

Religiöse Verschiedenheit – Fluch oder Segen?

Oliver J. Wiertz, St. Georgen/Frankfurt a. Main

Bei dem Stichwort »religiöse Verschiedenheit« dürften den meisten Menschen unterschiedliche Bilder einfallen. Bilder von multi- oder interreligiösen Feiern und bereichernden Begegnungen, aber auch Bilder von Gewalt und Bedrohung. Das erste Bilderpaar steht für den Segen, die positiven Möglichkeiten religiöser Verschiedenheit, das zweite Bilderpaar dagegen für den Fluch, als den zumindest manche Menschen religiöse Verschiedenheit wahrnehmen. Im Folgenden möchte ich fragen, ob in unserer Situation religiöser Pluralität, in der religiöse Vielfalt nicht von vornherein negativ gesehen wird, religiöse Verschiedenheit eher Fluch oder Segen ist.¹ Dabei konzentriere ich mich auf die drei abrahamitischen Religionen (mit dem Christentum als bevorzugtem Beispiel), behandle die Frage aber mit Hilfe philosophischer Überlegungen.² Dazu werde ich unter vier Stichworten³ jeweils zuerst einen (scheinbaren) Nachteil religiöser Verschiedenheit nennen, um dann zu fragen, ob diesem mögliche Vorteile gegenüberstehen. Ein wichtiger Aspekt der folgenden Überlegungen ist die Frage, ob die Nachteile bzw. Gefahrenpotenziale religiöser Vielfalt sich dem Festhalten an traditionellen religiösen Wahrheitsansprüchen verdanken und die

- 1 Im Folgenden gebrauche ich je nach Kontext neben »religiöse Vielfalt« und »religiöse Verschiedenheit« manchmal auch den Begriff der religiösen Pluralität. Der Begriff der religiösen Vielfalt bezeichnet einfach den Umstand, dass es nicht nur eine religiöse Tradition gibt, während der Begriff der religiösen Verschiedenheit die Unterschiede zwischen diesen Traditionen betont. Beide Begriffe implizieren nicht eine bestimmte Wertung des jeweiligen Phänomens. Wer von religiöser Verschiedenheit spricht, kann sie z. B. auf moralische oder religiös-spirituelle Verdorbenheit zurückführen und damit in gewisser Weise für die eigene Position entschärfen. Im Laufe des letzten Jahrhunderts wurde aber der spirituelle, moralische und kognitiv-epistemische Status des religiös Anderen in einem immer positiveren Licht gesehen, so dass religiöse Vielfalt eher zu einer Anfrage an die eigene Position oder deren Infragestellung führen kann. Eine Situation, in der solche Anfragen oder Infragestellungen auf Grund religiöser Verschiedenheit möglich sind, bezeichne ich als eine »Situation religiöser Pluralität«.
- 2 Da dabei komplexe und kontroverse Fragen berührt werden, die eigene Untersuchungen erfordern, was in einem überblicksartigen Text, wie dem vorliegenden, nicht möglich ist, verweise ich im Folgenden in den Fußnoten auf weiterführende Literatur.
- 3 Diese vier Stichworte (Gewalt, Intoleranz, Identität, Rationalität) erschöpfen sicher nicht die möglichen Perspektiven auf das Phänomen religiöser Verschiedenheit, spielen aber in der philosophischen Diskussion religiöser Vielfalt genauso eine wichtige Rolle wie im öffentlichen intellektuellen Diskurs und bieten sich auch auf Grund der Zusammenhänge zwischen ihnen an. Der wichtige soteriologische Aspekt der Beziehung zwischen religiöser Vielfalt und Erlösung und endgültigem Heil wurde nicht berücksichtigt, da er sowohl innerchristlich als auch zwischen den drei abrahamitischen Religionen in einem Maß umstritten ist, dass er im vorliegenden Kontext nicht sinnvoll behandelt werden kann.

Vorteile deren Verabschiedung verlangen. Ich werde dafür argumentieren, dass mögliche Schattenseiten religiöser Verschiedenheit nicht notwendig mit religiösen Wahrheitsansprüchen verbunden sind und die möglichen Vorteile zum Teil gerade die Beibehaltung traditioneller religiöser Wahrheitsansprüche voraussetzen.

Allerdings wurde der Begriff der abrahamitischen Religionen, der zu den Voraussetzungen des folgenden Textes gehört, in den letzten Jahren Gegenstand einer zum Teil scharfen Kritik, so dass zu Beginn kurz auf wenigstens einige grundsätzliche Einwände gegen diesen Begriff eingegangen werden muss. Ähnlich wie im Fall des umstrittenen Begriffs der Religion steht hinter einem Teil dieser Kritik die Befürchtung, durch die Herausarbeitung eines gemeinsamen Kerns Unterschiede zu überspielen.⁴ Es geht aber im Folgenden bei der Verwendung des gescholtenen Ausdrucks nicht darum, »gemeinsame Elemente herauszufiltern, über die man einig ist, um einen friedlichen Dialog zu ermöglichen«, sondern es wird gerade »die anfängliche Situation der Uneinigkeit« akzeptiert, um »aus dieser Situation heraus zu einem besseren Verständnis zu gelangen«.⁵ Im Folgenden beziehe ich mich immer wieder auf die mögliche philosophische Rekonstruktion eines gemeinsamen grundlegenden Kennzeichens des (expliziten oder impliziten) Gottesbegriffs der drei abrahamitischen Religionen mit Hilfe von Anselm von Canterburys Kennzeichnung Gottes als desjenigen, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, woraus folgt, dass Gott notwendig und unüberbietbar vollkommen ist.⁶ Der Ausgang von diesem gemeinsamen Grundzug einer »Vollkommenheitsintuition« in Judentum, Christentum und Islam ermöglicht es, auf Gemeinsamkeiten bzw. Entsprechungen zwischen diesen hinzuweisen, ohne andererseits Differenzen in der konkreten Ausformung dieser Intuition zu überdecken.⁷ »Abraham« ist in diesem Zusammenhang Synonym für den Glauben an den vollkommenen Gott, der auf Grund seiner Vollkommenheit unbedingtes Vertrauen in ihn rechtfertigt und unbedingte Hingabe an ihn verlangt, weil einem vollkommenen Gott rationalerweise nichts vorgezogen werden kann – weder die bisherige Heimat (Ur), noch die Hoffnung auf eine zahlreiche Nachkommenschaft (Isaak). Dieses Glaubensideal findet sich in allen drei Religio-

4 Es sollen auch nicht Unterschiede in den Beziehungen der drei Religionen zueinander verwischt werden.

5 *R. Brague*, »Schluss mit den ›drei Monotheismen!‹«: *IKaZ Communio* 35 (2006), 98–113, hier 113.

6 *Anselm von Canterbury*, *Prosligion*, Kap. 2 u. 15.

7 Es soll nicht bestritten werden, dass es mehr Formen des Monotheismus als Judentum, Christentum und Islam gibt. Aber es ist fraglich, ob andere monotheistische Konzeptionen gleichzeitig der anselmianischen Kennzeichnung Gottes gerecht werden und Grundlage einer gelebten Religion sind.

nen, was nicht deutlich unterschiedliche Vorstellungen von Abraham in den drei abrahamitischen Religionen ausschließt.⁸ Rémi Brague wendet grundsätzlich ein, dass die Frage, ob der Gott der Christen und der Gott der Muslime derselbe Gott sei, keine eindeutig positive Antwort erlaube.⁹ Allerdings ist die Formulierung »vom gleichen Gott sprechen« doppeldeutig, was sich auch in Bragues abschließender Antwort eines »Ja und Nein« spiegelt.¹⁰ Grundsätzlich sind in einer Aussage zwei semantische Funktionen zu unterscheiden: die Funktion der Referenz, d. h. der Bezugnahme auf einen Gegenstand (den Referenten), und die Funktion der Prädikation, d. h. der Klassifikation und Beschreibung des Referenten. Unterschiede in der Prädikation, unterschiedliche und auch miteinander inkompatible Beschreibungen, schließen nicht eine Bezugnahme auf denselben Referenten aus. Dass Judentum, Islam und Christentum sich in der Beschreibung Gottes zum Teil einander widersprechen, schließt nicht aus, dass sie sich tatsächlich auf denselben Gott beziehen, in dem Sinn, dass ihre Aussagen denselben Referenten haben. Dies gilt unabhängig davon, ob man »Gott« als Eigenname versteht oder als Kennzeichnung oder als »Ehrentitel«. ¹¹ Die nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen den Gotteskonzeptionen in Judentum, Islam und Christentum widersprechen also nicht der in der Bezeichnung »Abrahamitische Religionen« ausgedrückten Vermutung, dass sich alle drei Religionen auf denselben Gott beziehen.

I. Gewalt

Für viele, nicht zuletzt religionskritisch eingestellte Menschen ist der offensichtlichste und größte Nachteil religiöser Vielfalt die Gefahr religiös motivierter gewalttätiger Auseinandersetzungen. Spontane oder organisierte Formen von Gewalt gegen Andersgläubige¹² scheinen nicht Einzelfälle zu sein, die sich unglücklichen Zufällen verdanken, sondern werden verübt, weil ihre Täter davon überzeugt sind, dass ihre Religion diese Ta-

8 Zu Brague, Schluss, 103–104.

9 R. Brague, Gott der Christen, Gott der Muslime: derselbe Gott?: C. Böhr – H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), Gott denken. Zur Philosophie von Religion (Wiesbaden 2019), 181–193.

10 Brague, Gott, 193.

11 Ausführlicher dazu: O. J. Wiertz, Sprechen alle Religionen von demselben Gott? Anmerkungen zur Austauschbarkeit der Religionen aus philosophischer Perspektive: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht (Münster 2012), 109–133.

12 Dabei verstehe ich unter »Andersgläubigen« nicht nur religiös, sondern auch weltanschaulich Andersgläubige, also Atheisten oder Agnostiker, die in vielen Ländern aus religiösen Gründen benachteiligt oder verfolgt werden.

ten rechtfertigt, wenn nicht sogar dazu verpflichtet.¹³ Dieser Verdacht der Gewalttätigkeit richtet sich besonders gegen den Monotheismus der drei abrahamitischen Religionen.¹⁴ Der monotheistische Gott erscheint als ein Gott, der keine Konkurrenz duldet, weshalb sich die Wahrheitsansprüche der drei abrahamitischen Religionen nicht ergänzend neben andere Wahrheiten und auch nicht nebeneinander stellen ließen.¹⁵ Religiöse Gewalt sei notwendige Folge eines solchen Wahrheits- und Gottesverständnisses – so heißt es immer wieder.¹⁶

Das Thema »religiös motivierte Gewalt« ist allerdings komplexer, als diese knappen Bemerkungen es scheinen lassen. Bereits der Begriff der religiösen Gewalt bedarf der Klärung. Im Folgenden verstehe ich unter »religiöser Gewalt« jede durch religiöse Traditionen, Lehren, Überzeugungen etc. in bestimmten Kontexten motivierte oder geförderte Feindseligkeit, die zu physischen Verletzungen bis hin zum Tod anderer bzw. von einem selbst, zu psychischen Verletzungen anderer bzw. von einem selbst (auch durch verbale Gewalt) oder zu symbolischer Gewalt etwa in Form von Entweihung heiliger Orte oder Störung religiöser Handlungen reicht.¹⁷

