstheologischen Monismus und auf diesem Hintergrund um die Befürwortung einer künftigen Theologie der Religionen, die m.E. die Gestalt des gradualistischen Pluralismus annehmen muss. Im Folgenden werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit drei Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus erörtert.

2. Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus

Folgende Grundprobleme muss der gradualistische Pluralismus vor allem²⁹ lösen: (1) das kriteriologische, (2) das identitätslogische und (3) das missiologische Problem.

(1) Das kriteriologische Problem halte ich für das wichtigste Grundproblem des gradualistischen Pluralismus überhaupt. Denn an seiner Lösung entscheidet sich dessen Leistungsfähigkeit. Außerdem beeinflusst seine Lösung die Lösung der beiden anderen Grundprobleme in erheblichem Maße, was ich noch genauer ausführen werde.

Eins dürfte klar sein: Die oben angeführten Kriterien der logischen Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) und der Kohärenz im Blick auf bestens bewährte wissenschaftliche Erkenntnisse sind zwar notwendig, aber keineswegs hinreichend für eine effektive Lösung des kriteriologischen Problems. Immerhin können sie als Indizien dafür gelten, dass religionsübergreifende Beurteilungskriterien durchaus erreichbar sind. Denn genau dies wird immer wieder bestritten.³⁰ Die dabei vorgebrachten Argumente sind folgende: a) Eine

²⁷ Demgegenüber halten J. HICK und P. SCHMIDT-LEUKEL nur die tatsächliche Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen für pluralistisch.

²⁸ Ähnlich versteht KNITTER 1997, a.a.O. (Anm. 19), 232, den religionstheologischen Pluralismus. Allerdings scheint mir seine diesbezügliche Auffassung insgesamt nicht klar zu sein, worauf auch OGDEN 1992, a.a.O. (Anm. 2), 24f, hinweist. Natürlich droht unter den mittlerweile sich häufenden sprachlichen Differenzierungen das Pluralismuskonzept unklar zu werden. Ich betrachte es gleichwohl als angemessen, den gradualistischen Pluralismus als pluralistisch zu bezeichnen, insofern er die Gleichwertigkeit der Geltungsansprüche *mehrerer* religiöser Traditionen für möglich hält und jeglichen Monismus ablehnt.

²⁹ Damit behaupte ich, die wichtigsten Grundprobleme des gradualistischen Pluralismus erfasst zu haben. Dass andere, für wichtig gehaltene Probleme einer Theologie der Religionen für den gradualistischen Pluralismus weniger wichtig bzw. keine religionstheologischen Probleme sind, werde ich am Schluss dieses Aufsatzes kurz zu begründen versuchen.

³⁰ Vgl. z.B. BERNHARDT 1993, 228–230 und 1996, 475–479 (beide Arbeiten a.a.O., Anm. 23). Vgl. auch die diesbezügliche Diskussion bei HICK 1995, a.a.O. (Anm. 16), 49–51, sowie bei SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3), 33ff. Vgl. schließlich im Blick auf die »Mediators Between Human and Divine« das gleichnamige Buch von J. MACQUARRIE, New York 1996, 12.

»alle Religionen überschauende Vogelperspektive«, der privilegierte Standpunkt des »allwissenden Erzählers« bzw. unvoreingenommener, reiner Objektivität ist unerreichbar, ein dementsprechender Anspruch folglich anmaßend. b) Man kann deshalb die anderen religiösen Traditionen nur vom Standpunkt der eigenen religiösen Tradition aus betrachten und beurteilen, eine standpunktlose Betrachtung und Beurteilung ist nicht möglich. c) Einen einheitlichen Bezugspunkt der höchst verschiedenartigen religiösen Traditionen gibt es nicht.

a) Diesem Argument ist zuzustimmen. Die alles überschauende, rein objektive, die Wahrheit wissende Perspektive ist eine göttliche, keine menschliche Perspektive. Das braucht nach den Ausführungen im ersten Teil dieses Aufsatzes nicht weiter begründet zu werden. Nur folgt daraus keineswegs die Unmöglichkeit religionsübergreifender Kriterien. Es folgt daraus lediglich, dass diese Kriterien natürlich fehlbar und vorläufig sind wie sonstige menschliche Erkenntnisbemühungen auch. Das hindert jedoch nicht daran, dass sie gegebenenfalls bis auf weiteres für gut begründet und intersubjektiv gültig gehalten werden dürfen. Blicken wir zur Verdeutlichung auf ein Beispiel aus den historischen Wissenschaften. Natürlich steht auch ihnen die göttliche Perspektive nicht zur Verfügung. Dennoch wird man beispielsweise zu fundierten, wenn auch selbstverständlich nicht über allen Zweifel erhabenen Kriterien für die historische Rückfrage nach Jesus kommen können, und man wird diese Kriterien etwa zwischen jüdischen, christlichen und atheistischen ForscherInnen ohne weiteres argumentativ erörtern können. Mehr noch, man wird über verschiedene Punkte trotz aller sonstigen Differenzen zu mehr oder weniger weitgehenden Übereinstimmungen kommen können, so dass das historische Bild von Jesus einige solide Anhaltspunkte hat und demzufolge zumindest alles andere als willkürlich und beliebig sein wird.

