

GLAUBENSGEWISSHEIT UND WAHRHEIT IN PLURALISTISCHER SICHT

Hendrik Johan Adriaanse, Den Haag

Glaubensgewissheit ist Gewissheit, dass p . Man kann einwenden, dass dieser erste Satz schon gleich ein falscher Satz ist und dass Glaubensgewissheit keinen propositionalen Gehalt hat. Gerade als Gewissheit des Glaubens oder im Glauben sei sie nahezu Zuversicht, objektloses Gefühl. Dem möchte ich glattweg widersprechen. Jede Art von Gewissheit setzt ein Objekt, auf das sie sich bezieht, voraus. Dieses Objekt – sei es ein Sachverhalt oder ein Gegenstand oder eine Person – braucht nicht thematisch gegeben zu sein, aber thematisieren, in den geistigen Blick fassen und explizieren lässt es sich auf jeden Fall.

Gleiches gilt in bezug auf die Gründe der Glaubensgewissheit. Auch diese brauchen nicht thematisch gegeben zu sein. Das bedeutet aber nicht, dass sie partout fehlen. Sie können hinterfragt und manchmal auch vorgebracht werden. Es gehört zur Gewissheit eines Subjektes, dass es seine eigenen Fragen hinsichtlich der Gründe seines Glaubens wenigstens vorläufig zur Genüge zu beantworten weiß.

Inhalt und Gründe machen zusammen die Wahrheitsfähigkeit der Glaubensgewissheit aus. Wäre es eine Gewissheit ohne jeden propositionalen Gehalt und ohne jede mögliche Begründung, so könnte sie keinen Wahrheitsanspruch erheben, ja, sie könnte nicht einmal falsch sein.

Freilich ist mit diesen Feststellungen das aufgegebene Problem – Glaubensgewissheit und Wahrheit – noch nicht erfasst. Wenn auf diese Weise die gleichsam objektive Seite der Gewissheit ins Licht gestellt worden ist, so darf nicht verkannt werden, dass sie auch eine sozusagen subjektive Seite hat. Gewissheit ist ein Prädikat von Aussagen, aber auch von Personen. Sie ist auch ein Bewusstseinszustand, ein Gefühl. Diese Seite ist besonders wichtig in bezug auf den religiösen Glauben. Es wird oft behauptet, dass der religiöse Glaube eine eigene und ganz starke Gewissheit hat, an die andere Gewissheiten

garnicht rütteln können. Hier liegt auch ein wichtiger Grund, weshalb der Glaube wahr genannt werden kann: Welche Gewissheiten auch immer entfallen, nicht die des Glaubens. Glaubensgewissheit und Wahrheit seien auf diese Weise innig miteinander verbunden.

Und noch mehr. Auch hier, so kann weiter behauptet werden, ist neben der subjektiven wiederum die objektive Seite zu bedenken. Glaube ist nicht nur *fides qua creditur*, sondern ebensogut *fides quae creditur*. Diese beiden Aspekte gehören zusammen. Daraus folge, dass, wenn im Glauben Gewissheit und Wahrheit Hand in Hand gehen, dies sowohl die *fides quae* als auch die *fides qua* anbelangt. Das Ineinander von Gewissheit und Wahrheit erstrecke sich somit von dem unumstößlichen Vertrauen bis hin zu der Unwidersprechlichkeit artikulierter Glaubensaussagen. So erkläre sich, dass die wahre Frömmigkeit zugleich der rechte Glaube ist, die Orthodoxie, das Fürwahrhalten dessen, was – christlich gesagt – durch den in der Kirche wirksamen heiligen Geist als geoffenbarte Glaubenswahrheit erkannt worden ist.

