

Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog

Eine Antwort auf Richard Schaefflers Bemerkungen
zu „Gott ohne Grenzen“

von Perry Schmidt-Leukel

Nach Richard Schaeffler nimmt pluralistische Religionstheologie religiöse Differenzen nicht ernst und verzichtet auf „exklusive“ Wahrheitsansprüche, um den interreligiösen Dialog zu erleichtern. Schaefflers Kritik repräsentiert einen vielfach anzutreffenden Einwand gegen den religiösen Pluralismus, trifft aber nicht die Art und Weise, wie dieser in meinem eigenen Werk begründet wird. Nachdem einige von Schaefflers Missverständnissen angesprochen werden, versucht der Artikel u.a. Wege aufzuzeigen, wie religiöse Differenzen ernst genommen werden, ohne sie ausschließlich und unvermeidlich als Inkompatibilitäten zu verstehen.

Richard Schaeffler, der sich in mancherlei Hinsicht um Theologie und Religionsphilosophie verdient gemacht hat, insbesondere auch um die theologische Theorie der religiösen Erfahrung, hat kürzliche einige „Bemerkungen“ zu meinem Buch „Gott ohne Grenzen“ veröffentlicht¹, die eine Erwiderung verdienen und erfordern.² Im Folgenden möchte ich zunächst verdeutlichen, wo Schaeffler meine Position und ihren Ausgangspunkt auf folgenreiche Weise missversteht. Daran anschließend lässt sich zeigen, dass dennoch hinsichtlich der theologischen Aufgabenstellung des interreligiösen Dialogs mehr an Gemeinsamkeit zwischen Schaeffler und mir besteht als er es wahrnimmt, um dann abschließend zu jener Frage zu kommen, bei der eventuell die tatsächlichen Differenzen zwischen seiner und meiner Position liegen könnten.

Der missverstandene Ausgangspunkt

Nach Schaeffler begründet sich pluralistische Religionstheologie aus der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs: Um dialogfähig zu werden, müssten die Religionen jeden exklusiven Wahrheitsanspruch und inklusiven Überlegenheitsanspruch aufgeben. Damit wiederholt Schaeffler eine unter den Gegnern einer pluralistischen Religionstheologie weit verbreitete, teilweise aber auch bei ihren Befürwortern anzutreffende Ansicht. Prominentes Beispiel für ersteres ist etwa die Stellungnahme der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ (1966), wo es in Nr. 93 heißt: „Wir

¹ R. Schaeffler, Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen. Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen“, in: ThPh 83 (2008) 243–249.

² Leider wurde eine Veröffentlichung meiner Replik von der Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ abgelehnt.

wissen, dass dieser Dialog die Hauptsorge der neuesten pluralistischen Theologie der Religionen ist. Um diesen Dialog zu ermöglichen, so meinen die Vertreter dieser Theologien, müssten die Christen jeglichen Überlegenheits- oder Absolutheitsanspruch aufgeben. Man habe davon auszugehen, dass alle Religionen denselben Wert haben.“³

Auch meine eigene Position sieht Schaeffler auf dieser Linie. So schreibt er mit Bezug auf mein Buch „Gott ohne Grenzen“:

„Die Notwendigkeit einer pluralistischen Theologie wird im ersten Teil des vorliegenden Werkes aus der Aufgabe hergeleitet, dem Dialog der Religionen zu dienen ... Daraus ergibt sich nach Auffassung des Verfassers die Notwendigkeit, die ‚Gleichwertigkeit‘ der Dialogpartner anzuerkennen und deshalb ‚für jene divergierenden Auffassungen, die als Ausdruck gleichwertiger Transzendenzerfahrungen betrachtet werden, einen kontradiktorischen Charakter zu bestreiten‘ (188) und deshalb auf jeden ‚exklusiven‘ Wahrheitsanspruch zu verzichten.“⁴