b) Diesem Argument ist insoweit zuzustimmen, als eine standpunktlose Betrachtung und Beurteilung in der Tat nicht möglich ist. Nur ist dies nicht die Frage. Die Frage ist die »nach der universalen Geltung der faktisch mit bestimmten Standpunkten verbundenen Kriterien«.³¹ Daran zeigt sich schon, dass man andere religiöse Traditionen, genauer deren Geltungsansprüche, keineswegs nur vom Standpunkt der eigenen religiösen Tradition her betrachten und beurteilen darf. Denn so sehr man von diesem Standpunkt ausgehen mag, so sehr wird man über ihn hinausgehen müssen, um der Universalität der erhobenen Kriterien Geltung zu verschaffen. Nun lautet allerdings der Einwand gerade dahin, dass man über diesen Standpunkt nicht hinausgehen *könne*. Dieser Einwand jedoch ist bereits widerlegt durch die Tatsächlichkeit religionsübergreifender Kriterien wie der genannten der logischen Konsistenz und der Kohärenz. Er engt die menschlichen Möglichkeiten über Gebühr ein. Denn es ist dem Menschen durchaus möglich, den eigenen Standpunkt vorübergehend zu verlassen, um sich in andere Standpunkte hineinzusetzen, Verbindungslinien zum eigenen Standpunkt zu ziehen, Differenzen festzustellen u.a. Jeder Dialog funktioniert u.a. auf diese Weise. Und es ist ebenso möglich, den Geltungsanspruch des eigenen Standpunktes zu virtualisieren, um seine Gültigkeit in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten zu überprüfen, ja es ist sogar möglich, den eigenen Standpunkt

³¹ SCHMIDT-LEUKEL, ebd., 35.

aufzugeben und zum Standpunkt einer anderen religiösen Tradition überzuwechseln – jeder offene Dialog setzt, wie gesagt, die Bereitschaft dazu voraus. Fazit: So wenig eine religionsübergreifende Objektivität erreichbar ist, so wenig ist man an die Subjektivität des Standpunktes der eigenen religiösen Tradition gebunden. Eine religionsübergreifende Intersubjektivität ist möglich – und im übrigen längst wirklich.³²

c) Wie aber soll man religiöse Geltungsansprüche über ihre Konsistenz und Kohärenz hinaus beurteilen? Immer wieder wurde und wird geltend gemacht, dass es keine der religiösen Vielfalt zugrunde liegende Gemeinsamkeit, keinen einheitlichen Bezugspunkt der verschiedenen religiösen Traditionen gibt, an dem man ihre Geltungsansprüche allenfalls messen könnte; dass man also die religiösen Traditionen für inkommensurabel halten muss. Ich habe mich andernorts eingehend mit diesem Einwand auseinandergesetzt³³ und darf daher an dieser Stelle einiges resümieren.

1. Es spricht nichts dagegen, religiöse Geltungsansprüche als Lösungsversuche für vorliegende Probleme zu betrachten. Die Aufgabe besteht folglich darin, die Probleme zu eruieren, welche die religiösen Geltungsansprüche zu lösen versuchen. 2. Um dieser Probleme ansichtig zu werden, sollte man einen möglichst weiten, wenngleich natürlich nicht konturenlosen Begriff des Religiösen definieren. Dieser integrativ-analytische Begriff des Religiösen muss seine Tragweite dadurch bewähren, dass er nicht nur einen Bezugspunkt für die Geltungsansprüche der traditionellen und neueren Religionen bzw. religiösen Bewegungen, sondern auch für die einschlägigen Geltungsansprüche derjenigen Phänomene darstellt, die meist als Ideologien, Weltanschauungen oder Philosophien bezeichnet werden, ja er muss auch die von religionssoziologischer Seite namhaft gemachte privatisierte »Alltagsreligion« mit ihren offenkundigen Engführungen umfassen. 3. Zum Zweck der *Beurteilung* religiöser Geltungsansprüche muss der weite, integrativ-analytische Begriff zu einem normativ-kritischen Begriff des Religiösen verschärft werden. Diese Verschärfung muss klar erkennbar an den weiten Begriff des Religiösen anschließen, damit alle religiösen Geltungsansprüche vom normativ-kritischen Begriff des Religiösen ausgehend beurteilt werden können. 4. Bekanntermaßen ist die angestrebte Begriffsbildung wegen der immensen Komplexität der zu erfassenden Phänomene überaus schwierig. Schon deswegen, aber auch überhaupt erhebt sie keineswegs den Anspruch, endgültig zu sein; sie bleibt vorläufig und revidierbar. 5. Die Definitionsvorschläge für die beiden Begriffe des Religiösen lauten wie folgt: Das Religiöse bezeichnet eine Deutung, die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil der Menschen in der Welt gibt. – Das Religiöse bezeichnet eine Deutung, die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil der Menschen im Zusammenhang mit der raumzeitlichen Wirklichkeit im Ganzen gibt. Natürlich kann ich diese beiden Definitionsvorschläge hier nicht begründen, möchte aber

³² Vgl. nur die neohinduistischen Versuche, die Bedeutung Jesu zu würdigen, oder die christlichen Versuche, Muhammad als Prophet anzuerkennen. Dass dabei die Beurteilungskriterien noch allzu sehr der jeweiligen eigenen religiösen Tradition verhaftet scheinen, ist angesichts des bisher erreichten Standes im interreligiösen Dialog nicht verwunderlich.

