

Vom wahrheitstheoretischen zum kriteriologischen Problem oder:

Warum divergierende Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen für
eine pluralistische Religionstheologie kein gravierendes Problem
darstellen

von Wolfgang Pfüller

Die offensichtlich von verschiedenen religiösen Traditionen vorgebrachten divergierenden Wahrheitsansprüche¹ werden sowohl von Befürwortern wie von Kritikern einer pluralistischen Religionstheologie als so gravierend betrachtet, dass sie das Konzept der pluralistischen Religionstheologie zu widerlegen drohen. Wenn z.B. nach J. Hick, dem wohl prominentesten Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie, die pluralistische Hypothese alle großen religiösen Traditionen für gleichermaßen gültige Wahrnehmungen und Vorstellungen der alle unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen transzendierenden göttlichen Wirklichkeit hält², so scheint diese Hypothese durch die divergierenden Wahrheitsansprüche dieser Traditionen ernsthaft gefährdet, solange man widersprechende Behauptungen nicht für gleichermaßen gültig halten will. Und für P. Schmidt-Leukel, den profunden Kenner und Befürworter einer pluralistischen Religionstheologie im deutschen Sprachbereich, besteht das Problem »kurz gesagt darin, wie Gleichwertigkeit für religiöse Aussagen behauptet werden kann, die einander kontradiktorisch widersprechen, so daß es von vornherein ausgeschlossen ist, sie als gleichermaßen wahr zu betrachten«³. A. Kreiner wiederum, der die pluralistische Religionstheologie (J. Hicks) besonders in wahrheitstheoretischer Hinsicht kritisiert, hält die Wahrheitsfrage nach wie vor für ein »ungeklärtes Grundproblem des religionstheologischen Pluralismus«. Denn insofern »die

¹ J. Hick redet in der Regel von »conflicting truth-claims«; in deutschen Übersetzungen sowie Veröffentlichungen zur pluralistischen Religionstheologie ist außer von divergierenden auch von konfligierenden, gegensätzlichen oder widersprüchlichen Wahrheitsansprüchen die Rede. Ich möchte hier keinesfalls etwaige Nuancierungen dieser Formulierungen bzw. Übersetzungen diskutieren. In jedem Fall geht es um scheinbare oder tatsächliche widersprüchliche Behauptungen der religiösen Traditionen. Dabei sollten auch »Wahrheitsansprüche« nicht allzu streng aufgefasst werden. Gemeint sind Behauptungen mit Anspruch auf transsubjektive Gültigkeit, nicht auf endgültige Wahrheit. Ist man demgegenüber wie *Perry Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen*, Neuried 1997, 249 Anm. 1, der Meinung, Behauptungen würden immer mit Wahrheitsanspruch vorgebracht, so liegt dem offenbar ein anderes Wahrheitsverständnis zugrunde.

² Vgl. etwa *John Hick*, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, 47 und passim; *ders.*, *Religion*, München 1996, 254–273 und passim; *ders.*, *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Kent. 1995, 11–30.

³ *P. Schmidt-Leukel*, *Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie: Voraussetzungen zu seiner Lösung*. In: H.-G. Schwandt (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen*, Frankfurt/M. 1998, 45. In seiner umfangreichen Untersuchung zur »Theologie der Religionen« (s. Anm. 1) hat Schmidt-Leukel das Problem divergierender Wahrheitsansprüche als ein Hauptproblem für eine pluralistische Religionstheologie eingehend diskutiert; vgl. 249–492.

klärtes Grundproblem des religionstheologischen Pluralismus«. Denn insofern »die in den verschiedenen religiösen Traditionen erhobenen Wahrheitsansprüche divergieren, miteinander konkurrieren oder einander sogar direkt widersprechen«, scheint die pluralistische Behauptung ihrer Gleichwertigkeit unhaltbar.⁴

Die folgenden Überlegungen möchten nachweisen, dass die zweifellos gegebenen divergierenden Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen für eine pluralistische Religionstheologie nicht nur ein lösbares, sondern auch ein eher geringfügiges Problem darstellen, während sich als gravierend demgegenüber das kriteriologische Problem erweist. Dazu sollen zunächst die Lösungsvorschläge J. Hicks und P. Schmidt-Leukels kritisch geprüft werden. Sodann soll darüber hinausgehend ein Lösungsvorschlag gemacht werden, der neben der Lösbarkeit des Problems zugleich dessen Geringfügigkeit wie das Gewicht des kriteriologischen Problems unterstreicht.

1. Die Lösung des Problems bei J. Hick und P. Schmidt-Leukel

1.1 J. Hicks Einteilung und Gewichtung der Wahrheitsansprüche

(1) J. Hick betrachtet es als einen ersten Schritt zur Lösung des Problems der divergierenden Wahrheitsansprüche, verschiedene Ebenen dieser Ansprüche zu unterscheiden. Er unterscheidet mittlerweile⁵ vier Ebenen: a) die Ebene der historischen Fragen, b) die Ebene der transhistorischen (bzw. auch metaphysischen) Fragen, c) die Ebene der Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit und d) die Ebene der fundamentalen »Glaubenssachen« bzw. fundamentalen religiösen Erfahrungen.⁶

a) Der prominenteste interreligiöse Streitpunkt besteht hier sicher zwischen Islam und Christentum. Denn bekanntlich verneint der Koran die christliche Überlieferung, wonach Jesus gekreuzigt wurde und am Kreuz starb. Neben einigen Begebenheiten wunderhafter Art, die nur im Rahmen einer jeweiligen religiösen Tradition als Tatsachen anerkannt werden, nennt Hick hier vor allem auch Streitfragen *innerhalb* der jeweiligen religiösen Traditionen. Dies zeigt beiläufig, dass das Problem divergierenden Wahrheitsansprüche nicht nur interreligiös, sondern auch intrareligiös relevant ist; ich komme noch darauf zu sprechen. In jedem Fall jedoch handelt es sich um Fragen, die »nur durch die neutrale

⁴ Armin Kreiner, Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie, in: Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. R. Schwager, Freiburg u.a. 1996, 122; vorheriges Zit.: *ders.*, Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis, in: Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft, hg. v. A. Peter, Immensee 1996, 266.

⁵ Zur Weiterentwicklung der Dreier- in eine Viererklassifikation bei Hick: P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen (wie Anm. 1), 392–395.

⁶ Vgl. bes. J. Hick, Religion (wie Anm. 2), 388–404; vgl. auch *ders.*, Problems (wie Anm. 2), 88–95; *ders.*, The Metaphor of God Incarnate, London 1993, 140–149. Freilich liest man in den angegebenen Passagen vornehmlich nur von einer dreifachen Differenzierung der Ebenen (Ebenen a-c), während Hick in: Religion, 402–404, abschließend eine sechsfache Unterscheidung der religiösen Wahrheitsansprüche vornimmt. Diese unterschiedlichen Differenzierungen irritieren. Dennoch dürfte die Unterscheidung der vier Ebenen das von Hick im Wesentlichen Gemeinte zutreffend wiedergeben.

Bewertung der historischen Evidenz gelöst werden können«⁷. Praktisch freilich sieht Hick keine großen Aussichten für eine derart rationale Lösung dieser historischen Streitfragen, da die verschiedenen religiösen Traditionen bzw. Gemeinschaften auf ihren unvereinbaren Überlieferungen zu beharren scheinen.

b) Hier sieht Hick vor allem Widersprüche zwischen den indischen und den semitischen Traditionen. Strittig sind besonders die Frage nach der Ewigkeit der Welt sowie die Frage nach dem Ergehen der Menschen nach ihrem Tod. Die Widersprüche signalisierenden Fragen lauten dann: Hat die Welt ihren Anfang in einer göttlichen Schöpfung, oder ist sie anfangs- und endlos? Ist das individuelle menschliche Dasein einmalig, oder durchläuft es (bis zur Erlösung) mehrere Reinkarnationen? Hick hält solche Fragen deshalb für transhistorisch, weil sie mit historischen oder sonstigen empirischen Beweisen nicht gelöst werden können. Ja, er hält sie überhaupt für unbeantwortbar. Denn wenngleich es allerdings grundsätzlich wahre Antworten auf diese Fragen gibt: wir, die Menschen, wissen sie nicht, müssen sie mithin offen lassen.

