

Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen? Reinhold Bernhardt

Seit die Vergleichende Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachweisen konnte, daß es „keine einzige religiöse Tatsache oder Erscheinung gibt, die nur in einer einzigen geschichtlichen Religion vorkommt“¹, stand die christliche Theologie unter einem Relativitätsschock, den E. Troeltsch in die Worte faßte: „Alles wackelt“. Religionsforschern wie Max Müller (1823–1900) drängte sich die Einsicht auf, jede Religion sei „eine Brücke zum Unendlichen, mag sie noch so roh und mangelhaft gebaut sein“².

Doch klingt in diesem Nachsatz bereits die Wertung an, mit der man apologetisch die Vorrangstellung des Christentums im Sinne seiner qualitativen Einzigartigkeit zu behaupten suchte. Selbst für Max Müller gab es keinen Zweifel daran, daß das Christentum „die beste, die reinste, die wahrste Religion ist, welche die Welt je gesehen hat“.

Allerdings erkennt Müller diese Religion nicht im positiven Christentum seiner Zeit, sondern in der von Christus gelehrteten Religion „ohne alles spätere kirchliche Beiwerk“³. Damit aber ist ein kritisches Prinzip eingeführt, das jeder Gestalt des „positiven“ Christentums vorausliegt und sie auf diese Weise relativiert.

Wie Max Müller, Rudolf Otto (1869–1937), Friedrich Heiler (1892–1967) und Gustav Mensching (1901–1978), so gehen auch die Vertreter der sogenannten Pluralistischen Theologie der Religionen

1 J. WAARDENBURG: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin–New York 1986, S. 109.

2 Zitiert nach F. HEILER: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1959, S. 726.

3 Ebenda.

(PThR) von der Überzeugung aus, daß jede authentische Religion eine Brücke zum Unendlichen sei. Doch verzichten sie programmatisch auf jene Apologetik des wertenden Vergleichs, die in einer normativen *petitio principii* dem Christentum eine Vorrangstellung zuerkennt.

So stehen nach John Hick die großen Weltreligionen prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander als gleichwertige Räume der Interaktion zwischen Gott und den Menschen; oder – wie Hick sagt – als „alternative soteriologische ‚Räume‘, innerhalb derer – oder ‚Wege‘ auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können“⁴. Es sind kontextuell verschiedene Inkulturationsformen des einen, vom göttlichen Seinsgrund ausgehenden soteriologischen Dezentrierungsimpulses, der Erlösung als Lösung aus der Verhaftung an sich selbst und an die eigenen religiösen Vorstellungen bewirkt.

Die Entwürfe zu einer PThR sind untereinander charakteristisch verschieden und selbst bei einzelnen Autoren im Fluß permanenter Weiterentwicklung begriffen.⁵ Sie alle begehen nicht den naiven naturalistischen Fehlschluß, die pluralistisch verfaßte Wirklichkeit ungebroschen in den Rang eines religionstheologischen Prinzips zu erheben, wie ihnen zuweilen vorgeworfen wird. Sie nehmen lediglich ernst, daß alle geschichtliche und damit auch alle religiöse Wirklichkeit sich polykontextuell und multiperspektivisch erschließt.⁶ Wo aber von einem Eingehen des Heiligen in die geschichtliche Wirklichkeit ausgegangen wird – wie es alle Religionen, wenn auch auf paradigmatisch verschiedene Weise tun –, kann sich auch diese Epipha-

4 J. HICK: „Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen“, in: R. BERNHARDT (Hrsg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, S. 62 f.

5 So etwa bei P. F. KNITTER. – Eine sehr hilfreiche Differenzierung der Varianten des *pluralist model* gibt R. SCHENK in seinem Beitrag zu diesem Band.

6 „Naiv monozentrische Theorien, etwa Theorien, die nur *ein* Referenzsystem zulassen, sowie hierarchisch strukturierte, stratifizierte Realitätsauffassungen und alle Formen von Zwei-Welten-Theorien ... entsprechen nicht mehr vorherrschenden Wirklichkeitsunterstellungen“, M. WELKER: „Einheit der Religionsgeschichte‘ und ‚universales Selbstbewußtsein‘ – Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft“, *Evangelische Theologie*, 48 (1988), S. 3–18, hier: S. 5 f.

nie des Heiligen nur polykontextuell und multiperspektivisch erschließen – was dann doch auch heißen muß: in den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexten und Perspektiven, wie sie in Geschichte und Gegenwart der Religionen begegnen.