³³ Vgl. W. PFÜLLER, *Der Streit der Religionen – rational entscheidbar?*, Frankfurt/M. u.a. 1986, sowie DERS., *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt/M. u.a. 1999.

wenigstens einiges erläutern. Das kognitive Moment der Deutung ist für das Religiöse unentbehrlich, denn erst dadurch wird es als solches kenntlich. Gefühle, Einstellungen, Bestrebungen, Handlungen u.a. mögen mit dem Religiösen verbunden sein und sind dies sicher zumeist, sie müssen dies aber nicht. – Die Frage, auf die die religiösen im Unterschied zu den irreligiösen Deutungen eine *bejahende* Antwort geben, ist die nach dem Heil. »Heil« verstehe ich als höchsten positiven Wert bzw. als Einheit der höchsten positiven Werte. Es kann demnach sehr Verschiedenes bedeuten: Gesundheit und/oder materielles Wohlergehen, ewiges Leben für die einzelnen, ein diesseitig oder jenseitig verstandenes Reich Gottes u.v.a.m. – Die normativ-kritische Zuspitzung des Begriffs des Religiösen versucht die religiösen Deutungen vor allem von wissenschaftlichen Deutungen zu unterscheiden. Würden religiöse Deutungen nicht auf die raumzeitliche Wirklichkeit *im Ganzen* bezogen sein, genauer das Gesamt der durch unsere sinnliche Erfahrung räumlich und zeitlich strukturierten Wirklichkeit deuten, würden sie dem wissenschaftlichen Deutungsbereich zufallen, der sich auf Ereignisse, Sachverhalte, Zusammenhänge *in* der raumzeitlichen Wirklichkeit erstreckt. Das besagt natürlich nicht, dass nicht religiöse Deutungen immer wieder einer Horizontverengung erlegen sind bzw. erliegen, während umgekehrt wissenschaftliche Deutungen nicht selten mit letzter, religiöser Bedeutung aufgeladen wurden. Jedoch deckt ein normativ-kritischer Begriff des Religiösen gerade die Engführungen bzw. ungebührlichen Grenzüberschreitungen solcher Deutungen auf. 6. Hat man auf diese Weise einen normativ-kritischen Begriff des Religiösen gewonnen, so kann man mit seiner Hilfe die verschiedenen religiösen Geltungsansprüche etwa durch folgende Fragen prüfen: – Mit welcher Vorzüglichkeit werden sie ihrem Deutungshorizont gerecht? Es ist dies die Frage nach der *Extensität* ihrer Antwort auf die Heilsfrage. Religiöse Geltungsansprüche etwa, die nur wenigen Menschen das Heil zusprechen, während sie deren Mehrzahl sowie die nichtmenschliche Welt im Unheil versinken sehen, sind von geringer Heilsextensität und daher als defizitär zu beurteilen.³⁴ – Mit welcher Vorzüglichkeit vermögen sie die Heilsperspektive mit der raumzeitlichen Wirklichkeit zu vermitteln? Es ist dies die Frage nach der *Intensität* ihrer Antwort auf die Heilsfrage. Hier geht es um die Überzeugungskraft der von den religiösen Geltungsansprüchen namhaft gemachten Heilsbringer, Heilsereignisse u.ä. Grob gesprochen, sind diese Heilsereignisse und Heilsbringer umso überzeugender, je mehr sie in der raumzeitlichen Wirklichkeit zugleich verankerte und über sie hinausweisende heilsame Kräfte verkörpern. Religiöse Geltungsansprüche etwa, die bloße Naturvorgänge reflektieren oder sich auf in der Geschichte nicht verankerte Idealgestalten beziehen, sind von geringer Heilsintensität und von daher als defizitär zu beurteilen, da sie zum einen nicht über die raumzeitliche Wirklichkeit hinausweisen und zum anderen nicht in dieser Wirklichkeit verankert sind.³⁵ 7. Es geht bei

³⁴ Das würde z.B. die Idee des Kommunismus betreffen, der, wenn er denn überhaupt realisierbar wäre, nur einigen Menschen in einer mehr oder weniger fernen Zukunft beschieden wäre und außerdem die nichtmenschliche Welt gleich gar nicht erreichte. Es würde aber ebenso religiöse Vorstellungen betreffen, wonach nur eine Minderheit der Menschen zum Heil gelangt (s. etwa in der christlichen Tradition), oder Vorstellungen, wonach nur die Menschen das Heil erreichen können (s. etwa in der buddhistischen Tradition).

³⁵ Dies würde z.B. eine Verehrung der Sonne als Epiphanie der göttlichen Wirklichkeit betreffen, oder auch eine

der Prüfung der religiösen Geltungsansprüche vor allem um deren Kernaussagen. Wie aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion zu lernen ist, erschüttert die Widerlegung oder gar nur Problematisierung peripherer Aussagen ein Gedankengebäude (eine Theorie) noch durchaus nicht. Sollen also religiöse Geltungsansprüche auf ihre problemlösende Kraft hin beurteilt werden, so muss es um die zentralen Aussagen gehen. Zentrale Aussagen aber dürften die sein, die sich direkt auf die in 6. formulierten Fragen beziehen, m.a.W. in größter Nähe zu diesen Fragen stehen.³⁶