c) Die hauptsächliche Differenz der religiösen Traditionen in Bezug auf ihre Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit besteht nach Hick in Vorstellungen personalen und impersonalen Charakters. Hick betrachtet diese differenten Vorstellungen als unterschiedliche Interpretationen der *an sich* unerkennbaren, transzendenten göttlichen Wirklichkeit. Die fundamentale Differenz zwischen einer personalen sowie einer impersonalen Vorstellung der göttlichen Wirklichkeit hält er für unüberbrückbar.

d) »Die 'Glaubenstatsachen' sind in die Begriffe gefaßt, die denjenigen zur Verfügung standen, die sie als erste aussprachen. Sie enthalten typischerweise eine explizite oder implizite Aufforderung zu einer Reaktion: Die religiöse Tatsache konfrontiert uns mit einer absoluten Forderung.« (400) Als Beispiele hierfür nennt Hick das hinduistische »tat tvam asi«, die vier edlen Wahrheiten des Buddhismus, das christliche Grundbekenntnis »Jesus ist der Christus«, das jüdische »Sch'ma« und das islamische Grundbekenntnis »Allah ist einer und Muhammad sein Prophet«. Die Unvereinbarkeit dieser Bekenntnisse sieht Hick vor allem in der in ihnen enthaltenen absoluten Forderung. Man kann »sein religiöses Leben aus ganzem Herzen und eindeutig nur auf eine von ihnen ausrichten« (401); sie erfordern ungeteilte Zustimmung.

(2) Entscheidend für die Beurteilung der divergierenden religiösen Wahrheitsansprüche durch die pluralistische Hypothese J. Hicks ist ihre Gewichtung. Ich sehe drei Fragen, die Hick hierzu stellt: a) Betreffen die Divergenzen den Kern der jeweiligen Tradition, oder sind sie eher peripher? b) Enthalten sie heilsrelevante bzw. heilsnotwendige Behauptungen? c) Handelt es sich bei den Divergenzen tatsächlich um unvereinbare Widersprüche?

a) Zumindest hinsichtlich der Divergenzen in historischen Fragen ist Hick geneigt, sie für peripher zu halten. Zwar räumt er ein, dass für manche Angehörige einzelner Traditionen die betreffenden historischen Behauptungen grundlegende, nicht revidierbare Glaubensartikel darstellen. Die Zahl dieser Gläubigen sieht er jedoch im Schwinden. Und für die Befürworter der pluralistischen Hypothese gilt jedenfalls wie für eine wachsende Zahl von Menschen in der modernen Welt, dass sie »solche Fragen nicht mehr als für ihren Glauben wesentlich erachten und darüber hinaus akzeptieren, daß unsere geschichtlichen

⁷ J. Hick, *Religion* (wie Anm. 2), 391. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

Anhaltspunkte nicht ausreichen, um die meisten dieser Fragen endgültig zu klären« (391). D.h. also, bei den Divergenzen in historischen Fragen handelt es sich um tatsächliche unvereinbare Widersprüche, die jedoch nicht das Zentrum der religiösen Traditionen betreffen und deshalb für die Beurteilung ihres Ranges nicht ins Gewicht fallen.

b) Im Blick auf die strittigen transhistorischen Fragen behauptet Hick nicht, dass sie für die jeweiligen Traditionen peripher seien. Für seine pluralistische Hypothese freilich scheinen sie dies gleichwohl zu sein. Denn sie sind weder heilsrelevant noch gleich gar heilsnotwendig. So meint er, dass etwa die Annahme einer geschaffenen, nicht-ewigen Welt den entscheidenden Heilsprozess der Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit in der göttlichen Wirklichkeit »nicht wesentlich fördern oder behindern« könne (393f). Des Weiteren hält Hick den Glauben an die Reinkarnation bzw. die Ablehnung dieses Glaubens nicht für heilsnotwendig. Dass wir die Antwort auf diese transhistorischen Fragen nicht wissen können, lässt sich von daher vermeiden. Wir brauchen dieses Wissen nicht, um den heilsamen Transformationsprozess vollziehen zu können.

Freilich ist sich Hick darüber im Klaren, dass er mit einer solchen Einschätzung transhistorischer Wahrheitsansprüche dem Selbstverständnis von Angehörigen der betreffenden religiösen Traditionen widerspricht. Sofern diese nämlich etwa den Glauben an die Reinkarnation bzw. die Ablehnung dieses Glaubens ihrerseits für heilsnotwendig halten, werden sie selbstverständlich die entsprechenden Widersprüche keineswegs als unerheblich einschätzen. Allein, da sie eine exklusivistische oder inklusivistische Position anderen religiösen Traditionen gegenüber vertreten, muss ihnen die pluralistische Hypothese widersprechen.⁸ Ebenso widerspricht die pluralistische Hypothese Hicks vielen Angehörigen der christlichen Tradition, wenn sie deren verschiedentliche transhistorische Wahrheitsansprüche nicht für wörtlich, sondern nur für mythologisch bzw. metaphorisch wahr hält. Als Beispiele für die christliche Tradition führt Hick u.a. »die Lehre von der Menschwerdung Gottes«, den Gedanken »der Genugtuung und der stellvertretenden Erlösungstat Christi und die ontologischen Lehren über die heilige Dreifaltigkeit«⁹ an (398), Auffassungen also, die für die christliche Tradition sehr wohl von zentraler Bedeutung waren und zumindest weithin noch sind. Wahr sind diese Auffassungen indes nicht, indem sie die göttliche Wirklichkeit zutreffend erfassen, sondern insofern sie den Heilsprozess der Transformation des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit in der göttlichen Wirklichkeit fördern. Damit freilich sind sie anders als die oben erwähnte Annahme über die Schöpfung oder Ewigkeit der Welt durchaus heilsrelevant, wenngleich nicht heilsnotwendig.¹⁰ Heilsnotwendig nämlich scheint für Hick nur *irgend-*

⁸ Zur diesbezüglichen Klassifikation der religionstheologischen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 1), 65–97.

⁹ Zum metaphorischen bzw. mythologischen Charakter dieser Auffassungen vgl. bes. J. Hick, *The Metaphor* (wie Anm. 6); vgl. auch *ders.*, *A Christian Theology* (wie Anm. 2), 90–103.

¹⁰ P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 1), 397 f und 465–467, differenziert bei seiner Analyse der Position Hicks hinsichtlich der Heilsbedeutung historischer und transhistorischer Aussagen m.E. nicht klar genug zwischen historischen und transhistorischen Aussagen sowie zwischen »heilsrelevant« und »heilsnotwendig«. Freilich scheint bei Hick zumindest die letztere Differenzierung auch nicht eben klar, so dass die

eine Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit zu sein, die den erwähnten Heilsprozess ermöglicht, mit einem anderen Wort: heilseffektiv¹¹ ist. Dieser Heilsprozess erweist sich somit als ausschlaggebendes Kriterium für alle religiösen Wahrheitsansprüche. Nur wenn und insoweit eine religiöse Tradition in Widerspruch zu diesem Kriterium gerät, ist ihr Wahrheitsanspruch abzuweisen. Allein, da genau dies nach Hick für die großen religiösen Traditionen nicht der Fall ist, sie vielmehr alle jenen Heilsprozess ermöglichen und befördern, sind ihrer Wahrheitsansprüche gleichermaßen gültig. Und dies wiederum entspricht genau der pluralistischen Hypothese.

c) Auch die transhistorischen Auffassungen, die Hick nur für mythologisch oder metaphorisch wahr hält, enthalten somit keine unvereinbaren Widersprüche zu etwaigen divergenten Aussagen anderer religiöser Traditionen. Solche Widersprüche entstünden nur, wenn die entsprechenden Auffassungen als wörtlich wahr betrachtet würden. So widerspricht gewiss die Auffassung von der einmaligen göttlichen Inkarnation in Jesus, der zufolge dieser Gott und Mensch zugleich und in einem ist, der Auffassung, die Jesus für eine der Herabkünfte (Avataras) der göttlichen Wirklichkeit oder für einen der gottgesandten Propheten hält. Wird hingegen die göttliche Inkarnation in Jesus metaphorisch im Sinne einer Verkörperung der göttlichen Liebe verstanden, widerspricht sie der anderen Auffassung nicht. Vielmehr befördert sie wie diese Auffassung auch den erwähnten Heilsprozess.