Die Intention der Vertreter des *pluralist model* liegt in der Überwindung religiöser Absolutheitsansprüche, die eine dialogische Beziehung zwischen den Religionen verunmöglichen. Doch ist von Kritikern immer wieder in Zweifel gezogen worden, daß dieses Anliegen durch den pluralistischen Ansatz erreicht worden ist beziehungsweise – noch grundsätzlicher – erreicht werden kann.⁷

Ich will im folgenden diesen Einwand zunächst rekonstruieren und die ihm zugrundeliegende religionstheologische Frage erörtern, wie sich die binnenchristliche Perspektive zu den Binnenperspektiven der anderen Religionen und zur religionswissenschaftlichen Außenperspektive verhält. Diese Erörterung werde ich dann im zweiten Teil des Beitrages auf die Frage ausdehnen, ob und auf welche Weise sich ein Einheitsgrund für die Verständigung zwischen den Religionen bestimmen läßt.

I. Kritik am religionstheologischen Pluralismus

Der grundlegende Einwand vieler Kritiker gegen die Ansätze zu einer PThR betrifft die Frage, ob durch die Anerkennung anderer Religionen als authentischer Ereignisräume des Heiligen christliche Identität nicht nivelliert, relativiert und damit entscheidend verkürzt werde. Indem sie das tue, verfehle die PThR nicht nur ihr Ziel, den religiösen Pluralismus zu verarbeiten, sie helfe auch nicht zu einem echten Dialog der Religionen. Apriorisch – vor der realen Begegnung mit Menschen anderen Glaubens – entscheide sie die Wahrheitsfrage im Sinne einer Anerkennung der anderen Glaubensstandpunkte.

Eine solche vordialogische Setzung relativiere nicht nur die einzelnen Wahrheitsansprüche, die es im Dialog gerade auszutragen gelte,

⁷ So etwa von J. MOLTMANN: „Dient die ‚pluralistische Theologie‘ dem Dialog der Welt-Religionen?“, *Evangelische Theologie*, 49 (1989), S. 535 f.

sie stelle letztlich einen absolutistischen Dogmatismus dar⁸, der von vornherein dem Dialog die Grundlage entziehe – nicht anders als die exklusiven oder inklusiven Absolutheitsansprüche, gegen die die „Pluralisten“ zu Felde gezogen waren. Die am Dialog beteiligten Vertreter der Religionen seien dadurch schon vor dem Eintritt in den Dialog ihrer Identität entfremdet – allein aber diese Identitäten seien dialogwürdig.⁹

Indem sich die PThR als eine die Religionsgeschichten übergreifende *global theology*, eine pluralistische Transzendenztheologie, ausgibt – so lautete der Einwand –, verschleiert sie ihre eigene Kontextbedingtheit. In Wirklichkeit aber sei sie Produkt einer liberalen amerikanischen Theologie, die eingebettet ist in die sozio-kulturelle Weltanschauung des *american way of life*. Wo immer diese partikular-kontextuelle Theologie ihre Geltungskriterien und Wertmaßstäbe in triumphalistischem Sendungsbewußtsein über alle Grenzen hinweg ausdehne und für alle Religionen in aller Welt verbindlich mache, reproduziere sich der politische, militärische und ökonomische Imperialismus Nordamerikas in der Theologie.¹⁰

So läßt sich der zentrale Einwand der Kritiker folgendermaßen zusammenfassen: Auf der Suche nach dem gemeinsamen Nenner ignorierten die „Pluralisten“ das jeweilige Proprium der anderen Religionen, selektierten das ihrem System konformierbare, reduzierten damit die Selbstaussagen der Religionen auf eine vermeintliche, den Religionen aber fremde Gleichheitsgrundlage und vereinnahmten

8 So G. D’COSTA in seinem Vorwort zu G. D’COSTA (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Faith Meets Faith Series, Maryknoll, NY 1990, S. ix.

9 So J. MOLTMANN: „Dient die ‚pluralistische Theologie‘ dem Dialog der Welt-Religionen?“, S. 535; H. KÜNG: „Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden“, *Evangelische Theologie*, 49 (1989), S. 492–504, 501.

