

Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption

Reinhold Bernhardt

Das Signum religiöser Pluralität steht im Kontext der westeuropäischen Gesellschaften des ausgehenden 20. Jhs. zunächst für das migrationsbedingte Anwachsen nichtchristlicher religiöser Minderheiten bei gleichzeitigem Verbindlichkeitsverlust der ehemals alleinherrschenden christlichen Leitkultur. Dabei ist es auf dieser religionssoziologischen Ebene noch gar nicht die *Konkurrenz* zwischen den religiösen Gruppen, die das Charakteristische der multireligiös verfaßten Sozialwesen ausmacht – viel zu sehr führen diese Gruppen ihr beziehungsloses Eigendasein –, sondern die Regionalisierung, Segmentierung und Parzellierung der religiösen und kulturellen Landschaft im ganzen. Diese Segmentierung der west- (und in dramatischem Aufholtempo auch der ost-) europäischen Gesellschaften ist aber nicht erst die Folge der migrationsbedingten Etablierung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, sondern Resultat (1) der *politischen* Liberalisierungs- und Demokratisierungsbestrebungen, die auf die naturrechtliche Staatstheorie der englischen und französischen Aufklärer mit ihrem Gewaltenteilungsprinzip zurückgeht, sowie der *ökonomischen* und *sozialen* Differenzierungs- und Autonomisierungprozesse, die vor allem von der industriellen Revolution des 19. Jhs vorangetrieben wurden, (2) der *weltanschaulich-kulturellen* Vielfalt, die innerchristlich in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jhs. ihren Ausgangspunkt nahmen, in den Säkularisierungsschüben des 19. und 20. Jh. das Christentum selbst zunehmend kulturell marginalisierten und die besonders seit Mitte der 70er Jahre dieses Jhs. durch einen starken Individualisierungs- und Pluralisierungsschub die vormals relative kulturelle und religiöse Homogenität der westdeutschen Geisteswelt in eine unübersichtliche Vielzahl von Subkulturen mit je eigenen Lebens- und Denkformen aufsprenge, und (3) schließlich der Pluralisierung der *Rationalitätsstandards in Philosophie, Theologie, Geschichtsauffassung usw.*, die Einheitssysteme ablehnt und die Weltbeschreibung der Vernunft aus einer Vielzahl von Bestimmungsgründen entwickelt. Dazu gehört auch der erkenntnistheoretische Methoden- und Theorienpluralismus, wie er vor allem von der Wissenschaftstheorie des Kritischen Rationalismus (H. Albert, R. Popper) und in der Wendung zu einem

„methodischen Anarchismus“ von P. Feyerabend¹ postuliert wurde, sowie der praktisch argumentative Pluralismus, der keine Position und kein Argument durch Herrschaftsausübung von vornherein aus dem Diskurs ausschließt, sondern sie gleichberechtigt zulässt (besonders von Habermas entwickelt).

Aus diesen drei Entwicklungen ergeben sich drei unterschiedliche Füllungen des Pluralismusbegriffs: (1) Pluralismus als anti-absolutistisches Gegenmodell gegen die ständisch-geschlossene Gesellschaft mit ihrer zentralistischen Machtkonzentration (bis hin zum Extrem des politischen Totalitarismus); (2) Pluralismus als anti-uniformistisches Gegenmodell gegen den Konformismusdruck einer alleinherrschenden, geschlossenen Leitkultur (bis hin zum Extrem des kulturellen und religiösen Fundamentalismus); (3) Pluralismus als theoretisches anti-dogmatistisches Gegenmodell zu einem Monismus, der „eine einheitliche Weltansicht behauptet, Unveränderlichkeit zum Wahrheitsindiz macht und Stabilität als Wahrheitsgarantie ansieht“².

Soll der Pluralismusbegriff trennscharfe Konturen behalten, dann müssen zum einen diese sehr unterschiedlichen Entwicklungen deutlich unterschieden werden.³ Zum zweiten ist der Vermischung der deskriptiven mit der präskriptiven Bedeutungsebene zu wehren. Die Beschreibung der Phänomene ist deutlich von der (positiven oder negativen) Wertung, das Sein vom Sollen zu unterscheiden. Dazu hilft die begriffliche Differenzierung von beschreibender Pluralität und normierendem Pluralismus. Sie muß auf alle drei der genannten Ebenen – die politische, die soziokulturelle und die geistige – angewandt werden.

Ich möchte in diesem Beitrag von jener dritten Tendenz, dem Pluralismusparadigma in der Philosophie als der dominierenden (post-)modernen Basisplausibilität ausgehen und nach seiner Übertragbarkeit in den Kontext einer „Theologie der Religionen“ fragen. So wie die Situation religiöser Vielfalt den *praktischen* Hintergrund für die Entwicklung pluralistischer Religionstheologien bildet, so stellen die philosophischen Pluralismuskonzepte deren *theoretischen* Wurzelboden dar. Jede Kritik an den Entwürfen

¹ F. Kambartel, Art. Pluralismus. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 3 (1995) 275.

² J.M. Charpentier, Art. Pluralismus. In: Evangelisches Kirchenlexikon³ 3 (1992) 1239.

³ Eine Einschmelzung der unterschiedlichen Ebenen zu einem uniformierten Pluralismusbegriff findet sich vor allem in jenen kritischen Einwänden, die in den Pluralismuskonzepten die ideologische Überhöhung vor allem der nordamerikanischen Gesellschaftsverfassung oder generell des Marktprinzips der kapitalistischen freien Marktwirtschaft zur „Soteriologie des Supermarktes“ erkennen wollen. So etwa J. Niewiadomski/R. Schwager/G. Larcher, Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen. In: R. Schwager (Hrsg.), Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie. = Quaestiones disputatae 160. Freiburg/Basel/Wien 1996, 86ff.; K. Surin, A certain 'politics of speech': 'Religious Pluralism' in the Age of the McDonald's Hamburger. In: Modern Theology 7 (1990) 67-100; ders., Towards a „Materialist“ Critique of „Religious Pluralism“. In: The Thomist 53 (1989) 655-673.

pluralistischer Religionstheologien, die sich diesen beiden Herausforderungen nicht aussetzt, greift zu kurz.⁴

Das antimonistische Paradigma soll zunächst durch einige Hinweise auf seine Entstehungszusammenhänge⁵ und dann durch den Blick auf ausgewählte philosophische Entwürfe konturiert werden. Vor diesem Hintergrund werde ich dann fragen, in welcher Weise dieses Paradigma religionstheologisch aufgenommen werden kann bzw. muß und wo seine Grenzen liegen. Mein Interesse ist dabei zunächst, die folgenden zwei, in zentralen Zügen einander entgegengesetzten (in anderen Bestimmungen aber einander berührenden) religionstheologischen Pluralismusverständnisse zu kritisieren und abzuwehren:

(a) Pluralismus als *relativistischer Atomismus*, der universale Geltungsansprüche auf binnensektoriell partikulare reduziert, um so ihre konfliktfreie Koexistenz zu sichern, ohne einen essentiellen Einheitsgrund annehmen zu müssen, der sie miteinander verbindet. Innerhalb der jeweiligen religiösen Referenzrahmen kommt ihnen demzufolge uneingeschränkte Verbindlichkeit zu, doch gibt es keine die Referenzrahmen übergreifende materiale Metatheorie (etwa im Sinne der „Transzendenzologie“ W.C. Smiths), bestenfalls formale (Dialog-)Regeln der Relationierung. Vielfalt zersplittert in unzusammenhängenden Individualismus der religiösen Auffassungen, Überzeugungen und Meinungen, die prinzipiell gleiches Recht für sich in Anspruch nehmen können und so in einem Wertverhältnis der 'Gleich-Gültigkeit' stehen.

