

# Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen

Von Armin Kreiner

Einer sich vor allem im angelsächsischen Raum durchsetzenden Terminologie entsprechend lassen sich die möglichen religionstheologischen Positionen einer von drei Kategorien zuordnen: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus<sup>1</sup>. Im folgenden soll anhand charakteristischer Vertreter deren jeweils spezifischer Bezug zur interreligiös gestellten Wahrheitsfrage beleuchtet werden. Die Überlegungen gehen davon aus, daß die Wahrheitsfrage für eine Theologie der Religionen unverzichtbar ist. Dementsprechend muß sich eine Bewertung der religionstheologischen Ansätze auch an der Relevanz entscheiden, die sie der Wahrheitsthematik einzuräumen vermögen. Dabei stellt sich folgendes Problem: Während der aus anderen Gründen unhaltbare Exklusivismus gerade durch das (zumindest traditionelle) Wahrheitsverständnis unterstützt wird, scheinen sich daraus für die alternativen Ansätze inklusivistischer und vor allem pluralistischer Provenienz erhebliche Schwierigkeiten zu ergeben. Insbesondere tendiert die pluralistische Position dazu, den Verzicht auf die Wahrheitsfrage nahezulegen oder das traditionelle Verständnis des Wahrheitsbegriffs bis zur Unkenntlichkeit zu reinterpretieren.

## *1. Wahrheitsfrage und Exklusivismus — Die religionstheologische Problemstellung*

»Ich halte alle großen Religionen der Welt — Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Kommunismus — sowohl für unwahr als auch für schädlich. Aus logischen Gründen ist es klar, daß höchstens eine davon wahr sein kann, da sie zueinander im Widerspruch stehen.«<sup>2</sup>

B. Russells Schluß von der Vielfalt divergierender religiöser Wahrheitsansprüche auf deren Falschheit gehört zu den wenigen Argumenten, die bei Atheisten und Gläubigen gleichermaßen, wenn auch mit unterschiedlichen Intentionen, Verwendung finden. Religionskritiker zielen damit auf den Nachweis ab, daß alle Religionen falsch sind; Gläubige hingegen auf den Nachweis, daß alle **anderen**, mit Ausnahme der eigenen Tradition, falsch sind. In formaler Hinsicht gibt Russells Argument in der Tat nicht mehr her, da aus der Widersprüchlichkeit bzw. Unverträglichkeit religiöser Lehren allein noch nicht die Falschheit aller einzelnen Lehren folgt. Vielmehr bleibt die Möglichkeit weiterhin offen, daß zumindest eine der Traditionen wahr ist. Üblicherweise wurde und wird davon ausgegangen, daß diese eine wahre Religion selbstverständlich die eigene ist. Vermutlich

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, London 1983.

<sup>2</sup> B. Russell, *Warum ich kein Christ bin*, Reinbek 1968, 13.

gibt es kein logisches<sup>3</sup> Argument, das die Beziehung zwischen den religiösen Traditionen nachhaltiger bestimmt hat und einer gegenseitigen Annäherung bis in die Gegenwart hinein im Wege steht. Unter bestimmten Prämissen erscheint das Argument vollkommen plausibel, ja unvermeidbar. Diese Prämissen hängen allesamt mehr oder weniger eng mit dem dabei zugrundeliegenden Wahrheitsbegriff zusammen.

Die traditionelle Korrespondenztheorie der Wahrheit geht davon aus, daß Wahrheit eine Eigenschaft von Aussagen ist, die in ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besteht. Wahre Aussagen beschreiben die Wirklichkeit in einer angemessenen Weise und erlauben demzufolge ein der objektiven Wirklichkeit angemessenes Verhalten. Setzt man dies weiteren voraus, daß die Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Sprachen und Kulturkreise adäquat übersetzt werden können, so kann die Pluralität religiöser Überzeugungen als konkurrierende Vielfalt von Deutungen der Gesamtwirklichkeit betrachtet werden, woraus sich zwingend eine entsprechende Vielfalt des Verhaltens ergibt. Religionen erscheinen in dieser Perspektive primär als mehr oder weniger eindeutig identifizierbare und abgrenzbare Systeme der Wirklichkeitsinterpretation, die einander ausschließende kognitive Geltungsansprüche erheben, woraus entsprechende unterschiedliche Handlungsforderungen folgen. Dies impliziert zunächst, daß das Bekenntnis zur Wahrheit der einen Religion die Behauptung der Unwahrheit der anderen Religionen nach sich zieht.

Faktisch mag zwar die Behauptung der Unwahrheit anderer Traditionen hinter den Urteilen über deren moralische, ästhetische, institutionelle oder kulturelle Inferiorität zurücktreten. Logisch liegt sie jedoch diesen und allen ähnlichen Urteilen voraus. Entsprechend der sich gegenwärtig durchsetzenden religionstheologischen Terminologie ergibt sich daraus nahezu zwingend eine **exklusivistische** Position. Unter Exklusivismus soll dabei eine Betrachtungsweise verstanden werden, wonach nur die eigene partikuläre religiöse Tradition die Wahrheit lehrt und demgemäß einen Weg zu Heil/Erlösung darstellt<sup>4</sup>. Auch vehemente Gegner des Exklusivismus räumen ein, daß dieser zumindest anfänglich eine natürliche Reaktion jeder religiösen Bewegung darstelle, die ihre Entstehung einem neuen Offenbarungsereignis verdankt und sich infolgedessen einer relativ feindlich gesonnenen Umwelt konfrontiert sieht<sup>5</sup>. Freilich handelt es sich bei den traditionstypischen exklusivistischen Formulierungen<sup>6</sup> keinesfalls ausschließlich um soziologisch oder psychologisch zu erklärende Übertreibungen, die etwa nur der allzumenschlichen Hybris anzulasten wären. Schon die für Religionsgründer charakteristische Kritik des jeweiligen religiösen und soziokulturellen Umfelds stellt die Weichen für spätere Verabsolutierungen partikulärer Wahrheitsansprüche.

In den reflektierten und systematisierten Lehrentwicklungen äußern sich die Divergenzen auf verschiedenen Aussageebenen<sup>7</sup>. Zunächst finden sich auf der Ebene historischer

<sup>3</sup> Außer dem formalen bzw. logischen Argument haben natürlich auch »theologische« eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Im Gegensatz zu diesen ist das logische Argument jedoch universal.

<sup>4</sup> Vgl. J. Hick, Art.: Religious Pluralism, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 12, New York-London 1987, 331.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

<sup>6</sup> Das exklusivistische Standardbeispiel aus der christlichen Tradition ist der Satz *Extra ecclesiam nulla salus*. Vgl. dazu DS 870, 1351.

<sup>7</sup> Zur Unterscheidung verschiedener Wahrheitsbereiche und ihrer Zuordnung vgl. W. A. Christian, *Domains of Truth*, in: *American Philosophical Quarterly* 12 (1975) 61–68.

Behauptungen unterschiedliche Aussagen<sup>8</sup>, von deren Wahrheit teilweise konstitutive theologische Aussagen abhängen. Innerhalb der christlichen Tradition stellt beispielsweise die Behauptung des Kreuzestodes Christi eine solche historische Aussage dar, deren Wahrheit innerhalb der islamischen Tradition bestritten wird<sup>9</sup>. Ein weiteres, allerdings nicht unumstrittenes, Beispiel stellt die Behauptung der Auferstehung Christi als historisches Ereignis dar, deren Wahrheit etwa in der jüdischen Tradition geleugnet wird. Allerdings wäre der bloße Glaube an die Kreuzigung und Auferstehung als historische Tatsachen für ein spezifisch christliches Bekenntnis allein nicht ausreichend. Von größerer Bedeutung sind daher die eigentlich theologischen bzw. religiösen Behauptungen, in deren Rahmen auch die historischen Wahrheiten erst ihren Stellenwert erhalten. Auch auf dieser Ebene lassen sich relativ mühelos unterschiedliche Wahrheitsansprüche ausfindig machen. Innerhalb der theistischen Traditionen divergieren nicht nur die Aussagen über das Wesen Gottes, sondern insbesondere auch die Vorstellungen über Gottes Offenbarungshandeln in der Geschichte. Augenscheinlich kann das definitive Offenbarungswort Gottes nicht gleichzeitig in der Thora, in der Person Jesu Christi und im Koran zu finden sein. Größere Schwierigkeiten bestehen darin, einen gemeinsamen Rahmen zu finden, der einen interreligiösen Vergleich zwischen den abrahamitischen und asiatischen Religionen überhaupt erst sinnvoll werden läßt. Die Unterschiede scheinen hier nicht in der Form von Gegensätzen oder Divergenzen rekonstruierbar zu sein, sondern auf schlechthin inkompatiblen hermeneutischen Grundvoraussetzungen zu basieren, die jeder Vergleich von vornherein als Illusion erscheinen lassen. Bezeichnenderweise wird der Frage, ob der Buddhismus überhaupt eine Religion sei, teilweise heute noch großes Interesse gewidmet. Von seiten der Religionswissenschaft sind mehrere Versuche unternommen worden, eine handhabbare Definition des Religionsbegriffs zu entwickeln, um so auch die Grundlagen für einen interreligiösen Vergleich zu sichern. W. A. Christian hat in diesem Zusammenhang eine Theorie entwickelt, die beim Begriff des religiösen Interesses ansetzt. Als **religiös** bezeichnet Christian »an interest in something more important than anything else in the universe.«<sup>10</sup> Prima facie benennen die religiösen Traditionen unterschiedliche »Objekte« (Jahwe, den dreieinen Gott, Allah, Nirvana, Brahman) mit unterschiedlichen Prädikaten (personal/apersonal, geschichtlich handelnd/übergeschichtlich) als Gegenstand ihres spezifisch religiösen Interesses. Unter der Voraussetzung, daß es sich dabei entsprechend dem Selbstverständnis der Traditionen tatsächlich um Aussagen mit einem objektiven Wahrheitsanspruch handelt, scheint unweigerlich zu folgen, daß nicht alle Aussagen gleichzeitig wahr sein können, daß vielmehr »höchstens eine davon wahr sein kann«.