Nun hat H. Waldenfels neulich dahingehend argumentiert, dass nicht die Heilsfrage, sondern die Gottesfrage, die Frage nach dem Heiligen, der Transzendenz usw. für eine Theologie der Religionen zentral ist.³⁷ Das klingt plausibel, sofern es sich eben um eine *Theologie* und nicht um eine Philosophie der Religionen handelt. Freilich ist diese Plausibilität eine bloß vordergründige, sozusagen etymologische. Blickt man tiefer, dürfte die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie keineswegs so einfach sein.³⁸ Vor allem aber ist es zur Lösung des kriteriologischen Problems erforderlich, bei der dem Religiösen aufgegebenen Frage anzusetzen, um von daher religiöse Geltungsansprüche als Problemlösungen beurteilen zu können. Würden religiöse Geltungsansprüche keine Probleme lösen, wären sie irrelevant. Dass bei diesen Problemlösungen die göttliche Wirklichkeit als Heilmacht die entscheidende Rolle spielt, versteht sich. Ebenso freilich versteht sich, dass nicht alle religiösen Geltungsansprüche eine göttliche Wirklichkeit geltend machen, zumindest nicht im Sinne einer transzendenten Wirklichkeit, wenngleich sicher im Sinne einer höchsten Wirklichkeit.³⁹

Mit diesen Überlegungen zum kriteriologischen Problem muss es im gegebenen Rahmen sein Bewenden haben. Nach meinem Eindruck stehen wir in Bezug auf die Reflexion zum kriteriologischen Problem im interreligiösen Dialog noch ziemlich am Anfang. Ich vermute freilich, dass dieses Problem umso bedeutender werden wird, je mehr der religions-theologische Monismus an Gewicht verliert. Wie gesagt, für einen religionstheologischen

Verehrung tierischer Kräfte in gleicher Hinsicht. Auf der anderen Seite etwa würde der christliche Geltungsanspruch erheblich geschwächt, sollte Jesus tatsächlich, wie in der Vergangenheit verschiedentlich behauptet, eine bloße Idee und keine Persönlichkeit der Geschichte sein.

³⁶ An den drei nahe verwandten Religionen Judentum, Christentum und Islam exemplifiziert: Es geht zum einen um bloß immanente und immanente wie transzendente Heilserwartungen für die Menschen (nur für sie? nur für einen Teil von ihnen?) und die Welt. Und es geht zum anderen um die Heilsbedeutung der Tora, Jesu und des Korans. Demgegenüber ist etwa das Problem der Diskriminierung der Frauen in diesen drei Religionen peripher – so wichtig es moralisch, sozialpolitisch und kirchlich ist. Auch das von KNITTER, *One Earth Many Religions*, Maryknoll, N.Y. 1996, bes. 118ff, favorisierte Kriterium des Kampfes bzw. Einsatzes für öko-humane Wohlfahrt (»eco-human Well-being«) hält den normativ-kritisch geschärfte Kriterien für religiöse Geltungsansprüche nicht stand. Würden dementsprechende Auffassungen zum Kern religiöser Geltungsansprüche erklärt, so bedeutete dies eine Engführung des Religiösen, wie sie freilich bis heute immer wieder beobachtet werden kann.

³⁷ Vgl. H. WALDENFELS, »Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe«, in: *StZ* 123, 1998, 291–301, 293 u. 299f.

³⁸ Vgl. PFÜLLER 1999, a.a.O. (Anm. 33), 114–122.

³⁹ Deshalb sind z.B. die von INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 30f, genannten gemeinsamen, perennierenden Merkmale aller »religious Ways« augenscheinlich noch immer zu sehr an den großen religiösen Traditionen orientiert; so wenn »the Sacred's ultimacy« der Endlichkeit der Welt konfrontiert wird, oder wenn es als »beyond all names and predicates« sowie als »ineffable« charakterisiert wird.

Pluralismus, der nicht in Relativismus versinken will, ist das kriteriologische Problem von überragender Bedeutung.

(2) Das identitätslogische Problem lautet, kurz gesagt: Wie ist eine spezifische religiöse Identität zu gewinnen in Anbetracht durchlässigerer, ja fließender Grenzen zwischen den religiösen Traditionen? Diese Problemstellung impliziert drei erläuterungsbedürftige Aspekte. a) Die spezifische religiöse Identität liegt nicht schon vor, sie muss allererst gewonnen werden. b) Zur Herausbildung dieser Identität bedarf es der Außenperspektive, also des interreligiösen (und interideologischen)⁴⁰ Dialogs. c) Zwischen den religiösen Traditionen hat nicht zuletzt aufgrund der kleiner gewordenen Welt inzwischen eine beträchtliche Durchmischung stattgefunden, die die Ausbildung einer spezifischen religiösen Identität mehr denn je erschwert.

a) »Für eine christliche Theologie der Religionen vertrete ich ..., daß sie aus der christlichen Identität heraus auf die anderen Religionen zugehen muß.«⁴¹ In dieser Sicht, die einen religionstheologischen Inklusivismus artikuliert, wird die eigene, in diesem Fall christliche Identität als eine feste Ausgangsposition betrachtet. Von ihr aus geht man auf die anderen zu, zu ihr kehrt man zurück, nicht ohne dass die eigene Position durch die Begegnung mit den anderen vertieft und bereichert wurde.⁴² Hier weiß man, wer man ist – wie sollte es angesichts des erhobenen Wahrheitsanspruchs auch anders sein! Lehnt man einen solchen Wahrheitsanspruch ab, so muss sich die eigene Identität in einem *offenen* Dialog erst herausbilden. D.h. nicht, dass man auf eine mehr oder weniger feste Ausgangsposition verzichten müsste. Es heißt aber, dass man möglicherweise nicht zur Ausgangsposition zurückkehrt und in diesem Sinne auf der Suche nach der eigenen Identität ist.