- 13 *P. Jonkers*, Religion as a source of evil: *International Journal of Philosophy and Theology*, 78 (2017), 419–431, hier 419; *J. M. Koller*, Religious Violence. A Philosophical Analysis: *D. Allen* (Hg.), *Comparative Philosophy and Religion in Times of Terror* (Lanham 2006), 1–18, hier 1.
- 14 Jan Assmann hat darauf hingewiesen, dass der abrahamitische Monotheismus seine Entstehung und Durchsetzung als eine Geschichte der Gewalt erzählt. Diese Dominanz der Sprache der Gewalt verdanke sich der Einführung der »mosaischen Unterscheidung« von wahr und falsch auf das Gebiet der Religion, die es nur im Monotheismus gebe; vgl. *J. Assmann*, *Moses der Ägypter* (München 1998); *ders.*, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis der Wahrheit*, München (Wien 2003). Mittlerweile hat Assman in seiner Monotheismus-Konzeption den Schwerpunkt von dem Unterschied zwischen wahr und falsch auf den zwischen Knechtschaft und Freiheit bzw. Freund und Feind gelegt und stellt einen Monotheismus der Treue anstelle eines Monotheismus der Wahrheit in den Vordergrund; *J. Assmann*, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* (München 2015).
- 15 Im Folgenden wird »Wahrheit« – im Sinn einer schwachen Korrespondenztheorie der Wahrheit – verstanden als Übereinstimmung eines Aussagegehalts mit der Wirklichkeit in dem Sinn, dass etwa die Aussage, dass Schnee weiß ist, genau dann wahr ist, wenn Schnee tatsächlich weiß ist; vgl. *W. P. Alston*, *A Realist Conception of Truth*, (Ithaca 1996), Kap. 1.
- 16 Vgl. neben Jan Assmanns Beiträgen *P. Sloterdijk*, *Gottes Eifer. Über den Kampf der drei Monotheismen* (Frankfurt/Main 2007); *ders.*, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* (Frankfurt/Main 2006) und *U. Beck*, *Der eigene Gott* (Berlin 2008), außerdem bereits 1997 *R. M. Schwartz*, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago 1997). Sloterdijk stellt neuerdings bei der Frage nach einer religiösen Gewaltdisposition nicht mehr die Zahl der verehrten Gottheiten in den Mittelpunkt, sondern »die Form und Intensität der Absorption von Glaubenspraktiken durch das Normensystem, dessen Befolgung sie [die Gläubigen] ihr Leben verschreiben«; *P. Sloterdijk*, *Im Schatten des Sinai*. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft (Berlin 2013), 12. Sloterdijks modifizierte Kritik trifft weiterhin jede von der anselmianischen Vollkommenheitstheologie inspirierte Religion, die eine vorbehaltlose Bindung an Gott fordert.
- 17 *C. Selengut*, Religion and Violence: *L. Woodhead – H. Kawanami – C. Partridge* (Hg.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations* (London 2001), 449–470,

Diese Bestimmung religiöser Gewalt verwendet zum einen den Plural »religiöse Traditionen«, anstatt einfach von »der Religion« zu sprechen, da es nicht *die* Religion gibt, sondern nur einzelne Religionen und religiöse Traditionen, die zudem nie in Reinform vorkommen, als quasi pures religiöses Extrakt, sondern nur in partikularen konkreten Gestalten, die meist unentwirrbar mit den jeweiligen historischen, kulturellen, politischen und sozio-ökonomischen Kontexten verwoben sind.¹⁸ Genauso wie es in einem schlechten Sinn »abstrakt« ist, von *der* Religion zu sprechen, ist es im schlechten Sinn abstrakt, von *der* Beziehung zwischen Gewalt und religiösen Traditionen zu sprechen, denn religiöse Gewalt kommt immer in bestimmten Situationen unter bestimmten Bedingungen vor, d. h. ist (auch) kontextuell.¹⁹

Die entscheidende Frage lautet, ob es einen inneren-notwendigen Zusammenhang zwischen religiösem Wahrheitsanspruch, religiöser Vielfalt und religiöser Gewalt gibt – oder genauer formuliert: Sind die Wahrheitsansprüche der abrahamitischen Religionen in einer Situation religiöser

hier 452. Ich lasse offen, ob es für die korrekte Verwendung des Terminus »religiöse Gewalt« genügt, dass die Akteure diesen Konflikt religiös deuten; siehe A. Hubertus, *Tödliche Werkzeuge Gottes. Merkmale terroristischer Theologie in Christentum und Islam* (Brühl 2018), 23.

- 18 Für einen Überblick über die aktuelle Debatte um den Religionsbegriff mit besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hermann Schrödter vgl. T. Müller – Th. M. Schmidt (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff* (Paderborn 2013). Hilfreich ist auch T. Cranes Bestimmung von Religion als »systematische[n] und praktische[n] Versuch, den Menschen unternehmen, um Sinn und Bedeutung in der Welt und ihren Platz in dieser zu finden, und zwar in Form einer Beziehung zu etwas Transzendente[m]«: T. Crane, *Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten* (Berlin 2019), 17. Crane nennt drei wesentliche Komponenten von Religion: den religiösen Impuls (als Sinn fürs Transzendente), religiöse Identifikation (die Identifizierung mit einer historischen Tradition) und – als Impuls und Identifikation verbindendes Element – die Idee des Heiligen.
- 19 Zur Betonung des Kontextes vgl. O. P. Vainio, *Disagreeing Virtuously. Religious Conflict in Interdisciplinary Perspective* (Grand Rapids 2017), 109. K. Bunge weist anhand des Spanisch-Niederländischen Kriegs auf die Schwierigkeit hin, »religiöse, politische, ökonomische, dynastische und soziale Faktoren in der Analyse von Kriegsursachen voneinander zu unterscheiden«; K. Bunge, *Die Krise der säkularen Staatsidee und das Potenzial der Religion zur friedlichen Identitätsbildung. Persönliche Integrität als Scharnier zwischen individueller und kollektiver Ethik: I. J. Werkner – O. Hidalgo* (Hg.), *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten* (Wiesbaden 2016), 47–63, hier 55. Die komplexe Gemengelage verschiedener Faktoren bei dem Themenkomplex »religiöse Vielfalt und religiöser Konflikt« verdeutlichen Dariuš Zifonun und Miranda Jakiša am Beispiel Bosniens und der Herzegowina; siehe D. Zifonun – M. Jakiša, *Religiöse Vielfalt und religiöser Konflikt: Der Fall Bosnien und Herzegowina: H. G. Kippenberg – J. Rüpke – K. v. Stuckrad* (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. I (Göttingen 2009), 411–438. Aufschlussreich für die Frage nach der Rolle von religiösen Wahrheitsansprüchen und Lehren (der »Ideologie« einer Religion) für religiöse Konflikte ist ihre Zusammenfassung der Forschungsergebnisse von Tone Bringa, dass »Traditionen und Bräuche, nicht Religion als Ideologie, die Grundlage der Differenz zwischen Christen und Moslems auf dem Land in Bosnien bilden«; Zifonun – Jakiša, *Vielfalt*, 427–428.

Vielfalt hinreichende oder notwendige Bedingung religiöser Gewalt? Auf beide Fragen gibt es keine eindeutig bejahende Antwort.

Vertreter der These von einem notwendigen (oder annähernd notwendigen) Zusammenhang der religiösen Wahrheitsansprüche²⁰ der abrahamitischen Religionen – bzw. jeglicher religiöser Ansprüche (zumindest in Kombination mit religiöser Verschiedenheit) – und religiöser Gewalt²¹ sollte es stutzig machen, dass in vielen Fällen gläubige Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, darunter auch viele Anhänger der abrahamitischen Religionen, friedlich nicht nur nebeneinander, sondern miteinander leben. Wenn es einen notwendigen Zusammenhang gäbe, dürften solche Fälle nicht möglich sein und daher auch nicht vorkommen. Es gibt sie aber.

Religiöse Wahrheitsansprüche in Kombination mit religiöser Vielfalt sind auch keine notwendige Bedingung für religiöse Gewalt bzw. für jegliche Gewalt,²² denn diese kann sich unabhängig von religiöser Vielfalt etwa an der Verletzung kultisch-ritueller Vorschriften entzünden, z. B. dem absichtlichen oder unabsichtlichen Eindringen in heilige Bezirke, oder sie kann Folge religiöser Vorstellungen und kultischer Vorschriften sein, die z. B. Menschenopfer fordern.²³

Aber der Verdacht, dass gerade der religiöse Charakter Konflikten eine besondere Schärfe gibt²⁴ und eine friedliche Vermeidung bzw. Lö-

- 20 Religiöse Wahrheitsansprüche können explizit oder implizit und unter vielfältiger Gestalt auftreten, etwa als dogmatische Lehrfestlegungen, heilige Offenbarungsschriften etc.
- 21 Vgl. als polemische Beispiele etwa *M. Onfray*, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß* (München 2007), 241: »[D]er Monotheismus hat sehr viel übrig für den Todestrieb. Er liebt den Tod, hätschelt ihn und ist regelrecht fasziniert von ihm. Er droht nicht nur mit ihm, er bringt ihn auch«; *C. Hitchens*, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet* (München 2007), 38: »Die Religion vergiftet alles. Sie gefährdet nicht nur die Zivilisation, sondern auch das Überleben der Menschheit.«
- 22 Diese bzw. eine ähnliche These findet sich bei Sam Harris: »Ein Blick in die Geschichtsbücher oder in eine beliebige Tageszeitung zeigt uns, dass die Ideen, die Gruppen von Menschen voneinander trennen, nur um sie in einer gegenseitigen Schlächtereier wieder zu vereinen, im Allgemeinen ihre Wurzeln in der Religion haben«; *S. Harris*, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason* (London 2004), 12 (Übersetzung O. J. W.). Harris kann diese These nur vertreten, weil er einen sehr weiten Religionsbegriff voraussetzt, der auch Kommunismus und Nationalsozialismus als Varianten politischer Religion einschließt.
- 23 Als Beispiel sei auf die aztekischen Menschenopfer hingewiesen, die als notwendig erachtet wurden, um den kosmischen Kreislauf in Gang zu halten; *D. Carrasco*, *The Aztecs. A Very Short Introduction* (Oxford 2012), Kap. 5. Allerdings steht hinter diesen gewalttätigen Riten tatsächlich eine weltanschaulich-religiöse Überzeugung, nämlich von der Beschaffenheit des Kosmos.
- 24 Jonathan Fox geht zwar nicht davon aus, dass Religionen zu den Primärursachen von Konflikten gehören, weist aber darauf hin, dass sie Konfliktverstärker sein können; *J. Fox*, *An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice* (Abingdon 2018).

sung von gewalttätigen Konflikten erschwert²⁵, scheint nicht völlig aus der Luft gegriffen, denn religiöse Traditionen – und gerade die drei abrahamitischen Traditionen als allumfassende handlungsleitende Weltdeutungssysteme mit dem zentralen Begriff eines vollkommenen Schöpfergottes und dem zentralen Wert einer unbedingten Bindung an diesen Gott – erheben umfassende Ansprüche an ihre Gläubigen und können damit Konflikte verschärfen und Kompromisse erschweren. Es soll also nicht bestritten werden, dass (mögliche) Beziehungen zwischen religiöser Vielfalt, religiösen Wahrheitsansprüchen und Praktiken und religiöser Gewalt bestehen. »Wie alle menschlichen Institutionen ... sind auch religiöse Institutionen für Gräueltaten verantwortlich gewesen und haben enorm viel Leid verursacht.«²⁶ Sicher motivieren faktisch Bestandteile der abrahamitischen Religionen einzelne Menschen oder Gruppen zu Gewalttaten oder fördern diese, aber andererseits motivieren sie auch Menschen, sich, teilweise unter Einsatz des eigenen Lebens, für Frieden, Versöhnung und Gewaltlosigkeit einzusetzen.²⁷ Diese Ambiguität erfordert eine differenzierte Herangehensweise.²⁸ Neben dem jeweiligen Kontext, zu dem wesentlich sozial-politische Faktoren gehören, spielt – für die Frage nach einem *inneren* Zusammenhang zwischen religiöser Vielfalt bzw. der Vielfalt religiöser Geltungsansprüche und religiöser Gewalt bzw. religiös motivierter Friedfertigkeit – der *Inhalt* der Wahrheitsansprüche und Gebote einer Religion und ihrer kultischen Praktiken eine wichtige Rolle.²⁹

25 «Where religious convictions are a basis of a disagreement, it is, other things being equal, less likely that the disputants can achieve resolution or even peacefully agree to disagree. If God's will is felt to be clear, there may seem to be only one way to view the issue»: *R. Audi*, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*: San Diego Law Review 30 (1993), 677–702, hier 691.