Erwartungsgemäß schätzt Hick auch die augenscheinlich widersprüchlichen Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit nicht als unvereinbare Widersprüche ein. Sind sie im Allgemeinen als unzureichende menschliche Interpretationen einer alle menschlichen Erkenntnismöglichkeiten übersteigenden »ultimate ineffable Reality« zu betrachten, so stellt sich im Besonderen die Grunddivergenz von personalen und impersonalen Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit als kulturell bedingten Komplementarität dar. Hick verweist in diesem Zusammenhang mehrfach auf die bekannte Komplementarität in der physikalischen Interpretation des Lichtes. Das bedeutet dann im Blick auf die Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit: »that if in the activity of I-Thou prayer we approach the Real as personal we shall experience the Real as a personal deity. ... Or if our religious culture leads us to open ourselves to the Real in various forms of meditation, ... then this is likely to be the way in which we shall experience the Real.«¹² Wie in der Physik die experimentelle Ausgangslage offensichtlich die Wahrnehmung der Eigenschaften des Lichts beeinflusst, so beeinflusst in den religiösen Traditionen die kulturelle Ausgangslage offensichtlich die Wahrnehmung der Eigenschaften der göttlichen Wirklichkeit. Gerade hier also, wo man sich zweifellos im Zentrum der religiösen Traditionen befindet, wo man folglich divergente Vorstellungen keinesfalls als peripher beiseite lassen kann; wo die Vorstellungen in hohem Grade heilsrelevant sind, da sie das Ziel des Heilsprozesses betreffen: gerade hier sieht Hick keine unvereinbaren Widersprüche zwischen den großen religiösen Traditionen. Die divergenten Vorstellungen verhalten sich komplementär,

von mir gegebene Interpretation gut und gerne als Überinterpretation erscheinen mag. Indes, dieses mögliche Defizit nehme ich um der Klarheit willen in Kauf.

¹¹ Hick spricht immer wieder von »soteriological(ly)« bzw. »salvational(ly) effective(ness)« oder auch von »effective contexts of salvation«.

¹² J. Hick, *A Christian Theology* (wie Anm. 2), 26.

nicht kontradiktorisch zueinander. In ihrer Unterschiedlichkeit ergänzen sie sich im Blick auf die göttliche Wirklichkeit, die an sich für uns unerkennbar ist. Und trotz ihrer Unterschiedlichkeit widersprechen sie sich nicht, weil sie zwar auf dieselbe göttliche Wirklichkeit, aber aus unterschiedlichen Richtungen blicken.

Was schließlich die fundamentalen »Glaubenstatsachen« anbelangt, die in jedem Fall im Zentrum der jeweiligen religiösen Traditionen stehen, so gesteht Hick ihre *praktische* Unvereinbarkeit zu. Man kann »sein religiöses Leben aus ganzem Herzen und eindeutig nur auf eine von ihnen ausrichten« (401). Für die pluralistische Hypothese hingegen stellen sich diese »Glaubenstatsachen« als unterschiedlich ausgedrückte, indes gleichermaßen gültige Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit dar. Ihre Gleichwertigkeit aber beruht einmal mehr darauf, dass sie, wenigstens soweit dies die großen religiösen Traditionen betrifft, gleichermaßen heilseffektiv bzw. heilswirksam sind. Lediglich wenn die großen religiösen Traditionen aus ihren »Glaubenstatsachen« einen Ausschließlichkeits- oder die anderen religiösen Traditionen einschließenden Überlegenheitsanspruch ableiten würden, wären ihre Wahrheitsansprüche in diesem Punkt unvereinbar. Allein, die pluralistische Hypothese bemüht sich gerade zu zeigen, dass eine solche Ableitung nicht zwingend ist.¹³ Vielmehr lassen sich die divergierenden fundamentalen Erfahrungen der großen religiösen Traditionen ohne weiteres als gleichermaßen gültige, weil gleichermaßen heilswirksame fundamentale Interpretationen der göttlichen Wirklichkeit verstehen.

Nach alledem kann Hick bilanzieren, »daß die Unterschiede zwischen den Grundauffassungen und -erfahrungen der verschiedenen Religionen, ihre unterschiedlichen und oft widersprüchlichen historischen und transhistorischen Überzeugungen, ihre inkommensurablen Mythologien und die hieraus entstehenden unterschiedlichen und vielfältigen Glaubenssysteme mit der pluralistischen Hypothese verträglich sind« (404). Die Argumentation, mittels derer Hick diese Verträglichkeit zu erweisen versucht, lässt sich abschließend so zusammenfassen: (1) Die Einteilung der divergierenden religiösen Wahrheitsansprüche erlaubt nicht nur ihre differenzierte Behandlung, sondern vor allem ihre differenzierte Gewichtung. (2) Divergierende Wahrheitsansprüche in historischen Fragen sind zwar widersprüchlich, aber peripher und somit unerheblich. (3) Divergierende Wahrheitsansprüche in transhistorischen Fragen sind nur insoweit widersprüchlich, als sie unerheblich, weil nicht heilswirksam oder gar heilsnotwendig sind. Erhebliche, weil heilswirksame divergierende transhistorische Wahrheitsansprüche sind nur solange widersprüchlich, als sie nicht als mythologisch/metaphorisch, sondern als wörtlich wahr verstanden werden. (4) Divergierende Aussagen über die göttliche Wirklichkeit sind, zumindest was den gravierenden Unterschied zwischen personalen und impersonalen Vorstellungen betrifft, nicht widersprüchlich, sondern komplementär. (5) Auch die fundamentalen Erfahrungen der großen religiösen Traditionen widersprechen sich nicht, sondern sind gleichermaßen gültige, weil heilswirksame Interpretationen der immer größeren, unsere endlichen Erkenntnismöglichkeiten unendlich übersteigenden göttlichen Wirklichkeit. – Klar ist, dass Hicks Kriterium für die Gewichtung der divergierenden Wahrheitsansprüche in deren Heilswirksamkeit bzw. -relevanz besteht. Die Frage ist mithin: Ermöglichen bzw. befördern oder verunmöglichen bzw. behindern entsprechende re-

¹³ Vgl. dazu P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 1), 395f.

ligiöse Wahrheitsansprüche jenen erwähnten Heilsprozess? Allein wenn die großen religiösen Traditionen¹⁴ sich in dieser Frage widersprechen würden, wäre die pluralistische Hypothese widerlegt, wonach sie gleichermaßen gültige Interpretationen der und Haltungen gegenüber der göttlichen Wirklichkeit »innerhalb der je verschiedenen kulturellen Möglichkeiten des Menschseins darstellen« (404).

(3) Im deutschen Sprachbereich ist J. Hicks Lösung des Problems divergierender Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen besonders von A. Kreiner einer eindringenden Kritik unterzogen worden.¹⁵ Ich möchte im Folgenden die relevanten Einwände Kreiners kurz diskutieren und auf diese Weise Hicks Problemlösung kritisch prüfen.¹⁶ Die zu diskutierenden Einwände sind diese: a) Hicks pluralistische Behauptung einer Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen ist angesichts der von ihnen erhobenen divergierenden, ja einander sogar direkt widersprechenden Wahrheitsansprüche fehlerhaft. b) Seine mythologische Redefinition des Wahrheitsbegriffs löst diesen auf; zumindest aber verunklart sie ihn. c) Auf der Basis eines mythologischen Wahrheitsverständnisses greift Hicks soteriologisches Kriterium nicht. d) Hicks scharfe Unterscheidung zwischen der göttlichen Wirklichkeit an sich (Noumenon) sowie der göttlichen Wirklichkeit, wie wir sie denken und erfahren (Phänomenon), führt zum Agnostizismus.

a) Dieser Einwand, von Kreiner übrigens eher beiläufig angeführt (1996, 122), ist viel zu undifferenziert, um Hicks pluralistische Position erschüttern zu können. Ich erwähne ihn deshalb vor allem, um Hicks Position weiter zu verdeutlichen. Zunächst muss immer noch darauf hingewiesen werden, dass Hick keineswegs eine Gleichwertigkeit *der* religiösen Traditionen behauptet – wie freilich Kreiner sehr wohl weiß, während es Hick oder auch der pluralistischen Religionstheologie im Allgemeinen leider immer wieder unterstellt wird¹⁷. Er behauptet demgegenüber nur die Gleichwertigkeit *einiger*, vor allem der großen religiösen Traditionen, muss folglich bei weitem nicht alle divergierenden Wahrheitsansprüche als mögliche falsifizierende Daten für seine pluralistische Hypothese in Betracht ziehen. Dies muss er umso weniger, als er durch seine Einteilung und Gewichtung der divergierenden Wahrheitsansprüche diese, soweit widersprüchlich, für (heils)irrelevant und, soweit (heils)relevant, für nicht widersprüchlich erklären kann. Ich denke, insoweit hat Hick das Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche im Rahmen seiner pluralistischen Hypothese rundum überzeugend gelöst.