b) Eine spezifische religiöse, also etwa christliche Identität kann ich aus der bloßen Innenperspektive heraus gar nicht entwickeln. Denn um die eigene Identität wahrnehmen zu können, muss ich von außen auf mich blicken, muss ich meine religiöse Tradition mit den Augen anderer betrachten, sie mit anderen religiösen Traditionen vergleichen, ja sie in diesem Vergleich auf ihren Wert hin beurteilen. Gerade letzteres erfordert, wie in (1) ausgeführt, eine Metaperspektive, wenn man nicht von der Wahrheit der eigenen Tradition ausgehen kann.

c) Diese Metaperspektive mit ihren von einem normativ-kritischen Begriff des Religiösen abgeleiteten Kriterien zielt nun keineswegs auf eine neue Superreligion. Vielmehr will sie dazu verhelfen, zwischen den verschiedenen religiösen Geltungsansprü-

⁴⁰ Zur Begrifflichkeit vgl. SWIDLER, a.a.O. (Anm. 19), 41ff. Will man Weltanschauungen und Ideologien von den religiösen Traditionen unterscheiden, so ist diese sprachliche Erweiterung des interreligiösen um den interideologischen Dialog angebracht. Dabei sollte man sich jedoch im klaren darüber sein, dass auch Weltanschauungen und Ideologien *religiöse* Positionen vertreten können – freilich auch irreligiöse. Gerade der Dialog mit den irreligiösen Positionen ist gemeint, wenn hier vom interideologischen Dialog die Rede ist, wobei »ideologisch« hier selbstverständlich nicht abwertend gebraucht wird.

⁴¹ WALDENFELS, a.a.O. (Anm. 37), 298. In gleicher Richtung votiert BERNHARDT 1996, a.a.O. (Anm. 23), 476 u. 479.

⁴² Vgl. INGRAM, a.a.O. (Anm. 6), 15, 17ff. Ingram nennt dieses Modell des interreligiösen Dialogs etwas eigenwillig das »theology-of-religions model«.

chen eine rational begründete Entscheidung treffen zu können und somit eine spezifische religiöse Identität zu gewinnen. Dies dürfte angesichts der heute mehr denn je fließenden Grenzen zwischen den religiösen Traditionen, die sich vielfältig beeinflusst und durchmischt haben, keine geringe Hilfe sein. Gleichwohl ist die Ausbildung einer rational begründeten spezifischen religiösen Identität in Anbetracht der Unübersichtlichkeit und Komplexität der religiösen Gegenwartslage überaus schwierig.⁴³ Es ist daher alles anderes als verwunderlich, dass in einigen Fällen sich Menschen als Angehörige verschiedener Religionen betrachten und diese Religionen auch praktizieren. Ich meine nun, dass etwa eine christliche oder eine anderweitige spezifische religiöse Identität nur dann rational begründet gewonnen werden kann, wenn man mit guten Gründen eine relative Überlegenheit der eigenen Tradition (in ihrem Kern) gegenüber den anderen religiösen Traditionen vertreten kann. Muss man nämlich die Gleichwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen akzeptieren, so besteht kein vernünftiger Grund, ihnen nicht auch zugleich anzugehören. Sicher wird es demgegenüber praktische, emotionale o.ä. Gründe geben, weiterhin nur der eigenen angestammten religiösen Tradition anzuhängen, und in den allermeisten Fällen werden dies ohnehin die ausschlaggebenden Gründe für eine bestimmte Religionszugehörigkeit sein. Genau dies ist hier jedoch nicht der springende Punkt, denn es geht um vernünftige Gründe. Um nicht missverstanden zu werden: Ich möchte in keiner Weise die Entscheidung für oder gegen die Gleichwertigkeit, genauer gleiche Höchstwertigkeit mehrerer religiöser Traditionen bzw. ihrer zentralen Geltungsansprüche präjudizieren. Wenn eine rational begründete Entscheidung anhand der angewendeten Kriterien über diese Gleichwertigkeit nicht hinauskommt, ist dies nicht nur zu akzeptieren; die entsprechende Entscheidung ist auch ohne Bedauern zu vollziehen, da sie im Gegenteil ein Zeichen des Wertes der religiösen Vielfalt ist. Wie weit man ihr dann in der eigenen Religionspraxis folgt, hängt sicher von den gegebenen praktischen Möglichkeiten sowie den vorhandenen emotionalen Bindungen ab. Ich behaupte nur, dass dann von einer spezifischen religiösen Identität im herkömmlichen, also christlichen, islamischen usw. Sinne keine Rede mehr sein kann. Um es auf die christliche Tradition zuzuspitzen: Ohne den Anspruch, dass Jesus von Nazareth die bislang wertvollste, heilvollste Manifestation der göttlichen Wirklichkeit ist, wird sich eine christliche Identität kaum behaupten lassen.

An diesen Überlegungen zeigt sich die grundlegende Bedeutung des kriteriologischen Problems für das identitätslogische Problem. Denn nur aufgrund leistungsfähiger Kriterien lässt sich, wenn überhaupt, eine rational begründete spezifische religiöse Identität gewinnen. Andernfalls bleibt die Entscheidung willkürlich und beliebig.