10 G. D’COSTA (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reaffirmed*, S. ix, 33, 43, 174 f., 201. Siehe auch die Zusammenstellung kritischer Einwände von P. KNITTER: „Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker“, *Horizontüberschreitung*, S. 206–208; K. SURIN hatte diese Kritik schon in seinem (von ihm selbst sogenannten) „Naive Letter“ an die AutorInnen von *The Myth of Christian Uniqueness* vorgetragen – zitiert von T. DRIVER: „The Case for Pluralism“, in: J. HICK und P. KNITTER (Hrsg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Faith Meets Faith Series, Maryknoll, NY 1987, S. 204–206.

sie damit. Die mit dieser Kritik anvisierte zentrale Anfrage an das *pluralist model* lautet, hier werde die Selbstauffassung der Religion – ihre Identität – in eine religionsübergreifende, überpluralistische Metaperspektive integriert und damit im doppelten Sinne des Wortes „hintergangen“.¹¹

Es reproduziert sich in diesen Anfragen das schon klassisch zu nennende Problem der Verhältnisbestimmung zwischen der vermeintlich „neutralen“, also konfessionell ungebundenen religionswissenschaftlichen Sichtweise und der sich einem religiösen Bekenntnis verpflichtet wissenden theologischen Perspektive. Es ist dies das Problem der Spannung zwischen empirischer und theologischer, zwischen funktionaler, phänomenal beschreibender und vergleichender Außenperspektive einerseits und credohafter Innenperspektive, die den Wahrheitsanspruch der eigenen Religionen auf die anderen anwendet, andererseits.

Letztlich geht es in diesem Konflikt um die Frage nach dem Erkenntnisgrund der Theologie schlechthin. Wo die religionswissenschaftliche Außenperspektive als theologisch relevante Erkenntnisquelle akzeptiert wird, erhält die religiöse Erfahrung und das religionsgeschichtliche und -phänomenologische Wissen einen ungleich höheren Stellenwert als in offenbarungstheologischen Konzepten.

Beide Perspektiven sind universal und kontextuell zugleich:

a) Die Perspektive des Religionswissenschaftlers ist nicht weniger kontextuell als die des Theologen, geht doch auch er von der Matrix eines Kategoriensystems aus, das spezifisch westlichen Wissenschaftsinteressen entspricht. Aber gerade diese Ausrichtung lenkt seinen Blick auf das Allgemeine, das sich strukturanalog in verschiedenen Religionen – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung – findet. Das Interesse am Allgemeinen führt zur Beschreibung und Entschlüsselung der mythologischen und rituellen Formensprache der Religionen. Wo man sie auf ihre Archetypen und auf ihre Grammatik befragt, läßt sich in ihr eine „Familienähnlichkeit“ zwischen den Religionen erkennen.

11 Etwa L. NEWBIGIN: „Religion for the Marketplace“, in: G. D’COSTA (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reaffirmed*, S. 141.

Die Formen sind weder vollkommen kommensurabel, so daß man von einer essentiellen Einheit der Religionen sprechen könnte, noch sind sie vollkommen inkommensurabel, wie frühere, in apologetischem Interesse entworfene Religionstypologien nahelegen wollten, die zwischen Fremd- und Selbsterlösung, Gnaden- und Gesetzesreligion, göttlicher Offenbarung und menschlicher Religiosität unterschieden.

b) Auf der anderen Seite ist die Perspektive des Gläubigen nicht weniger global als die des Religionswissenschaftlers. Jede der Weltreligionen nimmt für sich in Anspruch, die gesamte Wirklichkeit (als „reading of ‚what there is“¹²) und nicht nur das Bekenntnis der eigenen religiösen Gemeinschaft in den Blick zu fassen. Alle Universalreligionen beanspruchen, den *global view* zu bieten.

Perspektivität und Universalität schließen sich nicht aus. So ist die religionswissenschaftlich-„neutrale“ Sicht ebenso universal (in ihrem Selbstverständnis) und gleichzeitig partikular-kontextuell (von „außen“ betrachtet) wie die konfessionell binnenchristliche, die binnenjüdische und die binnenbuddhistische.

Entscheidend ist die Frage, ob die religionswissenschaftliche Außenperspektive in die theologische Binnenperspektive integriert wird oder ob umgekehrt die Außenperspektive als Metaperspektive den Binnenperspektiven übergeordnet wird, so daß diese sich in die religionswissenschaftliche Außenperspektive hinein auflösen sollen. Im ersten Fall gelangt man zu einem „mutualen Inklusivismus“, für den ich plädiere; im zweiten Fall zu einem prinzipiellen Pluralismus, der mir problematisch erscheint. Denn es gibt keine privilegierte Metaperspektive, sondern nur die nach außen ausblickende Innenperspektive, die Außenperspektiven integrieren kann.