26 *Crane*, Bedeutung, 118.

27 »How can it be that the same force – faith – that inspired Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. also inspires religious killers?«: *D. Mogahed – T. Pyszczynski – J. Stern*, *Religious Violence and Peace*: *C. Meister* (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (Oxford 2011), 266–276, hier 267.

28 Crane etwa differenziert vier mögliche Rollen von Religion in gewaltsamen Konflikten; *Crane*, Bedeutung, 122.

29 Dass »keine direkte Korrelation zwischen Einstellungen von Menschen und ihrem tatsächlichen Handeln« besteht (*H. G. Kippenberg*, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung* [München 2008], 25), soll nicht bestritten werden, zumindest nicht in dem Sinn, dass aus einer Handlung direkt Überzeugungen des Handelnden erschlossen werden können und umgekehrt. Dies schließt aber nicht indirekte Korrelationen, kurz- und v. a. langfristige Einflüsse der normativen Texte, Lehren und Praktiken einer religiösen Tradition auf das Verhalten ihrer Gläubigen aus: »[I]t will hardly be possible to completely deny the influence of normative texts and traditions on human behaviour«: *D. Ansoorge*, *Is it Essentialism to Claim that Some Religions Foster Violence and Some Do Not?: H. Shadi* (Hg.), *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought* (Münster 2017), 37–54, hier 53. Es soll auch nicht bestritten werden, dass die Förderung von Gewalt oder von Friedfertigkeit durch religiöse Einstellungen und Praktiken »nicht nur von den religiösen Symbolinventaren ab[hängt], sondern auch von gesellschaft-

Auf der einen Seite steht gerade die Bindung an den monotheistischen Gott, der völligen Gehorsam fordert, im Verdacht, eine Quelle von Gewalt zu sein. Auf der anderen Seite spricht aber gerade der rechtverständene Inhalt der drei abrahamitischen Religionen eher gegen als für Gewalt im Namen Gottes. Im Zentrum aller drei Religionen steht eine Gotteskonzeption, die der mittelalterliche Philosophentheologe Anselm von Canterbury so formuliert hat: Gott ist dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.³⁰ Gott besitzt in vollkommenem Maß alle Eigenschaften, deren Besitz zur Vollkommenheit ihres Trägers beiträgt. Es liegt in der Konsequenz dieser »Vollkommenheitstheologie«, die Gott als den immer Größeren denkt, dass die letzte Entscheidung über Heil und Unheil Gott allein zukommt und dessen Perspektive und Maßstab sich deutlich von menschlichen Erwartungen und Vorstellungen unterscheiden. Die abrahamitische Anerkennung der unergründlichen Größe Gottes befreit vom Zwang bzw. der Versuchung zur religiösen Gewalt – zumindest auf der kognitiv-reflexiven Ebene. Diese Begründung des Verbots religiöser Gewalt stammt aus der Basis, dem »theologischen« Zentrum der drei Religionen selbst, und kann daher nicht ohne weiteres als religionsfremd oder religionsfeindlich abgetan werden: Gerade die Anerkennung der Souveränität Gottes und die ernsthafte Bindung an ihn verbietet es dem Gläubigen, sich selbst zum »Sprachrohr« oder zum »Schwert Gottes« zu ernennen (bzw. sollte es verbieten).³¹

lichen Positionen, den Handlungsmöglichkeiten und sozio-kulturellen Dispositionen der Akteure«: *H. W. Schäfer*, Religiöse Identität – Ein Netzwerk von Dispositionen: *J. J. Werkner – O. Hidalgo* (Hg.), Religiöse Identitäten in politischen Konflikten (Wiesbaden 2016), 15–46, hier 37.

- 30 *Anselm von Canterbury*, Prologion, 2. Die Nichtkontingenz dieses hermeneutischen Schlüssels liegt darin, dass nur ein Wesen, welches Anselms famosa descriptio erfüllt, angemessener Gegenstand der Art religiösen Glaubens und Lebens sein kann, die sich in den abrahamitischen Religionen findet und die durch Allumfassendheit und Unbedingtheit gekennzeichnet ist. Aus der anselmianischen Kennzeichnung und ihrer Radikalisierung im fünfzehnten Kapitel des Prologions folgt zwar notwendig, dass wir Gott nicht umfassend und erschöpfend beschreiben können, aber nicht, dass wir keine wahren positiven substantziellen Aussagen über Gott machen können (falls Gott existiert). Allerdings motiviert die anselmianische »Vollkommenheitstheologie« ein lebendiges Bewusstsein der kognitiven Begrenztheit und Fehlbarkeit menschlicher Gotteserkenntnis. Für eine knappe Kritik an einer radikalen apophatischen Position und die Skizzierung der Alternative mit Hilfe der Kategorie der Analogie vgl. u. a. O. J. Wiertz, Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie: *ThPh* 75 (2000), 388–416.
- 31 Dass die konkrete Ausgestaltung des Gottesbegriffs im Rahmen der Vollkommenheitstheologie historisch bedingt und oft hinter diesem Ideal zurückgeblieben ist, sei zugegeben. Nicht zugegeben sei aber, dass diese unterschiedlichen historischen Ausformulierungen und Praktiken – einschließlich ihrer teilweise unheilvollen Konsequenzen – gleiches Recht beanspruchen können. Auf die grundlegende Frage nach dem (Begründungs)Verhältnis zwischen Moral und religiösem Glauben kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es muss der Hinweis genügen, dass im Verhältnis zwischen Moral und religiösem Glauben

Die Verschiedenheit religiöser Wahrheitsansprüche der drei abrahamitischen Religionen führt daher nicht nur nicht notwendig zu religiöser Gewalt, sondern hat gerade (auch) das Potenzial für positive Einwirkungen auf gewaltbereite Gläubige, womit ich zu den möglichen positiven praktischen Folgen religiöser Verschiedenheit komme.³²

Diese erleichtert nämlich die Diskussion mit fundamentalistischen Gläubigen, die eine Tendenz zur religiösen Gewalttätigkeit haben.³³ Gewaltbereite christliche Fundamentalisten etwa interpretieren die gespannte Beziehung zwischen ihrem Glauben und der herrschenden Kultur vor allem in der biblischen Sprache der Apokalypse und auf der Grundlage der sog. Dominion-Theologie. Grundlage ihres Handelns ist die Überzeugung, dass Christen über die gesamte Schöpfung Gottes herrschen sollen und Gewalttaten gerechtfertigt sind, die die endgültige Aufrichtung der unumschränkten Herrschaft Christi über die Welt beschleunigen. Es ist wichtig, solche Glaubensüberzeugungen nicht von vornherein als irrational oder wahnhaft vom Tisch zu wischen, sondern zu erkennen, dass sie im Rahmen der fundamentalistischen Grundannahmen eine gewisse Plausibilität besitzen. Eine bloß externe – etwa soziologische oder philosophische – Kritik prallt an gewaltbereiten Fundamentalisten ab und bestätigt nur deren Ein-

verschiedene Differenzierungen zu beachten sind: Im vorliegenden Kontext wichtig sind vor allem die Unterscheidung zwischen einer grundsätzlich religiös-theologischen Begründung der Möglichkeit von Werthaftigkeit und Normativität überhaupt und der spezifischen religiösen Begründung konkreter Normen und die Unterscheidung zwischen dem semantisch-modalen Status grundlegender moralischer oder evaluativer Prinzipien und der metaphysischen Fundierung von Werthaftigkeit und Normativität in Gottes Existenz und Natur einerseits und der erkenntnistheoretischen Frage nach der epistemischen Rechtfertigung der Überzeugung von der Existenz objektiver Werte und Normen und der Geltung bestimmter konkreter Normen und Wertzuschreibungen andererseits. Aus diesen Differenzierungen ergibt sich erstens, dass auch im Fall der logischen Notwendigkeit grundlegender moralischer-axiarchischer Prinzipien diese nicht ontologisch unabhängig von Gott sein müssen, da ein Unterschied besteht zwischen notwendiger Wahrheit und Aseitität (d. h. der Existenz aus sich selbst heraus), und zweitens, dass aus der These einer grundsätzlichen metaphysischen Abhängigkeit von Werten und moralischer Normen von Gott nicht notwendig die epistemisch gerechtfertigte sichere Erkenntnis moralischer Pflichten oder Erlaubnisse (etwa zur gewaltsamen Durchsetzung eigener religiöser Ansprüche) nur auf einer theistischen Basis bzw. die Übertrumpfung rationaler ethischer Erkenntnisse durch Offenbarungserkenntnisse folgt. Anders ausgedrückt: die Sorge vor religiös motivierter Gewaltanwendung macht nicht die generelle Bestreitung eines metaphysischen oder epistemischen Begründungszusammenhangs zwischen Gott und Moral notwendig; siehe zu diesen wichtigen Differenzierungen z. B. *D. Baggett – J. L. Walls, Good God. The Theistic Foundations of Morality* (Oxford 2011).

- 32 Zum folgenden Abschnitt siehe *V. Harrison, Can religious diversity help with the problem of religiously motivated violence?: P. Jonkers – O. J. Wiertz* (Hg.), *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality* (Abingdon 2019), 264–280.
- 33 Der Einwand, dass es Fundamentalisten ohne religiöse Vielfalt gar nicht gäbe, übersieht, dass der Fundamentalismus nicht aufgrund interreligiöser Differenz entstanden ist, sondern aus der Konfrontation mit bestimmten gesellschaftlich-kulturellen Konstellationen bzw. aus intrareligiöser Differenz heraus.

druck eines Gegenübers zu einer feindlichen Kultur und Gesellschaft, bestärkt diese also noch in ihren Vorhaben. Vielmehr ist es wichtig, als Basis einer kritischen Auseinandersetzung mit gewaltbereiten Fundamentalisten eine Weltanschauung zu wählen, die mit jener der Fundamentalisten genug gemeinsam hat, so dass man auf einer zumindest partiell geteilten Basis miteinander diskutieren kann. Victoria Harrison führt als Beispiel den schriftlichen Austausch zwischen Paul Hill, dem Mörder eines Arztes, der Schwangerschaftsabbrüche vornahm, und Gary North an, die sich, bei ähnlichen religiösen Grundüberzeugungen, auf Grund unterschiedlicher theologischer Begründungen deutlich in der Beurteilung religiös motivierter Gewalttaten unterscheiden.³⁴ Unter diesem Gesichtspunkt ist eine inter- und intrareligiöse Vielfalt hilfreich als Ausgangspunkt für eine erfolgreiche Antwort auf gewaltbereite Formen religiösen Fundamentalismus.³⁵ Dabei ist vor allem intrareligiöse Verschiedenheit wichtig, aber manchmal ist es für einen (potenziell) gewaltbereiten Gläubigen einfacher, auf Mitglieder einer anderen, aber verwandten Religionsgemeinschaft zu hören, die im Gegensatz zu »liberalen« Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft, die bereits Teil einer (intrareligiösen) Konfrontation sind, nicht von vornherein als Apostaten und Verräter der eigenen Glaubenstradition abgelehnt werden müssen und die, frei von den Blickverengungen der oft heftigen