Und unter der weiteren Voraussetzung, daß aus den Vorstellungen über das »Objekt« des religiösen Interesses entsprechende Konsequenzen für das diesem angemessene Verhalten resultieren, schlagen sich die an sich nur theoretischen Differenzen natürlich auch in der Einschätzung der Heilsmöglichkeiten in anderen Religionen nieder. Das Bekenntnis

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlicher J. Hick, *On Conflicting Religious Truth-Claims*, in: *Religious Studies* 19 (1983) 485 f.; ders., *An Interpretation of Religion*, London 1989, 363 f.

<sup>9</sup> Vgl. Koran 4, 158.

<sup>10</sup> Vgl. W. A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, 60.

zu Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben läßt sich von der ihm entsprechenden spezifischen Lebensorientierung nicht ablösen. Die Philosophie des amerikanischen Pragmatismus versuchte sogar, die vermeintlich theoretische Bedeutung (wie im übrigen auch die »Wahrheit«) von Überzeugungen durch den Rekurs auf die handlungsrelevanten Konsequenzen, die sich daraus ergeben, zu klären<sup>11</sup>. Der pragmatischen Maxime, auf die »Früchte« zu schauen, entspricht dabei die religiöse Überzeugung, daß nicht die objektive Wahrheit der Glaubensinhalte allein, sondern eine entsprechende Praxis über Heil und Unheil entscheide. Auch diese Einsicht scheint für eine exklusivistische Position zu sprechen, insofern sie es erlaubt, Wahrheits- und Heilsfrage zu verbinden. Wenn nämlich beide Fragen nicht voneinander isoliert werden können, resultieren aus unterschiedlichen Wahrheitsbehauptungen bzw. Überzeugungen auch unterschiedliche praktische Konsequenzen.

Gegen den religionstheologischen Exklusivismus spricht eine Reihe von Argumenten<sup>12</sup>, die auf unterschiedlicher Ebene anzusiedeln sind, und daher zusammengenommen umso überzeugender wirken. Zumindest aus christlicher Sicht stellt er eine theologisch widersprüchliche, darüber hinaus aber auch psychologisch unhaltbare, empirisch unbegründete und moralisch verwerfliche Position dar. Die exklusivistische Einstellung basiert teils auf einer weitgehenden Unkenntnis der anderen Religionen sowie der zeitlichen und geographischen Ausdehnung der (Religions-)Geschichte, teils aber auch auf der Weigerung, sich der in diesen Tatsachen gründenden theologischen Problematik bewußt zu werden. Sobald nämlich das Wissen um die anderen Religionen und der Kontakt mit ihren Anhängern unausweichlich werden, ergibt sich für die exklusivistische Einschätzung ein »problem of gigantic proportions«<sup>13</sup>: Dieses Problem besteht in jenem fundamentalen Widerspruch zwischen der christlichen Verkündigung Gottes als universaler Liebe und der Tatsache, daß — wenn das Christentum den einzigen Heilsweg darstellt — der überwiegende Teil der Menschheit aufgrund biographischer Zufälligkeiten niemals die Wahrheit erkennen und das Heil erlangen kann, weil er nie mit der christlichen Heilsbotschaft konfrontiert wurde<sup>14</sup>. Der Exklusivismus verwickelt sich also zum einen in einen grund-

<sup>11</sup> Vgl. dazu W. James, *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Hamburg 1977, 28: Unter Hinweis auf C. S. Pierce erläutert James diesen Gedanken dadurch, »daß unsere Überzeugungen tatsächlich Regeln für unser Handeln sind, . . . daß wir, um den Sinn eines Gedankens herauszubekommen, nichts anderes tun müssen, als die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke hervorzurufen geeignet ist. Die Handlungsweise ist für uns die ganze Bedeutung dieses Gedankens.« Zur religionsphilosophischen Relevanz dieses Ansatzes vgl. ebd. 52ff, 174ff.

<sup>12</sup> Im folgenden werden im wesentlichen die kritischen Einwände, wie sie von J. Hick vorgetragen wurden, referiert. — Hicks Kritik schließt allerdings größtenteils auch den religionstheologischen Inklusivismus mit ein, der in seiner Perspektive nichts anderes als einen Versuch darstellt, die Mängel des Exklusivismus in unzureichender Weise zu beheben, ohne dabei den exklusivistischen Kern, nämlich die Behauptung der Superiorität einer partikularen Tradition, preiszugeben.

<sup>13</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London-Basingstoke 1973, 122.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 122: »We say as Christians that God is the God of universal love, that he is the creator and Father of all mankind, that he wills the ultimate good and salvation of all men. But we also say, traditionally, that the only way to salvation is the christian way. And yet we know, when we stop to think about it, that the large majority of the human race who have lived and died up to the present moment have lived either before Christ or outside the borders of Christendom. Can we then accept the conclusion that the God of love who seeks to save all mankind has nevertheless ordained that men must be saved in such a way that only a small minority

legenden theologischen Widerspruch, insofern er im Gegensatz zur These vom allgemeinen Heilswillen Gottes steht. Zum andern ist er in psychologischer Sicht wenig überzeugend, da er den Besitz der Wahrheit von biographischen Zufälligkeiten abhängig macht<sup>15</sup>. Ein weiteres Problem des Exklusivismus ergibt sich aus der empirischen Beobachtung nichtchristlicher Spiritualität und Frömmigkeit. Gerade in einer multikulturellen Welt läßt sich nicht mehr übersehen, daß auch innerhalb der Gottesverehrung in anderen Religionen — zumindest phänomenologisch — das Gleiche geschieht wie im Christentum<sup>16</sup>. Wenn nun die christliche Erlösungswirklichkeit einen Bezug zur gegenwärtigen menschlichen Erfahrung hat, dann läßt sich nicht bestreiten, daß diese Erfahrung auch im außerchristlichen Bereich, d.h. in Gebet, Andacht, Gottesdienst, usw., gemacht werden kann. Obwohl es natürlich schwierig ist, Kriterien für die Bewertung der Erlösungswirklichkeit im Leben einzelner Menschen zu finden, läßt sich dennoch eine spirituelle Superiorität christlicher Heiliger kaum mit den Beobachtungen des Lebens von Heiligen in anderen Traditionen vereinbaren. Wenn die Erlösungswirklichkeit aber einen irgendwie beobachtbaren Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Leben hat, müßte dies — gerade aufgrund der exklusivistischen Hypothese — der Fall sein:

»But if we look for the transcendence of egoism and a recentring in God or in the transcendent Real, then I venture the proposition that, so far as human observation and historical memory can tell, this occurs to about the same extent within each of the great world traditions.«<sup>17</sup>

Unter moralischen Gesichtspunkten erscheint schließlich die exklusivistische These, daß das ewige Heil denen vorbehalten ist, die in einer bestimmten Religion oder kirchlichen Institution leben, z. B. nur den Getauften, weitgehend als »abscheuliche und abstoßend selbstgerechte Vorstellung«<sup>18</sup>.

Nimmt man die Überlegungen zum Wahrheitsverständnis und die Kritik des Exklusivismus zusammen, so ergibt sich folgende Problemstellung: Einerseits tendiert die Verwendung des traditionellen (korrespondenztheoretischen) Wahrheitsbegriffs eindeutig zu einer exklusivistischen religionstheologischen Position. Andererseits aber erweist sich diese aus mehreren Gründen als unhaltbar. Angesichts dieser Aporie, die nicht immer unbedingt reflex erfaßt sein muß, sondern häufig auch in einer eher latenten Weise wahrgenommen werden mag, bieten sich zwei Lösungsmöglichkeiten an: der Verzicht auf die

---

can in fact receive this salvation?« — Vgl. ähnlich ebd. 100f. »For does not the divine love for all mankind, and the divine lordship over all life, exclude the idea that salvation occurs only in one strand of human history, which is limited in time to the last nineteen centuries and in space virtually to the western hemisphere? If God's love is universal in scope, he cannot thus have restricted his saving encounter with humanity.« Vgl. ähnlich auch J. Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia 1982, 27.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 132: »Can we now be content that our own religion should be a kind of spiritual horoscope read off from the time and place of our birth? And can we be so entirely confident that to have been born in our particular part of the world carries with it the privilege of knowing the full religious truth, whereas to be born elsewhere involves the likelihood of having only partial and inferior truth?«

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 62ff.

<sup>17</sup> J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, 38.

<sup>18</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen*, in: A. Bsteh (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 187.

Wahrheitsfrage oder eine Reinterpretation des traditionellen Wahrheitsbegriffs. Völlig zutreffend hat H. Waldenfels festgestellt, daß »die **Wahrheitsfrage** hinsichtlich der Religion heute vielfach verdrängt und ersetzt wird.«<sup>19</sup> Stattdessen rücke etwa die Heilsfrage ins Zentrum des Interesses. Ähnliche Befürchtungen werden auch von W. Pannenberg<sup>20</sup> und M. Seckler<sup>21</sup> geäußert. Will man nun aber an der Unverzichtbarkeit der Wahrheitsfrage festhalten, so scheint zur Vermeidung der eben genannten Aporie nurmehr der Weg einer Neubesinnung auf das Wesen religiöser Wahrheit offenzubleiben.