Die Entdeckung der Präsenz des Heiligen in anderen Religionen und das heißt die Annahme einer Vielfalt authentischer religiöser Welt-Sichten wird nicht erst aus einer überpluralistischen Metaperspektive akzeptabel, sondern schon aus den jeweiligen Binnenperspektiven heraus, wo sie sich in ihrer Perspektivität selbst erkennen,

12 J. MILBANK: „The End of Dialogue“, in: G. D’COSTA (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reaffirmed*, S. 189.

wo sie also um ihre Ausgerichtetheit auf einen ihnen vorausliegenden, sie übergreifenden, universalen Transzendenzgrund wissen; anders ausgedrückt: wo sie ein hermeneutisches Differenzbewußtsein entwickelt haben, das sie anleitet, zwischen Gott und Gottesvorstellungen, zwischen transzendent-realem Gegenüber und religiösem Glauben, zwischen Wahrheit und Wahrheitsbewußtsein (beziehungsweise Wahrheitsanspruch) zu unterscheiden.

Wo diese Selbstüberschreitungs-, um nicht zu sagen: Selbstrelativierungstendenz in die eigene Religionsperspektive integriert ist, wird sie aus ihrem Solipsismus gelöst und auf andere Religionsperspektiven ausgerichtet.

Es kann und soll dabei keine „Horizontverschmelzung“ zwischen den paradigmatisch verschiedenen Perspektiven stattfinden, sondern eine gegenseitige Erleuchtung, die die jeweilige Eigenart nicht aufhebt, wohl aber anreichert. Dadurch wird interreligiöse Verständigung nicht nur ermöglicht, sie wird gefordert als Entdeckungszusammenhang des allen religiösen Perspektiven vorausliegenden Transzendenzgrundes.

Mit diesem Gedankengang habe ich den religionstheologischen Pluralismus als Pluralität sich wechselseitig überlagernder inklusivistischer Religionsperspektiven, als „mutualen Inklusivismus“ rekonstruiert. Die Beziehung dieser inklusiven Perspektiven zueinander ist die der spannungsreichen Komplementarität, die sich nicht auf einer höheren Ebene harmonisieren läßt, die vielmehr im Dialog ausgehalten werden muß. Die Überordnung einer den Dialog kontrollierenden privilegierten Metaperspektive über diese inklusiven Perspektiven – einer Supertheorie, die von einem allgemeinen Religionsbegriff ausgeht und die einzelnen Religionen als Exemplare der Gattung „Religion“ versteht – widerspricht dem Selbstverständnis der Religionen und untergräbt damit auch die Möglichkeit der authentischen Verständigung zwischen ihnen. Die Religionen wissen sich ihrem jeweiligen Identitätszentrum verpflichtet und wehren sich dagegen, dieses einer übergeordneten Einheit subsumieren zu lassen.

Ein Pluralismus prinzipiell gleichberechtigter Epiphanien des Heiligen bringt dieses Identitätszentrum und mit ihm auch die Kompetenz zur interreligiösen Kommunikation in Gefahr. Eine PThR im

Sinne eines „mutualen Inklusivismus“ hingegen fördert und fordert die interreligiöse Verständigung.

Doch ist damit noch nichts darüber ausgesagt, worin die Grundlage der Kommunikabilität – des Verstehens und des Verständnisses – zwischen den Religionen besteht. Dieser Frage will ich im zweiten Teil meiner Überlegungen nachgehen.

II. Braucht interreligiöse Verständigung das Postulat eines Einheitsgrundes der Religionen?

Grundlegender – und von der Auseinandersetzung um die PThR gelöst – will ich nun fragen, worin man die Möglichkeitsbedingung interreligiöser Verständigung erblicken kann. In einer idealtypischen Zusammenschau nehme ich dabei die in der Geschichte interreligiöser Reflexion vorgeschlagenen Antworten auf diese Frage in den Blick.

1. Die Suche nach einem gemeinsamen Ethos (der ethische Weg)

Die Frage nach einer theologischen Beurteilung nichtchristlicher Religionen bleibt bei diesem Ansatz programmatisch ausgeklammert. Alles Razonieren darüber, ob es eine essentielle Einheit zwischen den Religionen gibt oder einen ihnen transzendenten Einheitsgrund, der sie alle inspiriert und auf sich ausrichtet, wird bewußt offengehalten. Es genügt für die interreligiöse Verständigung, die Religionen der Welt vor den gemeinsamen globalen Herausforderungen der Weltverantwortung stehen zu sehen und sie auf die ethischen Grundlagen zu befragen, die sie diesen Herausforderungen entgegenzusetzen können.