- 34 *Harrison, Can, 275.* Diese gemeinsame Basis kann nicht eine reine philosophische abstrahierende Rekonstruktion religiöser Lehren sein, wie etwa die anselmianische Vollkommenheitstheologie, sondern es müssen tatsächlich gelebte und praktizierte Religionen sein, also Religion als Glaube und nicht bloß als eine (zumal noch philosophisch abstrahierte) Ideologie. Zudem neigen Philosophen dazu, fundamentalistische religiöse Überzeugungen oder Praktiken schnell als irrational abzutun und damit eine mögliche Kommunikation zu erschweren bzw. zu verunmöglichen.
- 35 Siehe hierzu *Harrison, Can, 274–276.* Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist Malcolm Andrew Jr.'s Amazon-Kundenrezension (19.5.2002) von Gary North's Buch »Lone Gunners. Letters to Paul J. Hill«. Unter der bezeichnenden Überschrift »STRONG ANTI-DOTE AGAINST HUMANISTIC AUTONOMY« schreibt er: »I have had several discussions with Paul Hill at Florida State Prison. I was very sympathetic to his philosophy of ›defending the unborn‹ through the use of force. However, after reading North's refutation of Paul Hill's philosophy I can no longer subscribe to the philosophy of defensive force as espoused by Hill. North does such an excellent job of showing the Scriptural context of the various passages that Paul uses to defend his position that you cannot help but to see that using violence against abortion ›doctors‹ has no support in Scripture. He further demonstrates that such violence actually hurts the cause of pro-life. One more thing about North's work is that after you have read his work you walk away with a much greater reverence for God and His ordained societal hierarchies. Paul Hill's position paper on defensive force leaves you with little regard for God's appointed authorities-- which of course is anarchical and thus anti-Biblical«: <https://www.amazon.com/Lone-Gunners-Jesus-Letters-Paul/dp/0930464737>. North's Vorgehen hat bei Malcolm Andrew Erfolg, weil er sich genau auf die Autorität stützt, die auch Andrew anerkennt, die Bibel, und die negativen Folgen für das gemeinsam verfolgte Ziel aufzeigt. Dass aber auch eine solche Strategie keine Erfolgsgarantie ist, wird deutlich auf folgender Internetseite: <http://www.ekkom.net/prolifebut.htm>. Genauso wenig kann die Möglichkeit »unheiliger Koalitionen« gewalttätiger Fanatiker der abrahamitischen Religionen ausgeschlossen werden.

intrareligiösen Auseinandersetzungen, eher (partielles) Verständnis für die Situation des gewaltbereiten Gläubigen aufbringen können.³⁶ Intra- bzw. interreligiöse Vielfalt ist also nicht nur mögliche Quelle oder möglicher Katalysator religiöser Gewalt, sondern auch mögliche Basis einer überzeugenden Kritik an religiöser Gewalt.

Aber religiöse Vielfalt wird nicht nur eine Förderung physischer religiöser Gewalt zugeschrieben, sondern sie scheint auch verbal-symbolische Gewalt zu begünstigen. Oft geht das Bekenntnis zur eigenen religiösen Tradition mit der Abwertung und Verächtlichmachung anderer Religionen Hand in Hand. Solche Haltungen sind nicht nur in sich schlecht, sondern schaden dem sozialen Zusammenhalt und können physischer Gewalt den Weg bahnen. Diese verbale Gewalt, so könnte es scheinen, wird durch die Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Kombination mit der Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Position ausgelöst. Aber wie im Fall körperlicher religiöser Gewalt gilt: Religiöse Vielfalt kann, muss aber nicht diese negativen Folgen haben, was am Beispiel religiöser Rechthaberei gezeigt werden soll.

Rechthaberei ist negativ, denn Rechthaberei geht mit der Abwertung anderer Positionen von vornherein einher und verweigert sich einer vorurteilsfreien Auseinandersetzung mit diesen. Dem Rechthaber geht es nicht darum, die andere Position zu verstehen und deren möglichen Wahrheitsgehalt zu erkennen. Letztendlich geht es ihm gar nicht um Wahrheit, sondern nur um die Behauptung der eigenen und die Abwertung der fremden Position. Entsprechend verschließt der Rechthaber sich den Erklärungen und Argumenten der anderen Seite und beharrt einfach auf seiner Meinung. Allerdings ist Rechthaberei nicht bereits damit gegeben, dass sich Vertreter religiöser Traditionen mit entgegengesetzten Wahrheitsansprüchen oder Wertsystemen gegenüberstehen, die ihre unterschiedlichen Wahrheitsansprüche und Wertvorstellungen klar und deutlich formulieren. Denn es ist nicht nur möglich, sondern kommt auch tatsächlich vor, dass man miteinander diskutiert, auf den anderen hört, auf ihn und dessen Gründe eingeht, aber auch die Gründe für die eigene Tradition und Vorbehalte gegenüber der anderen Tradition vorbringt und auf diese Weise versucht, gemeinsam der Wahrheit näher zu kommen, ohne dabei (notwendigerweise) die eigene Tradition aufzugeben. Wenn ich vor dem Hintergrund eines solchen Austauschs aufrichtig alles geprüft habe, so gut ich kann, und zum Ergebnis komme, dass meine Position richtig ist und wahrscheinlich eher der Wahrheit entspricht als die religiöse Tradition meines Gesprächspartners, bin ich moralisch gerechtfertigt, bei meiner Meinung zu bleiben.³⁷

36 So war etwa Hill bereits von seiner Glaubensgemeinschaft exkommuniziert worden.

37 A. *Plantinga*, *Warranted Christian Belief* (Oxford 2000), 447. Der Charakter religiöser Überzeugungen als weltanschauliche Überzeugungen bringt es mit sich, dass hier zwar rationale Begründungen (im Sinn von Plausibilisierungen) aber gewöhnlich keine strikten

Dies ist dann gerade nicht Rechthaberei, da ich mich kritisch und aufrichtig mit der eigenen und der fremden Position auseinandergesetzt habe.

John Locke hat in seinem Brief über Toleranz religiös motivierte Gewalt nicht auf bloße religiöse Verschiedenheit zurückgeführt, sondern wesentlich auf religiöse Intoleranz.³⁸ Aber ist es nicht ein Zeichen von religiöser Intoleranz, auf den eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen zu bestehen? Damit leiten die Überlegungen zu religiös motivierter Gewalt weiter zur Reflexion auf das Verhältnis zwischen religiöser Verschiedenheit, einschließlich der verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüche, und Intoleranz in den abrahamitischen Religionen.

II. Intoleranz

Oft werden die abrahamitischen Religionen im Allgemeinen – und Christentum und Islam im Besonderen – als beispielhafte Verkörperungen von Intoleranz in der Situation religiöser Pluralität dargestellt. Die monotheistische Betonung der Wahrheit und Autorität der jeweiligen Offenbarungsansprüche und ihre gemeinsame symbolisch-diskursive Struktur scheinen der Toleranz abträglich.³⁹ Dieser Vorwurf wiegt umso schwerer, als Toleranz eine der wichtigsten gemeinschaftsbezogenen (auch spirituellen) Haltungen im Zeitalter zunehmender Pluralisierung ist.⁴⁰

stichhaltigen Beweise möglich sind (im Gegensatz etwa zu vielen mathematischen Überzeugungen). Ein wichtiger Aspekt der Begründung weltanschaulicher Überzeugungen, neben dem Nachweis epistemischer Respektabilität und Rationalität, ist die Erläuterung des Inhalts der weltanschaulichen Überzeugungen, so dass Begründungen weltanschaulicher Überzeugungen diesen nicht nur epistemische Respektabilität verleihen, sondern sie auch für andere verständlicher und nachvollziehbarer machen. Dies ist umso wichtiger, als weltanschauliche Überzeugungen oft autobiographisch verankert sind, also einen teilweise stark persönlichen Charakter haben. Zum weltanschaulichen Charakter religiöser Überzeugungen und zur Eigenart weltanschaulicher Überzeugungen vgl. *W. Löffler*, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2019), Kap. 5; *G. Gasser – M. Stefan*, Weltanschauliche Überzeugungen und die Möglichkeit des rationalen Dialogs: *Renovatio – Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch* 65 (2009), 21–29.

38 »Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewahrt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle die Tumulte und Kriege erzeugt hat, die es in der christlichen Welt wegen der Religion gegeben hat«; *J. Locke*, Ein Brief über Toleranz, übers. J. Ebbinghaus (Hamburg 1996), 109.

39 Siehe etwa *R. Erlewine*, *Monotheism and Tolerance. Recovering a Religion of Reason*, (Bloomington 2010), 3–4.

40 Die folgenden Ausführungen beziehen sich nicht auf einen juristisch-staatlichen Toleranzbegriff im Sinn eines Rechtsaktes obrigkeitlicher Duldung abweichender religiöser Erkenntnisse, sondern auf Toleranz als eine bestimmte Handlungsdisposition und Einstellung gegenüber religiös Anderen; zur Unterscheidung siehe *J. Habermas*, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte: *ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt/Main 2005), 258–278, hier 258–259.

Trotz einer weitverbreiteten gegenteiligen Einschätzung sind religiöse Verschiedenheit und das Festhalten an religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüchen aber nicht Hindernis, sondern notwendige Bedingung der Möglichkeit religiöser Toleranz.⁴¹ Die gegenteilige Meinung, welche die Formulierung religiöser Geltungsansprüche in einer Situation religiöser Verschiedenheit in einem Atemzug mit Intoleranz nennt, verdankt sich, zumindest teilweise, einem falschen oder ungenauen Verständnis von Toleranz. Im Folgenden gehe ich vor einer etwas formaleren Bestimmung von ›Toleranz‹ von einem eher intuitiven Verständnis aus, das sich an den dem tatsächlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Regeln orientiert. So ist das Vorliegen einer Situation von Verschiedenheit und Kontroverse keine Bedrohung von Toleranz, sondern gerade Bestandteil der Bedeutung des Begriffs ›Toleranz‹.⁴² Weiterhin bedeutet, entgegen einer weiterverbreiteten Meinung, Toleranz nicht, das Tolerierte gutzuheißen. Andernfalls wäre Toleranz nicht von Akzeptanz, Wertschätzung oder Zustimmung zu unterscheiden. Toleranz ist auch nicht mit Indifferenz zu verwechseln; ich kann gegenüber X nur tolerant sein, wenn mir X nicht gleichgültig ist. Wenn es mir egal ist, ob mein Gegenüber im Restaurant Alkohol trinkt oder nicht, kann man nicht sagen, dass ich den Alkoholenuss meines Gegenübers toleriere. Toleranz kann erst dann als Möglichkeit ins Spiel kommen, wenn mir eine Einstellung oder Verhaltensweise nicht gleichgültig ist.⁴³

Ebenso wenig sind Intoleranz und Vorurteilsbeladenheit miteinander zu verwechseln, obwohl oft Intoleranz mit Vorurteilen und Toleranz mit Vorurteilsfreiheit identifiziert werden. Ein Vorurteil ist eine (negative, aber möglicherweise auch positive) kognitive, affektive und potenziell handlungsleitende wertende Einstellung⁴⁴ gegenüber Mitgliedern einer anderen Gruppe (qua Mitglieder dieser Gruppe), die auf einer unzureichenden faktischen (oder kognitiven) Basis beruht, d. h. die Einstellung entspricht nicht der Realität oder zumindest fehlen gute Gründe für diese Einstellung. Ich kann Vorurteile gegenüber Mitgliedern einer bestimmten Gruppe haben, ohne dass dies zu einem

41 Zur Unterscheidung zwischen Toleranz und Anerkennung und zur Kritik an einer annähernd universalen Pflicht zur Anerkennung vgl. O. J. Wiertz, Religiöse Wahrheit und identitäre Versuchung: P. C. Chittilappilly (Hg.), *Das Leben vertiefen* (Ostfildern 2019), 55–68, hier 64–67.

42 A. Cohen, *What Toleration is: Ethics* 115 (2004), 68–95, hier 69.

43 Daher trifft Catherine Cornilles zumindest implizite Gegenüberstellung von Toleranz und Interesse an Anderen als Anderen nicht wohlverstandene Toleranz; siehe C. Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York 2008), 24–25.

44 Vgl. R. Powell – S. Clarke, *Religion, Tolerance, and Intolerance. Views from Across the Disciplines*: S. Clarke – R. Powell – J. Savulescu (Hg.), *Religion, Intolerance, and Conflict. A Scientific and Conceptual Investigation* (Oxford 2013), 1–35, hier 18–19; B. Hunsberger, *Religion and prejudice: the role of religious fundamentalism, Quest, and right-wing authoritarianism: Journal of Social Issues* 51 (1995), 113–129.

intoleranten Verhalten ihnen gegenüber führt – allein schon deshalb, weil es auch positive Vorurteile geben kann, aber auch weil Vorurteile nur eine Verhaltensdisposition besitzen, die sich aber nicht notwendig in tatsächlichem Handeln manifestiert.