(b) Pluralismus als *modalistischer Monismus*, der die individuellen Auffassungen als kontextuelle Konkretionen (um nicht zu sagen: Inkarnationen) der sie alle überragenden *einen* (ontischen oder metaphysischen) Wahrheit versteht, deren Erscheinungsweisen sie sind. Durch diese Subsumption unter *einen* Religions-, Transzendenz- oder Erlösungsbegriff⁶ ist einem beziehungslosen Atomismus zwischen den religiösen Bekenntnissen gewehrt, jedoch um den Preis der Reduktion ihrer (offenbarungstheolo-

⁴ Die kritischen Einwände gegen das „pluralist model“ in der Religionstheologie habe ich zusammengestellt und diskutiert: Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen. In: Ökumenische Rundschau 43 (1994) 172-189.

⁵ Der Pluralismusbegriff wurde von Chr. Wolff zur Charakterisierung der Monadenlehre Leibniz' gebildet und in die Philosophie eingeführt, seine eigentliche philosophische Karriere begann aber erst, als ihn W. James aus der Metaphysik H. Lotzes übernahm und dem naturwissenschaftlich fundierten Monismus seiner Zeit einerseits, sowie dem Idealismus (Lotze, Hegel, Bradley) andererseits entgegenstellte; siehe dazu: W. Kerber/Red., Art. Pluralismus I. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) 988ff.

⁶ Vgl. die bekannte Bestimmung der soteriozentrischen Funktionsanalogie zwischen den Religionen bei J. Hick. Hick postuliert, in allen großen, traditionsreichen Weltreligionen vollziehe sich der analoge Grundvorgang der „transformation from self-centredness to Reality-centredness“ (J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. London 1989, 21ff.).

gischen) Letztgültigkeitsansprüche. Aus letzten müssen vorletzte Ansprüche werden. Ist nach dem ersten Modell die *Universalität* der religiösen Geltungsansprüche zu reduzieren, so nach dem zweiten Modell die *Ultimativität* bzw. *Definitivität*. Stehen die religiösen Welt-Sichten nach dem ersten Modell als inkommensurable, als solche aber prinzipiell gleichberechtigte Optionen unverbunden nebeneinander, so werden sie vom zweiten Modell auf den ihnen allen gemeinsamen Transzendenzgrund – als dem ultimativen Referenzpunkt, in dem sie letztlich konvergieren – ausgerichtet. In beiden Formen der Geltungszurücknahme liegt eine eminente Herausforderung für das Selbstverständnis der traditionellen Religionen mit ihren universalen und definitiven Wahrheitsansprüchen.

Ein anderes, von den *materialen* Aussagen der Pluralismuskonzeptionen deutlich zu unterscheidendes Problem liegt in der Bestimmung des *erkenntnistheoretischen Status der Konzeption* selbst: Beansprucht sie für sich selbst, eine überpluralistische, normative religionstheologische (oder -philosophische) Metatheorie mit universalem, evtl. sogar exklusivem Geltungsanspruch zu sein, die von einem privilegierten Erkenntnisstandpunkt aus die einzelnen religiösen Binnenperspektiven übergreift und gewissermaßen mit dem „God's eye view“⁷ 'von oben' auf die Selbstausslegung dieser Traditionen herabsieht? Oder sieht sie sich als eine im Rahmen pluralistischer Entwurfsvielfalt konzipierte Pluralismusdeutung neben anderen, d.h. als eine an die jeweilige Binnenperspektive ihrer eigenen Tradition gebundene Interpretation anderer Religionen, die innerhalb dieses Bezugsrahmens im Konzert unterschiedlicher religionstheologischer Modelle ihre Stimme erhebt? Beide dieser Selbstauffassungen können sich theoretisch mit beiden der o.g. *inhaltlichen* Ausrichtungen der Pluralismuskonzeption verbinden.

Gerade bei der (nicht selten emotional hoch besetzten) Erörterung des „religiösen Pluralismus“ ist diese Differenzierung dringend geboten. Allzu leicht verkommt sonst der Pluralismusbegriff zur kulturkritischen Bezeichnung eines konturenlosen Polyindividualismus unbestimmter Lebensformen, wobei sich das Feyerabend'sche „anything goes“ als illustrativer Beleg scheinbar unerschöpflicher Beliebtheit erfreut. Auf diese Weise wird der Begriff mit dem Beigeschmack des 'Beliebigkeitspluralismus' bzw. Relativismus versehen und zum apologetischen Instrument im Kampf – weniger gegen die Vertreter nichtchristlicher Positionen, sondern gegen die Befürworter einer positiven Würdigung des religiösen Pluralismus gewendet. Anerkennung der Vielfalt ist dabei von

⁷ In „The Limits of Science“. Berkeley, CA 1984 (dt.: die Grenzen der Wissenschaft. Stuttgart 1985), 180, spricht N. Rescher vom „myth of the God's-eye view“. Zum Thema insgesamt siehe auch ders., Pluralism: Against the Demand for Consensus. Oxford 1993.

den Kritikern als Integrationsdefizit der Vernunft oder des Willens, wenn nicht gleich als Fehlen religiöser Entschiedenheit bestimmt.

So liegt der Zielpunkt dieses Beitrags in der Frage, wie sich die christliche Religion im Bezugsrahmen der pluralistischen Basisplausibilität verstehen kann, ohne damit ihre Identität zu verlieren. Es ist dies eine jener zentralen Fragen, um die auch das Denken von Hans Waldenfels kreist, die er methodisch und sachlich eingebettet hat in eine „kontextuelle Fundamentaltheologie“ und um deren Beantwortung er sich wie kaum ein anderer Theologe der Gegenwart verdient machte. „Denn die *ganze* Theologie muß im Grunde genommen so getrieben werden, daß der christliche Glaube apologetisch-hermeneutisch-dialogisch in *jede* Zeit und *jeden* Lebensraum hinein vermittelt wird. Dabei darf der Grund des Glaubens der Theologie als ihr eigener Grund niemals aus dem Blick geraten.“⁸

Auf der bezeichneten dritten Ebene geht es nicht mehr um die empirisch-kultursoziologische Beschreibung des gleichzeitigen Nebeneinanders unterschiedlicher Religionsgemeinschaften mit ihren je eigenen Denk- und Lebenswelten, sondern um philosophische Modelle, in denen die gleichzeitige Geltung der dabei erhobenen unterschiedlichen Wahrheitsansprüche anerkannt wird. Die theoretische Voraussetzung für die Entwicklung solcher Konzepte liegt (negativ) in der Überwindung des *Repräsentationsmodells* des Denkens, das dem Denken eine *wirklichkeitsabbildende* Funktion (nach der Adäquationstheorie der Wahrheit) zuerkennt. Sie liegt (positiv) in der Ausarbeitung eines

(a) *Konzeptualismus*, der Denken als *Interpretation* der vorausliegenden Wirklichkeit im Raster konzeptueller Schemata versteht (so daß dem Denken eine strukturbildende Funktion zukommt), oder eines

(b) *Konstruktivismus*, der dem Denken *wirklichkeitsgenerative* Funktion zuschreibt.⁹ Bleibt im ersten Fall die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein denkjenseitiger Referenzpunkt und Kontrollinstanz des Denkens, so ist sie im zweiten Fall nicht mehr noumenal vorgegeben, sondern ganz Produkt des Denkens. Die erkenntnistheoretische Voraussetzung des philosophischen Pluralismus in diesen beiden Formen ist der

⁸ H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. 1988, 85.