Nach Schaeffler gehe ich davon aus, dass eine „Exklusion‘ fremder Wahrheitsansprüche“ zum Abbruch des Dialogs führen muss. Doch, so Schaeffler, „niemand kann Wahrheit beanspruchen, ohne den Wahrheitsanspruch anderer Aussagen, die mit der seinen logisch unvereinbar sind, zu bestreiten (zu ‚exkludieren‘)“⁵. Meine Position laufe folglich darauf hinaus, die Unterschiede der religiösen Erfahrungsweisen entweder als unwesentlich zu erachten oder aber sie zu nivellieren. Einem realistischen Dialog, der auch den Unterschieden und Widersprüchen zwischen den Religionen Rechnung trage, sei der von mir vertretene Ansatz gerade nicht dienlich. Daher Schaefflers kritisches Resümee:

„Jener ‚Pluralismus‘, der auf alle exklusiven Wahrheitsansprüche verzichtet und die Differenzen der Erfahrungsweisen – gemessen an der ‚Selbstkundgabe Gottes‘ – für unwesentlich hält, ist nicht die einzige Möglichkeit, dem Dialog der Religionen eine Grundlage zu geben. Und angesichts des Reichtums an religiösen Erfahrungen, deren Differenz man nicht einebnen kann, ohne sie bedeutungslos zu machen, ist ein ‚Pluralismus‘, wie der Verfasser ihn vorschlägt, nicht einmal die beste Möglichkeit, um einen Dialog zustande zu bringen.“⁶

Schaeffler hat nicht zur Kenntnis genommen, dass ich pluralistische Religionstheologie völlig anders begründe als er es mir unterstellt und dass einige der von ihm aufgestellten Desiderata, wie das Ernstnehmen von Differenzen und die logisch notwendige Exklusion kontradiktorisch gegensätzlicher Wahrheitsansprüche, bei mir voll berücksichtigt sind.

Wie gesagt, begründet pluralistische Religionstheologie ihre Notwendigkeit nach Schaeffler aus der Notwendigkeit des Dialogs und die Notwendigkeit des Dialogs begründet sich nach Schaeffler aus dem „Kampf der Religionen gegen den europäischen Säkularismus“ sowie der damit heraufgeführten Gefahr eines „clash of civilisations“.⁷ Bei mir ist die Notwendigkeit einer pluralistischen Religionstheologie jedoch völlig anders

³ Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen. 30. September 1996 (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz 156), 44.

⁴ Schaeffler, Pluralistische Theologie (Anm. 1), 245.

⁵ Ibid., 246.

⁶ Ibid., 249.

⁷ Ibid., 243.

angesetzt. Pluralistische Religionstheologie ist zunächst einmal eine mögliche Option innerhalb der Theologie der Religionen. Die Notwendigkeit einer Theologie der Religionen ergibt sich meines Erachtens schlicht und ergreifend daraus, dass es andere Religionen mit den ihnen eigenen Offenbarungs-, Wahrheits- und Heilsansprüchen gibt. Wenn Theologie den Versuch darstellt, die Beziehung Gottes zur Welt und der Welt zu Gott mit wissenschaftlicher Disziplin zu erörtern, dann kann sie dabei die Existenz der Religionen nicht außer Acht lassen (vgl. 31–35)⁸. Die Tatsache, dass heute die Präsenz anderer Religionen weitaus deutlicher ins Bewusstsein tritt als früher, dass wir wesentlich mehr über sie wissen und durch den Dialog mehr an Verstehen gewinnen, macht die Notwendigkeit einer Theologie der Religionen umso dringlicher. Im Einzelnen stellen sich dabei einer Theologie der Religionen eine ganze Reihe unterschiedlicher Aufgaben, die dogmatischer, praktischer, kriteriologischer, hermeneutischer und apologetischer Natur sind (vgl. 35–61). Pluralistische Religionstheologie begründet sich daher – aus meiner Sicht – zunächst einmal aus der Notwendigkeit einer Theologie der Religionen und innerhalb der Theologie der Religionen begründet sich pluralistische Religionstheologie dann daraus, dass sie beansprucht, die in der Theologie der Religionen zu verhandelnden Sachprobleme besser lösen zu können als die beiden alternativen Modelle einer exklusivistischen oder inklusivistischen Religionstheologie.