## 2. *Alternative Theorien religiöser Wahrheit und ihre religionstheologischen Konsequenzen — Inklusivismus und Pluralismus*

Versuche, die Bedeutung des Wahrheitsbegriffs in seiner spezifisch religiösen Verwendung zu klären, setzen gewöhnlich bei einer grundsätzlichen Bestimmung der Funktion religiöser Doktrin im Kontext der übrigen Manifestationen des religiösen Lebens an. In einer vielbeachteten Studie über die Bedeutung religiöser Doktrin hat G. A. Lindbeck mehrere Typen der Theoriebildung unterschieden. Die traditionelle Theorie religiöser Doktrin bezeichnet er als propositionalistisch bzw. kognitivistisch<sup>22</sup>, d. h. ihr liegt das traditionelle Wahrheitsverständnis zugrunde. Im Mittelpunkt steht demnach der kognitive Aspekt der Religion, wonach Lehren im wesentlichen als »informative propositions or truth claims about objective realities« fungieren<sup>23</sup>. Lindbeck deutet auch die eben aufgezeigte Aporie an, die sich daraus ergibt. Die propositionalistische Theorie unterstützt eine exklusivistische Position<sup>24</sup>, insofern sie die Möglichkeit einer »reconciliation without capitulation« weitgehend verschließt:

»For a propositionalist, if a doctrine is once true, it is always true, and if it is once false, it is always false... Agreement can be reached only if one or both sides abandon their earlier positions.«<sup>25</sup>

Eine (nach Lindbecks Urteil allerdings nicht überzeugende) Alternative zum propositionalistischen Typus stellt der von ihm als »experiential-expressive« bezeichnete Typus dar. Danach fungieren religiöse Lehren als unterschiedliche Objektivationen oder Symbolisie-

<sup>19</sup> H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg-Basel-Wien 1985, 242.

<sup>20</sup> So im Hinblick auf K. Jaspers und J. Hick in: W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989) 108.

<sup>21</sup> M. Seckler spricht von einer »Erosion der Wahrheitsfrage« und einer »Wahrheitsvergessenheit«. Vgl. dazu: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 54f.

<sup>22</sup> Vgl. G. A. Lindbeck, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984, 16.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Lindbeck bezieht diesen Befund nicht nur auf die Theologie der Religionen, sondern auch auf die innerchristliche Ökumene.

<sup>25</sup> Ebd.

rungen einer gemeinsamen religiösen Grunderfahrung<sup>26</sup>. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß sich durch diesen Perspektivenwechsel auch das Verständnis der Wahrheit ändert. Als Ort der »Wahrheit« gilt jetzt nicht mehr primär die religiöse Doktrin, sondern die Erfahrungsdimension, d. h. Wahrheit wird zu einer Qualität subjektiver Erfahrung, die sich in den unterschiedlichen Bekenntnissen und Lehren nurmehr ihren objektiven Ausdruck verschafft. Neben, teilweise aber auch an die Stelle der Aussagewahrheit tritt in den Ansätzen dieses Typus die personale oder existentielle »Wahrheit«, die letztendlich über Heil und Unheil entscheidet.

Daß dieser Wandel vom objektiven zum subjektiv-personalen Wahrheitsverständnis auch religionstheologische Konsequenzen hat, klingt bereits bei S. Kierkegaard, dem »klassischen« Protagonisten eines subjektiven religiösen Wahrheitsverständnisses, an:

»Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, in Gottes Haus, in des wahren Gottes Haus hinaufgeht, mit der wahren Vorstellung von Gott in seinem Wissen, und nun betet, aber in Unwahrheit betet; und wenn einer in einem Abgötterei treibenden Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obwohl sein Auge auf dem Bilde eines Götzen ruht: Wo ist dann am meisten Wahrheit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet; der andere betet in Unwahrheit zu dem wahren Gott und betet daher in Wahrheit einen Götzen an.«<sup>27</sup>

Der Wahrheitsbegriff wird hier zweideutig: Zum einen bezeichnet er nach wie vor die objektive Richtigkeit von Überzeugungen (»... mit der wahren Vorstellung von Gott in seinem Wissen«); zum andern die subjektive Qualität der Religiosität (»... betet in Wahrheit zu Gott«). Aufgrund dieser Zweideutigkeit wird es möglich, von jemandem zu behaupten, er habe zwar objektiv falsche Überzeugungen, befinde sich aber trotzdem subjektiv in der »Wahrheit« und eo ipso im Heil.

Diesen Ansatz hat in einer auch in religionstheologischer Sicht einschlägigen Weise vor allem K. Rahner weiterentwickelt<sup>28</sup>. Neben B. Lonergan gilt Rahner für Lindbeck als Vertreter des »experiential-expressive« Typus<sup>29</sup>. Wie Kierkegaard differenziert auch Rahner zwischen einem In-der-Wahrheit-Sein als einer existentiellen Grundbefindlichkeit einerseits und dem bewußten »Haben von wahren Sätzen« andererseits. Die Zuordnung beider Wahrheitsbegriffe bleibt bei Rahner allerdings in der Schwebe. Zum einen geht er davon aus, daß man in der Wahrheit »nur durch wahre Sätze« leben könne, weil sich in diesen Sätzen die Grundentscheidung ausdrücke. Zum andern aber könne grundsätzlich auch jemand in der Wahrheit existieren, »der viele irrige Sätze bejaht«<sup>30</sup>. Rahners wahr-

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 31.

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil, Düsseldorf-Köln 1957, 192.

<sup>28</sup> Zum Verhältnis zwischen Kierkegaard und Rahner vgl. die Bemerkungen von K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1975, 209ff.

<sup>29</sup> Vgl. G. A. Lindbeck, The Nature of Doctrine, 31f. Lindbeck übersieht freilich nicht, daß bei Rahner, wie im übrigen auch bei Lonergan, ebenfalls Elemente des propositionalistischen Ansatzes vorliegen. Aufgrund des daraus resultierenden Mischtypus kommt Lindbeck zu dem Urteil, daß ihre Ansätze zu kompliziert und insofern auch nicht überzeugend seien. Vgl. dazu ebd. 17.

<sup>30</sup> Vgl. K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in: ders. (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg-Basel-Wien 1971, 39f.

heitstheoretische Differenzierung<sup>31</sup> spiegelt seine methodische Unterscheidung zwischen Transzendentalität und Kategorialität wider<sup>32</sup>. Wie die transzendente Grunderfahrung und -entscheidung des Menschen kategorial nicht völlig und eindeutig eingeholt werden kann, so läßt sich auch das Verhältnis zwischen dem Sein-in-der-Wahrheit und dem Wissen der satzhafte Wahrheit nicht nochmals adäquat reflektieren. Rahner kommt daher zu der für seinen gesamten transzendentaltheologischen Ansatz charakteristischen These von der »Gezweithet und Einheit der ursprünglichen Wirklichkeits-Wahrheit und der Satz-Wahrheiten«<sup>33</sup>. Diese These bildet auch den Schlüssel für Rahners religionstheologische Position: Sie ermöglicht es nämlich, ein (transzendentes) Sein-in-der-Wahrheit auch in den nichtchristlichen Religionen anzunehmen, das auf der Ebene der kategorialen Satz-wahrheiten noch nicht oder erst ansatzweise zu sich selber gekommen ist. Im Gegensatz zum exklusivistischen Verständnis befinden sich die Gläubigen anderer Religionen hier nicht schlechthin außerhalb von Gnade, Heil und Wahrheit, auch wenn die Wahrheiten des christlichen Bekenntnisses von ihnen entweder noch überhaupt nicht gewußt oder aber abgelehnt werden. Vielmehr manifestiert sich in den satzhaft artikulierten Offenbarungswahrheiten der christlichen Tradition »die gegenständlich-begriffliche Aussage dessen, was dieser Mensch in der Tiefe seines geistigen Daseins schon vollzogen hat oder vollziehen konnte.«<sup>34</sup> Im übrigen hat Rahner nicht nur die religionstheologische Thematik, sondern darüber hinaus auch die Atheismusproblematik nach diesem Modell zu lösen versucht<sup>35</sup>. Ein kategorialer, d.h. nur satzhaft artikulierter Atheismus, schließt keineswegs ein transzendentes Sein-in-der-Wahrheit aus. Auf diese Weise ist es Rahner gelungen, jene exklusivistische Aporie, die offenbar zwangsläufig aus dem traditionellen Wahrheitsverständnis resultiert, zu sprengen. Durch die Einführung eines erweiterten Wahrheitsbegriffs wird es möglich, an der Idee der objektiven Satz-wahrheit festzuhalten<sup>36</sup>, ohne gleichzeitig anderen religiösen Traditionen nurmehr Unwahrheit bescheinigen zu müssen. Letzteres erscheint nicht einmal mehr auf der Ebene der Satz-wahrheiten zulässig, insofern die nichtchristlichen Objektivierungen der transzendentalen Grunderfahrung

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften zur Theologie, Bd. V, Zürich-Einsiedeln-Köln 1962, 60: Hier spricht Rahner von »einer Differenz zwischen der Wahrheit, die im eigentlichen personalen Vollzug ergriffen wird, und jener Wahrheit (oder jenem Irrtum), die (der) in der gegenständlich-begrifflichen Aussage jener ungegenständlichen, vorbegrifflichen, in einer transzendentalen oder sonstigen Implikation stehenden Wahrheit gegeben ist, die in einem personalen, geistigen Vollzug ergriffen wird.«

<sup>32</sup> Vgl. dazu die instruktiven Bemerkungen bei L. B. Puntel, Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1979, 189–198.

<sup>33</sup> K. Rahner, Kritik an Hans Küng, 44.

<sup>34</sup> K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie, Bd. V, Zürich-Einsiedeln-Köln 1962, 155.

<sup>35</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, 187–212.

<sup>36</sup> Vgl. K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, 59: Eine dogmatische Aussage »meint einen bestimmten Sachverhalt, der in seinem Ansich dem Redenden gegenübersteht, sie ist nicht bloß Verlautbarung einer subjektiven Zuständlichkeit des Redenden; sie will im letzten Verstand nicht die Subjektivität des Redenden objektivieren, sondern die Objektivität der gemeinten Wirklichkeit dem Hörenden nahebringen und in diesem Sinn subjektivieren.«



nicht eo ipso als objektiv falsch, sondern auch als mehr oder weniger adäquat bewertet werden können<sup>37</sup>. Gleichwohl bleibt für Rahner die christliche Offenbarung die unüberbietbare »Zäsur in der allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte«<sup>38</sup>.