⁹ N. Goodman sieht die „Hauptströmung der modernen Philosophie ...“, die damit begann, daß Kant die Struktur der Welt durch die Struktur des Geistes ersetzte“, schließlich dahin gekommen, „daß die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme der Wissenschaften, der Philosophie, der Künste, der Wahrnehmung und der alltäglichen Rede“ ersetzt wurde. „Die Bewegung verläuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen Welt zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten“ (N. Goodman, Weisen der Welterzeugung. Frankfurt 1984, 10). Ebenso W. Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a.M. 1995, 390.

Perspektivismus, den man – wie John Hick – im thomasischen Grundsatz angelegt sehen kann, daß der Erkennende im Modus seiner Erkenntnis erkennt¹⁰, der aber viel eher im nominalistischen Konzeptualismus seine geistesgeschichtlichen Wurzeln hat. *Leibniz* hat die geometrischen, optischen und kunsttheoretischen Begriffe der „Perspektive“ und des „Betrachterstandpunktes“ in die Philosophie eingeführt. Er sprach bereits von einer Vielheit von perspektivisch generierten Welten als Ansichten der einen Welt: „Und wie ein und dieselbe Stadt, die man von verschiedenen Seiten ansieht, ganz anders, perspektivisch vervielfältigt erscheint, so gibt es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen ebenso viele verschiedene Welten (univers), die aber nichts anderes sind, als die verschiedenen Perspektiven der einen einzigen Welt – gemäß den verschiedenen Standpunkten (points des vue)“.¹¹ Mit diesem Gedanken war es möglich, dem empirisch-objektivistischen und dem mathematisch-rationalistischen ein spezifisch historisches, werthaltiges Erkenntnis- und Wahrheitsverständnis zur Seite zu stellen, das Erkenntnis an die Sichtweise des Sehenden band – so daß man epistemologisch das Materialprinzip der Wirklichkeitsreferenz mit dem Formprinzip der subjektiven Wahrnehmung verbinden mußte. Relativität und Wahrheit waren keine prinzipiell unvereinbaren Gegensätze mehr, wenn Wahrheit sich allein perspektivenrelativ konstituieren ließ; „die Relativität historischer Urteilsbildung war seitdem kein Einwand mehr gegen historische Wahrheitsfindung, sondern deren Voraussetzung“¹². Die perzipierte Wahrheit muß intersubjektiv nicht mehr selbstidentisch sein.

Kants Phänomenalismus mit seiner Unterscheidung der Wirklichkeit 'an sich' und den von den Anschauungs- und Denkstrukturen der Vernunft konstituierten Phänomenen, in denen diese Wirklichkeit sich zu erkennen gibt, konnte – von John Hick¹³ – als theoretisches Fundament für einen pluralistischen, transzendentalen Perspektivismus rezipiert werden, auch wenn es keineswegs in Kants Intention lag, eine *Multiperspektivität*, d.h. eine gleichzeitige *Vielfalt* von phänomenalen Perspektiven theoretisch

¹⁰ Summa Theologia, II/II, q.1, a.2.; J. Hick, An Interpretation of Religion, 238, (dt.: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen. In: R. Bernhardt [Hrsg.], Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991, 63f.).

¹¹ Monadologie § 57. In: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C.I. Gerhardt. Hildesheim 1961, 6, 616 (Übersetzung R.B.).

¹² R. Kosellek, Vorwort zu: J.M. Chladenius, Allgemeine Geschichtswissenschaft (Leipzig 1752) Wien 1985, VIII; zit. nach: G. König, Art. Perspektive, Perspektivismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) 366.

¹³ Hick stellt Kants Unterscheidung zwischen *noumenon* und *phaenomenon* (siehe KrV B294/A235ff., Reclam-Ausgabe 322ff.) ins Zentrum seiner pluralistischen Epistemologie: An Interpretation of Religion, 233ff. (dt. gekürzt in: R. Bernhardt [Hrsg.], Horizontüberschreitung, 60-80).

zu begründen. Im Gegenteil: Die Universalität der Kategorien garantiert die prinzipielle Übereinstimmung unterschiedlicher Perspektiven. An anderer Stelle zeigt sich bei Kant allerdings dann doch ein Ansatz für eine philosophische Pluralismuskonzeption; dort nämlich, wo er einen logischen, ästhetischen und moralischen „Egoism“ diagnostiziert und diesen drei Formen die ihnen entsprechenden Pluralismusversionen entgegensetzt, „d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger betrachten und zu verhalten“.¹⁴

Nietzsche erkennt „das Perspektivische“ als die „Grundbedingung allen Lebens“¹⁵ und empfiehlt dem 'freien Geist': „Du sollst das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“¹⁶. Die von Leibniz angedeutete wirklichkeitsgenerative Funktion der Perspektive wird hier zum philosophischen Paradigma. Nietzsche führt es bis an die Grenze des konstruktivistischen Perspektivenrelativismus, der dadurch bestimmt ist, daß die Perspektiven ihren Referenzpunkt in der von ihnen erfaßten Wirklichkeit verlieren, weil sie diese allererst konstituieren. Es gibt keine Welt, die perspektivenunabhängig 'an sich' existiert. Wahrheit ist ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen ... die Wahrheit sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“¹⁷. Mit diesem Referenzpunkt geht aber auch jeglicher kritische Maßstab zur Beurteilung der Adäquanz einer Perspektive verloren. Fiktion und Täuschung kann nicht mehr von wirklichkeitsentsprechender Wahrnehmung unterschieden werden, denn alle Wahrnehmung ist letztlich – im Sinne der Korrespondenztheorie der Wahrheit – Fiktion, oder wie Nietzsche sagt: „von uns erfundene Dichtung“¹⁸.

¹⁴ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, 1798, 1, § 2, Akademie Ausgabe VII, 130. F. Kambartel macht darauf aufmerksam, daß Kant den logischen Pluralismus bereits mit einem Konsensverständnis der Wahrheit verbindet. (Art. Pluralismus, 275).

¹⁵ Jenseits von Gut und Böse (1886). In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, begr. v. G. Colli/M. Montinari VI.2. Berlin 1968, 4 (Vorrede). Für Nietzsche gibt es „nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches 'Erkennen'“ (Zur Genealogie der Moral. In: Werke VI.2, 383). Siehe auch: Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke V.2, 308f. – Zu Nietzsches perspektivischer Erkenntnistheorie siehe: F. Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. Köln/Wien 1980, 59ff.; ders., Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche. In: M. Djurić, Nietzsches Begriff der Philosophie. Würzburg 1990, 9-20; J. Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. Berlin/New York 1982, 105ff.

¹⁶ Menschliches, Allzumenschliches I. In: Werke IV.2, 14. Weitere Belege in: G. König, Art Perspektive. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989), 367.

¹⁷ Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. In: Werke III.2, 374f. Der Text ist insgesamt (367-384) für Nietzsches Perspektivismus zentral.

¹⁸ Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke V.2, 220.

J. Ortega Y Gasset hält demgegenüber daran fest, daß allein die vorfindliche Wirklichkeit – vor aller ihrer perspektivischen Konstruktion – Gegenstand aller Perspektiven ist. Doch gibt sich die Wirklichkeit nur perspektivisch zu erkennen, wobei die prinzipiell unendliche Anzahl von Perspektiven – sofern sie gegenstandsbezogen sind –, als gleich wahr und damit als gleichberechtigt zu gelten haben. „Falsch ist allein die Perspektive, die behauptet, die einzige zu sein“.¹⁹

Da Perspektivismus als unhintergehbare Korrelation zwischen kulturell formierter, individueller Sichtweise und Weltwirklichkeit auf die Erkenntnis *historischer* Wahrheit bezogen ist, entwickeln sich die perspektivistischen Konzeptionen vornehmlich in Interdependenz zum Historismus und zur (von M. Scheler sog.) Wissenssoziologie. Denn hier wird am ehesten die geschichtliche Kontextualität allen Wissens offenbar. Hier wird am ehesten deutlich, daß Erkenntnis mit Selektion, Strukturbildung und Wertung verbunden ist, daß sie von einer bestimmten Sichtweise und diese von erkenntnisleitenden Interessen prädisponiert ist, daß sie also nicht in neutraler Unparteilichkeit, sondern in unaufhebbarer „Standortgebundenheit“ (Karl Mannheim) erfolgt. Perspektivistische Konzeptionen haben die Partialität der eigenen Sichtweise von vorneherein in sich integriert und sind so notwendigerweise auf einen Pluralismus von Perspektiven hin angelegt.