Entgegen Schaefflers Darstellung ist also festzuhalten, dass ich weder die allgemeine Notwendigkeit einer Theologie der Religionen, noch die spezielle Notwendigkeit einer pluralistischen Position innerhalb der Religionstheologie aus der pragmatischen Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und einer hierzu erforderlichen Dialogfähigkeit herleite. Ich bin einem pragmatischen Theologieverständnis zutiefst abhold und habe dies auch sehr deutlich geschrieben (31–33) – und zwar nicht erst in „Gott ohne Grenzen“. Da mir jedoch bewusst ist, dass einige Pluralisten bisweilen dahin tendieren, pluralistische Religionstheologie mit der Notwendigkeit von Dialog und Dialogfähigkeit zu begründen, habe ich dieser Frage in „Gott ohne Grenzen“ einen eigenen Abschnitt (179–181) gewidmet, in dem ich ausdrücklich festhalte:

„Von Gegnern der pluralistischen Religionstheologie wird häufig vorgebracht, diese stütze sich vor allem auf das Argument, der interreligiöse Dialog lasse sich nur auf der Basis pluralistischer Religionstheologie sinnvoll begründen und durchführen. Mit anderen Worten, Pluralisten behaupten angeblich, mit einem Menschen anderen Glaubens könne man nur dann in einen echten Dialog eintreten, wenn man dessen Glauben von vornherein als dem eigenen gleichwertig ansehe ... Kritiker gestehen häufig die Bedeutung des interreligiösen Dialogs zu, wenden sich jedoch gegen die Auffassung, Vorbedingung für den Dialog sei, schon im Vorfeld dem Dialogpartner die Wahrheit seiner Anschauungen zu bescheinigen. Meines Erachtens ist dieser Einwand völlig berechtigt. Es widerspricht nach meiner Meinung dem Geist des Dialogs, wenn dieser allein darin bestehen dürfte, dass sich die Dialogpartner gegenseitig in ihren Anschauungen bestätigen. Dialog kann und muss vielmehr auch für die Diskussion kontroverser Auffassungen offen sein“ (179f.).

⁸ Alle Seitenzahlen im Text beziehen sich auf *P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

Aus diesem Grund habe ich auch nirgendwo behauptet, wie es Schaeffler mir fälschlich zuschreibt, Dialogfähigkeit erfordere „den Verzicht auf jedes ‚exklusive‘ Moment des Wahrheitsanspruchs“⁹. Demgegenüber liest man bei mir, dass ich einen solchen „Exklusivismus“, d.h. die logische Exklusivität eines jeglichen Wahrheitsanspruchs, keinesfalls ablehne, sondern für unvermeidlich halte (73):

„Im epistemologischen Sinn kann ‚Exklusivismus‘ ganz allgemein die ‚exklusive‘ Geltung von Wahrheitsansprüchen bezeichnen. Das heißt, es geht dabei nicht speziell um religiöse Wahrheitsansprüche, sondern um den generellen Sachverhalt, dass jeder Wahrheitsanspruch aus logischen Gründen die Wahrheit einer kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptung ‚ausschließt‘. In diesem Sinn ist ‚Exklusivismus‘ in der Tat unvermeidlich. Ihn zu bestreiten würde einem intellektuellen Suizid gleichkommen, da eine Position, die nichts ausschließt, auch nichts mehr besagt.“

Der „religionstheologische Exklusivismus“, mit dem ich mich auseinandersetze (und zwar nicht unter dem Aspekt der Dialogfähigkeit, sondern unter dem Aspekt seiner rationalen Überzeugungskraft in der theologischen Interpretation anderer Religionen), ist bei mir streng definiert: „Die Vermittlung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit gibt es nur in einer einzigen Religion“ (67) oder als christlicher Exklusivismus: „Heilshafte Offenbarung/Transzendenzerkennntnis [findet] sich nur innerhalb des Christentums, nicht jedoch in irgendeiner anderen Religion“ (69).