(3) Das missiologische Problem lässt sich pointiert wie folgt formulieren: Darf ich Angehörige anderer religiöser Traditionen auch dann zu »bekehren« versuchen, wenn ich dem offenen interreligiösen und interideologischen Dialog verpflichtet bin? Die Frage ist m.E. nur unter bestimmten Bedingungen zu bejahen. a) Mission ist vor allem als freundschaftlicher, aber auch streitbarer Dialog ohne Endgültigkeitsansprüche und daher mit offenem Ausgang zu verstehen. b) Mission muss von der Heilsfrage abgekoppelt

⁴³ Für skizzenhafte Überlegungen zur christlichen Identität vgl. PFÜLLER, a.a.O. (Anm. 1), 137–148.

werden. c) Nur wenn ich nach erfolgter Prüfung aufgrund leistungsfähiger Kriterien mit guten Gründen von der Überlegenheit meiner Position überzeugt bin, darf ich Bekehrungsversuche unternehmen.

a) »Mission ... ist ursprünglich ein seit dem 16. Jh. üblich gewordener christlicher Begriff, der die Bemühungen um den Gewinn Ungetaufter für das Christentum bezeichnet. In der Religionswissenschaft nennt man aber auch die organisierte Ausbreitung anderer Religionen Mission.«⁴⁴ In diesem religionswissenschaftlichen Sinn soll Mission im Weiteren verstanden werden. Dabei reicht »organisierte Ausbreitung« von der Bekanntmachung über das Sich-verständlich-machen bis hin zur Konversion. Daraufhin ist von der Position eines gradualistischen Pluralismus aus Mission vor allem als interreligiöser und interideologischer Dialog zu verstehen; ein Dialog, der freilich von der entsprechenden Lebenspraxis der am Dialog Beteiligten begleitet und unterstützt werden muss, soll er nicht vom Gespräch zum Gerede verkommen. Dennoch bleibt das Gespräch (einschließlich der schriftlichen Kommunikation) vorrangig, denn erst in ihm werden die verschiedenen Positionen kenntlich, unterscheidbar und diskutabel. Freundschaftlich ist das Gespräch, weil die Beteiligten sich als gleichberechtigte PartnerInnen auf der Suche nach der von ihnen nie einholbaren Wahrheit bzw. – weniger hoch gegriffen – auf der Suche nach relevanten Problemlösungen betrachten. Streitbar ist es, weil keine Gleichwertigkeit der vertretenen Positionen vorausgesetzt oder auch nur erstrebt wird, vielmehr um bestmögliche Problemlösungen gestritten und daher für und gegen relative Überlegenheiten argumentiert wird bis dahin, dass bestimmte Positionen klar abgelehnt werden infolge ihrer offensichtlichen Defizite. Zur Offenheit solcher Gespräche wurde bereits das Nötige gesagt.

b) Diesen heiklen Punkt kann ich jetzt nur kurz ansprechen; er bedarf sicher weitergehender Erörterung. Hier nur soviel: Die Mission sollte insofern von der Heilsfrage abgekoppelt werden, als die Auffassung aufgegeben wird, die Annahme der eigenen religiösen Position durch andere sei erforderlich für deren Heil. Denn eine solche Auffassung könnte man m.E. nur dann vertreten, wenn man endgültige Wahrheit für die eigene Position beanspruchen dürfte. Dann nämlich könnte man mit Sicherheit beurteilen, welche Position ein Mensch zur Erlangung des Heils einnehmen muss. Nun wird vor allem angesichts des allgemeinen göttlichen Heilswillens nicht einmal von Seiten eines inklusivistischen Monismus darauf bestanden, dass Angehörige anderer Religionen um ihres Heils willen zur wahren Religion konvertieren müssen. Um wieviel weniger wird dies von Seiten eines gradualistischen Pluralismus beansprucht. Denn für diese Auffassung gibt es m.E. nur eine stichhaltig begründbare Bedingung für das menschliche Heil: die göttliche Wirklichkeit selbst. Wer dagegen bestimmte menschliche Heilswege als erforderlich betrachtet, engt die göttlichen Möglichkeiten ungebührlich ein. Wiederum gilt: Von einer solchen Einengung könnte nur dann keine Rede sein, wenn eine religiöse Position endgültige Wahrheit und damit die unfehlbare Kenntnis der göttlichen Möglichkeiten für sich beanspruchen dürfte. Wozu dann aber überhaupt noch die »organisierte Ausbreitung« religiöser Geltungsansprüche? Antwort: Um eines heilsameren, heilvolleren menschlichen

⁴⁴ Art. »Mission«, in: *TRE* 23, 1994, 18.