Die *Pluralisierung des gesamten Geschichtsbildes* erhält eine geschichtswissenschaftliche Begründung in *Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit*. War die abendländische Philosophie – und die christliche Theologie allzumal – in der Regel von einem monolinearen oder dialektischen Konzept der *einen* Geschichte ausgegangen, das Geschichte nach den Vorstufen Ägyptens und Mesopotamiens in Griechenland und Palästina beginnen und über das Römische Reich und das germanische Mittelalter zur christlich-europäischen Kultur der Gegenwart führen sah (wie es bei Hegel zur höchsten Ausprägung gelangt), so universalisiert und partikularisiert sich das Geschichtsbild im Positivismus des 19. Jhs. Die wie Organismen erscheinenden Kulturen werden nach dem Grad ihrer Vergeistigung (d.h. ihres Hinauswachsens über die naturhaften Anfänge) in eine Werthierarchie eingestuft. Spengler zählt acht, Toynbee einundzwanzig solcher voneinander relativ unabhängiger Kulturorganismen. Der Intention folgend, Geschichte einerseits nicht in eine solche unzusammenhängende Vielfalt zerbrechen zu lassen²⁰, andererseits aber auch nicht dem Mythos einer eurozentrisch konzipierten

¹⁹ Die Aufgabe unserer Zeit (1923, 1928), 105f.

²⁰ Jaspers geht von der „Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte“ aus: „Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe“ (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1960, 13).

Universalgeschichte zu verfallen²¹, postuliert Jaspers eine Parallelität mehrerer, um ihre jeweils eigenen „Achsen“ zentrierten (Kultur-)Geschichten in der einen.²²

Die Vergeschichtlichung nicht nur der Erkenntnisgegenstände, sondern des Erkenntnisprozesses selbst durch seine Bindung an subjektabhängige Dispositionen wird in der *Hermeneutik* vor allem Gadammers und Ricoeurs paradigmatisiert. Wahrheit ereignet sich geschichtlich in der Bindung an die sprachlich vermittelten Symbolsysteme und so kann sie auch nur geschichtlich erkannt werden, indem das jeweilige Vorverständnis die Erkenntnis konstituiert. Damit ist allem objektivistischen Wahrheitsrealismus der Boden entzogen. Auch hier gilt, was schon für Kant zu sagen war: Die Konstituierung eines pluralistischen Denkmodells liegt der Intention der philosophischen Hermeneutik fern. In ihrer Hoffnung auf die Verschmelzung der Verstehenshorizonte will sie gerade umgekehrt zur Überwindung des epistemologischen Pluralismus beitragen. Und doch konnte auch dieser Ansatz – gegen seine Intention – herangezogen werden, um die Auffassung von der subjektkonstituierten *Vielfalt* der Erkenntnishorizonte zu untermauern.

Die zweite, vor allem in der angloamerikanischen Geisteswelt ausgebildete philosophische Grundlage für ein pluralistisches Paradigma ist die von Wittgenstein inaugurierte *sprachanalytische Philosophie*. Nach Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“ ist Wirklichkeit unhintergebar durch Sprache konstituiert – so wie sie bei Kant durch Anschauungsformen und Kategorien konstituiert war. Sprache aber gibt es nur im Pluralismus pragmatischer (d.h. an ein bestimmtes Tätigkeitsfeld gebundener), unsubstituierbarer Sprachspiele; nur im Kontext ihres jeweiligen Sprachspiels kommt den Worten relative Eindeutigkeit zu. Dabei ist allerdings immer eine grammatisch vermittelte Strukturgleichheit von (Umgangs-) Sprache und Wirklichkeit vorausgesetzt. Die Funktion der Sprache als pragmatische Lebensform verifiziert den Sinngehalt ihrer Aussagen. Zwischen den Sprachspielen herrscht weder völlige Inkommensurabilität²³ – das wäre das Ende aller intersektoriellen Kommunikation – noch völlige Kommensurabilität, weder Homogenität, noch Heterogenität, sondern „Familienähnlichkeit“, partielle Überlagerung von Merkmalen.²⁴

²¹ „So sagte noch Hegel: Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohnes ist die Achse der Weltgeschichte. ... Der christliche Glaube aber ist *ein* Glaube, nicht der Glaube der Menschheit“ (a.a.O. 14).

²² Vgl. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 11-80.

²³ Wie es dann bei Lyotard erscheint, der von gegeneinander völlig isolierten „Sprachinseln“ ausgeht (Grabmal des Intellektuellen. Wien 1985, 68ff.).

²⁴ Philosophische Untersuchungen. Frankfurt 1977, Nr. 65ff.; siehe dazu: W. Welsch, Vernunft, 403ff. Welsch sieht die Grenze der Konzeption Wittgensteins darin, daß er die Möglichkeit einer Vielfalt von

In seinen Überlegungen zum 'Sehen-als' (bzw. Aspektsehen) und zu den Weltbildern, die bewohnt werden, verbindet Wittgenstein die sprachanalytische mit der perspektivischen Wirklichkeitsauffassung. 'Sehen-als' bringt keine zusätzliche (objektive) Gegenstandsinformation, ist aber andererseits auch nicht bloß eine (rein subjektive) Interpretation des Gesehenen, sondern das Aufscheinen eines bisher so nicht gesehenen Aspekts, hervorgebracht durch eine Änderung der Einstellung zum Objekt, etwa durch seine Relationierung mit anderen Objekten.²⁵

Jeder Akt des 'Sehen-als' vollzieht sich im Kontext eines sprachlich vermittelten Bezugsrahmens von Wissen, Überzeugungen, Werturteilen usw., den Wittgenstein als „Weltbild“ bezeichnet. Auch dieses Weltbild hat keine Allgemeingültigkeit, sondern ist relativ zur jeweiligen Lebensform und d.h. eben wieder: es gibt unvermeidlich eine Vielzahl von Weltbildern, die sich allerdings durchdringen und überlagern. Bei Unstimmigkeiten gilt Wittgensteins Aufforderung: 'Schau genauer hin'. Daher darf man von einem Relativismus bei ihm nicht reden.²⁶

Schon bald wurden Wittgensteins Ansätze für die Deutung der religiösen Vielfalt fruchtbar gemacht, wobei besonders die Religionsphilosophie *John Hicks* herausragt. Sein Modell einer Pluralistischen Religionstheologie ist mittlerweile auch in der deutschsprachigen Theologie rezipiert und mit reichlich Kritik bedacht worden.²⁷ In diesem Entwurf bündeln sich die philosophischen Ansätze, die ein pluralistisches Paradigma begründen (besonders die in der englischsprachigen Tradition dominierenden): der pluralistische Pragmatismus *W. James*²⁸, die Ansätze der phänomenologischen Religionsgeschichte vor allem *M. Eliades*²⁹, der theologisch motivierten Religionsfor-

Sprachspielen für dieselbe Lebensform nicht in Betracht zieht. „Heute ist sogar die Möglichkeit, von Lebensformen in einem sozial wohldefinierten Sinn zu sprechen, zweifelhaft geworden“ (415).

²⁵ Siehe dazu die Darstellung der Spätphilosophie Wittgensteins von H.O. Jones. *Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung.* Göttingen 1985, 102ff.