Einer der Ausgangspunkte meines Beitrages ist, dass diese zuletzt genannte Folgerung nicht stimmt. Sie mag zwar eine gewisse Plausibilität haben angesichts sehr stabiler und homogener Kulturen, aber so bald das gesellschaftliche System in schnelle Veränderung gerät, und vor allem: so bald es kein religiöses Monopol mehr gibt, verliert jene Zusammengehörigkeit von Gewissheit und Wahrheit ihren Grund. Dasjenige, dessen man im Glauben gewiss war, kann sich nicht mehr ohne weiteres als wahr behaupten und umgekehrt: das, was sich in der öffentlichen Sphäre als wahr durchsetzt, braucht nicht mehr mit dem zusammenzufallen, dessen man im Glauben gewiss ist. Dieser Wegfall der besagten Zusammengehörigkeit scheint nun aber in unserer Lage der Fall zu sein. Was ich im Auge habe, ist die Situation des Pluralismus. Hier stoßen wir auf den Grundbegriff meines Beitrags. Die Hauptfrage, der ich im Folgenden nachgehen werde, lautet, wie das mit den Begriffen Glaubensgewissheit und Wahrheit angesprochene Problem aussieht, wenn es in pluralistischer Sicht betrachtet wird. Wir müssen zu diesem Zweck zuerst kurz bei dieser Sichtweise selbst verweilen; das bringt uns zu unserem ersten Abschnitt.

I.

Ich nehme den Pluralismus als eine Art Paradigma, oder genauer als das Ergebnis eines Paradigmenwechsels, dieses letzte Wort verstanden im Sinne der Wissenschaftsphilosophie der sechziger Jahre.¹ In diesem Sinne meint es eine Veränderung des ganzen *Set* von Standardproblemen, Schulbeispielen, theoretischen Begriffen usw., mit denen in einer bestimmten Disziplin oder wissenschaftlichen Gemeinschaft gearbeitet wird. Ein vieldiskutiertes Beispiel eines solchen Wechsels war der Übergang vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild in der frühmodernen Kosmologie. Der Terminus hat rasch Schule gemacht und Anwendung auf andere Gebiete gefunden. Hier will ich ihn für eine Veränderung im Bereich der Religionsphilosophie benutzen. Die Punkte der Übereinstimmung sind die Vielumfassendheit (*comprehensiveness*) und die relative Geschwindigkeit, mit der sich der Wechsel vollzieht. Das Wort Paradigmenwechsel hat nicht selten den Beiklang von Dramatik; dieser fehlt auch hier nicht. Für die Religionsphilosophie ist das Verlassen des altvertrauten Paradigmas in der Tat ein schwerer Schritt. Jahrhunderte lang ist sie mit der christlichen Theologie verschlungen gewesen. Sie hat ihren Bezugsrahmen, ihre Beispiele und Bildreden, ja ihre Anspielungen und Hinweise fast immer ausschließlich der Selbstreflexion *der* Religion entnommen, die in unserem Weltteil dominant war.

Seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat sich diese Situation aber verändert. Pioniere wie NINIAN SMART und JOHN HICK haben angefangen, sich methodisch auf andere Religionen und Theologien auszurichten. Aufschlußreich ist hier der Werdegang des Letztgenannten.² JOHN HICK hat sich schon früh einen Namen gemacht u.a. mit einem Sammelband über *The Existence of God* (New York 1964) und mit Monographien über *Faith and Knowledge* (New York 1959) und *Evil and the Love of God* (London 1968) – lauter klassische religionsphilosophische Themen.

¹ KUHN 1970: 174-210 ('Postscript 1969').

² Vgl. zum Folgenden HICK 1997: 139-145; vgl. ebenfalls ASLAN 1998: 2-13.