Ähnlich wie Rahner geht auch W. C. Smith von einem personalen Wahrheitsverständnis aus. Aufgrund von Smiths Kritik der traditionellen religionswissenschaftlichen Begriffsbildung soll der Religionsbegriff durch das Begriffspaar *faith* und *tradition* ersetzt werden. *Faith* bezeichnet dabei die personale, innerliche oder existentielle Dimension des Glaubens<sup>39</sup>, *tradition* hingegen jene Objektivationen, in denen der personale Glaube sich manifestiert und durch die er seine charakteristische Gestalt erhält<sup>40</sup>. Im Rahmen dieser Unterscheidung kann Smith die Frage nach der religiösen Wahrheit als Frage nach dem Ort dieser Wahrheit stellen. Diesen Ort verlegt er in die religiösen Personen, d. h. religiöse Wahrheit ist weniger eine Eigenschaft und Angelegenheit der religiösen Traditionen als vielmehr eine Qualität des personalen Lebens in diesen Traditionen<sup>41</sup>. Im Laufe seiner Argumentation, die hier nicht im einzelnen rekonstruiert werden kann, kommt Smith zu dem Ergebnis, daß die Frage nach der Wahrheit von Christentum, Buddhismus, Islam usw. falsch gestellt sei<sup>42</sup>. Keine religiöse Tradition sei als solche unabhängig vom religiösen Leben ihrer Anhänger wahr: »Yet religious truth is a function of a personal life lived in that context; not of the context itself.«<sup>43</sup> Zwar fungieren diese Traditionen als unverzichtbarer Kontext, innerhalb dessen Menschen religiös leben. Religiöse Wahrheit ist aber für Smith primär die Weise, in der Menschen in ihren jeweiligen Traditionen leben. So gilt etwa nicht mehr das Christentum als solches als wahr oder falsch. Es wird vielmehr »wahr« durch ein authentisches Christsein.

Die Verlagerung des Wahrheitsverständnisses auf die personale Qualität des religiösen Lebens hat bei Smith weitreichendere religionstheologische Konsequenzen als bei Rahner. Zunächst scheinen die Begriffspaare »transzendental / kategorial« (Rahner) und »faith / tradition« (Smith) in etwa ähnliche Funktionen zu erfüllen. Im Gegensatz zu Rahner geht Smith allerdings nicht mehr davon aus, daß die christlichen Objektivationen von *faith* in einem universalen Sinn als definitiv bzw. unüberbietbar gelten können. In den religiösen Traditionen manifestiert sich in unterschiedlicher Form ein Glaube<sup>44</sup>. Der religionsgeschichtliche Befund gestattet es nicht, in einer bestimmten Tradition die unüberbietbare Offenbarung Gottes an die Menschheit zu erkennen. Den Juden hat Gott sich in der Thora

<sup>37</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 143ff.

<sup>38</sup> Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1976, 177: »In Jesus ist zugleich die gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung in der Dimension des leibhaftig Greifbaren und Gesellschaftlichen zu ihrem Höhepunkt, zur Offenbarung schlechthin gekommen.«

<sup>39</sup> Vgl. dazu W. C. Smith, The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions, New York 1978, 185 (Erstauflage 1962).

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 156f.

<sup>41</sup> Vgl. W. C. Smith, Questions of Religious Truth, London 1967, 79. Vgl. dazu auch W. C. Smith, A Human View of Truth, in: J. Hick (Hg.), Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions, London 1974, 20.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 73.

<sup>43</sup> Ebd. 81.

<sup>44</sup> Vgl. W. C. Smith, Towards a World Theology, London 1981, 168: »My submission would be this: that faith differs in form, but not in kind.«

geoffenbart, den Moslems im Koran, den Christen in Jesus Christus, den Buddhisten in den Lehren Buddhas, den Hindus in der Bhagavadgita: »All human history is **Heilsgeschichte**.«<sup>45</sup>

Nun bleibt zu fragen, ob der objektiven Aussagewahrheit im Gedankengang Smiths überhaupt noch ein Stellenwert zukommen kann? Anders als bei Rahner scheint Smiths Anerkennung der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller religiösen Traditionen darauf hinauszulaufen, die doktrinellen Differenzen zwischen den Wahrheitsansprüchen letztlich zu nivellieren. Dieser Verdacht bleibt solange virulent, wie es nicht gelingt, den Zusammenhang zwischen personaler und propositionaler Wahrheit plausibel zu machen<sup>46</sup>. Smith ist dies bislang nicht gelungen. Er hat zwar postuliert, daß für ein personales Wahrheitsverständnis gilt:

»a man's statement must not only cohere with his (. . .) inner life, but must also relate to objective facts in that same exacting fashion.«<sup>47</sup>

Er hat sich aber den dringenden Nachweis erspart, daß dieser Satz nicht absurd ist. Letztlich tendieren Smiths wahrheitstheoretische Überlegungen zu einer konsequenten Funktionalisierung der religiösen Satz Wahrheiten, wonach diese nicht mehr eine objektive Wirklichkeit angemessen beschreiben wollen, sondern nurmehr als Instrumente gesehen werden, um *faith* zu artikulieren. Das Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche wird mit dem Instrumentarium des Relativismus zu einem nurmehr scheinbaren Problem degradiert<sup>48</sup>. Als leitend erweist sich bei Smith schließlich die Frage, wie man Relativist sein kann, ohne gleichzeitig Nihilist zu werden<sup>49</sup>.

Die Konzeptionen von Rahner und Smith stehen paradigmatisch für mögliche Alternativen zur exklusivistischen Position. Dem gegenwärtigen Sprachgebrauch entsprechend gilt Rahners Religionstheologie dabei als wohl entfaltetstes Beispiel des sog. **Inklusivismus**<sup>50</sup>, während Smith als einer der bedeutendsten Wegbereiter des religionstheologischen **Pluralismus**<sup>51</sup> gelten darf, der in der bislang ausgereiftesten Form von J. Hick vertreten wird.

Die Beantwortung der Frage, welche von beiden Positionen den Vorzug verdient, hängt selbstverständlich von den jeweiligen Voraussetzungen des Fragestellers ab. W. Pannenberg hat den Pluralismus als eine zwar »auf den ersten Blick« sehr »sympathische« Position bezeichnet, die sich aber letztlich nur »um den Preis der Wahrheitsfrage« durchhalten

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 171f.

<sup>46</sup> Vgl. zu dieser Anfrage an Smith auch J. Hick, *The Outcome: Dialogue into Truth*, in: ders. (Hg.), *Truth and Dialogue*, 147f.

<sup>47</sup> W.C. Smith, *A Human View of Truth*, 38.

<sup>48</sup> Vgl. dazu vor allem W.C. Smith, *Conflicting Truth-Claims. A Rejoinder*, in: J. Hick (Hg.), *Truth and Dialogue*, 156ff.

<sup>49</sup> W.C. Smith, *Towards a World Theology*, 89.

<sup>50</sup> Zur Definition vgl. J. Hick, *Religious Pluralismus*, 331: Für den Inklusivismus stellt eine partikuläre Tradition die letztgültige (final) Wahrheit dar. Andere Traditionen werden hingegen als mehr oder weniger ausgeprägte Annäherungen an diese Wahrheit bewertet.

<sup>51</sup> Zur Definition vgl. ebd. 332: Der religionstheologische Pluralismus betrachtet die partikulären Traditionen als unterschiedliche, aber prinzipiell gleichwertige Wahrnehmungen der einen »ultimate reality«.

läßt, und aus diesem wie auch anderen Gründen »keine christliche Position« sein kann<sup>52</sup>. In der Tat nimmt die Wahrheitsfrage in diesem Kontext eine Schlüsselrolle ein. Der Blick auf den Ansatz Smiths hat jedoch, trotz der nicht zu übersehenden Konfusion seiner Behandlung der Wahrheitsthematik, gezeigt, daß diese durch eine Reinterpretation des Wahrheitsbegriffs durchaus auch in einem pluralistischen Ansatz weiterhin eine Rolle spielen kann. Fraglich ist allerdings, ob der »pluralistische« Wahrheitsbegriff noch einen irgendwie erkennbaren Zusammenhang zum traditionellen Wahrheitsverständnis hat, oder ob nicht unter dem gleichen Terminus ein andersgearteter Sachverhalt verhandelt wird. Ähnliche Anfragen ließen sich natürlich auch an Rahners inklusivistische Konzeption stellen: Bedeutet der Ausdruck »Wahrheit« in den Redewendungen vom »In-der-Wahrheit-Sein« und vom »Haben wahrer Sätze« nicht disparate Sachverhalte? Im Gegensatz zu Smith hält Rahner aber augenscheinlich an der traditionellen Bedeutung fest, um sie durch eine andere zu **ergänzen** und zu **vertiefen**, während Smiths Ansatz allem Anschein nach auf eine **Ersetzung** oder zumindest **Verdrängung** des propositionalen durch ein personales Wahrheitsverständnis abzielt<sup>53</sup>. Insofern bestätigt Smith Pannenberg's Verdacht, wonach der Pluralismus auf die Wahrheitsfrage zumindest im traditionellen Sinn verzichte.

Zu fragen bleibt, ob die bei Smith zu beobachtende Ausklammerung der Wahrheitsfrage nur auf die Schwächen seines Ansatzes zurückzuführen ist, oder ob sie zu den irreparablen Mängeln eines pluralistischen Ansatzes überhaupt gehört. Unter der hier geteilten, ansonsten aber keineswegs unumstrittenen Voraussetzung der Unverzichtbarkeit der Wahrheitsfrage für eine Theologie der Religionen würde dies bedeuten, daß der Pluralismus keinen gangbaren Lösungsweg darstellt. Ein Blick auf den derzeit profiliertesten pluralistischen Ansatz J. Hicks kann die Frage unter Umständen klären helfen.