Doch leidet das „Projekt Weltethos“ an gravierenden Schwächen:

a) Die ethischen Grundlagen der Religionen sind nicht quasi naturrechtliches Gemeingut. Im Referenzrahmen der jeweiligen Religion haben sie einen höchst unterschiedlichen Ort.

Im Buddhismus etwa stehen die Gebote am Anfang des Achtfachen Pfades, wo sie der Lösung von aller „Anhaftung“ an das Ver-

gängliche und damit Leid-Schaffende dienen. Doch schreitet dieser „Heilsweg“ über die Stufe der ethisch-asketischen Zucht hinaus auf die Stufe der meditativen Versenkung, um schließlich zur Stufe der Erkenntnis zu führen. Zudem handelt es sich beim Achtfachen Pfad der Buddhisten um die vierte der Edlen Wahrheiten, die niemals von den ersten drei gelöst werden darf. Von „Weltverantwortung“ kann bei dieser individuellen Gesinnungsethik (vor allem im Theravada-Buddhismus) zunächst nicht die Rede sein.

Ähnlich versteht sich auch die islamische Ethik nur im Bezugssystem der Scharia. Gewiß sind in einigen zentralen Geboten Übereinstimmungen zwischen den Religionen festzustellen. Die Gesamtsysteme aber, die Wertordnungen, überhaupt die Rolle, die „Weltverantwortung“ in ihnen spielt, und damit der Kontext solcher Gebote ist jedoch sehr verschieden. Reicht es aus zu sagen, daß man nicht stehlen soll, wenn kontextuell sehr verschieden definiert ist, was „stehlen“ oder „ehbrechen“ bedeutet und wenn sehr verschiedene Vorstellungen darüber herrschen, welche Strafe den Dieb oder den Ehebrecher ereilen soll.

b) Die von KÜNG zusammengestellten fünf großen Gebote der Menschlichkeit – keinen Unschuldigen töten, nicht lügen oder Versprechen brechen, nicht stehlen, nicht ehbrechen oder Unzucht treiben, die Eltern achten und die Kinder lieben¹³ – sind so allgemein formuliert, daß sie kaum praktikable Handlungsanweisungen über die Individualethik hinaus zu geben imstande sind. Die globalen Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute aber steht, sind mit solch individualethischen Normen, die das spontane Verhalten des einzelnen regulieren, nicht zu bewältigen. Für die globalen Weltprobleme braucht man einen breit angelegten – weit über die Religionen hinausreichenden – sozialetischen Diskurs, der nicht die Einigung über Normen zum Inhalt hat, sondern die Einigung über Handlungsziele. Der spezifische Beitrag der Religionen liegt in der Angabe von Begründungszusammenhängen für ihre ethischen Normen und die sich daraus ergebenden Handlungsziele, in der Herstellung von Verbindlichkeit also. Doch muß weder über diese

13 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, München–Zürich 1990, S. 82.

Begründungszusammenhänge noch auch über die handlungsleitenden Normen Einigung zwischen den Diskursteilnehmern – und damit auch zwischen den Vertretern der unterschiedlichen Religionen – erzielt werden, sondern nur über die Handlungsziele. Anders gesagt: Es treffen im interreligiösen Diskurs unterschiedliche Ethiken mit unterschiedlichen Normen, die in ganz unterschiedliche Kontexte eingeordnet sind, aufeinander. Sie bleiben in ihrer Verschiedenheit bestehen. Die Dialogpartner einigen sich nur auf die Frage, was angesichts aktueller Problemlagen zu tun ist. Dabei ist allerdings zu erwarten, daß die am Diskurs beteiligten Vertreter der Religionen schon in der *Diagnose* der Bedrohungssituationen uneinig sind.

Der zweite Weg, einen Verständigungsgrund zwischen den Religionen anzugeben, ist:

2. Die Suche nach gemeinsamen Transzendenzerfahrungen (der mystische Weg)

Die relative Ähnlichkeit mystischer Einungserfahrungen in nahezu allen Religionen hat immer wieder zu der Unterstellung Anlaß gegeben, in der von Thomas von Aquin sogenannten *cognitio Dei experimentalis* liege ein „religiöses Urphänomen“¹⁴ und damit ein Gemeinsamkeitsgrund für einen spirituellen Dialog der Religionen.