Im Jahre 1967 zog er von Cambridge nach Birmingham um, wo er eine Professur erhielt. In der Industriestadt Birmingham hatte sich in den sechziger Jahren schon eine ganze Menge Immigranten angesiedelt, besonders aus dem indischen Subkontinent. In dieser Umgebung wurde er, so erzählt er selbst, zum ersten mal in seinem Leben mit der greifbaren Anwesenheit verschiedener nicht-christlicher Religionen konfrontiert. Allmählich wurde er in interreligiöse Initiativgruppen verwickelt, nicht zuletzt aus Abwehr gegen die neonazistische *National Front*, die gegen diese Einwanderung mit Hasskampagnen und Einschüchterung agierte. Auch spielte HICK eine wichtige Rolle in der Herstellung eines neuen, interreligiös organisierten Lehrplanes für die religiöse Erziehung in den Gemeindeschulen der Stadt Birmingham. Zu jener Zeit besuchte er oft jüdische Synagogen, islamische Moscheen, Sikh Gurudwaras und Hindu Tempel, und erwarb eine ganze Menge Freunde unter den Anhängern dieser anderen Religionen. Aus diesen Freundschaften entstand – und das ist auch konzeptuell wichtig; es ist das Moment der Entdeckung der Unzulänglichkeit des noch in Kraft stehenden Paradigmas – Unbehagen in bezug auf die absoluten Ansprüche seiner eigenen Religion, der christlichen. Nach Maßgabe seiner eigenen Tradition musste er annehmen, dass seine Kollegen und Freunde aus anderen Glaubenskreisen „have a lesser access to vital truth and live in a less direct relationship with God“ als er selbst. Und, so bemerkt er trocken, er fand nicht, dass er ehrlich glauben konnte, dass das der Fall sei.³ So begann ein anderer Teil seiner Laufbahn, in der er Bücher schrieb über *God and the Universe of Faiths* (London 1973), *God Has Many Names* (London 1980), *Christianity and Other Religions* (Philadelphia 1981), *Truth and Dialogue* (London 1974).

Es hat noch bis tief in die neunziger Jahre gedauert, bis Pioniere wie HICK und SMART Nachfolge fanden und die Hinwendung zum multireligiösen Paradigma in großem Maßstab vollzogen wurde. Und auch jetzt ist das alte Paradigma noch gar nicht ausgestorben. Sucht man aber unter Stichwörtern wie „religiöser Pluralismus“, „nicht-christliche Religionsphilosophie“, „interkulturelle Philosophie“ usw.,

³ HICK 1997: 154.

so findet man in den letzten zehn Jahren eine richtige Flutwelle von Artikeln und Büchern.

Man kann gegen die Behauptung, dass hier ein Paradigmenwechsel stattfindet, einwenden, dass philosophische Betrachtungen über religiöse Diversität nicht so neu sind. Es sei im Gegenteil von jeher die Philosophie gewesen, die sich zu einem Standpunkt oberhalb der einzelnen Religionen zu erheben und sie in eine vergleichende Perspektive zu bringen vermochte. Dialoge, wie von ABÉLARD, zwischen einem Heiden, einem Juden und einem Christen, oder Abhandlungen, wie von CUSANUS, über den Frieden zwischen den Religionen, seien typische Beispiele eines philosophischen Diskurses über Religion. Zu diesem Einwand ist zu sagen, dass die Stellung der Philosophie seit dem Aufstieg der Fachwissenschaften eine andere geworden ist. Ich werde nicht so weit gehen wie der Religionswissenschaftler HANS KIPPENBERG, der das erste Kapitel seines Buches *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*⁴ einfach mit dem Titel überschreibt: „Von der Religionsphilosophie zur Religionsgeschichte“, so als ob diese einfach an die Stelle jener getreten wäre. Aber es ist eine Tatsache, dass die starke Zunahme religionswissenschaftlicher Erkenntnis in dem letzten Jahrhundert oder Halbjahrhundert einen großen Einfluss genommen hat auf die Tonart, den konzeptuellen Rahmen und sogar auf die Fragestellungen der philosophischen Religionsbetrachtung. Für die meisten Religionswissenschaftler werden meine Ausführungen über den religionsphilosophischen Paradigmenwechsel denn auch wenig Neues enthalten.

II.