### *3. Pluralismus und Wahrheitsfrage bei John Hick — Die wahrheitstheoretische Problematik des Pluralismus*

In der durch die neopositivistische Kritik ausgelösten Debatte um die Interpretation des erkenntnistheoretischen Status religiöser Aussagen hat sich Hick von seiner ersten Veröffentlichung an als dezidierter Verteidiger einer kognitiven Interpretation und als Kritiker jener Versuche erwiesen, die christliche Aussagen als Ausdruck nur moralischer, emotionaler oder performativer Haltungen und Einstellungen verstehen wollen<sup>54</sup>. In diesem Kontext hat er das Konzept der eschatologischen Verifikation entwickelt, das nicht dazu

---

<sup>52</sup> W. Pannenberg, *Religion und Religionen*, 188.

<sup>53</sup> Der Sachverhalt ist aufgrund der teilweise vagen Formulierungen Smiths nicht eindeutig zu klären. Vgl. z. B. W. C. Smith, *Questions of Religious Truth*, 67: »The great question, however, is, where does it (religious truth, A. K.) lie — and the immediate question, does it lie in the religions. I am suggesting that it does **not** (that it lies elsewhere: namely, in persons).« Ähnlich unklar sind auch die Äußerungen in Smith, *A Human View of Truth*, 20: »Briefly, my suggestion is that the locus of truth is persons. Or, if not »the« locus, at least a central locus: . . . Truth and falsity are often felt in modern times to be properties or functions of statements or propositions; whereas the present proposal is that much is to be gained by seeing them rather, or anyway by seeing them also, and primarily, as properties or functions of persons.

<sup>54</sup> Vgl. dazu J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca 1957.

dient, die Verifikationsbedingungen christlicher Rede von Gott zu klären<sup>55</sup>, sondern jene Bedingungen aufzeigen soll, denen christliche Rede hier und heute genügen muß, um überhaupt einen kognitiven Wahrheitsanspruch erheben zu können<sup>56</sup>. Ein solcher Anspruch *p* setzt voraus, daß der Zustand, in dem das Universum sich im Fall der Wahrheit von *p* befindet, sich von jenem Zustand in einer irgendwie erfahrbaren Weise unterscheidet, in dem sich das Universum im Falle der Falschheit von *p* befinden würde<sup>57</sup>. Nur wenn sich eine solche Erfahrung angeben läßt, die jeden vernünftigen Zweifel ausschließt, kann auch die Behauptung der Existenz Gottes als objektive Tatsachenbehauptung interpretiert werden. Als solche Erfahrung kommt nach Hick die eschatologische Erfahrung in einer postmortalen Existenz in Frage. Wie sich im Zusammenhang der religionstheologischen Problematik zeigt, resultieren aus Hicks massiver Verteidigung des kognitiven Charakters religiöser Aussagen entsprechende Probleme bei der Behandlung der konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüche, denn »it is far from evident that they can all be true«<sup>58</sup>. Im einzelnen handelt es sich bei diesen Wahrheitsansprüchen um die interpretativen Elemente, durch die religiöse Menschen ihre Erfahrung der Gegenwart Gottes ausdrücken<sup>59</sup>. Aufgrund der Betonung des interpretativen bzw. kognitiven Elements des religiösen Glaubens entsteht nun in Hicks Ansatz die Gefahr, letztlich doch wiederum hinter den von W. C. Smith erreichten Diskussionsstand zurückzufallen und Religionen als isolierte Glaubenssysteme zu konzeptualisieren. Hick vermeidet diese Konsequenz durch die bereits erwähnte Interpretation des Christentums als »way of life« und die Ablehnung der Vorstellung, es gebe so etwas wie eine fixierte und unwandelbare Substanz oder Struktur des christlichen Glaubens<sup>60</sup>. Das bleibende und unwandelbare Fundament besteht in jenen Ereignissen, die am Ausgangspunkt des christlichen Glaubens stehen, also dem Christus- oder Offenbarungsereignis. Jedes Offenbarungsereignis besteht aber sowohl aus dem Handeln Gottes in der Welt als auch aus der menschlichen Interpretation dieses Ereignisses als göttlichem Handeln. Das heißt nun nichts anderes, als daß Offenbarung bei Hick nicht als Mitteilung einer Doktrin oder Theologie verstanden wird:

»The older view of theology was that it was a body of divinely revealed truths. It is now understood as a continuing process of human reflection and theorising aiming to clarify the meaning of man's religious experience.«<sup>61</sup>

Die Auflösung des Religionsbegriffs im Sinne fixierter doktrinaler und institutioneller Entitäten sowie die spezifische Bestimmung des »Wesens« des Christentums als in permanentem Wandel begriffener Beziehung zum Christusereignis markieren den Ausgangspunkt für Hicks religionstheologischen Ansatz im engeren Sinn. Nur wenn weder die Religionen im allgemeinen noch das Christentum im besonderen als solche reifizierten Tota-

<sup>55</sup> So I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 689.

<sup>56</sup> Vgl. dazu ausführlicher: J. Hick, *Theology and Verification*, in: *Theology Today* 17 (1960) 12–31; ders., *Eschatological Verification Reconsidered*, in: *Religious Studies* 13 (1977) 189–202.

<sup>57</sup> Vgl. J. Hick, *Theology and Verification*, 12, Anm. 1.

<sup>58</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, 16.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 51.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. 110.

<sup>61</sup> Ebd. 104.

litäten begriffen werden können, wird der von Hick gewiesene Weg zu einer »pluralistischen« Theologie der Religionen offen.

Die internen Schwierigkeiten der inklusivistischen Religionstheologien machen nach Hick einen Paradigmenwechsel notwendig, der den exklusivistischen Restbestand des Inklusivismus preisgibt, also die Vorstellung, das Christentum befinde sich im Zentrum der religiösen Wirklichkeit. Die »kopernikanische Revolution« verlangt

»a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is **God** who is at the centre, and that all the religions of mankind, including our own, serve and revolve around him.«<sup>62</sup>

Dies impliziert zunächst die Annahme, daß die gesamte Religionsgeschichte der Reflex der göttlichen Selbstoffenbarung an die Menschheit ist. In der Geschichte der Religionen ereignet sich Heilsgeschichte und die Vielzahl der Religionen fungiert als Manifestation der göttlichen Offenbarung. Hier stellen sich nun mehrere Probleme, die der religions-theologische Pluralismus beantworten muß:

(1) Wie konnte der faktische religiöse Pluralismus in all seiner Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit entstehen, wenn dahinter die Offenbarung ein und derselben göttlichen Wirklichkeit steht? Diese Frage beantwortet Hick auf eine im Prinzip gleiche Weise wie die Frage nach der innerchristlichen Pluriformität:

»... the same divine reality has always been self-revealingly active towards mankind, and ... the differences of human response are related to different human circumstances. These circumstances — ethnic, geographical, climatic, economic, sociological, historical — have produced the existing differentiations of human culture, and within each main cultural region the response to the divine has taken its own characteristic forms.«<sup>63</sup>

Wie die spezifisch christliche Offenbarung stets aus der göttlichen Initiative **und** der menschlich bedingten Antwort darauf besteht, so besteht auch die universale heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes immer aus beiden Elementen. Die Weisen der Konzeptualisierung der Gotteserfahrung sind kulturell bedingt. Jede Kultur liefert ihre spezifischen und vielfältig bedingten Kategorien, die sich auch auf die Interpretation der Erfahrung des Unbedingten auswirken und die Pluriformität innerhalb der Religionsgeschichte erklären. Daraus entsteht ein zweites Problem:

(2) Muß nicht die theistische Form der Konzeptualisierung letztlich auch auf das Konto der kulturellen Bedingtheit zurückgeführt werden? Dies würde bedeuten, daß das »neue« Zentrum des religiösen Universums, um das alle Religionen kreisen, nicht ohne weiteres mit dem Gottesbegriff benannt werden kann, ohne letztlich nicht doch wiederum in eine inklusivistische Deutung zurückzufallen. Denn im Zentrum steht Gott nur für im weitesten Sinn theistische Religionen. In der Tat hat Hick aus dem Problem, daß es keine schlechthin traditionsneutralen und -transzendierenden Kategorien gibt, die entsprechen-

---

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>63</sup> Ebd. 138.

den Konsequenzen gezogen. In einem ersten Schritt hat er zwar noch weiterhin den Gottesbegriff verwendet, dabei aber die Frage offen gelassen, ob darunter nur ein personales Gottesverständnis subsumiert werden kann<sup>64</sup>. In einem zweiten Schritt ging Hick aber dann dazu über, das Zentrum der »kopernikanischen« Perspektive nicht mehr als Gott, sondern als »Eternal One«, »Ultimate Reality« oder einfach »Real« zu bezeichnen, um die im Gottesbegriff implizierten inklusivistischen Konnotationen zu vermeiden<sup>65</sup>. Dabei stellt sich aber umso dringlicher das Problem der konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüche.