Von der „Naturmystik“ der archaischen Religionen Nord- und Zentralasiens und -amerikas bis zur Einung der Individualesee (*atman*) mit dem Alleinheitsprinzip (*brahman*) im Hinduismus, von den Ekstasen des Schamanismus bis zur buddhistischen Erleuchtungserfahrung des Nirvana, von den orgiastischen Riten der griechischen Mysterienkulte über die monistische Erkenntnismystik der Gnosis, bis hin zur theistischen Liebesmystik der muslimischen Sufis und der deutschen Mystik eines Meister Eckhardt oder Heinrich Seuse – überall ereignet sich der Durchbruch durch die tradierte religiöse Form hin zur form-losen Unmittelbarkeit der Transzendenzoffenheit.

14 L. RICHTER: „Mystik“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Band 4, S. 1237.

Da sich die Deutung dieser Erfahrung jedoch immer nur wieder innerhalb dieser tradierten Formen vollziehen kann, sind die Unterschiede zwischen ihnen beträchtlich, wie etwa die von R. C. Zaehner¹⁵ unterschiedenen Typen mystischer Religiosität zeigen:

(1) Naturmystik, der es zentral um das Einswerden mit der Natur, mit allem Sein geht, ohne eine Vorstellung von Gott als Geist.

(2) Monistische Mystik, die sich gerade umgekehrt von der Natur und der Sinneserfahrung zurückzieht, um in der Leere des eigenen Selbst nach Erleuchtung zu suchen.

(3) Theistische Mystik, die um das „Du“ Gottes kreist, um seine unmittelbare Nähe als *mysterium tremendum et fascinans* zu erfahren.

Handelt es sich hierbei um *eine* Erfahrung, die lediglich in verschiedenen kontextuellen Referenzrahmen gedeutet wurde, oder handelt es sich um grundlegend unterschiedliche, letztlich inkommensurable Erfahrungen, wie es sich aus dem *cultural-linguistic approach* George Lindbecks ergeben würde, demzufolge Religionen angelernte kulturell-linguistische Systeme sind, die Erfahrungen allererst formen und nicht bloß interpretieren?¹⁶

Die Frage ist letztlich unentscheidbar, doch die grundlegenden Verschiedenheiten zwischen den zusammenfassend sogenannten mystischen Erfahrungen sprechen für Lindbecks These. M. v. Brück weist denn auch darauf hin, daß zahlreiche Buddhisten sich explizit dagegen wehren, sich dem westlichen Begriff „Mystik“ unterordnen zu lassen.¹⁷

Unter den Phänomenen dieser Erfahrungen gibt es deutliche Strukturanalogien beziehungsweise „Familienähnlichkeiten“, doch es lassen sich keine wirklichen Übereinstimmungen (Gleichheiten) zwischen ihnen feststellen. Sie unterscheiden sich nicht nur in ihrer

15 R. C. ZAEHNER: *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960, zusammengefaßt auf S. 19; vgl. auch R. C. ZAEHNER: *Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Olten–Freiburg/Br. 1980, S. 240–244, 424 f.

16 G. LINDBECK: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Theologische Bücherei 90, Gütersloh 1994, S. 52–73. Original: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, S. 30–45.

17 M. v. BRÜCK: „Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage“, in: R. BERNHARDT (Hrsg.): *Horizontüberschreitung*, S. 84 f.

Deutung, sondern in ihrem Gegenstand und in ihrer Art. Die Unterstellung, daß die mystische Erfahrung den essentiellen Einheitsgrund aller authentischer Religion bildet, läßt sich nicht begründen.

Wenn sich aber weder im Handeln noch auf der Ebene der Erfahrung ein Gemeinsamkeitsgrund für die interreligiöse Verständigung ausmachen läßt, muß man ihn dann nicht auf der Metaebene des Denkens suchen; nicht *in* den Religionen, sondern in bewußter Außenperspektive über ihnen? Gibt es ein Kategoriensystem, das aufgrund seiner interreligiösen „Überparteilichkeit“ für die Deutung unterschiedlicher religiöser *faiths* und *cumulative traditions* (W. C. Smith) geeignet sein könnte? Ich erörtere diese Frage andeutungsweise am Wahrheitsbegriff.