¹⁴ Hick möchte die kleineren und neueren Religionen gegenüber den großen religiösen Traditionen des Hinduismus, Buddhismus, Judentums, Christentums und Islams keineswegs von vornherein abwerten. Dass er sich auf die genannten großen Traditionen beschränkt, liegt für ihn nur an der besseren Traktierbarkeit. Vgl. *J. Hick, A Christian Theology* (wie Anm. 2), 11f, sowie bes. im Blick auf die chinesischen Traditionen: *ders., Religion* (wie Anm. 2), 11.

¹⁵ In umfassender und systematisch hervorragender Weise hat *P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen* (wie Anm. 1), 398–485, die Kritik, bes. auch im angelsächsischen Raum, aufgearbeitet und erörtert.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden *Armin Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg u.a. 1992; *ders., Philosophische Probleme* (wie Anm. 4), 118–131 (=1996); *ders., Kritische Erwägungen* (wie Anm. 4), 249–267 (=1996a). Die folgenden Seitenzahlen im Text mit vorangestellter Jahreszahl beziehen sich auf diese Arbeiten.

¹⁷ So neuerdings wieder von *Reinhard Leuze, Gott und das Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. In: *NZSTh* (1997), 42–64, hier 48, 52, 57.

b) »Weil die Wahrheit einer Aussage etwas anderes ist als die Legitimität bzw. Rationalität des Überzeugtseins von ihrer Wahrheit, kann es mehrere divergierende religiöse Überzeugungen geben, die von verschiedenen Subjekten gleichzeitig rationalerweise geglaubt werden können. Sofern sich die Inhalte dieser Überzeugungen aber logisch ausschließen, müssen sie aus diesem Grund natürlich nicht gleichzeitig wahr sein. Logischerweise können sie dies nicht einmal; es sei denn, man re-definiert den Wahrheitsbegriff in mythologischer Weise. Genaugenommen hat man ihn damit aber nicht neu definiert, sondern abgeschafft.« (1996, 128) In seiner umfangreichen Untersuchung zum Wahrheitsverständnis hat Kreiner unmissverständlich und nachdrücklich für einen üblicherweise korrespondenztheoretisch genannten Wahrheitsbegriff plädiert – ungeachtet aller zugestandenen Explikationsschwierigkeiten, die sich mit diesem Wahrheitsbegriff verbinden. Ich kann und muss dies hier nicht weiter verfolgen. Jedenfalls sollte man nach Kreiner unter »Wahrheit«, grob gesagt, nichts anderes verstehen als »die Übereinstimmung zwischen dem, was gesagt wird, und demjenigen, worüber etwas gesagt wird« (1992, 3). Nun bejaht Hick dieses Wahrheitsverständnis insoweit, als er in Bezug darauf von wörtlicher Wahrheit spricht. Mehr noch, Hick scheint die wörtliche für die eigentliche Wahrheit zu halten, während er im Blick auf die mythologische nicht von ungefähr auch von metaphorischer Wahrheit spricht. Dann aber verunklart er, so der Einwand Kreiners, das Wahrheitsverständnis. Denn er erbringt nicht den Nachweis, »welcher gemeinsame Bedeutungsaspekt es rechtfertigen könnte, in beiden Fällen von Wahrheit zu sprechen« (1992, 458). Ich denke, dieser Einwand ist berechtigt. Es trägt in der Tat nicht zur Klarheit des Sprachgebrauchs bei, wenn man Aussagen, die wörtlich und mithin dem eigentlichen Wahrheitsverständnis zufolge falsch sind, gleichwohl für (mythologisch/metaphorisch) wahr erklärt. Folglich hat Kreiner auch darin recht, dass ein mythologisches Wahrheitsverständnis den Wahrheitsbegriff nicht neu, etwa erweiternd und/oder präzisierend definiert, sondern ihn auflöst.

So weit, so richtig. Nur sehe ich bis hierher nicht, dass dieser unklare Sprachgebrauch Hicks seine Lösung des Problems der divergierenden Wahrheitsansprüche beeinträchtigt. Denn wenn für Hick die als mythologisch wahr betrachteten Auffassungen der religiösen Traditionen, wörtlich verstanden, gleichermaßen falsch sind, bestätigt dies nur die Gleichrangigkeit der betreffenden Traditionen. Und dies umso mehr, als sie nach Hick in anderer Hinsicht gleichermaßen wörtlich wahr sind, nämlich insofern sie den menschlichen Heilsprozess befördern.

c) Freilich erhebt sich an dieser Stelle sogleich der nächste Einwand Kreiners. S.E. wird nämlich das von Hick aufgestellte soteriologische Kriterium, der menschliche Heilsprozess oder auch das angemessene Verhalten gegenüber der göttlichen Wirklichkeit, auf der Basis eines mythologischen Wahrheitsverständnisses unwirksam. Pointiert gefragt: Wie soll ich zu einem angemessenen Verhalten gegenüber der göttlichen Wirklichkeit finden können, wenn ich über diese Wirklichkeit an sich nichts wissen kann, wenn wörtliche Wahrheit in bezug auf sie nicht erreichbar ist? »Wenn die mythologische Wahrheit religiöser Überzeugungen von der Adäquatheit der entsprechenden Handlungsdispositionen abhängt, diese aber wiederum davon, ob sie dem Gegenstand religiöser

Verehrung gerecht wird, dann scheint dies vorauszusetzen, daß dieser Gegenstand auch irgendwie unterscheidbar und beschreibbar ist.« (1996, 126f)

Nun ist Hick zufolge die göttliche Wirklichkeit an sich wohl unterscheidbar, nicht aber beschreibbar. Beschreibbar ist demgegenüber die göttliche Wirklichkeit, wie sie von uns erfahren und gedacht wird. Und die Adäquatheit dieser Beschreibungen, ihre wörtliche Wahrheit, bemisst sich am soteriologischen Kriterium. Allein, gerät Hick damit nicht in einen vitiösen Zirkel? Denn die Adäquatheit des Verhaltens gegenüber der göttlichen Wirklichkeit scheint von deren adäquater Beschreibung abzuhängen, während diese umgekehrt von jener abhängt. Genau dies ist jedoch bei Hick nicht der Fall. Er entnimmt nämlich sein soteriologisches Kriterium schlicht der Gemeinsamkeit der großen religiösen Traditionen.¹⁸ In dieser Gemeinsamkeit ist das soteriologische Kriterium begründet, so dass es nicht seinerseits von adäquaten Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit abhängt. Nur diese hängen also von jenem ab, nicht umgekehrt. Demzufolge kann man nicht sagen, dass Hick sich in einem vitiösen Zirkel verfangen habe, und der Einwand Kreiners trifft nicht zu, wonach Hicks soteriologisches Kriterium aufgrund seines mythologischen Wahrheitsverständnisses unwirksam werde. Im Gegenteil, das soteriologische Kriterium garantiert gerade die wörtliche Wahrheit der mythologischen Aussagen der verschiedenen religiösen Traditionen, die sich nur bei literalistischem Missverständnis, will sagen an der Oberfläche widersprechen, in der Tiefe jedoch gleichermaßen gültig sind.