Da ich mit der Auffassung von „Exklusivismus“, die Schaeffler mir zuschreibt, nichts im Sinn habe, bestimme ich auch Dialogfähigkeit völlig anders als Schaeffler es meint. Hierzu sei ein letztes Mal ein ausführlicheres Zitat aus „Gott ohne Grenzen“ gestattet:

„Das einzige, was sich meines Erachtens mit Recht als Voraussetzung für einen Dialog verlangen lässt, sind Dialogbereitschaft und faire, das heißt vor allem repressionsfreie Dialogbedingungen. Zu einer Dialogkultur gehören ferner auch Tugenden wie Verpflichtung auf rationale Argumente, Bereitschaft zur selbstkritischen Überprüfung des eigenen Standpunkts, der Wunsch und die Fähigkeit, den anderen möglichst gut zu verstehen, usw. Aber es gehört meines Erachtens nicht dazu, dem Dialogpartner von vornherein die Wahrheit seiner oder ihrer Überzeugungen zuzugestehen. Pluralistische Religionstheologie kann sich daher nicht damit begründen, die einzige theologische Basis für einen sinnvollen interreligiösen Dialog zu bilden. In interreligiöse Dialoge kann man vielmehr sowohl unter pluralistischen als auch unter inklusivistischen oder exklusivistischen Vorzeichen eintreten.“

Pluralistische Religionstheologie, um diesen Punkt abzuschließen, begründet sich bei mir somit nicht als Voraussetzung des Dialogs, sondern zu einem großen Teil aus den Erfahrungen des Dialogs (und den Unzulänglichkeiten von Exklusivismus und Inklusivismus in der Interpretation dieser Erfahrungen) und zum anderen aus einigen klaren innertheologischen Positionen, die eine pluralistische Religionstheologie überhaupt als eine christliche Denkmöglichkeit erscheinen lassen. Die Defizite von Exklusivismus und Inklusivismus behandle ich gerafft im ersten Teil von „Gott ohne Grenzen“, die innertheologischen Voraussetzungen für eine christliche und pluralistische Religionstheologie im zweiten Teil und jene konkreten Erfahrungen aus dem Dialog mit Judentum, Islam, Hin-

⁹ Schaeffler, Pluralistische Theologie (Anm. 1), 246

duismus und Buddhismus, die über den Exklusivismus und Inklusivismus hinaus in eine pluralistische Richtung verweisen, im 175 Seiten starken dritten Teil, den Schaeffler auch nahezu völlig übergeht.¹⁰

„... im Lichte fremder Erfahrungs-Zeugnisse“

Wie gezeigt, klagt Schaeffler etliches bei mir ein, was in Wirklichkeit explizit bei mir vorausgesetzt ist. Daher ist es nicht verwunderlich, dass sich jenseits seines Missverständnisses meines Ansatzes durchaus auch eine fruchtbare und gewichtige inhaltliche Konvergenz ausmachen lässt. Wiederholt spricht Schaeffler davon, es gehe im Dialog darum, die jeweils „eigene Erfahrung im Lichte fremder Erfahrungs-Zeugnisse neu zu begreifen“¹¹, ja sogar „selbstkritisch“ zu „überprüfen“¹². Dies deckt sich auch mit meinem eigenen Verständnis des Dialogs. Die vorgefassten Urteile, die wir über andere Religionen in den Dialog mitbringen, ob diese nun in aprioristischer Manier aus bestimmten theologischen Prämissen abgeleitet sind, einen Reflex leidvoller historischer Erinnerung darstellen oder schlichtweg auf unzureichender Kenntnis und mangelndem Verständnis beruhen, können und sollen im Dialog und dann in einer Theologie der Religionen zur Überprüfung kommen. Dies ist genau der Prozess, an dem meines Erachtens die Unzulänglichkeiten eines christlichen Exklusivismus und Inklusivismus deutlich werden.