3. Die Suche nach gemeinsamen religionsphilosophischen Kategorien zur Verarbeitung verschiedener Transzendenzerfahrungen (der philosophische Weg)

Am Zusammenfluß der augustinischen mit der aristotelischen Tradition bei Thomas von Aquin begegnet die klassisch gewordene Definition der Wahrheit als „*adaequatio intellectus et rei*“, als logisch-ontologische Übereinstimmung des *intellectus humanus* mit dem wahren Sein der Dinge und damit letztlich mit dem *intellectus divinus*.¹⁸ Wahrheitserkenntnis entsteht durch Partizipation an der Logizität Gottes. Damit war eine universale Kategorie gegeben, die über alle Geschichtlichkeit und kulturelle wie religiöse Kontextualität erhaben schien.

Ich brauche den Weg von der Infragestellung dieses Wahrheitsverständnisses im spätmittelalterlichen Nominalismus bis zur Bindung von Wahrheit an den Referenzrahmen der Sprache in der Gegenwart nicht nachzuzeichnen. Die heutige Problemstellung bringt M. v. Brück auf den Punkt, wenn er schreibt: „Was ist Wahrheit, wenn Wahrheit doch immer an Sprache gebunden ist und Sprachen eben unbestreitbar im Plural erscheinen? Wahrheit ist dann ein her-

18 Thomas von AQUIN: *De veritate* q.1, 1.1; *Summa theol.* q.16, a.2 ad 2.

meneutisches Problem, abhängig vom Konsensus einer hermeneutischen Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft wandelt sich“.¹⁹

In der Begegnung der Religionen treffen paradigmatisch unterschiedliche Referenzrahmen aufeinander mit je eigenen Bestimmungen der Inhalte, der Kriterien und der Verifikationsbedingungen von religiöser Wahrheit. So muß man mit H. Waldenfels sagen: „Es darf nicht ein bestimmter Wahrheitsbegriff unterstellt werden. Der Wahrheitsbegriff muß vielmehr aus den Religionen und ihrem Kontext erhoben werden“²⁰.

Gibt es angesichts dieser Verschiedenheit dann aber überhaupt eine Berechtigung, den Allgemeinbegriff „Wahrheit“ auf alle diese unterschiedlichen Bestimmungen anzuwenden? Nach Hans Michael Baumgartner liegt diese Berechtigung in der Tatsache, daß bei aller Verschiedenheit der inhaltlichen Ausdeutung des Wahrheitsverständnisses dessen Struktur – die Beziehung von Sache und Vernunft – über alle Geschichtlichkeit erhoben ist.²¹ Auf dieser formalen Ebene ergäbe sich dann eine Verständigungsgrundlage zwischen den Religionen im Prinzip der Suche nach Übereinstimmung zwischen der Offenbarkeit dessen, was ist, und dem menschlichen Intellekt.

Doch trägt der Aufweis einer solchen Strukturanalogie für den interreligiösen Dialog nichts aus, denn wo sie sich in der Bestimmung einer rein formalen Beziehung zwischen Wirklichkeit und Denken erschöpft, bleibt sie offensichtlich irrelevant. Wo sie hingegen eine Bestimmung dessen gibt, was Wirklichkeit ist, treten unvereinbare Gegensätze auf.

Schon für die Behauptung der Transzendentalität allen (geschaffenen) Seins kann kein universaler Geltungsanspruch erhoben werden. Aus buddhistischer Perspektive würde selbst diese Unterstellung noch gerade als zu überwindendes Festhalten am vergänglichen

19 M. v. BRÜCK: „Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage“, S. 97.

20 H. WALDENFELS: „Wahrheit, religiöse“, in: H. WALDENFELS (Hrsg.): *Lexikon der Religionen*, Freiburg/Br. (Herder) ²1988, S. 695.

21 H. M. BAUMGARTNER: „Wahrheit/Gewißheit“, in: P. EICHER (Hrsg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1991, S. 235 f.

Sein gedeutet werden. Das buddhistische Konzept der Wahrheit läßt sich nicht mit Kategorien erfassen, die aus der abendländischen Philosophie erwachsen sind. Das aber wiederum zeigt, wie kontextuell diese Kategorien sind. Theo Sundermeier geht sogar so weit zu behaupten, daß „unsere spezifisch abendländische Tradition der formalen Wahrheitsdefinition (*adaequatio rei et intellectus*) nicht übertragbar und nicht notwendigerweise kompatibel, erst recht nicht universalisierbar ist, wenn wir uns im Gespräch mit anderen Religionen befinden“²².