Fazit: Auch dem eben kurz diskutierten Einwand dürfte Hicks pluralistische Hypothese standhalten. Eine andere Frage freilich ist es, ob sein soteriologisches Kriterium triftig begründet ist. Diese Frage wird uns bald beschäftigen.

d) Zunächst aber zum vierten Einwand Kreiners: »Die pluralistische Hypothese, wonach den verschiedenen religiösen Transzendenzerfahrungen ein und dieselbe an sich unerfahrbare Realität zugrunde liegt, läuft ... darauf hinaus, den phänomenalen Erfahrungsmodus so stark vom noumenalen Erfahrungsgegenstand abzutrennen, daß kaum mehr nachvollziehbar ist, inwiefern hier noch von einer Erfahrung im üblichen Sinn des Wortes – im Gegensatz etwa zu einer bloßen Projektion – die Rede sein soll.« (1996, 129; vgl. 130)¹⁹ Nun kann und muss ich hier nicht den Agnostizismus-Vorwurf an Hick im allgemeinen erörtern. Klar ist, dass Hick die Idee einer göttlichen Wirklichkeit an sich keineswegs für eine bloße Projektion hält. Ebenso klar aber dürfte sein, dass man in der Sicht Hicks diese Idee allerdings für eine bloße Projektion halten kann – jedoch nicht muss, da man mit gleich guten Gründen ihre Objektivität behaupten wie bestreiten kann.²⁰ Was dagegen das Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche angeht, so scheint eine scharfe Unterscheidung von göttlicher Wirklichkeit an sich (Noumenon) und göttlicher Wirklichkeit als von Menschen gedachter und erfahrener (Phänomenon) die pluralistische Hypothese nur zu stützen. Denn wenn wir die noumenale Wirklichkeit nicht erkennen können, mithin nicht imstande sind, im strengen, nämlich endgültigen Sinne wahre Aussagen über diese Wirklichkeit zu machen, dann kann offensichtlich kei-

¹⁸ Vgl. *J. Hick, Religion* (wie Anm. 2), 34–69. 322–366; *ders., A Christian Theology* (wie Anm. 2), 76f.

¹⁹ In ähnlicher Weise argumentiert *R. Leuze, Gott und das Ding an sich* (wie Anm. 17), 48f.

²⁰ Vgl. *J. Hick, Religion* (wie Anm. 2), 86–252.

ne religiöse Tradition von vornherein einen Überlegenheits-, geschweige denn einen Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber den anderen Traditionen begründet behaupten. Eine relative Überlegenheit müsste dann anhand von Kriterien nachgewiesen werden. Und genau dies tut Hick. Mittels seines soteriologischen Kriteriums erweist er eine relative Überlegenheit der großen religiösen Traditionen gegenüber anderen religiösen Positionen, während er aufgrund eben dieses Kriteriums eine Gleichwertigkeit zwischen den großen religiösen Traditionen feststellen zu müssen meint. Kreiner gesteht es selbst zu: »Je radikaler und konsequenter die Unaussprechlichkeit und Unbegreiflichkeit des Transzendenten gedacht wird, desto plausibler erscheint die von Hick entwickelte pluralistische Hypothese.« (1996, 131; vgl. 1992, 453) Freilich, wenn man das Eingeständnis, dass wir die göttliche Wirklichkeit an sich nicht erkennen und folglich auch keine (endgültig) wahren Aussagen über sie machen können, als Agnostizismus bezeichnen will, so kann man dies natürlich tun. Zum Vorwurf jedoch wird diese Kennzeichnung erst dann, wenn man dieses Eingeständnis für vermeidbar hält. Kreiner scheint dies jedenfalls nicht zu beanspruchen. Denn nach seinen eigenen Worten impliziert das von ihm vertretene Wahrheitsverständnis »keine definitive Verifizierbarkeit«. Vielmehr geht es »davon aus, daß ... der Glaube mit Wissen verwechselt wird, sobald man den Anspruch erhebt, man *wisse*, daß die eigenen theologischen Wahrheitsansprüche tatsächlich mit der noumenalen Wirklichkeit Gottes übereinstimmen« (1992, 464). Nichts anderes indessen behauptet m.E. Hick. D.h. aber, beim Problem der divergierenden Wahrheitsansprüche geht es nicht um das jeweils vertretene *Wahrheitsverständnis*, sondern um die *Bewahrheitung* der jeweiligen Ansprüche. Diese aber erweisen sich, wenigstens soweit es die großen religiösen Traditionen betrifft, aufgrund des von Hick angewandten soteriologischen Kriteriums als gleichermaßen gültig. Und mittels dieses Kriteriums kann man durchaus zu begründeten, bewährten Aussagen über die göttliche Wirklichkeit, wie wir sie denken und erfahren (können), kommen.

Nach alledem kann ich nicht erkennen, inwiefern die Wahrheitsfrage »ein nach wie vor ungeklärtes Grundproblem des religionstheologischen Pluralismus« darstellen soll. Denn mag J. Hick auch nicht plausibel machen können, »wie sich die Behauptung einer *prinzipiellen* Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen mit der Tatsache divergierender Wahrheitsansprüche vereinbaren läßt« (1996a, 266 – Hervorh. von mir). Wie sich die Behauptung der Gleichwertigkeit einiger, vor allem der großen religiösen Traditionen mit der Tatsache divergierender Wahrheitsansprüche vereinbaren lässt, kann er m.E. sehr wohl plausibel machen. Mehr aber ist nicht erforderlich, will er seine pluralistische Hypothese aufrecht erhalten.

Gewiss könnte man verschiedene Einzelheiten von Hicks Problemlösung diskutieren. Dies ist hier indes weniger von Belang. Entscheidend ist Hicks Gewichtung der verschiedenen Wahrheitsansprüche, und die hängt vor allem von seinem soteriologischen Kriterium ab. Dieses Kriterium aber halte ich für schwach begründet, für unklar und für ineffektiv.²¹ Für schwach begründet, weil eine möglicherweise zufällige Gemeinsamkeit der

²¹ Vgl. Hicks Erörterung in: *Religion* (wie Anm. 2), 322–366, sowie in: *A Christian Theology* (wie Anm. 2), 76–79. Zur obigen Kritik vgl. auch *Wolfgang Pfuller*, *Zur Behebung einiger Schwierigkeiten der pluralistischen*

großen religiösen Traditionen nicht ohne weiteres normativen Stellenwert erhalten kann. Für unklar, weil das Ziel der menschlichen Transformation offen bleibt. Ist es die göttliche Wirklichkeit an sich, so ist dies schwer vorstellbar, da sie unzugänglich bleibt und daher nur im Sinne einer regulativen Idee dazu dienen kann, sich mit keinem erreichten Ziel des Transformationsprozesses zufrieden zu geben. Ist es die göttliche Wirklichkeit, wie sie von uns gedacht und erfahren wird, so können die entsprechenden Vorstellungen jedenfalls nicht am soteriologischen Kriterium gemessen werden, da sie selbst Bestandteil dieses Kriteriums sind. Wenn Hick schließlich das soteriologische in ein ethisches Kriterium überführt²², wonach die religiösen Traditionen an der in ihnen realisierten *Agape/Karuna* oder auch an den »observable moral and spiritual fruits in human life« gemessen werden, so wird dieses Kriterium ineffektiv. Denn Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit können daran kaum noch überprüft werden. Diese kann dann ebenso gut transzendent wie pantheistisch wie immanent, etwa im Sinne der Menschheitsreligion L. Feuerbachs mit ihrer Devise des »homo homini deus«, verstanden werden. Dem Kriterium der Liebe und des Mitleids kann offensichtlich von allen diesen religiösen Traditionen gleichermaßen entsprochen werden. Demzufolge aber kündigen sich Konsequenzen an, die Hick kaum für wünschenswert halten dürfte.

Nach alledem wage ich die These, dass das gravierende Problem für eine pluralistische Religionstheologie, wie sie vor allem J. Hick ausgearbeitet hat, nicht wahrheitstheoretischer, sondern kriteriologischer Art ist. Problematisch ist demnach nicht die behauptete Gleichwertigkeit einiger religiöser Traditionen angesichts ihrer teilweise divergierenden Wahrheitsansprüche. Problematisch sind vielmehr operationable Kriterien, mittels derer man die verschiedenen, teils divergierenden Wahrheitsansprüche der religiösen Traditionen vergleichend beurteilen kann, um dem drohenden Relativismus zu wehren. Womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass sich nicht bei einer solchen vergleichenden Beurteilung einige religiöse Traditionen mit ihren Wahrheitsansprüchen als gleichwertig erweisen können. Wie dem indes auch sei: Der folgende kurze Blick auf P. Schmidt-Leukels prägnant systematisierte Lösung des Problems der divergierenden Wahrheitsansprüche sowie die abschließenden eigenen Vorschläge dienen besonders dazu, die erwähnte These von einer gewagten zu einer gefestigten weiter zu entwickeln.