(3) Wenn Hick auch in seiner pluralistischen Religionstheologie seinem anfänglichen Kognitivismus treu bleiben will, stellt sich die Frage, wie divergierende Aussagen über das »Real« bewertet werden können, zumal die Unterschiede aufgrund der Einheit des Transzendenten nicht auf verschiedene Teile (parts) bezogen werden können<sup>66</sup>. Behauptet nicht jede Religion eine andere Konzeptualisierung jener transzendenten Realität, die sich gerade in signifikanter Weise von der »Theologie« anderer Religionen unterscheidet? Nun will Hick nicht a priori behaupten, daß alle Konzeptualisierungen in gleicher Weise gültig sind<sup>67</sup>. Resultiert dann daraus aber nicht, daß sie möglicherweise alle in gleicher Weise falsch sind?<sup>68</sup> — Einen ersten Schritt zur Lösung dieses Problems soll die Unterscheidung zwischen »Gott« oder »Real« an sich und »Gott« oder »Real« in der menschlichen Erfahrung<sup>69</sup> darstellen. Zur Veranschaulichung und Klärung dieses Unterschieds greift Hick auf die Kantsche Unterscheidung zwischen *phenomenon* und *noumenon* zurück<sup>70</sup>:

»The Eternal One is thus the divine noumenon which is experienced and thought within the different religious traditions as the range of divine phenomena witnessed to by the religious history of mankind.«<sup>71</sup>

Weil das göttliche oder transzendente *noumenon* (außer vielleicht im Eschaton) nicht an sich, sondern immer nur als *phenomenon* erfahren wird, ist zunächst gesichert, daß die verschiedenen religiösen Konzeptualisierungen sich nicht a priori ausschließen müssen. Sie stellen vielmehr (wiederum kulturell) bedingte »Bilder« einer Wirklichkeit dar, die nach dem übereinstimmenden Zeugnis nahezu aller religiösen Traditionen nicht mit jener Wirklichkeit identisch sind, auf die sie zielen. Auch hier überträgt Hick seine epistemologische Prämisse, die er im Zusammenhang seiner religionsphilosophischen und christlich-theologischen Überlegungen erarbeitet hat, auf den religiösen Pluralismus,

<sup>64</sup> Vgl. J. Hick, *God Has Many Names*, 91.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 22: »Let us call the ultimate object of religious worship, experience, and contemplation the Eternal One — a phrase which draws upon associations both with the mystical »One without a second« of the Upanishads and the »Holy One« of the biblical and other theistic faiths.« Zu den Termini »Ultimate Reality« und »Real« vgl. J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 39.

<sup>66</sup> Vgl. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, 141.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> Vgl. J. Hick, *God Has Many Names*, 89.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 91: »The general conception of a distinction between, on the one hand, the Godhead in its infinite depths beyond human experience and comprehension and, on the other hand, the Godhead as finitely experienced by humanity is both ancient and widespread.«

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 103ff.

<sup>71</sup> Vgl. ebd. 83.

nämlich die These, daß jede menschliche Erfahrung die Erfahrung eines Gegenstandes »als« etwas ist<sup>72</sup>. Dadurch kann Hick zumindest prinzipiell jeden »Rückfall« in einen Inklusivismus ausschließen, weil keine religiöse Erfahrung und keine theologische Interpretation mehr beanspruchen kann, die transzendente Wirklichkeit an sich erfahren und gedeutet zu haben, um anderen nur einen bedingten Status beizumessen. Für jede religiöse Erfahrung gilt: »... these are all finite experiences of finite creatures.«<sup>73</sup> Aufgrund dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung des Pluralismus ist somit bislang sichergestellt, daß sich die unterschiedlichen traditionellen Konzeptualisierungen nicht notwendig ausschließen müssen. Die Verschiedenheiten können als »different phenomenal experiences of the one divine noumenon« interpretiert werden<sup>74</sup>. Daraus soll aber nicht folgen, daß sämtliche Konzeptualisierungen in gleicher Weise wahr und gültig sind. Zwar soll keine religiöse Tradition mehr beanspruchen können, die allein wahre zu sein; aber dennoch bleibt es natürlich möglich, daß es angemessenere und weniger angemessene Konzeptualisierungen des Transzendenten gibt. Diese Einschränkung unterscheidet Hicks Pluralismus von der unqualifizierten These, daß alle Religionen gleich wahr sind. Dieser These läßt sich, falls überhaupt, nur durch die totale Streichung des kognitiven Aspekts ein gewisser Sinn entnehmen. Hick will aber diesen Aspekt gerade nicht unterschlagen. Daher kann er auch das Problem der »conflicting truth-claims« nicht relativistisch und nonkognitivistisch übergehen. Dies führt aber zu einem neuen Problem des Pluralismus, vielleicht sogar zu seinem zentralen Problem.

(4) Wenn nicht a priori von einer Gleichwertigkeit aller religiösen Wahrheitsansprüche ausgegangen werden soll, stellt sich die Frage nach den Kriterien der Beurteilung der jeweiligen Geltungsansprüche. Nach welchem Maßstab ist darüber zu entscheiden, welche Konzeptualisierungen des Transzendenten weniger angemessen sind und welche mehr? Für den Inklusivismus war dieses Problem durch die Normativität der eigenen Tradition entschieden. Der Pluralismus kann diesen Weg offenkundig nicht mehr einschlagen. Wenn nämlich letztlich doch wiederum eine bestimmte Tradition den Maßstab liefern soll, dann wäre das pluralistische Paradigma gescheitert, weil es im Grunde nur eine neue Version des Inklusivismus darstellen würde. Wenn aber keine bestimmte Tradition diesen Maßstab bilden darf, woher sollen dann die Kriterien für eine Bewertung der unterschiedlichen Geltungsansprüche gewonnen werden? »This is the large and difficult question that remains.«<sup>75</sup> Hick geht dieses Problem auf eine zunächst eher indirekte Weise an, indem er die Vorstellung hinterfragt, daß eine Tradition als solche als Maßstab zur Beurteilung anderer gelten könne. Das Problem der Beurteilung ergibt sich nicht erst dann, wenn eine religiöse Tradition auf eine andere trifft, es stellt sich vielmehr bereits innerhalb jeder Tradition selbst. »Each tradition has to distinguish between higher and lower within its own life«<sup>76</sup>, denn in jeder Tradition findet sich eine Mischung aus positiven und negati-

<sup>72</sup> Vgl. dazu J. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca 1957; sowie die Aufsätze »Religious Faith as Experiencing-as«, in: *Royal Institute of Philosophy Lectures* (Hg.), *Talk of God*, London-Melbourne-Toronto-New York 1969, 20ff. und »Seeing-as and Religious Experience«, in: *Problems of Religious Pluralism*, 16ff.

<sup>73</sup> J. Hick, *God Has Many Names*, 93.

<sup>74</sup> Ebd. 94.

<sup>75</sup> Ebd. 115.

<sup>76</sup> Vgl. zum Folg. J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 67ff.

ven Elementen. Die religiösen Traditionen sind zu differenziert, um sie als Totalitäten bewerten zu können. Bewertbar können, wenn überhaupt, dann nur religiöse Phänomene sein, also: »patterns of behaviour, experiences, beliefs, myths, theologies, cultic acts, liturgies, scriptures, and so forth«<sup>77</sup>. Daraus folgt erstens, daß der gesuchte Maßstab der Beurteilung nicht einfach mit einer historisch und empirisch vorfindlichen Tradition identisch sein kann, und zweitens, daß dieser Maßstab unter bestimmten Voraussetzungen auch zur Beurteilung anderer Traditionen verwendet werden kann. Die grundlegende Voraussetzung für eine solche interreligiöse Beurteilung besteht darin, daß zwischen den religiösen Traditionen eine Gemeinsamkeit besteht, denn ohne eine solche Gemeinsamkeit scheitert jeder Vergleich am Mangel eines Gegenstandes, der verglichen werden kann. D.h. es muß eine allen religiösen Traditionen zugrundeliegende gemeinsame Struktur geben, die einen Vergleich allererst ermöglichen kann. Und diese Struktur glaubt Hick in der Soteriologie ausmachen zu können. Religionen sind Heilswege, insofern sie zu einem existentiellen Wandel von der »Ichbezogenheit« (*self-centredness*) zur »Wirklichkeitsbezogenheit« (*Reality-centredness*) führen wollen<sup>78</sup>. Mit diesen Begriffen umschreibt Hick das zentrale in allen Religionen wirksame soteriologische Grundanliegen. Dieses manifestiert sich sowohl auf einer moralisch-praktischen als auch auf einer kognitiven Ebene. Beide Ebenen kommen als Objekt der Beurteilung in Frage. Auch die Kriterienfrage ist damit schon ansatzweise gelöst, denn entscheidend ist letztlich, ob es den verschiedenen religiösen Traditionen gelingt, als Heilswege im genannten Sinn zu fungieren. Nun stellt sich freilich erneut das Problem der Absolutheitsansprüche. Denn prima facie scheint keine Religion eine Beurteilung ihrer soteriologischen Relevanz anhand von Kriterien zu erlauben, die außerhalb ihrer selbst gründen. Zumindest für jene Traditionen, die ihren Ursprung in einer göttlichen Offenbarung festmachen, würde dies nichts anderes als die Beurteilung Gottes anhand menschlicher Maßstäbe implizieren. Hier zeigt sich wiederum, daß das Problem der Kriterien nicht nur ein interreligiöses, sondern zuvor schon ein intrareligiöses darstellt. Zur Lösung dieses Problems rekurriert Hick auf »human discriminative capacities«, die in der Form zumindest impliziter Kriterien bereits bei der Entstehung einer religiösen Tradition wirksam gewesen sein müssen und wahrscheinlich auch im Laufe ihrer Entwicklung die Zustimmung ihrer Anhänger bedingt haben<sup>79</sup>. Immer wenn Menschen der Botschaft von Religionsstiftern Glauben geschenkt haben, muß ihr Glaube als Antwort auf den in den Stiftern erfahrenen Anruf des Transzendenten durch Beurteilungskriterien geleitet gewesen sein. Hick will nun diese wenn auch vielleicht eher impliziten Kriterien offenlegen: Erstens muß das Leben des Offenbarers des Transzendenten eine moralische Qualität aufgewiesen haben, so daß »the ordinary moral sense of humanity could recognise him to be good rather than evil«. Außerdem mußte seine ethische Botschaft so erkannt werden, daß sich in ihr die Forderungen des Göttlichen überzeugender manifestierten als in der jeweiligen Umwelt. — Zweitens mußte der Offenbarer eine »vision of Reality« verkündigen, die eine neue und bessere Existenz

---

<sup>77</sup> Ebd. 86.

<sup>78</sup> Vgl. dazu ebd. 69.