So wie es keine religionstheologische Metatheorie über den religiösen Wahrheitskonzepten gibt, so gibt es auch keine philosophische Metatheorie, und sei sie noch so formalisiert. Gerade in solcher Formalisierung gibt sie sich als kontextuelle, an eine bestimmte Tradition gebundene Theorie zu erkennen. Die Pluralität solcher Theorien ist unhintergebar und nicht in einer Superperspektive einzuholen, auch und gerade dort nicht, wo sie apriorisch-deduktiv verfährt oder sich auf Strukturbestimmungen zurücknimmt, um dafür dann einen universalen Geltungsanspruch zu erheben.

Selbst logische Fundamentalsätze wie das Prinzip des Nichtwiderspruchs können keine Universalgeltung über alle religiösen Referenzrahmen hinweg beanspruchen.²³ Im Kontext des indischen Denken mit seinem Prinzip der Nichtzweiheit (*advaita*) würde diese Denkform beispielsweise geradezu die Unvollkommenheit des erhobenen Wahrheitsanspruches anzeigen. Wahrheit erweist sich in diesem Referenzrahmen nicht durch Ausschluß des ihr Entgegenstehenden, sondern durch „Aufhebung“ des Gegensatzes auf einer höheren Ebene.

Noch handgreiflicher wird diese Standortbindung, wo spezifisch abendländische Kategorien wie die der Personalität ins Zentrum gestellt werden. So schließt Baumgartner von dem in der jüdisch-

22 Protokoll einer religionsphilosophischen Disputation mit Hans Michael BAUMGARTNER, in: H. HOFMEISTER (Hrsg.): *Zum Verstehen des Gewesenen. Zweite Heidelberger Religionsphilosophische Disputation*, Neukirchen 1997 .

23 Vgl. H. RÜCKER: „Das absolute Widerspruchsverbot als implizites Axiom“, in: W. HUBER et al. (Hrsg.): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, S. 197–207.

christlichen Religion und Theologie entfalteten „Reflexionsniveau ihres Gottes- und Menschenbegriffs, insbesondere in der Ausarbeitung des Begriffs der Personalität“²⁴ auf die Vorrangstellung des Christentums unter den Religionen. Hier sei „die Wahrheit über die Welt und die menschliche Existenz in (religionsgeschichtlich) unüberbietbarer Weise erfahren und zur Sprache gebracht“²⁵ – womit wieder die ihrer eigenen Kontextualität nicht bewußte normative *petitio principii*, von der eingangs die Rede war, vorliegt.

Ich ziehe Bilanz:

Weder die Suche nach einem gemeinsamen Ethos noch die nach einer gemeinsamen Grunderfahrung noch die nach einem gemeinsamen philosophischen Kategoriensystem vermag einen Einheitsgrund für die Verständigung zwischen den Religionen auszuweisen. Jede Bestimmung eines solchen Grundes versteigt sich in eine religionsüberlegene Supertheorie, die ihre eigene Kontextualität leugnet und sich damit nicht zu Unrecht den Vorwurf des geistigen Imperialismus einhandelt, der gegen die Vertreter der PThR erhoben wurde. Die Grundlage der Verständigung zwischen den Religionen scheint mir letztlich allein in der von jeder Religion unterstellten Universalität des Transzendenzgrundes zu bestehen. Dessen Wesen und Wirken jedoch ist immer nur „religiös“ und das heißt perspektivisch erfaß- und aussagbar. In der Integration dieses Bewußtseins, daß die Wahrheit des Göttlichen der Wahrheit des Religiösen uneinholbar vorausliegt, obwohl sie sich nie anders als in der Form des Religiösen erschließt, gründet der nicht nur moralische, sondern der theologische Respekt vor der Wahrheitsgewißheit des Andersgläubigen, und dieser Respekt ist die einzig erforderliche Verständigungsgrundlage für den Dialog mit ihm.²⁶

24 H. M. BAUMGARTNER: „Wahrheit/Gewißheit“, S. 238 f.

25 A. a. O., S. 239.

26 H. OTT's Verständnis von Wahrheit als Begegnung kommt diesen Überlegungen am nächsten: H. OTT: „Theologische und philosophische Erwägungen zum Wahrheitsbegriff“, *Implizite Axiome*, S. 175–183, hier: 179 f.