1.2 P. Schmidt-Leukels Axiomatik und Hermeneutik

Da nach P. Schmidt-Leukels Verständnis des religionstheologischen Pluralismus mehrere (mindestens zwei) Religionen »heilshafte Erkenntnis einer transzendenten Realität« in gleichem (Höchst-)Maß vermitteln, stellt sich ihm als gravierendes Problem einer plu-

Religionstheologie. In: MThZ 49, 1998, 335–355. 351–355 (auch in: *ders.*, *Theologie als Theologie*, Frankfurt/M. u.a. 1998, 91–113, hier: 109–113).

²² Vgl. bes. J. Hick, *A Christian Theology* (wie Anm. 2), 76f. 51. 110f. Folgendes Zitat: 111. – Auch Keith Ward, *Truth and the Diversity of Religions*. In: *RelSt* 26 (1990) 1–18. 14, kritisiert Hicks soteriologisches bzw. ethisches Kriterium als »quite unusable«. Denn einige »of the most obviously deluded, restrictive and exclusive belief-systems produce astonishing commitment, assurance, love and self-sacrifice«. Zu Recht drängt Ward (vgl. ebd., 6–11) auch darauf, dass gerade die Vorstellungen über die göttliche Wirklichkeit einer kritischen Überprüfung unterzogen werden müssen. Sein diesbezüglicher Vorschlag indes, der darauf rekurrieren möchte, dass wir einiges über die göttliche Wirklichkeit *wissen*, erscheint untauglich.

ralistischen Religionstheologie das der divergierenden Wahrheitsansprüche möglicherweise gleichwertiger Religionen.²³ Gravierend wird das Problem freilich erst dann, wenn sich die divergierenden als kontradiktorische Wahrheitsansprüche erweisen, die jedenfalls nicht gleichermaßen wahr sein können.

Nun besteht nach Schmidt-Leukel, allgemein gesagt, die pluralistische Strategie zur Lösung des Problems darin zu bestreiten, dass es sich bei den divergierenden Wahrheitsansprüchen um kontradiktorische Widersprüche handelt. Zu diesem Zweck rekurriert die pluralistische Religionstheologie auf vier Grundsätze einer theologischen Axiomatik und Hermeneutik. Diese Grundsätze betrachtet Schmidt-Leukel als Voraussetzungen zur Lösung des Problems. Folgende Voraussetzungen benennt er: a) »Radikale Transzendenz bedingt Apophatik«, b) »Offenbarung ermöglicht Symbolik«, c) »Erfahrung impliziert Perspektivität«, d) »Heil als Bezugspunkt einer funktional orientierten religionstheologischen Evaluation«.

a) Der axiomatische Ausgangspunkt ist die radikale Transzendenz der letzten, göttlichen Wirklichkeit. Als solche überschreitet sie »alle endlichen Wirklichkeiten in einem unendlichen Sinn« (47). Daraus folgt der hermeneutische Grundsatz der apophatischen Rede. Nur in einer alle endlichen Bestimmungen negierenden Weise, nur im Bewusstsein ihrer notwendigen Unerfassbarkeit kann von der göttlichen Wirklichkeit angemessen geredet werden. Das aber bedeutet im Blick auf die divergierenden Wahrheitsansprüche der großen religiösen Traditionen: Sie sind daraufhin zu überprüfen, ob sie nicht in diesem zentralen Punkt der Anerkennung des genannten axiomatischen sowie des daraus folgenden hermeneutischen Grundsatzes konvergieren. Wie Schmidt-Leukel mit wenigen Beispielen belegt, ist dies in der Tat so. Daraufhin resümiert er: »Die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche im Hinblick auf die transzendente Wirklichkeit müssen sich dann nicht wirklich widersprechen, wenn und insofern sie in diesen apophatischen Standpunkt münden.« (49)

b) Der axiomatische Ausgangspunkt ist ein Verständnis von Offenbarung, wonach sich die transzendente, unendliche Wirklichkeit selbst der endlichen Wirklichkeit des Menschen mitteilt. Daraus folgt der hermeneutische Grundsatz der symbolischen Rede, die sowohl »der Bipolarität von Offenbarung« (göttlich – menschlich) wie auch »der metaphysischen Verschiedenheit der beiden Pole« (unendlich – endlich) gerecht wird (49). Dabei ist symbolische Rede einerseits »religiöse Rede von der transzendenten Wirklichkeit mittels endlicher Bilder, Figuren, Formen und Gestalten« und versucht so, »die Relation des Unendlichen auf das Endliche« genauer zu bestimmen. Andererseits weist sie über sich hinaus in die unbeschreibbare transzendente Wirklichkeit hinein und geht so in apophatische Rede über. Das aber bedeutet im Blick auf das Problem divergierender Wahrheitsansprüche: »Es gibt keine prinzipielle Schwierigkeit, daß durch zahlreiche unterschiedliche, ja mitunter sogar konträre Symbole gleichermaßen gut die Relation zwischen der endlichen Wirklichkeit des Menschen und der unendlichen transzendenten Wirklichkeit vermittelt bzw. artikuliert werden kann.« (50) So kann Gott zwar, wörtlich

²³ Zum Folgenden vgl. P. Schmidt-Leukel, Das Problem (wie Anm. 3), 39–58 (dort auch der Hinweis auf seine zusammenfassenden Bemerkungen in: *Theologie der Religionen*, 486–492); die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

verstanden, nicht zugleich und gleichermaßen gut als Vater und als Mutter bezeichnet werden; in symbolischer Rede jedoch ist dies möglich. Gleiches gilt für personale und impersonale Bezeichnungen für die transzendente Wirklichkeit.

c) Der axiomatische Ausgangspunkt ist ein Verständnis von Erfahrung »als die subjektive Seite des Offenbarungsgeschehens«, als »Offenbarungsempfang« (51). Ist mithin die menschliche Beteiligung am Offenbarungsgeschehen unaufhebbar, so ist Erfahrung zugleich als kulturell und anderweitig geprägt zu verstehen, »die nur im Kontext eines interpretativen Rahmens geschieht« (52). Daraus folgt der hermeneutische Grundsatz der perspektivischen Rede, die die Perspektivität aller menschlichen Erfahrung und Erkenntnis artikuliert. Schmidt-Leukel will hiermit keinem Perspektivenrelativismus, vielmehr einer perspektivenrelativen, also fragmentarischen, sich indes im günstigen Fall ergänzenden Erkenntnis der Wirklichkeit das Wort reden. Das aber bedeutet im Blick auf das Problem divergierender Wahrheitsansprüche: Da und soweit sich Divergenzen auf unterschiedliche Perspektiven zurückführen lassen, liegen keine kontradiktorischen Widersprüche vor. So kann man z.B. die absolute Wirklichkeit durchaus einmal als personal, ein andermal als nicht-personal betrachten. Denn die eine Betrachtung gehört in den jüdisch-christlichen, die andere in den buddhistischen Kontext. Da die unterschiedlichen, hier personalen und impersonalen Bezeichnungen der transzendenten Wirklichkeit »somit ihren jeweiligen Sinn aus unterschiedlichen Kontexten beziehen, müssen sie nicht zwangsläufig im Sinn kontradiktorischer Gegensätze verstanden werden« (53).

d) Der axiomatische Ausgangspunkt ist ein Verständnis von Heil, »das der Mensch durch die und in der Relation zur transzendenten Wirklichkeit erfährt« und »das nicht von vornherein exklusiv an eine spezifische religiöse Tradition gebunden ist« (54). Dieser Grundsatz hat insofern vor allem normativen Charakter, als er das religionstheologische Kriterium zur Bewertung religiöser Wahrheitsansprüche darstellt. Daraus folgt der hermeneutische Grundsatz, dass religiöse Aussagen religionstheologisch »primär von ihrer soteriologischen Funktion her zu verstehen und zu bewerten« sind (54). Das aber bedeutet im Blick auf das Problem divergierender Wahrheitsansprüche: Diese sind für die religionstheologische Bewertung von unterschiedlichem Gewicht. D.h. dann, der kontradiktorische Charakter divergierender Wahrheitsansprüche in verschiedenen historischen und metaphysischen (transhistorischen) Fragen – Schmidt-Leukel nennt als Beispiele die schon von Hick her bekannten Fragen nach dem zeitlichen Anfang der Welt und nach der Reinkarnation – muss von der pluralistischen Religionstheologie nicht bestritten werden. Denn sie behauptet nicht, »daß alles, was die Religionen sagen, gleichermaßen wahr sei, sondern eben nur jene Aussagen, die unmittelbar die heilshafte Gotteserkenntnis betreffen« (55). Dabei darf man im Sinne Schmidt-Leukels hinzufügen, dass die pluralistische Religionstheologie selbst diese Aussagen nicht in *allen* Religionen für gleichermaßen wahr erachten muss.