²⁶ Siehe dazu: *Über Gewißheit*, 1969 (Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt 1984, 113-257).

²⁷ Seinen Ansatz habe ich dargestellt und kritisch diskutiert in: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie.* Gütersloh 1993, 199-225; ders., *Auf dem Weg zur 'größeren' Ökumene. Paradigmawechsel in der ökumenischen Theologie.* In: U. Two-ruschka (Hrsg.), *Jenaer religionswissenschaftliche Materialien.* Jena 1996 (im Druck). – Die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker hat sich auf ihrer Tagung in Freising vom 26. bis 29. September 1994 mit diesem Ansatz befaßt; siehe dazu auch R. Schwager (Hrsg.), *Christus allein?* = *Quaestiones disputatae* 160. Freiburg/Basel/Wien 1996.

²⁸ *A Pluralistic Universe* (1909). Cambridge, Mass. 1977. In: *Works IV*, 1977 (dt. *Das pluralistische Universum*, hrsg. von K. Schubert/U. Wilkesmann. Darmstadt 1994).

²⁹ Siehe die zahlreichen Bezüge Hicks auf *M. Eliades Trilogie: Geschichte der religiösen Ideen.* Freiburg 1978ff., I-III, 1976ff.

schung W.C. Smiths³⁰, des theologisch-historischen Konstruktivismus G. Kaufmans³¹, der Religionssoziologie in der Tradition M. Webers³², der Wissenssoziologie³³, Sozialpsychologie³⁴ und perspektivischen Erkenntnistheorie³⁵ sowie der sprachanalytischen Philosophie (s.o.).

In einem weiteren Schritt möchte ich zwei exemplarische Pluralismuskonzeptionen vor allem aus der englischsprachigen Gegenwartsphilosophie skizzenhaft vorstellen, die in den *Typen*, die sie vertreten, für die religionstheologische Pluralismusdebatte unmittelbar relevant sind.³⁶

*Hilary Putnam*³⁷ plädiert für einen *pluralistischen Konzeptualismus*, den er „internal“ oder „pragmatic realism“ nennt – im Unterschied zu dem von ihm abgelehnten „external“ oder „metaphysical realism“, demzufolge die Welt aus der Gesamtheit bewußtseinsunabhängiger Gegenstände besteht. Während es nach dem „metaphysical

³⁰ Charakteristisch für Smith wie dann auch für Hick ist die programmatische Überwindung der Trennung von theologischer Binnen- und religionswissenschaftlicher Außenperspektive; vgl. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*. New York 1963; *Faith and Belief*. Princeton 1979; *Belief and History*. Charlsonville 1977; *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia 1981.

³¹ G. Kaufman, *God the Problem*. Cambridge, Mass. 1972; ders., *The Theological Imagination*. Philadelphia 1981; ders., *Theology for a Nuclear Age*. Manchester, Philadelphia 1985; ders., *In Face of Mystery. A Constructive Theology*. Cambridge, Mass. 1993.

³² M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III*. Tübingen 1920f.

³³ Z.B. P. Berger/T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*. New York 1966 (dt.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt 1969); B. Holzner, *Reality Construction in Society*. Cambridge 1968; M.A. Arbib/M.B. Hesse, *The Construction of Reality*. London/New York 1986.

³⁴ Z.B. B.F. Anderson, *Cognitive Psychology: The Study of Knowing, Learning and Thinking*. New York/London 1975; W.N. Dember, *The Psychology of Perception*. New York 1960; S.T. Fiske, *Social Cognition*. Reading, MA 1984; O.J. Harvey/D.E. Hunt/H.M. Schroder, *Conceptual Systems and Personality Organization*. New York/London 1961.

³⁵ In seinem Konzept des „experiencing-as“ sind Einflüsse von John Wisdoms Theorie der 'metaphysischen' Wahrnehmung durch die Bildung von Mustern und Strukturen (vgl. das bekannte Gärtnergleichnis), R.M. Hares blick-Konzept, Wittgensteins „seing-as“ und dem damit eng verwandten wissenschaftstheoretische Modell des „Interpretieren-als“ von I. Barbour erkennbar.

³⁶ Weitere Pluralismuskonzeptionen sind zusammengestellt bzw. referiert bei: W. Welsch, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988; ders., *Vernunft*; O.C. Thomas, *Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey*. In: *Harvard theological review* 87 (1994) 197-213. Siehe auch den für das Thema dieses Beitrags insgesamt instruktiven Aufsatz von J. Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*. In: R.Schwager (Hrsg), *Christus allein?*, 140ff.

³⁷ H. Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981 (dt.: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt 1982); siehe dazu A. Burri, *Hilary Putnam. = Reihe Campus. Einführungen* 1083. Frankfurt 1994.

realism“ und der für ihn grundlegenden Adäquationstheorie der Wahrheit für jeden dieser Gegenstände prinzipiell nur *eine* richtige Beschreibung geben kann, ist die Gegenstandsbestimmung nach Putnams „internal realism“ von den „conceptual schemes“ abhängig. Gegenstände werden nach Maßgabe des konzeptuellen Referenzrahmens *bezeichnet*. Aus diesem Konzeptualismus, der von einer Pluralität „equally coherent but incompatible schemes which fit our experiential beliefs equally well“³⁸ ausgeht, ergibt sich mit logischer Notwendigkeit ein Pluralismus wahrer Weltansichten. Einem Relativismus bzw. Atomismus der „conceptual schemes“ versucht Putnam zu entgehen, indem er sie an ideale transkulturelle (tendenziell universale) Rationalitätsstandards und ethische Wertordnungen rückbindet, von denen her sich eine Wertung zwischen den Konzepten vornehmen läßt. In ihrer bleibenden Pluralität sind sie ausgerichtet auf diese Standards, die ihnen uneinholbar vorausliegen, so daß sich Grade der Annäherung bzw. der Kohärenz bestimmen lassen.

*Nelson Goodmans Konstruktivismus*³⁹ geht über Putnams Konzeptualismus mit seinem Realismusresiduum einen signifikanten Schritt hinaus. Hatte Putnam behauptet, die *eine* wirkliche Welt werde nur im Raster der „conceptual schemes“ wahrgenommen, so vertritt Goodman die Auffassung, Welt *gebe* es nur in der Vielheit konstruierter Welten; es *gebe* sie als wirkliche nur in den Versionen ihrer Beschreibung. Wirklichkeit wird im Prozeß des „worldmaking“ allererst hervorgebracht.⁴⁰

Auch der „metaphysische Realismus“ mit seinem Postulat einer „Welt an sich“ ist Goodman zufolge eine Konstruktion, ebenso wie der von Putnam sog. „internale Realismus“ es wäre. Keine der Wirklichkeitsbeschreibungen kann durch unmittelbaren Rückgriff auf die Wirklichkeit selbst hintergangen werden. „Nicht Realismus, sondern Interpretationismus ist das Prinzip unseres Erkennens“⁴¹, wobei die Pointe der Argumentation Goodmans darin liegt, die Existenz eines der Weltdeutung vorausliegenden und von ihr unabhängigen ontischen Substrats zu leugnen. Der Gegenstand der Interpretationen der Welt sind vorgängige Interpretationen der Welt. Durch Prozesse der Komposition und Dekomposition, Strukturbildung und Wertung, Ergänzung und Eliminierung werden sie transformiert.

Die Annahme eines irreduziblen Pluralismus der Weltansichten, die sich nicht ineinander transformieren lassen, ergibt sich nicht erst als *Folgerung* aus diesem Ansatz, sie ist sein

³⁸ Reason, Truth and History, 73.

³⁹ N. Goodman, Ways of Worldmaking. Indianapolis 1978 (dt.: Weisen der Welterzeugung. Frankfurt 1984).