Im Folgenden müssen wir zunächst etwas näher auf den Pluralismus eingehen. Ich fand eine gute Umschreibung bei dem Theologen CHRISTOPH SCHWÖBEL. Der Begriff „Pluralismus“, so meint er, thematisiert

„die Beziehung vieler Elemente zueinander und zu ihrem Bezugsfeld, die nicht durch ein übergeordnetes Einheitsprinzip bestimmt und be-

⁴ KIPPENBERG 1997.

grenzt ist und die so als problematisch und damit als klärungs- und gestaltungsbedürftig erfahren wird.“⁵

Pluralismus, so impliziert diese Umschreibung, ist mehr als bloße Pluralität: er ist die Pluralität, die sich selbst zum Programm geworden ist. Die Vorschläge zur Interpretation und Gestaltung der pluralistischen Situation nehmen selbst an ihrem pluralistischen Charakter teil. Wichtig ist es zu erkennen, dass der so verstandene Pluralismus das Ergebnis geschichtlicher Pluralisierungsprozesse ist. So ist als Folge der Reformation ein konfessioneller Pluralismus entstanden. Aufklärung und Romantik haben je auf eigene Weise der Pluralisierung einen weiteren Impuls gegeben. Die gesellschaftliche Differenzierung ist ein anderer äußerst wichtiger Faktor. Man kann sicher noch andere Faktoren und Stadien nennen. Das Ergebnis dieser komplexen Entwicklung ist also die aktuelle Situation des Pluralismus.

In bezug auf die Religion besagt der Pluralismus, dass der Akzent auf der inneren Diversität dieses Phänomens liegt. Es ist dies eine Diversität, die in der Regel nicht auf eine spannungslose Koexistenz verschiedener Formen beschränkt bleibt, sondern vielmehr auf konfliktgeladene Verhältnisse hindeutet. Abgesehen von den eher physischen Konflikten, in die Anhänger unterschiedlicher Religionen verwickelt werden können und die ich hier, trotz ihres hohen Aktualitätswertes, außer Betracht lasse, gibt es Konflikte in bezug auf die geistigen oder geistlichen Leistungen der Religionen. Die großen religiösen Traditionen beanspruchen alle – vielleicht mit Ausnahme des Buddhismus –, eine, sagen wir, transzendente Wirklichkeit zu erkennen. Und sie beanspruchen auch, den Weg dorthin zu zeigen, also ein Mittel zur Erlösung zu bieten. Sie erheben also, mit der Terminologie von PETER BYRNE zu reden, Anspruch auf erkenntnismäßigen und heilsmäßigen Erfolg (*cognitive and salvific success*).⁶ Aber diese Ansprüche fallen keineswegs zusammen und schließen einander sogar oft aus. Religionsphilosophischer Pluralismus ist eine Theorie, oder vielmehr ein Paradigma, das die Fragen zu beantworten ver-

⁵ SCHWÖBEL 2000: 724-739 (Bd. 26).

⁶ BYRNE 1995.

sucht, die mit dieser konfliktreichen Pluralität von Ansprüchen gegeben sind. Er gründet sich dabei rigoros auf das Prinzip der Gleichwertigkeit der Religionen. Wenn einer von ihnen ein erkenntnismäßiger und heilsmäßiger Erfolg zugesprochen werden kann, so kann dieser Erfolg den anderen Religionen nicht abgesprochen werden. Damit ist die Position des sog. Konfessionalismus abgelehnt. Konfessionalismus besagt, dass der religionsphilosophische Pluralist seine eigene Religion mitbringt und sie hinsichtlich dieses doppelten Erfolges allen anderen überordnet, sei es, indem er ihnen überhaupt jeden Erfolg verweigert, sei es, indem er ihre Erfolge in die seiner eigenen Religion einbezieht und von diesen abhängig macht. Konfessionalismus gilt bei den meisten Religionsphilosophen als ein unerlaubter Standpunkt, obwohl es, nebenbei bemerkt, schwierig genug ist, diese Ablehnung zu begründen. Denn der Einwand liegt nahe, dass hier eine Kontextlosigkeit befürwortet wird, die sich in logische Probleme verstrickt. Muss man, so lautet der Einwand, nicht, um dem Phänomen Religion überhaupt gerecht werden zu können, seine eigene Standortbestimmtheit, ja sein eigenes religiöses Engagement anerkennen und impliziert dieses Engagement nicht *eo ipso*, dass man die Religion, der man selbst zugehört, für die echte, oder zumindest für die beste hält? Ein anderes Problem, das hier vorgebracht werden kann, behandelt die Frage, ob der Pluralismus sich mit dieser Ablehnung des Konfessionalismus nicht ins eigene Fleisch schneidet. Er war ja dazu entworfen, die unaufhebbare Verschiedenheit der Religionen zur Geltung zu bringen. Wird diese Intention aber durch das Bestehen auf Gleichwertigkeit nicht wieder zunichte gemacht? Kommt am Ende nicht alles auf eins heraus? Ich werde diese Debatte hier nicht weiter verfolgen und beschränke mich auf das Geständnis, dass ich persönlich dem Nonkonfessionalismus in der Religionsphilosophie beipflichte.