Ich bin mir nicht sicher, ob Schmidt-Leukel recht hat in der Meinung, die vier angeführten axiomatischen Grundsätze²⁴ würden »in der zeitgenössischen christlichen Theologie« weithin akzeptiert (57). Dabei bezieht sich mein Zweifel freilich vor allem auf den

²⁴ Sicher könnte man darüber diskutieren, ob Schmidt-Leukels Begrifflichkeit (»Axiomatik« und »Hermeneutik«) zweckmäßig ist. Jedoch ist dies hier ohne Belang.

normativen Charakter des vierten Axioms. Wie dem jedoch auch sei: Jedenfalls fällt die vierte Voraussetzung Schmidt-Leukels ersichtlich insofern aus dem Rahmen, als sie nicht die von ihm vorgegebene allgemeine Lösungsstrategie für das Problem divergierender Wahrheitsansprüche verfolgt. Sie versucht nämlich nicht, den kontradiktorischen Charakter der Divergenzen zu bestreiten, sondern ihr Gewicht als unbedeutend zu bestimmen. Dabei scheint das soteriologische Kriterium bei Hick zu Recht darin eine größere Bedeutung als bei Schmidt-Leukel zu haben, dass es auch über die Angemessenheit metaphorischer/symbolischer sowie perspektivischer Rede über die transzendente Wirklichkeit entscheidet. Überdies ist hinsichtlich der dritten Voraussetzung zu beachten, dass Perspektivität nicht mit Herkunft vermischt werden darf. D.h., wenn dieselbe transzendente Wirklichkeit in unterschiedlicher *Hinsicht* betrachtet wird, handelt es sich gewiss auch bei divergenten Resultaten (»Vater« – »Mutter«, personal – impersonal) nicht um Widersprüche. Der unterschiedliche Kontext der *Herkunft* hingegen sichert den divergierenden Resultaten der Betrachtung keine Widerspruchsfreiheit. Schließlich dürfte die erste Voraussetzung eher indirekt zur Lösung des Problems beitragen. Denn eine Konvergenz in einem allerdings entscheidenden Punkt des Verständnisses der göttlichen Wirklichkeit beseitigt die vorhandenen Divergenzen nicht, die das Problem ausmachen. Indem die erste Voraussetzung jedoch alle divergenten Aussagen über die göttliche Wirklichkeit relativiert, schafft sie ihrerseits die grundlegende Voraussetzung für die pluralistische Hypothese überhaupt – wie bereits oben bei Hick gezeigt.

Ich konnte mich mit diesen kritischen Bemerkungen kurz fassen. Denn Schmidt-Leukels Ausführungen halten sich erklärtermaßen²⁵ im Rahmen der Überlegungen Hicks, indem sie eine systematisierende Zusammenfassung der entscheidenden Gesichtspunkte zur Lösung des diskutierten Problems geben. Erwähnt wurden sie deshalb nicht zuletzt zur weiteren Verdeutlichung und Unterstützung der Position Hicks, die gegenüber Schmidt-Leukel vor allem den Vorzug zu haben scheint, dass sie dem soteriologischen Kriterium eine größere Bedeutung zur Lösung des Problems beimisst. Damit aber wird das Gewicht des kriteriologischen Problems erneut unterstrichen.

2. Erforderliche Schritte zur Lösung und Gewichtung des Problems

In Aufnahme der bisher gewonnenen Einsichten möchte ich abschließend drei Schritte erläutern, die zum einen zur Lösung des Problems divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie erforderlich sind, zum anderen die Geringfügigkeit dieses Problems gegenüber dem kriteriologischen Problem erweisen. Diese drei Schritte sind: (1) die Prüfung, ob tatsächlich Widersprüche vorliegen; (2) die Prüfung des Gewichts der Widersprüche; (3) die Ausarbeitung des Konzepts einer pluralistischen Religionstheologie, die nicht von vornherein auf die Gleichrangigkeit der Wahrheitsansprüche mehrerer religiöser Traditionen festgelegt ist.

²⁵ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 1), 486.

(1) Widersprüche von Belang liegen m.E. nur dort vor, wo es sich entweder um kontradiktorische Aussagen handelt oder um konträre Aussagen, die offensichtlich nicht beide falsch sind.²⁶

a) Relevant sind also nicht Divergenzen, deren Widersprüchlichkeit nur eine scheinbare ist, da sie auf der Mehrdeutigkeit bzw. Vagheit der verwendeten Ausdrücke beruht. Wenn z.B. personale Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit mit dem Argument kritisiert werden, dadurch werde die göttliche Wirklichkeit zu anthropomorph gedacht, können von anderer Seite personale Vorstellungen unter Bezug auf ein erweitertes Verständnis des Personalen verteidigt werden.

b) Ebenso wenig relevant sind komplementäre Aussagen, da sie sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Hinsichten auf denselben Gegenstand nicht widersprechen, sondern im günstigen Fall ergänzen. So kann z.B. die göttliche Wirklichkeit mit guten Gründen personal gedacht werden in Hinsicht auf ihre Beziehung zur endlichen personalen Wirklichkeit des Menschen. Und sie kann mit ebenso guten Gründen impersonal gedacht werden in Hinsicht auf ihre alle personalen Beziehungen unendlich überbietende Transzendenz. Oder es kann das menschliche Ergehen nach dem Tod ebenso gut als Reinkarnation wie als Auferstehung der Toten beschrieben werden. Da einerseits ein zeitliches, andererseits ein ewiges Schicksal gemeint ist, vom Ergehen nach dem Tod also in unterschiedlichen Hinsichten die Rede ist, schließen sich beide Auffassungen jedenfalls nicht aus.

c) Auch konträre Aussagen sind solange nicht relevant, als sie gleichermaßen falsch sind. Zwar handelt es sich bei ihnen insofern um ausschließliche Widersprüche, als sie gegensätzliche Aussagen über denselben Gegenstand zu derselben Zeit und in derselben Hinsicht machen und daher nicht zugleich wahr sein können. Jedoch können sie gleichermaßen falsch sein, da über zwei konträre Aussagen hinaus eine dritte Möglichkeit besteht. So kann z.B. die göttliche Wirklichkeit gegensätzlich als (vorwiegend) männlich oder (vorwiegend) weiblich gedacht werden. So gewiss diese Bestimmungen nicht zugleich wahr sein können, können sie beide als unangemessen zurückgewiesen werden. Ein Teil dessen, was Hick als mythologisch wahr bezeichnet, könnte hier, soweit es divergierende Wahrheitsansprüche betrifft, in Frage kommen. Die Behauptung etwa, Jesus sei die einmalige Inkarnation der göttlichen Wirklichkeit, kann sicher nicht ebenso gut wahr sein wie die Behauptung, er sei nur ein Avatar oder Prophet unter vielen. Jedoch können sehr wohl beide Behauptungen unzutreffend sein, etwa indem Jesus als Größter unter den Avataren oder Propheten betrachtet wird.

d) Kontradiktorische Aussagen verhalten sich zueinander wie Behauptung und Verneinung, und zwar in Bezug auf denselben Gegenstand, »genommen zu ein und derselben Zeit und in ein und derselben Beziehung«. Sie können nicht nur nicht zugleich wahr; sie können auch nicht zugleich falsch sein²⁷. Um einen solchen Widerspruch handelt es sich

²⁶ Vgl. zum folgenden *N.I. Kondakow*, Wörterbuch der Logik, Leipzig 1983: Gegensatz, konträrer, 174f, sowie: Satz vom Widerspruch, 421–426; *G. Patzig*, Widerspruch. In: HPhG 6, München 1974, 1694–1701. Folgendes Zitat: Kondakow, 421.

²⁷ Allerdings kann man kontradiktorische Aussagen für gleichermaßen falsch halten, wenn sie sich auf eine »nicht erfüllte Voraussetzung« beziehen. So hielt Kant die Sätze »Die Welt hat einen Anfang in der Zeit« und »Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit« beide für falsch, weil sie sich auf die irrige Voraussetzung eines »Welt« genannten Gegenstandes möglicher Erfahrung beziehen; vgl. *G. Patzig*, Widerspruch (wie Anm. 28),

sicher bei den Aussagen, die Welt habe einen Anfang und sei eine göttliche Schöpfung bzw. die Welt habe keinen Anfang und sei keine göttliche Schöpfung. Gleiches gilt für die Behauptung des Kreuzestodes Jesu und seine Bestreitung.