Der Exklusivismus vermag die zahlreichen Parallelen, die sich im Glauben und Leben von Christentum und anderen Religionen finden, nicht befriedigend zu erklären, insbesondere nicht die Manifestation dessen, was das Neue Testament als Früchte des Heils beschreibt. Darüber hinaus steht der Exklusivismus in einem tiefen Konflikt zum Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes – ein Konflikt, den er nur dann überzeugend zu lösen vermag, wenn er entweder den Glauben an diesen Heilswillen preisgibt (wie dies einige Exklusivisten sehr ernsthaft vorgeschlagen haben) oder sich in eine inklusivistische Position transformiert. Der Inklusivismus vermag meiner Meinung nach jedoch nicht befriedigend zu erklären, warum die nach neutestamentlicher Aussage als Kriterien zu bewertenden Früchte innerhalb des Christentums nicht sehr viel stärker auftreten (quantitativ und qualitativ) als in den anderen großen Religionen, wenn doch voraussetzungsgemäß der Wurzelgrund dieser Früchte, die heilstiftende Offenbarung, innerhalb des Christentums in so viel größerer Deutlichkeit gegeben ist, wenn hier – wie der Inklusivismus beansprucht – die „Fülle“, anderswo hingegen nur Fragmente zu finden sind. Zudem scheint mir der Inklusivismus (ebenso wie der Exklusivismus) nicht wirklich zu einer genuinen Würdigung einer Vielfalt des Wahren, Guten und Heiligen in der Lage zu sein. Mit der Vorstellung, dass es letztlich nur eine einzige, alles andere überbietende Form des Wahren, Guten und Heiligen gibt, würdigt der Inklusivismus zwangsläufig alle hiervon abweichenden Formen zu defizitären Formen herab. Verschiedenheit wird unvermeidlich zum Zeichen von Inferiorität.

¹⁰ Seine kurze Bemerkung in *ibid.*, 245, gibt die Funktion des dritten Teils nicht richtig wieder.

¹¹ *Ibid.*, 248.

¹² *Ibid.*, 246.

An dieser Stelle kommt der Pluralismus ins Spiel, der danach fragt, ob sich nicht doch im Hinblick auf einige religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche Vielfalt und Gleichwertigkeit zusammen denken lassen, ohne dabei einer unkritischen, kriterienlosen, relativistischen Gleichmacherei zu verfallen (zu meiner Auseinandersetzung mit dem Relativismus siehe 43–53). Gerade unter der Voraussetzung des Prinzips, dass kontradiktorische Gegensätze nicht gleichermaßen wahr sein können, muss die pluralistische Hypothese die Frage überprüfen, ob und inwiefern es sich bei den hier in Betracht kommenden religiösen Wahrheitsansprüchen um unversöhnliche Gegensätze handelt oder nicht. Ich vertrete keineswegs die Position, dass alle religiösen Wahrheitsansprüche gleichermaßen wahr sind (und ich kenne niemanden, der einen solchen Irrsinn vertreten würde). Es muss daher sehr spezifisch geklärt werden, von welchen Wahrheitsansprüchen die Rede ist und von welchen nicht. Hierbei konzentriere ich mich im engeren Sinn auf die Transzendenzvorstellungen der großen Religionen und die damit verknüpften Heilswege.

In dieser Hinsicht ist nun zu bedenken, dass sich in jeder der großen religiösen Traditionen (einschließlich des Christentums) eine Selbstrelativierung der eigenen Aussagen über die Gottheit bzw. transzendente Wirklichkeit findet: Es ist eine Wirklichkeit, die in uneinholbarer Weise alles übersteigt, was der menschliche Verstand zu begreifen und die menschliche Sprache auszudrücken vermag. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, die Frage der Kompatibilität oder Inkompatibilität der vermeintlich widersprüchlich erscheinenden Aussagen über die göttliche Wirklichkeit neu zu prüfen. Dadurch werden Unterschiede weder nivelliert, noch als unwichtig erachtet. Es wird vielmehr geprüft, ob es sich bei diesen Unterschieden um unvereinbare oder um prinzipiell vereinbare Unterschiede handelt. Es lässt sich wohl kaum behaupten, dass nur derjenige Unterschiede ernst nehme, der sie von vornherein als unvereinbar betrachtet. Selbst wenn Positionen lange Zeit als unversöhnbar galten, heißt dies keineswegs, dass neue hermeneutische Aspekte nicht zu einer veränderten Einschätzung führen könnten. Ein gutes Beispiel hierfür stellen die Fortschritte im ökumenischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre dar. Für Jahrhunderte galten die unterschiedlichen Positionen als eindeutig inkompatibel; Positionen, von denen wir heute sagen können und müssen, dass sie nur unter bestimmten, verengten Aspekten inkompatibel sind, dass sie sich aber auch legitim in einer Weise verstehen lassen, die sie nicht länger als gegensätzlich, sondern als komplementär begreift. Doch Komplementarität setzt nach wie vor Unterschiedenheit voraus! So zieht es sich denn auch als Leitthema nicht nur durch „Gott ohne Grenzen“, sondern durch meine gesamte Arbeit im Bereich der Theologie der Religionen hindurch, solche komplementären Deutungsmöglichkeiten herauszuarbeiten. Durch das Erkennen solcher Komplementaritäten können Menschen im interreligiösen Dialog wirklich Neues voneinander lernen und einander bereichern, ohne die Überlegenheit der einen über die andere Seite behaupten zu müssen.