<sup>79</sup> Vgl. dazu ebd. 74f.



in der Beziehung zu dieser Wirklichkeit ermöglichte. — Drittens müssen die Menschen, die sich dieser Vision anschlossen, eine Transformation erfahren haben, die bestätigte, daß in dem Offenbarer wirklich das Göttliche offenbar wurde<sup>80</sup>. — Damit ist aber noch nicht die Frage geklärt, wie Religionen als Zusammensetzungen religiöser und kultureller Elemente zu bewerten sind. Hierfür bieten sich im wesentlichen zwei Maßstäbe an: ein rationaler und ein moralischer. Die Frage nach der Rationalität religiöser Traditionen zeigt aber offenkundige Schwierigkeiten. Im Hinblick auf die Erfahrungen, die den Religionen zugrundeliegen, läßt sich kaum von Rationalität oder Irrationalität sprechen. Nicht Erfahrungen, sondern allenfalls Menschen und ihr Glaube, können als rational bzw. irrational bewertet werden<sup>81</sup>. Allerdings sind diese Erfahrungen immer mit einer spezifischen Vision der Realität verbunden. Aber auch diese Visionen lassen sich nicht auf ihre Rationalität hin überprüfen, denn ihre Funktion besteht darin, zur Erlösung zu führen. Eine mögliche Verifikation dieser Visionen muß außerdem als eschatologische interpretiert werden. Somit bleiben letztlich die (theologischen und philosophischen) Interpretationssysteme übrig, die sich im Laufe der Überlieferung um die Ursprungserfahrung gebildet haben. Diesbezüglich wäre eine rationale Überprüfung prinzipiell möglich. Zumindest lassen sich die interne Konsistenz und die Kompatibilität dieser Interpretationen mit ihrer Ursprungserfahrung im besonderen und der menschlichen Erfahrung im allgemeinen testen. Aber letztlich winkt Hick auch hier ab: Er bezweifelt, ob die großen theologischen Systeme wirklich hinsichtlich ihrer intellektuellen Qualität verglichen und bewertet werden können. Sie stellen vielmehr gleichermaßen gewaltige Systematisierungen unterschiedlicher Visionen dar, die sich auf jeweils spezifische Aspekte der menschlichen Erfahrung konzentrieren und andere Aspekte mehr oder weniger ignorieren. »Each accordingly accounts for some facts better than for others.«<sup>82</sup>

Im übrigen würde eine Bewertung dieser Systematisierungen letztlich doch wieder auf eine Bewertung jener Visionen hinauslaufen, die diesen intellektuellen Konstruktionen zugrundeliegen, die sich aber einer rationalen Überprüfung entziehen. Daher schließt Hick, daß »we cannot grade the great world traditions by means of the tool of reason.«<sup>83</sup> Somit bleibt schließlich nurmehr ein moralischer Maßstab übrig, d.h. die Frage, inwiefern eine religiöse Tradition die Transformation von der Ichbezogenheit auf die Realitätsbezogenheit ermöglicht.

»If every Christian and Muslim, every Hindu and Buddhist, fully incarnated their respective ideals, they would live in a basic acceptance and love of all their fellow human beings. For they would have turned away from the self-centredness which is the source of acquisitiveness, dishonesty, injustice and exploitation. A World which practised the common ethical ideal of these traditions would have realised human brotherhood on earth.«<sup>84</sup>

Diese soteriologische Transformation gilt in jeder einzelnen Tradition als Ideal, dem allerdings in der konkreten Geschichte der Tradition immer nur teilweise entsprochen

---

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 78.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 79.

<sup>82</sup> Ebd. 81.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd. 83.

wurde. In der konkreten Geschichte hat jede einzelne Tradition positive und negative Elemente aufzuweisen. Daher kann keine einzelne Tradition sich als moralischen Maßstab über die anderen erheben oder die moralische Superiorität ihrer Geschichte behaupten. Es mag zwar sein, so Hicks abschließendes Urteil, daß eine bestimmte Tradition den Weg zur Erlösung in einer besseren Weise ermöglicht, aber ein solcher Urteil läßt sich angesichts der Perspektive, die uns Menschen möglich ist, nicht fällen<sup>85</sup>.

Das schwierige und zentrale Problem der Bewertung religiöser Traditionen versucht Hick also zu lösen, indem er die Superiorität einer bestimmten Tradition ablehnt. Auf diese Weise vermeidet er einen Rückfall in den Inklusivismus und bleibt seinem pluralistischen Grundanliegen treu. Den Maßstab, der eine Bewertung der Traditionen ermöglichen soll, findet er primär in diesen Traditionen selbst und zwar in ihrem soteriologischen Anliegen. Nicht eine Tradition, sondern das allen Traditionen Gemeinsame dient daher als Maßstab. Letzteres führt freilich dazu, daß dieser Maßstab äußerst abstrakt bleibt. Er besteht in dem humanisierenden Potential der jeweiligen Erlösungswege. Angesichts dieses Lösungsversuchs stellt sich nochmals die Frage nach den divergierenden Wahrheitsansprüchen, denn offenbar wird die Erlösungswirklichkeit in den Traditionen unterschiedlich interpretiert. Die »transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness« mag zwar überall die gleiche sein, aber die Konzeptualisierungen von Selbst und Wirklichkeit differieren im einzelnen in einer unübersehbaren Weise. Wohl aufgrund dieser unabweislichen Tatsache sieht sich Hick gezwungen, über das zur Thematik der Wahrheitsansprüche bereits Gesagte hinaus weitere Vorschläge zu entwickeln.

(5) Die Betonung der soteriologischen Funktion der religiösen Traditionen führt Hick schließlich dazu, die Bedeutung der »conflicting truth-claims« zu relativieren. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Wahrheitsansprüchen mögen zwar von einiger philosophischer Bedeutung sein, aber sie sind sicherlich nicht von großer soteriologischer Relevanz. Auch inkompatible theoretische Systeme können den Prozeß der Erlösung bzw. Befreiung ermöglichen. Daher sind diese Unterschiede nicht von einer letztlich ausschlaggebenden Bedeutung<sup>86</sup>. Hick greift hier *expressis verbis* auf die buddhistische Lehre zurück, wonach Fragen ohne Heilsrelevanz am besten gar nicht zu stellen sind, und Fragen, die den Heilsweg betreffen, nach einem pragmatischen Wahrheitskriterium zu bewerten sind<sup>87</sup>. In diesem Kontext führt Hick, ähnlich wie Smith, schließlich auch einen zweiten Wahrheitsbegriff ein, indem er zwischen »wörtlicher« (*literal*) und »mythologischer« Wahrheit unterscheidet. Anfänglich diene diese Differenzierung zur Reinterpretation der Christologie in pluralistischer Perspektive<sup>88</sup>. Inzwischen soll sie grundsätzlich die Differenzen zwischen den Aussagen über die transzendente Wirklichkeit klären helfen<sup>89</sup>. Während die wörtliche Wahrheit einer Aussage in ihrer Übereinstimmung mit der behaupteten Tatsache besteht, impliziert die mythologische Wahrheit nicht die Übereinstimmung

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 86.

<sup>86</sup> Vgl. ebd. 95.

<sup>87</sup> Vgl. ebd. 93f.

<sup>88</sup> Vgl. J. Hick, Jesus und die Weltreligionen, in: ders. (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 175–194; *God and the Universe of Faith*, 163–179.

<sup>89</sup> Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 348ff.

mit einer Tatsache, sondern die Fähigkeit dieser Aussage, eine angemessene Disposition gegenüber dem Aussagegegenstand zu erwecken<sup>90</sup>. Unter der Voraussetzung, daß die zentralen Aussagen der einzelnen religiösen Traditionen nicht als Hypothesen über Tatsachen interpretiert werden, sondern entsprechend ihrer soteriologischen Funktion, löst sich das Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche von selbst. Keine der traditions-spezifischen Aussagen über die transzendente Realität an sich läßt sich in einem wörtlichen Sinn darauf anwenden<sup>91</sup>. Diese Realität übersteigt unsere kognitiven Fähigkeiten. In pragmatisch-soteriologischer Sicht können die religiösen Mythen allerdings eine Disposition hervorrufen, die ein der transzendenten Realität angemessenes ethisches Verhalten der Liebe und des Mitleids bewirkt. Insofern können sie als »mythologisch« wahr gelten, auch wenn sie sich — wörtlich interpretiert — widersprechen sollten.

Hick bietet für die Beantwortung des Wahrheitsproblems im wesentlichen zwei Lösungswege an: Zum einen betont er, daß sich die Konzeptualisierungen auf die transzendente Realität beziehen, nicht wie sie an sich ist, sondern wie sie von Menschen erfahren wird. Augenscheinliche Widersprüche könnten sich somit letztlich als kompatibel erweisen. Zum andern versucht er den Stellenwert des Problems dadurch zu relativieren, daß er die heilspragmatische Relevanz der Konzeptualisierungen betont. Zu fragen bleibt, ob und inwiefern sich diese Position noch mit Hicks kognitivistischer Ausgangsposition verträgt. Prima facie scheint die Funktionalisierung der religiösen Geltungsansprüche ihren Wahrheitsgehalt im traditionellen Sinn zu nivellieren. Ähnlich wie schon bei Smith scheint auch Hicks Pluralismus den Verzicht auf die Frage nach der objektiven Wahrheit zentraler religiöser Überzeugungen nach sich zu ziehen.

#### 4. Kritische Anmerkungen

Hicks Argumentation liegt die Unterscheidung zwischen *phenomenon* und *noumenon* zugrunde. Mit ihrer Hilfe soll die augenscheinliche Inkompatibilität religiöser Wahrheitsansprüche aufgehoben werden. Allerdings ergeben sich daraus erhebliche Einwände, auch wenn zutrifft, daß in allen religiösen Traditionen Indizien für eine kritische Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit des Transzendenten an sich und dem menschlichen Reden darüber vorzufinden sind. Andererseits aber ist diese Unterscheidung äußerst fraglich: Zum einen wollen Aussagen mit Wahrheitsanspruch von dem intendierten Objekt gerade nicht behaupten, wie es dem Betrachter erscheint, sondern wie es wirklich ist. Es liegt in der Logik des Wahrheitsanspruchs, gerade zwischen dem Anschein und dem wirklichen Sein eines Gegenstandes unterscheiden zu wollen. Insofern führt hier die Differenz zwischen *phenomenon* und *noumenon* eher in die Irre. Dementsprechend beanspruchen christliche Aussagen über Gott auch nicht, über die transzendente Wirklichkeit so zu sprechen, wie sie Christen **erscheint**, sondern wie sie **ist**. Sie zielen also nicht auf phänomenale Erscheinungsweisen, sondern auf die noumenale Wirklichkeit.