(2) Liegen tatsächlich Widersprüche von Belang vor, so ist deren Gewicht zu prüfen. Für Hick ist dies die Frage nach der Heilsrelevanz oder gar -notwendigkeit derart widersprüchlicher Aussagen. Ich würde die Frage so formulieren: Gehören die Widersprüche zum Kernbereich der betreffenden religiösen Positionen?

a) Gehören sie nicht zum Kernbereich, so sind sie – wie auch Hick und Schmidt-Leukel herausarbeiten – irrelevant. Wie man von der Wissenschaftstheorie lernen kann, können Theorien trotz einiger peripherer Ungereimtheiten durchaus bis auf weiteres als gut bewährt gelten.²⁸ Könnte sich z.B. der Islam dazu verstehen, die Unfehlbarkeit des Korans zumindest nicht als eine seiner zentralen Positionen zu betrachten, so könnte er die historische Widerlegung seiner Bestreitung des Kreuzestodes Jesu leicht in Kauf nehmen. Da diese Bestreitung sicher nicht zum Kern der islamischen Position gehört, würde diese durch die Widerlegung der Bestreitung nicht erschüttert. Genauso wenig dürfte etwa die christliche Position durch die Widerlegung der Behauptung der Jungfrauengeburt Jesu etwa von Seiten der jüdischen Theologie erschüttert werden. Natürlich bleibt es aller Voraussicht nach umstritten, was jeweils zum Kernbereich einer religiösen Position gehört.²⁹ Dennoch dürfte nicht nur in einigen Punkten Einigkeit zu erzielen sein; die Unterscheidung von Kernbereich und Peripherie ist vor allem grundsätzlich hilfreich für eine Lösung des Problems widersprechender Aussagen verschiedener religiöser Traditionen im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie, wie ja auch bei Hick deutlich wurde. Denn solange die Widersprüche nicht zum Kernbereich der betreffenden religiösen Positionen gehören, ist deren Gleichrangigkeit nicht gefährdet.

b) Gehören die Widersprüche hingegen zum Kernbereich der betreffenden religiösen Positionen, so wird deren Gleichrangigkeit in der Tat problematisch. Dennoch ist hier folgendes zu beachten: (aa) Gleichrangigkeit bleibt möglich, wenn sich die Stärke einer Position auf der einen Seite mit einer Schwäche auf der anderen Seite verbindet. (bb) Gleichrangigkeit bleibt gegeben, solange die Überlegenheit der einen gegenüber der anderen Position nicht nachgewiesen werden kann.

(aa) Der Gedanke der Schöpfung der Welt z.B. ist sehr wohl heilsrelevant dahingehend, dass er eine Heilsmöglichkeit auch für die Welt, nicht bloß für die Menschen eröffnet.³⁰ Dies scheint seine Stärke gegenüber der Behauptung einer nicht geschaffenen, ewigen,

1697. *N.I. Kondakow*, Wörterbuch der Logik (wie Anm. 28), 423, wiederum nennt kontradiktorische Aussagen, die sich auf deren transsubjektiven Referenten beziehen, weder wahr noch falsch, sondern bedeutungslos. Allein, derlei Fälle können in dieser Erörterung beiseite bleiben.

²⁸ Vgl. *Wolfgang Pfüller*, *Der Streit der Religionen – rational entscheidbar?*, Frankfurt/M. u.a. 1986, 156–160.

²⁹ Gerade die Widersprüche innerhalb der jeweiligen religiösen Traditionen werfen immer wieder die Frage auf, was zu deren Kernbereich gehört. So wird ja etwa die erwähnte Jungfrauengeburt Jesu vor allem in der christlichen Tradition selbst bestritten, während sie andererseits in dieser Tradition fest verankert ist und von nicht wenigen als zum Kern des christlichen Glaubens gehörig betrachtet wurde bzw. wird.

³⁰ Die diesbezügliche Frage sollte daher nicht, wie es bei Hick den Anschein hat, als eine solche betrachtet werden, die eigentlich naturwissenschaftlich zu beantworten wäre, auch wenn das faktisch nicht möglich ist. Betrachtet man sie auf diese Weise, dürften die kontradiktorischen Behauptungen über den Anfang der Welt in der Tat beide gegenstandslos bzw. – mit Kant – falsch sein. Vgl. Anm. 27.

heillosen Welt zu sein. Freilich verbindet sich mit dem Gedanken der Schöpfung sogleich das überaus schwierige Problem der Theodizee, das als eine Schwächung des Schöpfungsgedankens verstanden werden kann. Oder man könnte die Stärke des Reinkarnationsgedankens in der Ermöglichung des Heils für alle Menschen (sogar einschließlich aller Tiere) sehen, während man andererseits seine Schwäche als naturwissenschaftlich nicht bestätigbare, pseudowissenschaftliche Spekulation bezeichnen kann. Kurz, wenn in Bezug auf einen relevanten Widerspruch die eine gegen die andere religiöse Position recht behält, heißt das noch lange nicht, dass sie dieser Position insgesamt überlegen ist.

(bb) Selbst wenn Christentum und Islam den Endgültigkeitsanspruch für ihre Offenbarer, Jesus und Muhammad, aufgeben würden, könnte ein unversöhnlicher Widerspruch darin bestehen bleiben, dass beide Seiten einen Überlegenheitsanspruch für ihre jeweiligen Offenbarer aufrechterhalten. Nun handelt es sich dabei zwar um einen konträren Widerspruch, so dass beide Seiten Unrecht haben könnten. Nehmen wir aber einmal an, beide Seiten würden ihre Ansprüche mit mehr oder weniger guten Argumenten vertreten, so dass man sie nicht von vornherein als unberechtigt abweisen kann. Dennoch würden beide Positionen als gleichrangig zu bewerten sein, solange nicht einer Position ein einigermaßen triftiger Nachweis ihrer Überlegenheit gelingt.

(3) Bis hierher lässt sich ungeachtet aller möglichen relevanten Widersprüche durchaus eine Gleichrangigkeit mehrerer religiöser Traditionen behaupten. Das Konzept der pluralistischen Religionstheologie ist also durch divergierende Wahrheitsansprüche der (großen) religiösen Traditionen mitnichten gefährdet. Es ist dies aber umso weniger, wenn man es nicht von vornherein darauf festlegt, die Gleichrangigkeit mindestens zweier religiöser Traditionen behaupten zu müssen. Ich plädiere für eine pluralistische Religionstheologie, die die Frage der Gleichrangigkeit nicht präjudiziert. Denn entschieden werden kann diese Frage so oder so erst dann, wenn das kriteriologische Problem einigermaßen befriedigend gelöst ist.³¹ Gelten nämlich für eine pluralistische Religionstheologie die ersten drei der von Schmidt-Leukel so genannten axiomatischen und hermeneutischen Grundsätze, die berechnete Gedanken Hicks prägnant zusammenfassen, und steht uns mithin keinerlei endgültige Wahrheit über die göttliche Wirklichkeit zur Verfügung, so bleibt uns nur übrig, mittels möglichst gut begründeter Kriterien möglichst gut begründete Aussagen über die göttliche Wirklichkeit in bezug auf Mensch und Welt zu machen. Ich schlage daher vor, das kriteriologische Problem zum tatsächlich gravierenden, ja vielleicht gravierendsten Problem einer pluralistischen Religionstheologie zu erklären, wohingegen das Problem divergierender Wahrheitsansprüche als eher geringfügig erscheint.

³¹ Vgl. W. Pfüller, *Der Streit der Religionen* (wie Anm. 30); *ders.*, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt a.M. u.a. 1999. – Solange das kriteriologische Problem nicht einigermaßen befriedigend gelöst ist, hat man im übrigen nicht nur die Positionen der großen, sondern auch die vieler anderer religiöser Traditionen als gleichrangig zu betrachten. Irgendwelche Präferenzen sind solange bloß subjektiv. Vgl. meinen in Anm. 21 genannten Aufsatz. Vgl. auch W. Pfüller, *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*. In: ZMR 84 (2000), 140–159.