⁴⁰ Ebd., 14 u.ö.

⁴¹ W. Welsch, Vernunft, 373.

integraler Bestandteil. Wenn überhaupt von einer Einheit der vielen Welten gesprochen werden kann, dann nur formal im Blick auf ihre gemeinsame Funktion als jeweils in sich konsistente Symbolsysteme. So können einander widerstreitende Symbolsysteme dennoch jeweils für sich 'wahr' im Sinne von konsistent sein. Wahrheit kann nur nach einer pragmatischen Kohärenztheorie bestimmt werden, in unhintergebar Bezogenheit auf eine bestimmte Welt-Version nach Maßgabe ihrer widerspruchsfreien Einpassung in diese Version: „truth ... is primarily a matter of fit“⁴². Die Welten stehen nebeneinander, doch sind sie nicht monadenhaft gegeneinander isoliert. Ihre Weltinterpretationen beziehen auch die anderen Welt-Versionen ein, ohne daß sie dabei einen metaperspektivisch-universalen *View from Nowhere*⁴³ praktizieren müßten. Und die Bewohner der Welten können jederzeit Übergänge vollziehen und sich in die eine oder andere hineinversetzen. So kann man den Zentralbegriff der Pluralismuskonzeption W. Welschs auf die von Goodman beschriebene Beziehung zwischen den Welten anwenden: Zwischen ihnen herrscht weder ein Verhältnis der Heterogenität noch der Homogenität, sondern der „Transversalität“⁴⁴.

Goodman bekennt sich zur Position eines „radikalen Relativismus“⁴⁵, will diese Position aber von allem Beigeschmack der Beliebigkeit freihalten. Wohl ist alle Weltbeschreibung unabdingbar kontextuell und damit in die Pluralität konkurrierender Weltbeschreibungen gestellt, doch herrscht innerhalb der jeweiligen Welt-Version Eindeutigkeit. Anders ausgedrückt: Wohl gibt es kein die Welten übergreifendes Begründungsfundament, doch ist jede von ihnen auf *ihrem* Fundament errichtet, das Kriterien für richtig-falsch Unterscheidungen enthält und verbindlich macht.

Wolfgang Welsch knüpft an Goodmans Sicht an und bezieht sie zurück auf die religionssoziologische Ebene. Da es im religiösen „Pluriversum“⁴⁶ keine für alle religiösen Gruppierungen allgemeinverbindliche Meta-Geschichte gibt, aus der sich Normen für eine interreligiös partnerschaftliche Koexistenz ableiten lassen würden, kann eine solche Regulierung nicht über inhaltliche Orientierungsmuster, sondern nur über formale Verfahrensregel gesichert werden. Die Voraussetzung dafür, daß eine solche Regulierung funktioniert, ist allerdings die Anerkennung des Pluralitätsprinzips durch die religiösen Gemeinschaften, die sich damit jeglichen Monopolanspruchs entäußern müßten – so

⁴² N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, 132; vgl. 136.

⁴³ T. Nagel, *The View from Nowhere*. New York 1986 (dt: Der Blick von Nirgendwo, 1992).

⁴⁴ Siehe die Schlußabschnitte von Welschs „Unsere postmoderne Moderne“, 1993, und „Vernunft“.

⁴⁵ N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, 117.

⁴⁶ C. Schmitt prägte diesen Begriff im Anschluß an B.P. Blood, *Pluriverse. An Essay in the Philosophy of Pluralism*, 1925. Siehe: H. Hofmann, Art. „Pluriversum“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII (1989) 995.

fordert Welsch.⁴⁷ Universale, weil im Transzendenzbezug begründete Geltungsansprüche dürften demnach nur binnensektoriell erhoben werden, nicht aber allgemeine Verbindlichkeit einfordern. Allgemeine Verbindlichkeit kann und muß allein das *dialogische Ethos* beanspruchen, das die Akzeptanz der anderen Gruppen und Überzeugungen gebietet.

Diese Forderung aber widerspricht dem Selbstverständnis der Universalreligionen, die *ihrer Botschaft* – und nicht einem (von einem dialogischen Ethos unterbauten) formalen Regelwerk – übersektorielle, überkulturelle, ja überreligiöse Geltung beimessen. Eine Aufteilung des Hauses Gottes in separate Eigentumswohnungen⁴⁸, in denen jeweils eine Religionsfamilie in selbstgenügsamer Zufriedenheit mit der eigenen Tradition lebt, sperrt sich gegen den Anspruch der Religionen, die gesamte Architektur des Hauses authentisch (weil vom Hausherrn selbst eröffnet) zu erfassen. Nicht ein formal austariertes Nebeneinander binnensektoriell reduzierter Religionsperspektiven kann das Modell des religionstheologischen Pluralismus sein, sondern nur die dialogisch vermittelte Interferenz unverkürzter und uneingeschränkter Transzendenzvisionen.

Statt in eine Diskussion mit den kurz vorgestellten Ansätzen einzutreten, was im vorgegebenen Rahmen nicht geleistet werden kann, möchte ich mein eigenes Pluralismusverständnis entfalten, das Anregungen dieser Konzepte aufnimmt, an entscheidenden Stellen aber von ihnen abweicht. Ich nenne es: Modell eines *mutualen Inklusivismus*.⁴⁹ Es bindet den religionstheologischen Pluralismus an einen epistemologischen Inklusivismus und stellt ihn in den Horizont eines doxologischen Monismus.

Wenn ich hier wie auch andernorts die religiösen Traditionen als „Perspektiven“ oder „Welt-Sichten“ bezeichne, dann impliziert das keineswegs ihre Reduktion auf kognitive Sinnsysteme oder Erkenntnisweisen des Transzendenten oder gar bloße Weltanschauungen, womit das Wesen der Religionen bestenfalls oberflächlich erfaßt wäre. Es ist dies ein metaphorisch zu verstehender und durch andere Metaphern (wie „Weg“, „Offenbarung“, „Wahrheit“) ergänzbarer Begriff für die umfassende, in den religiösen Traditionen (in Form von ganzheitlichen Lebensformen) vergeschichtlichte Begegnung mit dem Heiligen, die weltanschauliche und religiöse Perspektiven nur allzuoft durchkreuzt.

⁴⁷ W. Welsch, Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus läßt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt. In: Evangelische Kommentare 27 (1994) 476-479. Siehe auch ders., Relativität aushalten. Unbedingtheit gibt es nur im Innenbezug. In: Evangelische Kommentare 27 (1994) 734f.

⁴⁸ In Aufnahme des Titels von Welschs Aufsatz: „Haus mit vielen Wohnungen“.

⁴⁹ Siehe dazu auch: R. Bernhardt, Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen. In: P. Koslowski (Hrsg.), Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Zum Gespräch der Weltreligionen auf der Expo 2000, (Passagen Hefte), 1996, im Druck. – Diese Konzeption kommt N. Reschers „oriental pluralism“ nahe; siehe: N. Rescher, The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity. Pittsburgh 1985.

Ich grenze zunächst das Modell des mutualen Inklusivismus von drei Interpretationen des Pluralismusbegriffs ab, die z.T. tatsächlich im Kontext der (Religions-)Philosophie vertreten, zumeist aber als polemische Verzerrungen von den Pluralismuskritikern lediglich unterstellt werden.⁵⁰

(a) Gegenüber denjenigen Pluralismusauffassungen, die von der Annahme ausgehen, die Anerkennung alternativer religiöser Positionen erfordere notwendigerweise die Geltungsreduktion der jeweils eigenen Zentralüberzeugungen und damit den Verzicht auf identitätskonstituierende *Propria*, möchte ich daran festhalten, daß religions-theologischer Pluralismus umgekehrt nur dadurch konstituiert sein kann, daß konkret-*universale* und nicht binnensektoriell reduzierte, d.h. letztlich privatisierte Geltungsansprüche aufeinandertreffen (gegen den relativistischen Atomismus)⁵¹, was nicht ausschließt, daß sie sich im Prozeß der Begegnung 'von selbst' zurücknehmen und inhaltlich verändern. In einer kreativen Reaktion auf die situative Herausforderung durch den Pluralismus können sie einen 'theologischen Mehrwert' erzielen.