Ich teile also mit Richard Schaeffler die Zielsetzung, durch den Dialog, „eigene Erfahrung im Lichte fremder Erfahrungs-Zeugnisse neu zu begreifen“. Allerdings betone ich diesen Grundsatz (zumeist) mehr hinsichtlich dessen, wie wir als Christen durch die Begegnung mit anderen zu einem neuen Selbstverständnis gelangen können und müssen. In welcher Weise andere durch die Begegnung mit uns zu einem neuen Selbstverständnis

geführt werden, interessiert mich außerordentlich.¹³ ist aber letztlich eine Frage, die prinzipiell von den Menschen anderer Religionen selbst entschieden werden muss – auch wenn ich es für berechtigt halte, diese Frage im Dialog an sie zu richten. Schaeffler hingegen weist in dieser Hinsicht beiden Seiten eine stärker belehrende Position zu¹⁴ und spricht daher von einem „hermeneutischen Wettbewerb“, bei dem wohl daran gedacht ist, die Überlegenheit der eigenen Interpretation fremder Erfahrungen über die fremde Interpretation der eigenen Erfahrungen zu erweisen.

Wahrer Gott und falsche Götter

In dem zuletzt angesprochenen Zusammenhang nimmt Schaeffler an, der Christ begegne im Dialog mit anderen Religionen Menschen, „deren Götter er ‚exkludiert‘“¹⁵ – nicht im Sinne eines religionstheologischen Exklusivismus wie ich ihn definiere, sondern im Sinne einer inklusivistischen Position, die dem anderen zwar authentische religiöse Erfahrungen zutraut, aber meint, die überlegene Deutung dieser Erfahrungen anzubieten, was offensichtlich den Anspruch voraussetzt, von einer überlegeneren Transzendenz Erkenntnis bzw. Offenbarung auszugehen. Zwar gibt es nach Schaeffler auch unter diesen Umständen von anderen etwas zu lernen, das man so bislang noch nicht gesehen habe, ohne dabei jedoch „die Zurückweisung ihrer ‚falschen Götter‘ einzuschränken“¹⁶.

Was nun aber die Unterscheidung zwischen wahren Gott und falschen Göttern betrifft, so bleibt Schaeffler nach meinem Dafürhalten in der Definition zu vage. Zunächst spricht er mit Recht davon, dass die Frage von Heil und Unheil keine rein individuelle ist. „Unheil ist ein Zustand einer ganzen Gesellschaft, wenn nicht der ganzen Menschheit, der die individuellen Fehlhaltungen erst zur Folge hat.“¹⁷ Doch hält auch Schaeffler daran fest, dass Gott jene Heilsmacht ist, die einzelne Menschen trotz dieser Unheilssituation zur Freiheit ruft und in die Freiheit führt. Schaefflers Vorwurf, dass ich in meinen Erwägungen zur Soteriologie die soziale und kollektive Dimension des Unheils nicht in Betracht ziehe, ist meines Erachtens nicht gerechtfertigt. Denn genau aus diesem Grund adaptiere ich die Unterscheidung zwischen individueller Heilchance und einer sozial und kollektiv bestimmten Heilssituation, eine Unterscheidung, die ich für erforderlich halte, um die Rolle der Religionen als sozialer Größen soteriologisch überhaupt richtig in den Blick zu bekommen (vgl. 262–269). Die „falschen Götter“ scheint Schaeffler nun primär auf der sozialen bzw. kollektiven Ebene anzusiedeln. Es handle sich hier um „Kräfte“, von denen sich Menschen das Heil erwarten, die jedoch „das Unheil in Wahrheit in stets neuer Ge-

¹³ Vgl. hierzu P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, St. Ottilien 2001; *Ders.; L. Ridgeon* (Hg.), *Islam and Inter-Faith Relations*, London 2006; P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008.