Lebens in Gegenwart und Zukunft willen. Heil, wie es hier und doch wohl auch weithin sonst verstanden wird, hat neben seiner transzendenten auch eine immanente Dimension. Werden also religiöse Geltungsansprüche im Dialog ausgetauscht und diskutiert, wird dadurch die eigene Position bereichert, vertieft oder verwandelt, so dient dies einem heilvolleren, man könnte ebenso gut sagen wertvolleren menschlichen Leben hier und jetzt bzw. dort und dann. In dieser Hinsicht darf folglich die Heilsfrage selbstredend nicht von der Mission abgekoppelt werden.

c) Genügt nicht die Ausbreitung der eigenen Botschaft im Sinne des Bekannt- und Sich-verständlich-machens? J. Hick scheint dies zu meinen. Ihm zufolge sind sowohl die christliche Botschaft wie die der anderen Weltreligionen universal, »which is for everyone to whose heart it speaks«. Diese verschiedenen Botschaften zum Zweck wechselseitiger Bereicherung und Vertiefung weltweit bekannt und zugänglich zu machen, ist die legitime missionarische Aufgabe jeder Religion, zumindest jeder Weltreligion.⁴⁵ P.F. Knitter demgegenüber will durchaus am Ziel der Konversion festhalten.⁴⁶ Freilich geht es dabei vor allem um eine wechselseitige Bekehrung zum Reich Gottes und nicht zur jeweils eigenen Religionsgemeinschaft. D.h. es geht zuerst um eine Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens, der menschlichen Wohlfahrt (»well-being of humanity«). »A missionary who has no baptisms to report, but who has helped Hindus, Buddhists, and Christians to live together lovingly and justly is a successful disciple of Christ; a missionary who has filled the church with converts without seeking to change a society that condones dowry deaths or bonded labor is a failure.«⁴⁷ Insofern freilich die Religionsgemeinschaften dem Reich Gottes dienen, ist auch die Bekehrung zur eigenen Religionsgemeinschaft legitimes Ziel der missionarischen Aktivitäten.

Ich denke, Knitters Verständnis von »Bekehrung« ist zu unklar. Einerseits bedarf es nicht der Annahme einer neuen religiösen Identität, um sich zu den ethischen Anliegen Knitters zu »bekehren« – was dieser natürlich auch nicht behauptet. Andererseits ist gar nicht einzusehen, warum man zur Unterstützung dieses Anliegens die Religionsgemeinschaft wechseln soll – es sei denn aus irgendwelchen peripheren, zufälligen Gründen.⁴⁸ Demgegenüber dürfte Hicks Verständnis von Mission zu anspruchslos sein. Sicher, wenn man wie Hick von der Gleichwertigkeit der (wie vieler?) religiösen Traditionen ausgeht, ist ein solches Konzept von Mission schlüssig. Für den hier befürworteten gradualistischen Pluralismus hingegen stellt sich der Sachverhalt differenzierter dar. Sind Angehörige einer religiösen Tradition mit guten Gründen davon überzeugt, dass ihre Geltungsansprüche denen anderer religiöser Traditionen überlegen sind, so ist es völlig legitim, wenn sie deren Angehörige zu ihrer Position zu bekehren versuchen. Selbstverständlich hat dies in einem offenen Dialog zu geschehen. D.h. das Resultat dieses Bekehrungsversuchs kann auch in der Feststellung der Gleichwertigkeit der vertretenen Positionen bestehen,

⁴⁵ HICK 1995, a.a.O. (Anm. 16), 119.

⁴⁶ Vgl. KNITTER, a.a.O. (Anm. 1), 102–124, bes. 121ff; DERS. 1997, a.a.O. (Anm. 19), 241–251.

⁴⁷ Ebd., 121.

⁴⁸ Hieran zeigt sich erneut, dass Knitters ethisches Kriterium zur Beurteilung religiöser Geltungsansprüche zu wenig leistungsfähig, weil zu wenig zentral ist. S.o. Anm. 36.

woraufhin der Bekehrungsversuch natürlich aufzugeben ist. Ja, es kann sogar zur Bekehrung derer führen, die andere bekehren wollten. — Wie man an diesen Überlegungen sieht, beweist die Frage nach der Legitimität missionarischer Bekehrungsversuche einmal mehr die grundlegende Bedeutung des kriteriologischen Problems, in diesem Fall für das missiologische Problem.

Was wird nach alledem aus dem hehren christlichen Vorhaben einer Bekehrung aller Menschen zum Christentum? Die simple Antwort lautet: nichts. Zum einen ist es im Blick auf die Vergangenheit offenkundig gescheitert und im Blick auf die Gegenwart sowie Zukunft aller Einsicht und Voraussicht nach unrealisierbar. Zum anderen und vor allem ist es illegitim. Es wäre nur dann legitim, wenn eine deutliche Überlegenheit der christlichen gegenüber allen sonstigen religiösen und irreligiösen (!) Geltungsansprüchen nachgewiesen werden könnte. Davon indes kann keine Rede sein.

3. Schluss

Ich hoffe, mit diesen Überlegungen einige Anstöße zur weiteren Diskussion der m.E. wichtigsten Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen gegeben zu haben. Dass die künftige Theologie der Religionen den Monismus hinter sich lassen und das Konzept eines gradualistischen Pluralismus verfolgen sollte, versuchte der erste Teil dieses Aufsatzes zu begründen. Der zweite Teil hat die wichtigsten Grundprobleme dieses Konzepts expliziert und Lösungen angedeutet, die mir in der Konsequenz des gradualistischen Pluralismus zu liegen scheinen. Bleiben zum Schluss noch einige Hinweise darauf, dass und warum ich andere, von anderen für grundlegend gehaltene religionstheologische Probleme entweder im Blick auf die künftige Theologie der Religionen nicht (mehr) für grundlegend oder aber nicht für theologisch halte.