(b) Gegenüber denjenigen Pluralismusinterpretationen, die religiöse Pluralität auf einen höheren Einheitsgrund „aufheben“ (im dreifachen Sinne Hegels) wollen, ist daran festzuhalten, daß religionstheologischer Pluralismus die Vielfalt der von den Religionen anvisierten Letztwahrheiten nicht transzendierend unifizieren darf, sondern eine möglichst weitgehende Offenheit dieser Letztwahrheiten füreinander erweisen muß. Wenn es diese Letztwahrheit nicht im unmittelbaren Direktzugriff des Schauens, sondern nur vermittelt durch „conceptual schemes“ im Glauben geben kann, dann läßt sich die Vielfalt der Glaubensformen nicht *ausschalten*; es gilt, sie *auszuhalten* und aufeinander auszurichten (gegen den modalistischen Monismus, wie er bei Hick durchscheint). Die Unterstellung, daß es letztlich das *eine* Heilige ist, das sich in den Religionen auf unterschiedliche Weise zu erkennen gibt, ist theologisch nicht zu begründen, was nicht

⁵⁰ Exemplarisch: R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*. Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994, 181ff.; H. Bürkle, *Theologie der Religionen*. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*³ 4 (1996) 751. Die von G. D'Costa in *Religious Studies* 32 (1996) 223-232 vorgetragene Kritik am „pluralist view of religion“ mit der These, „that pluralism must always logically be a form of exclusivism and that nothing called pluralism really exists“ überrascht durch ihre Oberflächlichkeit. D'Costa identifiziert religionstheologischen Pluralismus mit logischem Relativismus und hält ihm den alten Relativismusvorwurf entgegen: Indem hier die eigenen Gewißheitsgrundlagen vergleichgültigt würden, handele es sich um eine selbstwidersprüchliche Position.

⁵¹ Siehe dazu auch M. Welkers „Warnung vor einer weit verbreiteten, gefährlichen Karikatur des Pluralismus“, der „Legende, Pluralismus sei Individualismus“: M. Welker, *Pluralismus und Pluralismus des Geistes*. In: R. Ziegert (Hrsg.) im Auftrag des Landeskirchenrates, *Vielfalt in der Einheit*. Theologisches Studienbuch zum 175. Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion. Speyer 1993, 363ff.

ausschließt, *doxologisch* so über den „Deus semper maior“ zu reden, „der in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1Tim 6,16).

Hier liegt der eigentliche kategoriale Unterschied zwischen den philosophischen und den religionstheologischen Pluralismuskonzepten. Den religionstheologischen ist die Unterstellung erlaubt und geboten, daß es den „God's eye view“ tatsächlich gibt. Doch ist allein Gott sein Subjekt. Menschlicher Glaubenserkenntnis, die unhintergebar an ihre jeweiligen religiösen „conceptual schemes“ gebunden bleibt, ist die Partizipation an diesem Blick möglich, doch wird sie allein doxologisch aussagbar. *Es ist diese Partizipation an der Universalität des gnädigen Blicks Gottes, die zu einem religionstheologischen Pluralismus drängt* – nicht ein ethischer Imperativ oder eine Anbiederung an den postmodernen Zeitgeist.

(c) Gegenüber denjenigen Pluralismusverständnissen, die sich selbst zum Subjekt eines „global gaze“ machen und sich in den Rang einer metaperspektivischen Totalvision mit dem „God's eye view“ erheben, ist darauf zu bestehen, daß alle Glaubensweisen und alle philosophischen und theologischen Theoriemodelle ihrerseits selbst kontext- und perspektivgebunden sind. Von der Intention der Pluralismuskonzeptionen her, die allen superioritären Universalismus, exklusiven Monismus und geistig-imperialen Totalitarismus abweisen, verbietet sich gerade ein solches Selbstverständnis. Es ist keine privilegierte Metaperspektive zugänglich, sondern nur die nach außen ausblickende Innenperspektive, die Außenperspektiven integrieren kann. Epistemologisch kann es keinen Pluralismus als gleichzeitiges Bewohnen mehrerer Perspektiven, sondern nur einen Inklusivismus als Ausdruck unhintergebarer Standortgebundenheit geben. In diesem Sinne spreche ich von einem epistemologischen Inklusivismus. Doch bedeutet das weder, daß die unterschiedlichen Binnenperspektiven nur partikulare Blickwinkel hätten, noch, daß sie gegeneinander isoliert wären, noch daß sie statisch wären (so daß sich keine Perspektivenerweiterung vollziehen könnte).

Es kann und soll dabei keine 'Horizontverschmelzung' zwischen den paradigmatisch verschiedenen Perspektiven stattfinden, sondern eine gegenseitige Erleuchtung im Dialog der Perspektiven, die die jeweilige Eigenart nicht aufhebt, wohl aber anreichert. Dadurch wird interreligiöse Verständigung nicht nur ermöglicht, sie wird gefordert als Entdeckungszusammenhang des Transzendenzgrundes, der in keine Religionsperspektive vollkommen einschließbar ist.

Daß in der Praxis der Religionsbegegnung eine solche gegenseitige Erleuchtung eher die Ausnahme als die Regel ist, daß hier vielmehr nicht nur zutiefst unterschiedliche Grunderfahrungen der Wirklichkeit aufeinanderprallen, sondern auch Auffassungen und Praktiken begegnen, die – als Verstoß wider den Geist, der in Jesus Christus war –

entschieden abgelehnt werden müssen, muß realistisch gesehen werden.⁵² Idealisierungen des Begegnungsgeschehens führen ebensowenig weiter wie Harmonisierungen der Verschiedenheiten.

Religionstheologischer Pluralismus meint dann zunächst mehr eine theologisch motivierte und motivierende *Haltung* als ein *Theorie* – die Haltung der Offenheit für Ereignissen Gottes, Zeichen Gottes, Geschichten Gottes, Wege Gottes, die nicht nominell christlich sind. Die pauschalisierende Rede von den Religionen als Heilswegen, ist – wo sie sich nicht als strikt perspektivgebundene Hypothese qualifiziert – eine metaperspektivische, dogmatistische Anmaßung. Sinnvoll erscheint mir demgegenüber die viel vorsichtigere Aussage, *in* allen Religionen könne es Heilswege geben – aber immer auch Unheilswege.⁵³

Religionstheologischer Pluralismus wird aus den Quellen der biblischen Überlieferung⁵⁴ und der theologischen Tradition Gründe aufweisen, die zur theologischen (nicht bloß ethischen) Anerkennung anderer Entdeckungszusammenhänge des Heiligen nötigen. Solche Gründe liegen in den Universalitätspotentialen aller Religionen; christlicherseits etwa in der Schöpfungslehre (einschließlich des anthropologischen imago-Dei-Prädikats und der Vorstellung einer Schöpfungsoffenbarung), der breiten Bezeugung des universalen Heilswillens Gottes und seiner zuvorkommenden Gnade, einer universalen, kosmischen Christologie (Christus als Wort Gottes von Ewigkeit her), der Lehre vom Hl.Geist, der weht, wo er will, sowie im eschatologischen Vorbehalt des „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1Joh 3,2) usw.; islamischerseits ebenfalls in der einen Schöpfung und der konstanten, auf die Hingabe an Gott angelegten Menschennatur, im Verständnis der koranischen Offenbarung als Kopie der himmlischen Urschrift, die nun originalgetreu allen Menschen zugänglich ist, im universalen Sendungsauftrag des Propheten usw.