<sup>90</sup> Vgl. ebd. 348.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 350: »None of the descriptive terms that apply within the realm of human experience can apply literally to the unexperienceable reality that underlies that realm.«

Trotz dieser grundsätzlichen Bedenken sei hier davon ausgegangen, daß die zugrundeliegende noumenale Wirklichkeit in phänomenaler Hinsicht unterschiedlich erscheint, daß sich also zunächst divergierende Aussagen schließlich als gleichzeitig wahr erweisen können. Problematisch ist, unter welchen Bedingungen noch sinnvoll davon die Rede sein kann, daß die divergierenden Aussagen wirklich auf die intendierte noumenale Realität zutreffen. Jedenfalls können nicht beliebige Divergenzen auf diese Weise aufgehoben werden, soll überhaupt noch irgendwie verstehbar sein, worüber die Rede ist. Je größer die zugelassenen Divergenzen werden, desto vager und verschwommener wird die Bedeutung dessen, worüber Divergenzen bestehen. Hinsichtlich der Divergenzen innerhalb der religiösen Objektivierungen des Transzendenten droht die Gefahr, daß sich die noumenale Realität in der Tat auflöst<sup>92</sup>. Wenn dies der Fall ist, läßt sich auch das soteriologische Kriterium nicht mehr sinnvoll anwenden, d.h. der Begriff der »mythologischen« Wahrheit wird sinnlos. Die Angemessenheit von Handlungsdispositionen gegenüber einem Objekt läßt sich nur verstehen und kritisch diskutieren, wenn bestimmte Eigenschaften dieses Objekts angenommen werden. Gegenüber einem Objekt, das für uns »not only unimaginable but also conceptually ungraspable« ist<sup>93</sup>, kann per definitionem keine adäquate Handlungsdisposition bestehen. Eingermaßen kohärent ließe sich dieser Ansatz wohl nur innerhalb eines nonkognitiven Verständnisses religiöser Rede durchhalten<sup>94</sup>. Die Vereinbarkeit religiöser Wahrheitsansprüche wäre dann um den Preis ihres kognitiven Gehalts erkaufte. Obwohl Hicks Religionstheologie in diese Richtung tendiert, hält er allerdings nach wie vor an einer grundsätzlichen kognitiven bzw. realistischen<sup>95</sup> Theorie der religiösen Rede fest. Bislang blieb Hick allerdings den Nachweis schuldig, wie dies auf einer pluralistischen Basis in überzeugender Weise gelingen kann<sup>96</sup>. Solange dieser Nachweis ausbleibt, muß im Interesse der Wahrheitsfrage, sofern »religiöse Sprache und Symbolik überhaupt eine kognitive Struktur haben sollen . . . , mit echten und vielleicht unauflösbaren Gegensätzen gerechnet werden.«<sup>97</sup>

Damit stellt sich freilich erneut das eingangs skizzierte exklusivistische Dilemma: Sofern einer zukünftigen Theologie der Religionen an der traditionellen Wahrheitsfrage noch gelegen ist, wird eine ihrer zentralen Aufgaben darin bestehen, dieses Dilemma auf eine zufriedenstellende Weise zu lösen. Zu diesem Zweck können gewisse Anregungen des Pluralismus unter bestimmten Voraussetzungen durchaus aufgegriffen werden. Entscheidendes wird dabei von der Differenzierung zwischen Heils- und Wahrheitsfrage abhängen. In dieser Differenzierung liegt vielleicht auch der Schlüssel zur Lösung der weiteren

<sup>92</sup> Vgl. P. Byrne, John Hick's Philosophy of World Religions, in: Scottish Journal of Theology 35 (1982) 297: »... the word »God« is in danger of becoming an empty noise and nothing is believed in.«

<sup>93</sup> J. Hick, An Interpretation of Religion, 355.

<sup>94</sup> Vgl. dazu G. D'Costa, John Hick's Theology of Religion, Lanham-London 1987, 184.

<sup>95</sup> Vgl. dazu J. Hick, An Interpretation of Religion, 172ff.

<sup>96</sup> Außer auf das wahrheitstheoretische Problem hat die kritische Diskussion des Pluralismus-Paradigmas auf weitere strittige Aspekte aufmerksam gemacht, die hier nicht thematisiert werden sollen. Vgl. dazu vor allem G. D'Costa, Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions, Oxford-New York 1986; ders., Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 221–231; ders., John Hick's Theology of Religion.

<sup>97</sup> G. D'Costa, Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen, 230.

Probleme, die der interreligiöse Dialog mit sich bringt. Von ihrer Genese her gründen zahlreiche dieser Probleme in einer unheilvollen Konfusion unterschiedlicher Fragestellungen, die durch die vorgeschlagenen Reinterpretationen des Wahrheitsbegriffs nur noch vergrößert wird. Rahners Einsicht, daß das *Sein-in-der-Wahrheit* nicht identisch ist mit dem *Haben wahrer Sätze*, muß um die Einsicht ergänzt werden, daß Wahrheit in beiden Fällen grundsätzlich unterschiedliche Bedeutungen hat. Das *Sein-in-der-Wahrheit* ist nicht die tiefere und eigentliche Bedeutung der Wahrheit von Sätzen/Aussagen, sondern eine personale oder existentielle Qualität<sup>98</sup>. Mit der Heilsfrage im engeren Sinn hängt nur das *Sein-in-der-Wahrheit* zusammen. Zweckmäßigerweise sollte in diesem Kontext besser gleich vom *Sein-im-Heil* gesprochen werden. Mit der Wahrheitsfrage im engeren Sinn hat demgegenüber die Frage nach den *wahren Sätzen/Aussagen* zu tun. In allen religiösen Traditionen nimmt diese Frage einen nachgeordneten Stellenwert ein. Als heilsentscheidend gilt weniger die formale Richtigkeit von Aussagen, als vielmehr die konkrete Lebenspraxis. Der Gedanke, daß das Heil von der Wahrheit des Bekenntnisses abhängt, erweist sich — konsequent durchdacht — als absurd: Wäre die Heilsfrage tatsächlich vom Besitz wahrer Sätze abhängig, so wäre das Heil des einzelnen nicht nur davon abhängig, ob er überhaupt in eine christliche Kultur hineingeboren wurde, sondern — aufgrund der teilweise signifikanten Unterschiede innerhalb der christlichen Tradition — darüber hinaus auch noch davon, zu welchem Zeitpunkt und in welche Region er hineingeboren wurde. Aus dieser Perspektive läßt sich der pluralistische Heilsoptimismus voll und ganz rechtfertigen, ohne gleichzeitig auch die Wahrheitsfrage nivellieren zu müssen.

Aufgrund der Vorrangigkeit der Heilsfrage verlöre der interreligiöse Streit um die Wahrheit jenen negativen Beigeschmack der Arroganz, Überheblichkeit, Besserwisserei und Feindseligkeit, der ihm häufig angelastet wird. Die interreligiöse Wahrheitsfrage wäre nicht mehr länger von jenen Vagheiten und Mehrdeutigkeiten belastet, unter deren erdrückendem Gewicht die Wahrheitsfrage nach und nach verabschiedet zu werden droht. Gegenwärtig scheint allenfalls noch festzustehen, daß der Wahrheitsbegriff irgendetwas von größter Wichtigkeit bezeichnet. Daraus scheint dann vielfach der fatale Schluß gezogen zu werden, daß alles, was von Wichtigkeit ist, auch notwendig als Wahrheit tituiert werden muß. Zutreffend hat W.M. Pickard in einem außerordentlich luziden Beitrag zur religiösen Wahrheitsthematik zu einer Präzisierung des Sprachgebrauchs aufgefordert, und zwar nicht »for language's sake«, sondern im Interesse einer gelingenden Verständigung<sup>99</sup>.

Bei dem zwischen den Religionen zu führenden Streit um die Wahrheit geht es »um die Fähigkeit zur besseren, überzeugenderen Interpretation der Wirklichkeit«, »um einen Wettstreit um die tiefere, überzeugendere und einheitlichere Interpretation des menschlichen Daseins und der Welt, in der die Menschen leben.«<sup>100</sup> Aus christlicher Sicht geht es dabei gerade nicht darum, dem universalen Heilshandeln Gottes Grenzen ziehen zu

<sup>98</sup> Bislang ist noch keinem Vertreter eines genuin religiösen Wahrheitsbegriff der Nachweis gelungen, daß Wahrheit in beiden Fällen etwas Gemeinsames bedeutet; weder S. Kierkegaard noch E. Brunner, weder K. Rahner noch W. C. Smith.

<sup>99</sup> Vgl. W. M. Pickard, *Truth in Religious Discourse*, in: *The Ecumenical Review* 37 (1985) 443.

<sup>100</sup> W. Pannenberg, *Die Religionen als Thema der Theologie*, 105.

wollen. Die Entscheidung über die in diesem Wettstreit zur Debatte stehenden Wahrheitsansprüche fällen die Teilnehmer jeweils aus ihrer konkreten historischen Situation heraus. Zwar können diese Entscheidungen durchaus mit Bestimmtheit vertreten werden. Dies vermag aber nichts daran zu ändern, daß kein Teilnehmer eine Position innehält, die den Anspruch einer definitiven Bewahrheitung zuläßt. Derartige Ansprüche markieren nicht nur das Ende jedweden Dialogs, sondern auch den Beginn der Verkennung des Wesens religiösen Glaubens (wie auch menschlichen Wissens).