Toleranz ist auch nicht eine Spielart des Relativismus oder beruht (auch nicht indirekt) auf einer Form des Relativismus, nach dem alle Werturteile subjektiv und somit gleichberechtigt sind und daher niemand das Recht hat, sich zum Richter über fremde Wertpräferenzen zu erheben. Ein solcher Relativismus würde den Wert der Toleranz gerade unterhöheln und es unmöglich machen, widerspruchsfrei einen objektiven Vorrang der Toleranz vor Intoleranz zu behaupten.⁴⁵

Vielmehr hat Toleranz, neben einer Akzeptanzkomponente (ich dulde eine bestimmte Überzeugung oder Einstellung bzw. ein bestimmtes Verhalten und verwerfe diese begründet nicht als *völlig falsch*), eine Ablehnungskomponente: Ich kann nur das tolerieren, was ich ablehne.⁴⁶ Toleranz beinhaltet, das zu ertragen und sich damit abzufinden, was man missbilligt.⁴⁷ Die Möglichkeit von Toleranz setzt also gerade Verschiedenheit voraus: die Existenz von etwas, das meinen Überzeugungen, Idealen, Ansprüchen, Wünschen etc. entgegensteht. Religiöse Verschiedenheit und gerade die Verschiedenheit religiöser Wahrheitsansprüche schließt also nicht Toleranz aus, sondern ist vielmehr eine notwendige Bedingung für religiöse Toleranz.⁴⁸ Toleranz heißt nicht die Ausblendung von Verschiedenheit oder die Aufgabe eigener Geltungsansprüche, sondern erfordert einen respektvollen Umgang mit der anerkannten Verschiedenheit, zu dem gehört, dem anderen sein Existenzrecht und das Recht auf Verschiedenheit nicht zu bestreiten. Allerdings ist zu beachten, dass Toleranz vom »Verdacht einer hochfahrenden Duldung erst befreit [wird], wenn die Konfliktparteien auf gleicher Augenhöhe zu einer Verständigung *miteinander* gelangen«⁴⁹, was eher

45 »Toleration and freedom and fairness are values too, and they can hardly be defended by the claim that no values can be defended«: *M. Sandel*, Introduction: *ders.* (Hg.), *Liberalism and its Critics* (New York 1984), 1–11, hier 1.

46 Zum Toleranzbegriff *R. Forst*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Frankfurt/Main 2003).

47 Dazu kommt noch eine Zurückweisungskomponente, welche die Grenzen der Toleranz festlegt; siehe *Forst*, Toleranz, 37–38.

48 Allerdings ist damit Toleranz noch nicht garantiert, wie viele Beispiele theoretischer und praktischer Natur zeigen.

49 *J. Habermas*, Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft: *ders.*, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin 2012), 308–327, hier 318. Habermas formuliert seine Überlegungen zwar im Kontext des juristisch-staatlichen Toleranzbegriffs, aber sie lassen sich analog auch auf Toleranz als Handlungsdisposition übertragen. Der juristische Begriff der Toleranz erhält jedenfalls dadurch – über den Aspekt der einseitigen Duldung hinaus – den Aspekt »der gegenseitigen Anerkennung der Religionsfreiheit des Anderen«: *Habermas*, Religiöse Toleranz, 259.

einer Achtungskonzeption anstatt einer bloßen Duldungs- oder Erlaubniskonzeption der Toleranz entspricht. Allerdings erfordern Achtung und Anerkennung nicht die vorbehaltlose oder umfassende Wertschätzung der anderen Position.⁵⁰

Es ist nicht ersichtlich, warum die Wahrheitsansprüche abrahamitischer Religionen einer solchen Toleranz im Weg stehen sollten. Zum einen bedeutet Austausch auf Augenhöhe nicht notwendig, dass der anderen Seite der gleiche Wert zugeschrieben wird, sondern dass das gleiche Recht darauf zugestanden wird, ernstgenommen und einer vorurteilsfreien, rationalen Auseinandersetzung gewürdigt zu werden. Zum anderen enthalten die abrahamitischen Traditionen selbst Ansatzpunkte für die Entwicklung einer Toleranzkonzeption – zumindest im Sinn der Duldung. So argumentierte etwa der frühchristliche Theologe Tertullian folgendermaßen für staatliche religiöse Toleranz, also Religionsfreiheit: »Jedoch es ist ein Menschenrecht und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des [E]inen bringt dem [A]ndern weder Schaden noch Nutzen. Nicht einmal Sache der Gottesverehrung ist es, zur Gottesverehrung zu zwingen, da sie von freien Stücken unternommen werden muß und nicht aus Zwang; denn auch Opfer werden nur von einer willigen Gesinnung gefordert. Wenn ihr uns also auch wirklich zum Opfern treiben wollt, so würdet ihr euren Göttern keinen Dienst damit erweisen. Denn von Widerwilligen werden sie wohl keine Opfer verlangen, es sei denn, daß sie händelsüchtig wären; händelsüchtig aber ist Gott nicht. Der, welcher der wahre Gott ist, gewährt alle seine Gaben den Gottlosen sowohl als seinen Anhängern in gleicher Weise.« Tertullian leitet seinen Appell für Toleranz gegenüber Christen mit der Bemerkung ein, dass das »christliche Lehrsystem befiehlt[,] ... auch unsere Feinde zu lieben und zu beten für die, welche uns verfolgen, und darin besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist.«⁵¹ Interessant ist, dass sich hier philosophische Argumentation (Gottesverehrung als Menschenrecht und Aspekt menschlicher Freiheit und der logische Widerspruch zwischen Gottesverehrung und Zwang) und theologische Argumentation (Gott sucht keinen Streit, sondern die Gaben des wahren Gottes gelten allen) miteinander verbinden. Auch wenn man unterstellen wollte, dass Tertullians Argumentation rein pro domo und allein der Unterlegenheitssituation der Christen im damaligen Römischen Reich geschuldet ist, musste diese Argumentation für religiöse Toleranz wenigstens für vereinbar

50 »Toleranz brauchen wir nur gegenüber Weltanschauungen zu üben, die wir für falsch halten, und gegenüber Lebensgewohnheiten, die wir nicht goutieren«: *Habermas*, Religion, 318.

51 Tertullian, Ad Scapulam, BKV (Übersetzung Heinrich Kellner), Kap 2 und Kap. 1; zitiert nach: www./bkv/unifr.ch/works/75/versions/88/divisions.

mit dem christlichen Glauben gehalten werden, damit ein Christ sie vorbringen konnte.⁵² Und Tertullian beginnt seinen Brief tatsächlich mit einem eindeutigen Verweis auf das »christliche Lehrsystem« mit seinem Liebesgebot als christlichem Spezifikum. Außerdem finden sich zumindest teilweise christlich begründete Argumente für Toleranz auch in Situationen der Vorherrschaft der eigenen Glaubensrichtung, wie etwa bei Alkuin, dem Hoftheologen Karls des Großen, der in kritischer Reaktion auf die gewaltsame Sachsenmissionierung betont, dass Glaube eine Sache des freien Willens ist und nicht erzwungen werden kann. Man könne jemanden zwingen, sich taufen zu lassen, aber nicht zu glauben.⁵³ Papst Nikolaus I. warnt in einem Brief von 866 an den König von Bulgarien vor gewaltsamer Missionierung und empfiehlt stattdessen Gott nachzuahmen, der nur eine freiwillige Verehrung wolle.⁵⁴

Religiöse Toleranz setzt also Verschiedenheit in einer Form voraus, die Widersprüche zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen einschließt, und religiöse Wahrheitsansprüche müssen nicht notwendig Intoleranz fördern, sondern können auch Toleranz stützen. Allerdings scheint Toleranz im Sinn einer wenigstens eingeschränkten Akzeptanz der anderen religiösen Position, religiöse Identität zu bedrohen. Damit komme ich zu einem weiteren möglichen Nachteil religiöser Verschiedenheit: der Bedrohung religiöser Identität.

III. Identität

Die abrahamitischen Religionen zeichnen sich durch einen umfassenden Wahrheits-, Geltungs- und Regelungsanspruch aus. Sie stellen Lebensformen dar, die ihren Anhängern als allumfassend und von unüberbietbarer Wichtigkeit gelten und deren Verabschiedung ihnen unmöglich erscheint.⁵⁵ Religiöser Glaube in den abrahamitischen Religionen verlangt vorbehaltlose Hingabe an Gott. Andere religiöse Traditionen und Bekenntnisse wer-

52 Außerdem finden sich zumindest teilweise christlich begründete Argumente für Toleranz auch in Situationen der Vorherrschaft der eigenen Glaubensrichtung, wie etwa in John Lockes erstem Toleranzbrief.

53 Zudem sei eine solche Taufe wertlos, weil der bei einer Zwangstaufe vorgegaukelte Glaube nicht heilsrelevant sei. Laut Larry Siedentop war diese Überzeugung für Alkuin ein zentraler Aspekt des Christentums: Erzwungener Glaube sei ein Widerspruch in sich; *L. Siedentop, Die Erfindung des Individuums. Der Lieberalismus und die westliche Welt* (Stuttgart 2015), 194. Das Argument der Widersprüchlichkeit eines erzwungenen Glaubens (neben biblischen und staatsphilosophischen Begründungen) für religiöse Toleranz findet sich auch in Lockes erstem Toleranzbrief.

54 Siehe *E. G. Wallace, Justifying Religious Freedom: The Western Tradition: Penn State Law Review* 114 (2009) 485–570, hier 534.

55 P. Griffiths, *Problems of Religious Diversity* (Malden 2001), 7–8.

den daher leicht als Bedrohung der eigenen religiösen Identität, als Anreiz zum Glaubensabfall oder als mögliche Quelle religiöser Verunreinigung wahrgenommen.⁵⁶ Oder religiöse Vielfalt erscheint gerade im Fall abrahamitischer Religionen mit ihren vielen (scheinbaren oder wirklichen) Ähnlichkeiten als Anlass zur relativistischen Deutung von Glaubensstraditionen als beliebig und gleichgültig.⁵⁷ Religiöse Vielfalt erscheint so leicht als Bedrohung, der es gegenzusteuern gilt und der gegenüber die eigene Identität zu betonen und zu sichern ist.⁵⁸ Dies muss nicht notwendig zu religiöser Gewalt führen, wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde, kann aber den Wunsch hervorrufen, sich von den anderen Religionen abzuschotten, um die Wahrheit und Reinheit des eigenen Glaubens zu schützen und absolute Glaubensgewissheit zu bewahren. Dies ist allerdings in unserer pluralen Welt nicht möglich – und daher konnte und kann religiöse Vielfalt als ernste Bedrohung religiöser Identität erscheinen.