Das (normativ) Pluralistische dieser Pluralität liegt in der Forderung, eine Haltung der gegenseitigen Anerkennung und Wertschätzung *aus den Quellen der jeweils eigenen Tradition* (und nicht von einem aufgeklärten Toleranzpostulat aus) zu entwickeln, d.h. für die christliche Theologie: im Auftrag, ein theologisches Modells auszuarbeiten, das diese Anerkennung theologisch untermauert – nicht zuerst weil es religionsdialogisch wünschenswert erscheint, sondern weil es eine sachgemäße Explikation der Traditionsquellen darstellt.

Auf diese Weise ist verhindert, daß allein dem *dialogischen Ethos* allgemeine Verbindlichkeit zukommt und die religiösen Überzeugungen sich dem unterzuordnen haben.

⁵² Vgl. die Erfahrung von der H. Kessler berichtet: Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen. In: R.Schwager (Hrsg.), *Christus allein?*, 158f.

⁵³ Vgl. R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennernut*. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch. Stuttgart 1994, 228f.

⁵⁴ Und hier weniger von einzelnen, isolierten Bibelstellen und mehr vom „lebendigen Gesamtverständnis des Evangeliums“ (H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn u.a. ²1988, 456) aus.

Das in der Tat unverzichtbare dialogische Ethos kann nur – soll es wirklich Verpflichtungscharakter erhalten – aus der in ihrer zentralen Botschaft verankerten Ethik der Religionen begründet werden.

Die Entdeckung der Präsenz des Heiligen in anderen Religionen und d.h. die Annahme einer Vielfalt authentischer religiöser Welt-Sichten wird nicht erst aus einer überpluralistischen Metaperspektive möglich, sondern schon aus den jeweiligen Binnenperspektiven heraus, wo sie sich in ihrer Perspektivität selbst erkennen, wo sie ein hermeneutisches Differenzbewußtsein entwickelt haben, das sie anleitet, zwischen Gott und ihren Gottesvorstellungen, zwischen transzendent-realem Gegenüber und ihrem religiösem Glauben, zwischen Wahrheit und ihrem Wahrheitsbewußtsein (bzw. Wahrheitsanspruch) zu unterscheiden. Wo diese Selbstüberschreitungs- um nicht zu sagen: Selbstrelativierungstendenz in die Substanz der eigenen Religionsperspektive integriert ist, wird sie aus ihrem Solipsismus gelöst und auf andere Religionsperspektiven ausgerichtet. Sie wird nicht den „God's eye view“ in naiver Unmittelbarkeit für sich reklamieren, sondern sich umgekehrt selbst von Gott „erkannt“ (hebr: jd') und auf diese Weise konstituiert, immer aber auch wieder relativiert wissen. Und allein in diesem Bewußtsein wird sie unterstellen können und müssen, daß Gottes 'Blick' die eigene Religionsgemeinschaft weit übergreift und auch den in anderen Religionsgemeinschaften lebenden Menschen Wege in seine(r) Gegenwart weist, die nicht über seine Selbstoffenbarung in Jesus, dem Christus, vermittelt sind, aber – in der christlichen Perspektive – nur von dieser Offenbarung her erkannt und beurteilt werden können (Christus als diakritisches Prinzip zur Unterscheidung der Geister).

In dieser Offenheit für die Möglichkeit von Öffnungen des Heiligen auch in den Traditionsquellen anderer Religionen unterscheidet sich der hier vorgeschlagene mutuale Inklusivismus vom religionstheologischen Inklusivismus Karl Rahners⁵⁵ und H. Waldenfels'. Besonders am Offenbarungsverständnis wird der Unterschied manifest. Waldenfels rezipiert Rahners apologetische Unterscheidung von vor- und nachchristlicher Offenbarung und erklärt die Offenbarung in Christus als *Selbstoffenbarung* Gottes für konkurrenzlos, weil einmalig und einzigartig.⁵⁶ Damit kann es keine *thcolo-gische* Motivation für eine Religionsbegegnung mehr geben. Diese Konsequenz kann nur dann aufgehoben werden, wenn die genannte apologetische Unterscheidung als Ausdruck der christlichen Glaubensperspektive verstanden und damit radikal 'kontextu-

⁵⁵ Vor allem: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: *Una Sancta* 30 (1975) 21-24; abgedruckt in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie V* (1962) 136-158.

⁵⁶ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 174ff.

alisiert' wird, so wie H. Kessler es tut, wenn er schreibt: „*Nach christlicher Sicht* ist die Selbstoffenbarung Gottes konzentriert in der Person Jesu, aber nicht auf sie begrenzt“⁵⁷. Es zeigt sich in diesem Satz, wie der Ausweis erkenntnistheoretischer Perspektivität zu einer inhaltlichen Öffnung theologischer Aussagen führt.

Wo das religionstheologische Inklusivmodell mit dem pluralistischen austariert wird, ist verhindert, daß es zu einer dialog-desavouierenden Superioritätsprätention kommt. Diese Art von Apologetik entsteht, wenn christliche Theologie den Islam an charakteristisch-christlichen Lehrüberlieferungen und an nachaufklärerischen Wertungen von personaler Autonomie mißt. Wird dieser Standpunkt ohne hermeneutisches Differenzbewußtsein eingenommen, muß beispielsweise die islamische „radikale Entgegensetzung von Gott und Mensch, sein Verständnis der Offenbarung als Instruktion, seine Betonung der Unveränderlichkeit göttlicher Ordnungen, seine Orientierung am Buch, sein Beharren auf einer unmittelbaren und wörtlichen Inspiration, seine Hochschätzung des Gesetzes und seine umgreifende Einbindung des Einzelnen in die dominierende Gemeinschaft“⁵⁸ als inferiore Religiosität erscheinen.

Mit diesem Gedankengang habe ich den religionstheologischen Pluralismus als Pluralität sich wechselseitig überlagernder, füreinander offener, inklusiver (gerade als solcher aber universaler) 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 nicht nur dem Selbstverständnis der Religionen, sondern 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. Es gibt keinen Erkenntnisstandpunkt, von dem aus eine solche Position zu rechtfertigen wäre. Eine Pluralistische Theologie der Religionen im Sinne eines „mutualen Inklusivismus“ hingegen fördert und fordert die interreligiöse Verständigung.⁵⁹

⁵⁷ H. Kessler, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*, 166 (Hervorheb. R.B.).

⁵⁸ Diese Zusammenstellung übernehme ich von H. Zirker, *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus?* In: M.v. Brück/J. Werbick (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, 142.

⁵⁹ Welche Konsequenzen ich aus diesem religionstheologischen Ansatz für die *Christologie* ziehe, läßt

Die beste Illustration der Mutualität oder Reziprozität des 'mutualen Inklusivismus' liegt in Karl Rahners Antwort auf Nishitanis Frage, was er – Rahner – denn dazu sagen würde, wenn Nishitani Rahners Rede vom „anonymen Christen“ umkehren und ihn als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen würde: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt ...“⁶⁰

sich erkennen aus: R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie? In: M.v. Brück/J. Werbick (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien. = Quaestiones disputatae 143. Freiburg/Basel/Wien 1993, 144-208; Theozentrische Christologie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs. In: Deutsches Pfarrerblatt 95 (1995) 229-233. Die Konsequenzen für das Verständnis von *Mission* habe ich gezogen in: Zwischen Relativismus und Proselytenmacherei. Zur Begründung einer Theologie der Mission. In: Zeitschrift für Mission 21 (1995) 167-184.

⁶⁰ K. Rahner, Schriften zur Theologie XII (1975) 276.