P. Schmidt-Leukel hat wiederholt das von ihm so genannte »dogmatische Problem« als das fundamentale Problem einer Theologie der Religionen bezeichnet.⁴⁹ Aus christlicher Sicht meint dies die Frage nach der möglichen Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen. Für einen gradualistischen Pluralismus dürfte dieses Problem nur noch von geringer Bedeutung sein. Dabei sind zwei Fragen zu unterscheiden: die nach der Heilsnotwendigkeit und die nach der Heilsamkeit der Religionen. Wie bereits zum missiologischen Problem ausgeführt, ist keine Religion heilsnotwendig; heilsnotwendig ist vielmehr allein die göttliche Wirklichkeit als Heilmacht. Heilsam hingegen sind die Religionen in dem Maße, in dem ihre Geltungsansprüche (sowie die ihnen folgende Praxis) sich nach ihrer Überprüfung als wertvoll erweisen. Dies schließt natürlich ein, dass bestimmte religiöse Geltungsansprüche als nicht wertvoll und damit als unheilvoll eingeschätzt werden müssen.⁵⁰ Im Übrigen beantwortet sich von daher auch die von Schmidt-Leukel ebenfalls

⁴⁹ Vgl. nur a.a.O. (Anm. 3), 11–22, 63f; a.a.O. (Anm. 15), 181–201.

⁵⁰ Als Extremfall eines solchen Geltungsanspruchs ist die nazistische Ideologie zu betrachten — ganz abgesehen von der ihr folgenden Praxis.

für fundamental gehaltene Frage nach dem Wert der religiösen Vielfalt, eine Frage, die Schmidt-Leukel zu einem grundlegenden Kriterium für die Entscheidung zwischen den religionstheologischen Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus erklärt.⁵¹ Für einen gradualistischen Pluralismus ist die Vielfalt der religiösen Traditionen insoweit wertvoll, als deren Geltungsansprüche nicht abgelehnt werden müssen, vielmehr nach ihrer Überprüfung anhand der entwickelten Kriterien einen vergleichsweise hohen Standard nachweisen können oder angesichts ihrer deutlichen Unterlegenheit anderen religiösen Geltungsansprüchen gegenüber zumindest einige beachtenswerte Aspekte beitragen können. Dabei rede ich natürlich vom gegenwärtigen Wert der religiösen Traditionen, wovon die Frage nach ihrem etwaigen historischen Wert zu unterscheiden ist.

Fragen nach Regeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog sowie Fragen nach den Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens in einem solchen Dialog sollen in ihrer Wichtigkeit selbstverständlich nicht bestritten werden. Nur sollte man sich darüber klar werden, dass man es hier nicht mit religionstheologischen Problemen zu tun hat. Denn es handelt sich offensichtlich nicht um Probleme einer religiösen Beurteilung religiöser Geltungsansprüche, sondern um Kommunikationsprobleme, wie sie beispielsweise zwischen verschiedenen Sprachen oder verschiedenen Wissenschaftstraditionen ebenso vorhanden sind. Ihre Wichtigkeit besteht hauptsächlich darin, dass sie Kommunikationsvoraussetzungen betreffen, die die theologische Reflexion in interreligiösen und interideologischen Dialogen allererst ermöglichen.

Diese wenigen Hinweise sind natürlich sehr summarisch, können aber im gegebenen Rahmen nicht weiter ausgeführt werden. Sie sollten denn auch lediglich einige weitere Konsequenzen des gradualistischen Pluralismus andeuten sowie zur klareren Kennzeichnung der religionstheologischen Probleme beitragen. Eines ist sicher unübersehbar, nämlich dass die Herausforderungen an eine künftige Theologie der Religionen außerordentlich sind. Was mit diesem Aufsatz gezeigt werden sollte, ist aber nicht nur, dass diese Herausforderungen nicht zu umgehen sind, sondern mehr noch, dass sich die Annahme dieser Herausforderungen lohnt. Und dies nicht zuletzt wegen der damit verbundenen Horizonterweiterung. Denn eine vom Konzept des gradualistischen Pluralismus her entwickelte Theologie wird zu einer im universalen Horizont des Religiösen entwickelten Theorie, ohne ihre spezifische Perspektive – etwa die christliche, jüdische, buddhistische usw. – von vornherein aufgeben zu müssen, jedenfalls solange die Ausbildung einer spezifischen religiösen Identität gelingt.⁵² Wahrlich eine faszinierende Herausforderung für das nach christlicher Zählung dritte Jahrtausend!

⁵¹ SCHMIDT-LEUKEL, a.a.O. (Anm. 3), 64, 577, 579 u. passim.

⁵² Vgl. PFÜLLER, a.a.O. (Anm. 1). Mit W.C. SMITHS Projekt einer Welt-Theologie, a.a.O. (Anm. 12), bes. 105ff, teilt das hier angedeutete Konzept den universalen Horizont, der sogar noch über die Daten der Religionsgeschichte hinausgeht. Allerdings unterscheidet es sich vor allem darin, dass es die Entwicklung einer spezifischen religiösen Perspektive im Sinne einer spezifischen religiösen Identität für wichtig hält, während Smith in seinem m.E. unbegründeten Wahrheitsoptimismus eine religiöse Supertheorie vorzuschweben scheint. Zur Kritik an Smiths Universaltheologie vgl. A. GRÜNSCHLOß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik*, Göttingen 1994, 287–290.