Es ist aber zum einen nicht ausgemacht, dass religiöse Vielfalt notwendig zu Verlust oder Schwächung religiöser Identität führt. Der soziologische Befund zu den Auswirkungen religiöser Vielfalt ist nicht eindeutig, wie etwa ein Blick in zwei religionssoziologische »Klassiker« zeigt. Peter Berger etwa ging davon aus, dass die sichtbare Existenz verschiedener Religionen für den Gläubigen die Glaubwürdigkeit jeder Religion, einschließlich der eigenen, untergräbt⁵⁹ und zu einer religiösen kognitiven Kontamination führt, die in einem Relativismus ende, der allerdings leicht in einen Fundamentalismus umschlagen könne.⁶⁰ Rodney Starks und Roger Finkes Theorie der rationalen Wahl der Religion dagegen sieht in re-

- 56 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Religiöse Orientierung gewinnen*. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 2014), 57: »In der Vergangenheit stießen Begriffe wie Pluralität oder Pluralismus gerade in Kirche und Theologie auf kritische Rückfragen. [...] Pluralismus galt als Gegenteil klarer Glaubensüberzeugungen, die sich in dieser Sicht dadurch auszeichnen, dass sie von vornherein auf eine nichtpluralisierbare, vor allem nicht vieldeutige Wahrheit ausgerichtet sind.«
- 57 Ein Hinweis auf die »Relativismusgefahr« findet sich im zweiten Kapitel des Grundlagen-textes des Rates der EKD von 2015: *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*; <https://www.ekd.de/II-Religiose-Vielfalt-und-evangelische-Identitat-564.html>; letzter Zugriff 1. September 2019.
- 58 Als idealtypische Reaktionen auf diese Spannung lassen sich die mittlerweile klassischen drei religionstheoretischen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus deuten. Der Exklusivismus stellt die kognitive (d. h. in Bezug auf Gotteserkenntnis) und soteriologische (d. h. in Bezug auf Heilungsvermittlung) Alleingültigkeit der jeweils eigenen Religion heraus, während der Pluralismus von einer prinzipiellen kognitiven und soteriologischen Gleichwertigkeit aller oder wenigstens mehrerer Religionen ausgeht. Der Inklusivismus spricht zwar den anderen Religionen nicht jeden kognitiven und soteriologischen Wert ab, hält aber an der Überlegenheit der eigenen Religion fest.
- 59 *P. L. Berger*, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York 1967).
- 60 *P. L. Berger*, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit* (Frankfurt/Main 1994).

ligiöser Vielfalt im Rahmen eines religiös neutralen Staates eine ideale Voraussetzung für religiöse Vitalität, weil auf dem freien Markt der Weltanschauungen diese ihre Angebote flexibel an der Nachfrage und den Bedürfnissen der »Kunden« ausrichten müssen und so ein breites, an die »Kundenwünsche« angepasstes, religiöses Angebot entsteht.⁶¹ Allerdings scheint die Stabilität der Bindung an eine bestimmte Konfession dabei abzunehmen. Zum anderen kann religiöse Vielfalt aber auch zu einer Wiederentdeckung der eigenen religiösen Identität und deren Stärkung führen. »Ich selbst habe bemerkt, dass Einwanderer aus Süditalien, die nach Mailand und Turin gekommen sind, ihre Religion verloren haben und Anarchisten geworden sind. Dasselbe passierte im katholischen Argentinien. Als dieselben Migranten aber nach New York, Boston, Philadelphia und die großen protestantischen Städte der USA gekommen sind, sind sie erst richtig katholisch geworden.«⁶²

Aber was ist überhaupt religiöse Identität?⁶³ Diese Frage ist umso dringlicher, als der Begriff der Identität gerade im Zusammenhang mit der Frage interreligiöser Beziehungen »in einer eher oft ungeklärten, eher propagandistischen Weise zur Anwendung«⁶⁴ kommt. Ich verstehe unter religiöser Identität auf der systemischen Ebene diejenigen Merkmale, die eine Religion zu der jeweiligen Religion machen, und auf der Ebene des individuellen Gläubigen die Wahrnehmung und (theoretische und praktische) Anerkennung dieser Merkmale, welche diese Person zum Mitglied dieser Religionsgemeinschaft machen und vor allem ihr Denken, Wahrnehmen und Handeln prägen und so dazu beizutragen, sie zu der Person zu machen, die sie ist. Gerade in abrahamitischen Religionen mit ihrer grundlegenden Bindung an den immer größeren Gott ist die religiöse Identität einerseits nicht bloß eine unter den vielen synchronen kontrastierenden Identitäten einer Person,⁶⁵ andererseits aber kann religiöse Identität nicht

61 R. Stark – R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley 2000). Die Formel von Qualität durch Konkurrenz findet sich bereits bei P. L. Berger, *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity: Social Research* 30 (1963), 77–93.

62 J. Casanova, Diskussion: M. Reder – M. Rugel (Hg.), *Religion und die umstrittene Moderne* (Stuttgart 2010), 19.

63 Ich unterscheide im Folgenden nicht ausdrücklich zwischen synchroner Identität, diachroner Identität im Sinn numerischer Identität und einer ipse-Identität, der selbstbezüglichen Identität mit sich selbst; zur Terminologie vgl. M. Moyaert, *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters* (Lanham 2014), 97.

64 R. Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Zürich 2005), 122. Bernhardt schlägt ein »dynamisch-konversives Verständnis« christlicher Identität vor.

65 Vgl. A. Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt* (München 2010), 42–43. »Gläubige und ihre sozialen Organisationen erheben Ansprüche auf die Gestaltung aller Kultursphären und Funktionssysteme, wenn sie ihren Glauben ernst nehmen«; H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin 2017), 416. Dass Joas damit keinem Integralismus das Wort redet, wird aus seinen folgen-

als zeitenthoben und unveränderlich verstanden werden, sondern als offen für neue Begegnungen mit diesem Gott und neue Einsichten in dessen Natur und Handeln – auf der unveränderlichen Grundlage der jeweiligen Offenbarungsereignisse am Beginn bzw. im Lauf der Geschichte dieser drei Religionen. Allerdings fordern diese Offenbarungsereignisse immer neue Versuche eines adäquaten Verständnisses in der Traditionslinie der bisherigen Verständnisversuche heraus. In Bezug auf einzelne Personen wie auch auf ganze religiöse Traditionen gilt, dass Identität durch Anerkennung oder Verweigerung von Anerkennung durch andere mitgeprägt wird. Identität ist etwas, das wir »durch einen teils offenen, teils inneren Dialog mit anderen aushandeln«⁶⁶. »Wir–andere« Unterscheidungen [...] [sind] für jede religiöse Identitätskonstruktion grundlegend.«⁶⁷ Daher ist Identität gerade nicht ohne Vielfalt und Verschiedenheit möglich, sondern setzt diese als notwendige Bedingung voraus und steht damit in einer »Spannung von Zugehörigkeit und Distanz«⁶⁸, die gerade angesichts offensichtlicher religiöser Pluralität eine hohe Integrationsleistung verlangt. Religiöse Vielfalt fordert heraus, sich mit den Grundlagen und charakteristischen Merkmalen des eigenen religiösen Lebens und der eigenen religiösen Tradition zu beschäftigen, die gewöhnlich stillschweigend vorausgesetzt werden, d. h. die eigene (individuell-religiöse und kollektiv-religiöse) Identität zu reflektieren. Religiöse Vielfalt kann so Gemeinschaften wie Individuen dazu helfen, sich selbst und den eigenen Glauben besser zu verstehen.⁶⁹ Damit komme ich zu möglichen Vorteilen religiöser Verschiedenheit unter dem Gesichtspunkt religiöser Identität.

Ein wichtiger möglicher theologisch-hermeneutischer Vorteil religiöser Verschiedenheit besteht darin, dass die Begegnung mit anderen Religionen ein besseres Verständnis religiöser Traditionen ermöglicht: sowohl der fremden Traditionen (dass dafür wahrgenommene religiöse Vielfalt eine notwendige Bedingung ist, ist offensichtlich) als auch der eigenen.

den Bemerkungen deutlich – und genauso, dass er nicht von religiöser Zugehörigkeit als »allesverschlingender Identität« (*Sen, Identitätsfalle*, 79) ausgeht.

66 C. Taylor, *Die Politik der Anerkennung: ders., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, (Frankfurt/Main 2009), 11–66, hier 21; zu dem ganzen Abschnitt über religiöse Identität vgl. den ersten Teil von Taylors Text.

67 F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München 2004), 37.

68 Bernhardt, *Ende*, 129.

69 Sicher geht mit religiöser Verschiedenheit die Gefahr einher, auf Anfragen an die eigene Identität durch die Existenz anderer mit Abschottung oder mit einfacher Adaption zu reagieren. Aber diese Reaktionen ergeben sich nicht aus religiöser Vielfalt an sich, sondern aus einer bestimmten Weise der Reaktion auf diese. Für alle in diesem Aufsatz genannten positiven Möglichkeiten religiöser Verschiedenheit gilt, dass es sich um *Möglichkeiten* handelt, die genutzt werden müssen. Aber es handelt sich bei ihnen um *realistische* Möglichkeiten, die Wesen wie uns – in Situationen wie der unsrigen – tatsächlich offenstehen und deren Verwirklichung nicht allzu unwahrscheinlich ist.

Die Wahrnehmung religiöser Pluralität kann dabei helfen, den eigenen Glauben besser zu verstehen, weil sich vor dem Hintergrund der Verschiedenheit Charakteristika des eigenen Glaubens deutlicher wahrnehmen lassen, um so die »eigene christliche Position aus der Differenz und Gemeinsamkeit heraus neu zu verstehen und formulieren zu können«⁷⁰.

Das bessere Verständnis fremder Traditionen kann zudem den eigenen Glauben bereichern und ergänzen. Jede Religion benötigt den Austausch mit den anderen Religionen, denn keine Religion ist in der Lage, den Gott, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, vollständig zu erfassen.⁷¹ Dies ist ein wiederkehrender Refrain der theologisch-geistlichen Lehren des Judentums, des Christentums und des Islam. So hilft die Begegnung mit anderen Religionen, den Unterschied zwischen dem eigenen Glauben, der eigenen Theologie, der eigenen Kirche und Gott selbst deutlicher zu erkennen und besser zu wahren.⁷² Sie ermöglicht nämlich den Zugang zu bislang unbekanntem Aspekten des Geheimnisses Gottes und fördert den Prozess der Befreiung von falschen Selbst- und Gottesbildern.

Schließlich ermöglicht religiöse Verschiedenheit eine größere Vielfalt von Wegen zu Gott. Diese Vielfalt kann sowohl in Bezug auf die Ermöglichung einer angemessenen Erkenntnis Gottes eine positive Rolle spielen als auch in Bezug auf die Einübung eines Gott angemessenen Lebens und die Entwicklung einer Persönlichkeit, die für eine tiefe Gemeinschaft mit Gott geeignet ist.⁷³

Insgesamt scheint religiöse Pluralität die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, dass der größtmögliche Teil der Menschheit die größtmögliche Menge möglichst angemessener religiöser Überzeugungen hat. Jede Religion ist *auch* ein kulturell bedingtes Phänomen mit spezifischen Grenzen.⁷⁴

70 Broschüre »Drei Jahre Stiftungsprofessur Katholische Theologie im Angesicht des Islam an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main«.

71 Dem entspricht ungefähr die Unterscheidung zwischen der »Wahrheit Gottes« und der »Wahrheit der Religion« in dem von Reinhold Bernhardt verfassten Positionspapier des Schweizerischer Evangelischen Kirchenbundes (SEK), Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen 2007, 24–26; <https://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/publikationen/pdf/SEK-Position-8.pdf>; letzte Zugriff 1. September 2019.

72 Dies gilt über den Rahmen der abrahamitischen Religionen hinaus. So kann etwa die Integration der Zenmeditation in die christliche Frömmigkeitspraxis auch und gerade dann bereichernd sein, wenn Christen Zen nicht in einer an das Christentum adaptierten Weise praktizieren, sondern auf eine Weise, die den buddhistischen Charakter von Zen wahrt; vgl. A. Löffler, Zen als katholische Option: ThPh 92 (2017), 192–214.

73 Zum Folgenden vgl. ausführlicher O. J. Wiertz, Warum sorgt Gott nicht für eine wahre Religion? Skizze einer inklusivistischen theistischen Erklärung der Vielfalt der Religionen: J. Arnold (Hg.), Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht (Münster 2012), 197–227, hier 216–224.