¹⁴ „Die Beteiligten müssen versuchen, einander zu zeigen, dass jeder von ihnen auch seine eigenen Erfahrungen besser versteht, wenn er sie im Lichte bezeugter Fremderfahrung neu interpretiert.“ Schaeffler, *Pluralistische Theologie* (Anm. 1), 246.

¹⁵ *Ibid.*, 248.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 247.

stalt reproduzieren“. Als Beispiele spricht er von „wirtschaftlichem Erfolg oder sozialer Machtstellung“¹⁸. Keine Frage, dass Mammon und Macht den obersten Platz einnehmen können und damit zu Götzen werden. Doch davor scheint mir keine Religion, einschließlich des Christentums, gefeit zu sein, bis hin zu der Gefahr, eine solche abgöttische Vorrangstellung von Macht und Mammon auch religiös zu motivieren und zu legitimieren. Doch jede der großen religiösen Traditionen ist sich, so weit ich sehe, auch der Gefährdung bewusst, die von solchen Formen der Idolatrie ausgeht. Schaeffler spricht vom „wahren Gott“ als demjenigen, „der den universalen Zustand des Unheils zu überwinden vermag“, was sich hier und jetzt zunächst „in Akten der souveränen Freiheit bewährt“, in der „Unabhängigkeit von allen Bedingungen des Welthaften“¹⁹. Dem stimme ich völlig zu, doch würde ich hier gerne das weitere, entscheidende und zutiefst Jesuanische Kriterium hinzufügen, dass sich diese Freiheit auch als die Macht der Vergebung, der Barmherzigkeit, der Feindesliebe erweisen muss.²⁰

Wie gesagt, Schaefflers Unterscheidung von „wahrem Gott“ und „falschen Göttern“ bleibt vage. Doch bereits auf der Basis dieser vagen Aussagen erscheint es mir als unmöglich, diese Unterscheidung mit der Unterscheidung von Christentum und anderen Religionen zu korrelieren.²¹ Nichts spricht dafür, dass es das Christentum, in dem genannten Sinn, allein mit dem „wahren Gott“, die anderen Religionen hingegen allein mit den „falschen Göttern“ zu tun haben. Vieles aber spricht dafür, dass die Gefährdung durch die „falschen Götter“ einerseits und andererseits die zur Liebe befreiende Heilsmacht des „wahren Gottes“ im Christentum ebenso ihren Niederschlag gefunden haben wie in anderen Religionen. Freilich auf unterschiedliche, aber wie ich meine dennoch letztlich gleichwertige Weise. Daher können wir einander in Begegnung und Dialog Warnung und Bereicherung zugleich sein, ohne in jene Art von Wettbewerb einzutreten, in dem jeder dem anderen die Überlegenheit seines *eigenen* Gottes zu demonstrieren versucht und damit einem weiteren Götzen verfällt, der Vergötzung des Eigenen.

According to Richard Schaeffler, a pluralistic theology of religions does not take religious differences seriously and refrains from any “exclusive” truth claims in order to facilitate inter-religious dialogue. Schaeffler’s criticism represents a frequent objection against religious pluralism, though this does not fit into how religious pluralism is justified in my own work. After addressing some of Schaeffler’s misunderstandings, the article tries to point out ways in which religious differences can be taken seriously without inevitably seeing them as incompatibilities amongst others.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Vgl. hierzu auch meinen Beitrag: *P. Schmidt-Leukel*, Inkommensurabilität oder Komplementarität? Zu den Kriterien wechselseitiger Beurteilung von Christentum und Buddhismus, in: Ders.: *R. Bernhardt* (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005, 211–232; sowie *R. Bernhardt*, Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive, in: Ebd., 71–102.

²¹ Schaeffler nimmt eine solche Korrelation nicht explizit vor, aber er macht leider auch nicht klar, ob er diese verwirft.