74 Clifford Geertz bestimmt Kultur als »historisch übermittelte Bedeutungsmuster, die in Symbolen verkörpert sind« und Religion als »Symbolssystem zur Etablierung starker, umfassender und lang anhaltender Stimmungen und Motivationen in Menschen mittels der Formu-

Wegen dieser kulturellen Bedingtheit und Begrenztheit jeder Religion und aller menschlichen Überzeugungssysteme⁷⁵ und kognitiven Fähigkeiten ist nicht auszuschließen, dass Menschen solche Überzeugungssysteme und kognitive Fähigkeiten und Vorlieben haben, die es ihnen unmöglich machen, auf eine rationale Weise einen bestimmten, etwa den christlichen, Glauben anzunehmen – sei es, dass sie Inhalt und Bedeutung des christlichen Glaubens nicht angemessen verstehen können, sei es, dass sie sich nicht in rationaler Weise für ihn entscheiden können.⁷⁶ Wenn diese Menschen rationale Wesen bleiben sollen, können sie nicht den christlichen Glauben annehmen. Vom Christentum unterschiedene Religionen bieten ihnen die Möglichkeit, ihre Suche nach Gotteserkenntnis auf rationale Weise in eine religiöse Tradition und Gemeinschaft einzubetten. Die Vielfalt der Religion kann so verhindern, dass diese Menschen bei der Suche nach Gotteserkenntnis allein auf sich selbst gestellt bleiben, während sie ihnen stattdessen ermöglicht, sich auf die (theoretischen und praktischen) Einsichten und die Weisheit stützen zu können, die ihnen die unterschiedlichen religiösen Traditionen zur Verfügung stellen. Die Vielfalt religiöser Überzeugungssysteme bietet so die Möglichkeit, dass auch diejenigen, die mit der christlichen Lehre intellektuell-kognitive Probleme haben, eine (gemeinschaftliche) religiöse Tradition finden, die ihnen eine Wirklichkeitsdeutung anbietet, die auf eine transzendente Dimension der Wirklichkeit hinweist, Anleitung für das Nachdenken über diese Dimension bietet, Offenheit für diese Dimension und Wege zu ihr empfiehlt und die relevanten epistemischen Tugenden fördert⁷⁷ – oder kurz gesagt behilflich ist, eine gemeinschaftliche religiöse Identität zu finden.

lierung von Konzeptionen einer allgemeinen Ordnung der Existenz und der Umkleidung dieser Konzeptionen mit solch einer Aura von Tatsächlichkeit, dass diese Stimmungen und Motivationen einzigartig realistisch erscheinen«: C. Geertz, *Religion As a Cultural System: ders., The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York 1973), 87–125, hier 89–90; Übersetzung O. J. W.

- 75 Das Überzeugungssystem einer Person ist die Menge all ihrer Überzeugungen, der inferentiellen Beziehungen (Begründungsrelationen) dieser Überzeugungen untereinander und der Gewissheitsgrade dieser Überzeugungen.
- 76 Der Begriff der Rationalität ist notorisch mehrdeutig. Ich lasse im Folgenden eine genauere Bestimmung des Begriffs der Rationalität offen und beschränke mich auf die Erläuterung, dass Inkohärenz und Inkonsistenz *ceteris paribus* rationalitätsmindernd sind; zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung u. a. O. J. Wiertz, *Zum Begriff und zum Problem der religiösen Irrationalität in religionsphilosophischer Perspektive: J. Schmidt – H. Schulz* (Hg.), *Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven* (Tübingen 2013), 211–253.
- 77 Eine epistemische Tugend – wie etwa Geduld, Aufgeschlossenheit oder Gewissenhaftigkeit – ist eine erworbene stabile und epistemisch bedeutsame Vortrefflichkeit einer Person, die das Erreichen des Ziels von Erkenntnis, den Erwerb bedeutsamer wahrer Überzeugungen (bei gleichzeitiger Vermeidung des Erwerbs falscher bedeutsamer Überzeugungen) zuverlässig fördert; siehe L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (New York 1996), 137.

Ebenso wenig, wie für jeden Menschen das christliche Glaubensbekenntnis eine rationale Möglichkeit darstellen muss, sind für alle Menschen die christlichen Praktiken und Werte im gleichen Maß verständlich, zugänglich oder zuträglich. Es ist nicht auszuschließen, dass jemand unüberwindliche Abneigungen gegen bestimmte christliche Praktiken und Werte hat bzw. mit ihnen nichts anfangen kann. Deshalb ist es gut, wenn es verschiedene Gruppen religiöser Praktiken und Werte gibt, die (mehr oder weniger stark) die Herausbildung einer Gott angemessenen Haltung und Lebensweise (oder Aspekte einer solchen Haltung) unterstützen bzw. zu ihr hinführen – und damit die Bildung einer Persönlichkeit und religiösen Identität fördern, die bereit ist, in der (eschatologischen) Begegnung mit Gott (ausdrücklich) dessen Liebe anzunehmen.

Diese skizzierte Position nivelliert weder alle Religionen noch postuliert sie die Gleichwertigkeit aller Religionen, sondern ist damit vereinbar, dass eine Religion der Wahrheit objektiv näher und soteriologisch wirksamer oder grundlegender⁷⁸ ist als alle anderen (bzw. so eingeschätzt wird).⁷⁹ Trotzdem kann die Tatsache religiöser Verschiedenheit angesichts der *conditio humana* als grundsätzlich positiv angesehen werden, weil sie der Menschheit den insgesamt besten Zugang zu Gott ermöglicht. Die vertretene Position ist also mit dem »superioristischen« Charakter klassischer inklusivistischer Position vereinbar.

IV. Rationalität

Religiöse Pluralität wird in der Philosophie immer wieder als Ausgangspunkt eines Argumentes gegen die Wahrheit bzw. Vernünftigkeit religiösen Glaubens genutzt.⁸⁰ Auf Grund religiöser Verschiedenheit – einschließlich

78 »Soteriologisch grundlegender« ist eine Religion A gegenüber einer Religion B dann, wenn die soteriologische Wirksamkeit von B auf der soteriologischen Wirksamkeit von A bzw. der Quelle der soteriologischen Wirksamkeit von A beruht. Wenn etwa Religion B Momente der Gnade enthält, »die dem Menschen *wegen Christus* von Gott geschenkt wird« (*K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: ders., Schriften zur Theologie V [Einsiedeln 1962], 136–158, hier 143*), und die Existenz von Religion A auf dem rettenden Handeln Gottes in Jesus selbst beruht bzw. in Religion A der Glaube an das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus, wegen dem Religion B Momente der Gnade enthält, explizit und wirksam wird, dann ist Religion A soteriologisch grundlegender als Religion B.

79 Welche Religion tatsächlich der Wahrheit näher und soteriologisch wirksamer bzw. grundlegender ist, kann an dieser Stelle offenbleiben. Nur der sprachlichen Einfachheit halber wurde bisher aus der christlichen Perspektive formuliert, die allerdings gegen andere religiöse Perspektiven ausgetauscht werden kann, aus der dann die christliche Option als »zweitbeste« Möglichkeit erscheint.

80 Ein notwendiger Bestandteil der Rationalität einer Überzeugung oder Praxis ist deren Begründbarkeit, genauso wie eine notwendige Bedingung der Rationalität einer Person deren Bereitschaft und Fähigkeit zur Begründung ihrer Überzeugungen und Handlungen ist.

der divergenten Wahrheitsansprüche der Religionen – stehen jedem religiösen Wahrheitsanspruch und jedem Grund für diesen die Ansprüche der anderen Religionen und deren Argumente gegenüber. Der Philosoph J. L. Mackie hat die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen und die für sie angeführten Zeugnisse mit einem Gerichtsprozess verglichen, in dem zwanzig Zeugen auftreten, von denen jeder Einzelne von den neunzehn anderen als Lügner bezeichnet wird.⁸¹ Jeder religiöse Wahrheitsanspruch steht also einer großen Menge entgegenstehender Ansprüche und Gründe gegenüber. Beweist damit religiöse Verschiedenheit positiv die Falschheit oder Irrationalität religiösen Glaubens und macht daher eine agnostische oder atheistische Haltung unausweichlich? Diese Frage ist Gegenstand einer seit Jahrzehnten anhaltenden Diskussion, die hier nicht angemessen wiedergegeben werden kann.⁸² Stattdessen müssen einige knappe Bemerkungen genügen. Erstens folgt aus der Tatsache religiöser Pluralität nicht, dass keine Religion in dem Sinn wahr sein kann, dass sie die meisten wahren oder überwiegend wahren Aussagen über Gott und die Welt enthält. Jedoch stellt sich die Frage, welchen Grund ich für die Annahme habe, dass die eigene Religion diese Religion ist, da jede Religion Gründe für ihre Wahrheit und Richtigkeit angibt. Allerdings folgt aus dem Umstand, dass jede Religion Gründe nennt, nicht notwendig, dass diese Gründe alle gleich gut sind. Es ist also nicht auszuschließen, dass die Gründe der eigenen Religion, etwa des Christentums, besser sind als jene anderer Religionen. Aber wie stark kann die rationale Gewissheit sein, dass dies wirklich der Fall ist? Es gibt genug Hinweise, dass es unter den Anhängern anderer Religionen kluge Menschen gibt, die sich intensiv mit den Gründen für und gegen den christlichen Glauben und für und gegen dessen Alternativen, z. B. den Islam, beschäftigt haben und zu dem Ergebnis gekommen sind, dass die Gründe für den Islam besser sind als die für das Christentum. Wie soll ein Christ rational auf diese Situation reagieren? ⁸³

81 J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus* (Stuttgart 1986), 30.

82 So versucht etwa die pluralistische Religionstheorie eine Entschärfung dieses Problems durch eine markante Uminterpretation religiöser Wahrheitsansprüche (auf Basis einer starken Betonung der Transzendenz und Geheimnishaftigkeit Gottes) in Richtung soteriologisch-praktische Wahrheit in Verbindung mit der These, dass das letzte soteriologische Ziel alle Weltreligionen gleich ist: die Abkehr von Selbst- hin zu Wirklichkeitszentrierung; vgl. J. Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München 1996); zur Weiterentwicklung der pluralistischen zu einer interreligiösen Theologie und der These der Entsprechung zwischen inter- und intrareligiöser Vielfalt: P. Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie* (Gütersloh 2019). Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheorie vgl. u. a. O. J. Wiertz, *Der eine Gott und die vielen Religionen. Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen: ThPh 78* (2003), 321–338.

83 In den letzten Jahren hat sich die Erkenntnistheorie unter dem Stichwort »peer disagreement« intensiv mit solchen Fragen auf einer grundsätzlichen Ebene beschäftigt. Für eine

Allein daraus, dass es andere Religionen gibt, die gute Gründe für ihre Wahrheitsansprüche nennen, folgt nicht die Unmöglichkeit eines rationalen religiösen Glaubens. Wenn es gute Gründe für die Wahrheit und Richtigkeit einer Religion gibt, werden diese durch die Tatsache der religiösen Verschiedenheit und die Tatsache, dass es auch gute Gründe für andere Religionen gibt, nicht wertlos und zudem ermöglicht u. U. die eigene religiöse Tradition eine vernünftige Erklärung der Tatsache religiöser Verschiedenheit, welche die Bedrohung der Rationalität des eigenen Glaubens entkräften kann.⁸⁴ Allerdings ist die Tatsache, dass viele gebildete und tugendhafte Menschen in Sachen Religion zu anderen Auffassungen kommen, ein deutlicher Hinweis auf unsere Fehlbarkeit – gerade in Sachen Religion, und dass nur die anderen die Fehler machen sollten, ist *prima facie* unwahrscheinlich. Daher muss ich mit der Möglichkeit rechnen, dass mein religiöser Glaube auf einer Fehleinschätzung beruht, auch wenn ich selbst keinen konkreten Anhaltspunkt dafür habe, dass dies tatsächlich der Fall ist. Dieses Bewusstsein von der eigenen Irrtumsanfälligkeit auch in Sachen Religion fordert (wenigstens in manchen Fällen) rationalerweise eine Verringerung der Gewissheit religiöser Überzeugungen.⁸⁵ Die Wahrnehmung religiöser Vielfalt führt in rationaler Weise dazu, sich auch in religiösen Angelegenheiten die eigene Fehlbarkeit einzugestehen und nicht von vornherein auszuschließen, dass man sich in religiösen Dingen auch fundamental irren kann. Ob tatsächlich ein Irrtum vorliegt, ist allerdings nur herauszufinden, wenn man sich mit den Gründen für und gegen die eigenen religiösen Überzeugungen und den Gründen für und gegen fremde religiöse Überzeugungen auseinandersetzt. Diese Notwendigkeit der Reflexion gilt umso mehr, als die nicht eindeutige epistemische Lage in Bezug auf unterschiedliche, miteinander teilweise inkompatible Glaubensbekenntnisse zu einer Anfrage führt, die sich als Pluralitäts-Version der

Anwendung dieser Diskussion auf das Thema der religiösen Verschiedenheit vgl. u. a. O. J. Wiertz, Die epistemischen Konsequenzen religiöser Vielfalt: S. Gäb (Hg.), Religion und Pluralität, Stuttgart 2020, 121 – 151.

- 84 Zudem dürfen bei diesen Fragen nicht allein die Unterschiede zwischen den Religionen hervorgehoben werden, sondern es ist zu berücksichtigen, dass gerade unter den abrahamitischen Religionen über alle Unterschiede hinweg grundlegende Gemeinsamkeiten bestehen. In Bezug auf diesen gemeinsamen Kern wirkt die religiöse Vielfalt der abrahamitischen Religionen wie eine Bestätigung und nicht wie eine Infragestellung.
- 85 Dabei geht es vor allem um die Reduzierung der subjektiven epistemischen Gewissheit der eigenen religiösen Überzeugungen, also des Maßes, in dem nach eigener Einschätzung die Gründe für eine Überzeugung deren Wahrheit stützen. Davon zu unterscheiden ist die Frage der psychischen Gewissheit.

doxastischen Variante⁸⁶ des Problems der Verborgenheit⁸⁷ verstehen lässt: Warum ist die Offenbarung Gottes, der alle Menschen liebt, etwa in Jesus Christus, nicht offensichtlicher und eindeutiger, so dass auch alle Menschen den einen wahren Glauben teilen? Ein wichtiger Bestandteil dieser Frage – und möglicher Antworten auf sie – ist der Verweis auf Gottes Liebe zu den Menschen und Gottes Wunsch nach Erwidern seiner Liebe.⁸⁸ Da Liebe Freiheit voraussetzt, benötigen Menschen gegenüber Gott einen »kognitiven Freiraum«, da sie sonst nicht frei wären, Gottes Liebe nicht zu erwidern (oder nur um den Preis offensichtlicher Irrationalität oder auf Grund eines so hohen Grades moralisch-spiritueller Verkommenheit, der wiederum mit Freiheit unvereinbar wäre) und damit ihre Erwidern von Gottes Liebe nicht frei wäre. Dieser notwendige kognitive Freiraum gilt auch in Bezug auf die Offensichtlichkeit (und Verständlichkeit) von Gottes Offenbarung etwa in Jesus Christus, was hinreichend ist, um die mangelnde Offensichtlichkeit der Offenbarung in Jesus Christus zu erklären. Dazu kommt noch Gottes Transzendenz, die von vornherein eine »bloß« analoge Erkenntnis Gottes und Rede von Gott zulässt, was wiederum die Variabilität der menschlichen Vorstellungen von Gott bzw. dem Göttlichen erklärt und ein wichtiger Grund für epistemische Demut ist.⁸⁹ Diese Demut wird die Gläubigen auch in Bezug auf die Möglichkeit einer zufriedenstellenden Erkenntnis der Gründe Gottes für die (scheinbar?) mangelnde Offensichtlichkeit seiner Offenbarung und die Zulassung (oder sogar Förderung?) religiöser Verschiedenheit bescheiden machen. Wir können nicht davon ausgehen, sicher und im Einzelnen zu wissen, was aus Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen für diese im Einzelnen und für die Weise der Offenbarung Gottes positiv folgt.

Im besten Fall führt dieser durch die religiöse Pluralität angestoßene Prozess der erneuten Reflexion der Gründe für und gegen das eigene Glaubensbekenntnis und fremde Glaubensbekenntnisse und die Erinnerung an

86 Michael Rea versteht unter der doxastischen Version des Problems der Verborgenheit den Mangel an eindeutigen und starken Gründen für Gottes Existenz und das Phänomen von vernünftigen Nichtglauben an Gott; *M. C. Rea, The Hiddenness of God* (Oxford 2018).

87 Das epistemische Problem der Verborgenheit Gottes besteht in der Schwierigkeit der Formulierung einer überzeugenden Antwort auf das Argument aus der Verborgenheit Gottes, das aus dem Fehlen hinreichender rationaler Gründe für den Glauben an Gott auf die Nichtexistenz Gottes schließt; vgl. *D. Howard-Snyder – P. Moser* (Hg.), *Divine Hiddenness. New Essays* (Cambridge 2002); *A. Green – E. Stump* (Hg.), *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives* (Cambridge 2015).

88 »Central to the hiddenness argument is an emphasis on the value in persons of a sort of love involving openness to relationship«: *J. L. Schellenberg, Divine hiddenness and human philosophy: A. Green – E. Stump, Hidden*, 13–32, hier 17.

89 Im Gegensatz zur selbstwidersprüchlichen These der radikalen Ineffabilität Gottes wird hier nur die Möglichkeit einer *erschöpfenden* substanzialen Erkenntnis Gottes bestritten; vgl. auch Michael Reas Prinzip göttlicher Transzendenz und dessen Abgrenzung von einem radikalen Pansymbolismus; *Rea, Hiddenness*, Kap. 4.

Gottes Transzendenz dazu, »den Gott los[zulassen), den wir nach unseren eigenen Bedürfnissen zurechtgemacht hatten. ... Wir hören auf, Gott, das Symbol der Wahrheit, auf uns zu beziehen, und beginnen, uns auf die Wahrheit zu beziehen. Die Liebe zur Wahrheit muß in einem gewissen Sinn unsere Bejahung Gottes noch übersteigen und umgreifen. Unser Gottesglaube muß in seiner Wurzel die Bereitschaft enthalten, ungläubig zu werden, wenn die Wahrheit es verlangen sollte.«⁹⁰ Damit werden bereits mögliche Vorteile religiöser Verschiedenheit unter dem Stichwort »Rationalität« bzw. »Erkenntnis« deutlich.

Religiöse Pluralität und die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr bieten wichtige epistemische Chancen. In der Wissenschaftstheorie gilt das Prinzip, dass eine Vielfalt an Forschungsprogrammen und Forschungshypothesen der Wahrheitssuche und -erkenntnis förderlich ist.⁹¹ Konkret in Bezug auf die religiöse Pluralität führt Verschiedenheit zu einem Dissens in grundlegenden Weltansichten, die unausgesprochene und oft unerkannte Annahmen und Voraussetzungen in Frage stellen und uns Aspekte der Wirklichkeit erkennen lassen, die uns ansonsten entgangen wären. Etwas technischer ausgedrückt kann man sagen, dass den im vorigen Abschnitt behandelten möglichen negativen Auswirkungen religiöser Pluralität auf religiöse Wahrheitserkenntnis und Gewissheit im Rechtfertigungszusammenhang Vorteile im Entdeckungszusammenhang gegenüberstehen.⁹² Allerdings ist diese einfache Gegenüberstellung so nicht zutreffend, da die größere Reflexivität des Glaubens auf Grund der Situation religiöser Pluralität auch positive Auswirkungen auf den Glauben im Rechtfertigungskontext haben kann, da sich so zusätzliche Gründe für die eigenen Glaubensüberzeugungen⁹³ und bisher übersehene Alternativen und Perspektiven zeigen. Nicht zuletzt kann religiöse Pluralität den negativen Folgen von Gruppendenken entgegenwirken, also dem Phänomen, dass Menschen als Mitglieder einer Gruppe weniger rationale bzw. realitätsangepasste Überzeugungen entwickeln als für sich allein, weil sie bereits im Voraus die eigene Überzeugung der vermuteten Mehrheitsüberzeugung der Gruppe anpassen. Solches Gruppendenken ist nicht zuletzt in religiösen

90 E. Kunz, Problematik der Gotteserkenntnis: *ders.*, Christentum ohne Gott? (Frankfurt/Main 1971), 11–44, hier 30.

91 E. Anderson, Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology: *Philosophical Topics* 23 (1995), 27–58; speziell für den Fall religiöser Verschiedenheit: K. Dormandy, The Benefits of religious diversity: *Religious Studies* (bisher nur online zugänglich).

92 Zu Vorteilen von Dissens zwischen epistemisch Ebenbürtigen im Allgemeinen siehe K. Lougheed, The Epistemic Benefits of Disagreement (Cham 2020)

93 So stammt etwa das sog. Kalam-Argument für die Existenz des theistischen Gottes wesentlich aus der muslimischen Tradition, aus der sich auch die Bezeichnung herleitet (eine Frühform des Kalam-Argumentes findet sich bei dem christlichen Neuplatonisten Johannes Philoponus).

Gruppierungen zu finden.⁹⁴ Religiöse Pluralität kann eine externe kritische Instanz darstellen, die uns auf Grenzen und Schwächen der eigenen religiösen Gruppe hinweisen kann. Dies muss nicht ausdrücklich in Form von expliziten Kommentaren geschehen, sondern oft genügt schon die alltäglich-praktische Begegnung, der Dialog des Lebens, in dem »Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid ... miteinander teilen.«⁹⁵ Insgesamt kann die religiöse Pluralität zu einem deutlicheren Bewusstsein für die Optionalität des Glaubens als einer Wahlmöglichkeit unter mehreren weltanschaulich-religiösen Alternativen – und damit eventuell zur Verunsicherung – führen, aber auch eine bewusstere und reflektierter-gerechtfertigtere Bejahung des eigenen Glaubens ermöglichen (zumindest bei denen, denen dies kognitiv-intellektuell möglich ist).

Weiterhin bietet religiöse Pluralität Anlass zur Entwicklung und Vertiefung von Unvoreingenommenheit und Aufgeschlossenheit, die gerade im religiösen Bereich wichtige Erkenntnistugenden sind, weil sie einerseits der erwähnten Tendenz von Religionen zum Gruppendenken und dem sturen Festhalten an scheinbaren unumstößlichen Gewissheiten entgegenwirken, das einem Fortschritt in der Wahrheits- und Gotteserkenntnis im Weg steht, und andererseits der besondere Gegenstand religiöser Erkenntnis, nämlich Gott, so ist, dass er beständig Überraschungen bereithält, für die der Gläubige sich offenhalten muss. Schließlich gibt die Wahrnehmung religiöser Pluralität Anlass zur Demut angesichts der in den anderen Traditionen enthaltenen Einsichten. Epistemische Demut ist eine wichtige Erkenntnistugend gerade im Fall der abrahamitischen Religionen, die von etwas Transzendendem handeln, also von etwas, das unsere kognitiven Möglichkeiten zumindest teilweise übersteigt.

Schlussbemerkungen

Vielleicht nicht sehr überraschend, gibt es keine klare eindeutige Antwort auf die Frage, ob religiöse Verschiedenheit Fluch oder Segen ist. Religiöse Vielfalt kann als Fluch oder/und als Segen wahrgenommen werden – sie ist aber nicht notwendig Fluch, sondern eine Möglichkeit für Segen. Dies hängt von allen Beteiligten ab. Auf jeden Fall ist religiöse Vielfalt an-

94 Dies hängt damit zusammen, dass religiöse Überzeugungen von besonderer Bedeutung für Leben, Handeln und Denken der Gläubigen sind.

95 *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog – Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Bonn 1991), §42. In diesem Schreiben heißt es in §54, dass der »Dialog bereits einen positiven Einfluß auf die Kirche selbst ausübt«.

strengend. So wie es anstrengend ist, in einer gelungenen Partnerschaft zusammenzuleben oder sich mit Philosophie zu beschäftigen. Es scheint, dass viele Dinge, die wertvoll sind und uns zu denen machen, die wir sind bzw. die wir sein wollen und sollen, anstrengend sind – und zugleich sehr befriedigend.⁹⁶

Summary

The perception and evaluation of religious plurality differs wildly. Therefore I ask for and compare under four headings potential threats and chances of religious plurality. In the background the question looms whether the dangers of religious plurality are due to the maintenance of religious truth claims and the realization of the opportunities of religious plurality presupposes the abandonment of religious truth claims. I will argue that the threats of religious plurality are not necessarily effects of religious truth claims per se and that the realization of the opportunities of religious plurality presupposes the maintenance of religious truth claims.

96 Für viele hilfreiche Vorschläge und Anregungen danke ich Georg Gasser, Stephan Herzberg, Thomas Schärtl-Trendel und Peter Jonkers.