Indessen ist mit dem Satz vom erkenntnismäßigen und heilsmäßigen Erfolg noch eine andere Ablehnung vollzogen. Abgelehnt wird auch der sog. Naturalismus, d.h. die völlige Verneinung dergleichen Erfolges, zumindest in erkenntnismäßiger Hinsicht. Der Naturalismus hält dafür, dass die Religionen gerade durch ihre konfliktreiche Diversität verraten, dass in ihnen keine wirkliche Erkenntnis, keine echte Zunahme des Wissens stattfindet. Dem Naturalismus zu-

folge können die Erkenntnisansprüche der Religionen denn auch besser anders erklärt werden, nicht *at face value*, als die rationalen und wahrheitsfähigen Behauptungen als welche sie sich geben, sondern aus natürlichen Ursachen wie sozialer Macht oder Gewohnheit oder persönlichem Bedürfnis oder einer Mischung von alledem. Als große Vertreter einer naturalistischen Religionsauffassung können etwa FEUERBACH oder MARX oder FREUD genannt werden. Wichtig ist, dass solche Denker nicht alle und jede kognitive Leistung der Religion leugnen. So kann FEUERBACH der Religion ein echtes Bewusstsein bestimmter Aspekte der menschlichen Natur und des menschlichen Verlangens zuerkennen. Aber wenn es auf die kognitiven Beziehungen zu einem Bereich ankommt, der die Sphäre des Menschlichen und Weltlichen transzendiert, dann scheitert nach ihm die Religion. Das ist für ihn der Grund, die religiöse Sprache umzudeuten und sie als Mittel zum Ausdruck von Emotionen und Gefühlswallungen zu nehmen. Diese Sprache bezieht sich in Wahrheit also auf keinen Sachverhalt; sie erfüllt keinerlei referentielle Funktion und die Transzendenz, von der sie redet, kann nicht in einem realistischen Sinne verstanden werden. Der Pluralismus nimmt als Gegner des Naturalismus den Vorwurf auf sich, die Referentialität und den Realismus der religiösen Sprache zu behaupten. Hier sind nähere Überlegungen vonnöten, die wir für den Schlussabschnitt aufsparen.

III.

Zuerst möchte ich zu dem aufgegebenen Thema zurückkehren und einige Bemerkungen zum Verhältnis von Glaubensgewissheit und Wahrheit machen. Im Grunde ist dieses Verhältnis ziemlich locker. Logisch gesehen geht Wahrheit mit Gewissheit nur in einem der zwei Bedeutungen dieses Wortes Hand in Hand. Die zwei Bedeutungen, die hier unterschieden werden müssen, sind Gewissheit im objektiven und im subjektiven Sinn. Objektiv ist sie eine Qualität von Aussagen oder Sätzen. So ist es in dem System N der natürlichen Zahlen gewiss, dass $2 + 2 = 4$ ist. Subjektiv ist Gewissheit, wie wir schon sahen, eine Qualität des Bewusstseins bzw. der Person. Was aber subjektiv gewiss ist, braucht objektiv nicht der Fall zu sein. Der Philosoph WOLFGANG KÜNNE stellt lapidarisch fest:

„Man kann gewiß sein, daß p, obwohl es nicht gewiß ist, daß p; und es kann gewiß sein, daß p, obwohl niemand gewiß ist, daß p.“

Derselbe Philosoph nennt als Norm für den Zusammenhang der beiden Gewissheitsarten, dass man nur berechtigt ist, subjektiv gewiss zu sein, wenn objektiv die entsprechende Gewissheit vorliegt. In KÜNNES Worten:

„Man hat nur das Recht, gewiß zu sein, daß p, wenn es gewiß ist, daß p.“⁷

Verhält sich dies nun aber auch so bei der *Glaubensgewissheit*? Ist das nicht vielmehr eine eigenständige Gewissheitsart, auf die derlei logische Bestimmungen nicht zutreffen? Die Antwort hängt natürlich davon ab, was des Näheren unter Glaubensgewissheit verstanden wird. Ich vermute, dass es einen allgemeinen, alle Religionen umspannenden Begriff nicht gibt und möchte mich zum Beweis auf das Beispiel der christlichen Theologie beschränken. Die internen Streitigkeiten und Spannungen, die hier vorliegen, sind in der bereits älteren Studie von dem evangelischen Theologen KARL HEIM über das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis SCHLEIERMACHER m.E. meisterhaft dargestellt worden. HEIM beschreibt, wie in der Jahrhunderte langen Geschichte dieses Problems zwei erkenntnistheoretische Grundanschauungen um den Vorrang gekämpft haben. Nach der einen bleiben Erkenntnis und Erkenntnisobjekt auf allen Gebieten, auch dem höchsten, voneinander geschieden als zwei parallele Gegebenheiten. Eine theologische Erkenntnis ist hier nur auf indirektem Weg möglich, nämlich durch Schlüsse von der Schöpfung als Folge auf Gott als Ursache. Weitere theologische Erkenntnisse können nur auf dem ebenfalls indirekten Weg der autoritativen Mitteilung erreicht werden, die die natürliche Gotteserkenntnis durch die Offenbarung ergänzt. Dieser – aristotelischen – Erkenntnistheorie zufolge besteht theologische Erkenntnis also in der Verbindung von natürlicher Theologie und Autoritätsglauben. Nach der anderen – augustinischen – Anschauung gibt es eine höchste Sphäre, in der der Abstand zwischen der subjektiven Funktion des Erkennens und dem Objekt der Erkenntnis aufgehoben ist. Damit

⁷ KÜNNE 2000: 908f. (Bd. 3).

verschiebt sich das Bild vollständig. Die höchste Sphäre ist der autoritativen Vermittlung enthoben, da die in ihr liegenden Einsichten unmittelbar gegeben sind. Der Autoritätsglaube kommt also nur als Vorbereitung für den Eintritt in diese Sphäre in Betracht. Und die rationale Erkenntnis, die bei der anderen Anschauung die minderwertige, weil nur natürliche Vorstufe des Autoritätsglaubens bildete, erhält hier einen weit höheren Wert. Denn ihre evidenten Prinzipien gehören alle in dieser höchsten Sphäre, zusammen mit dem allgemeinsten Begriff (*ens*) und dem höchsten Axiom (*veritas*) und dem höchsten Gut (*ipsum bonum*). Es ist dies eine Sphäre vollkommener Gewissheit; für das menschliche Subjekt kommt es darauf an, sowohl mit seinem Denken als auch mit seinem Wollen ihrer teilhaftig zu werden.⁸

Ich brauche diese erkenntnistheoretische Entzweigung nicht weiter auszuarbeiten, um behaupten zu können, dass hier vollkommen unterschiedliche Konzeptionen von Glaubensgewissheit vorliegen. Zugleich lässt sich aber noch eine andere, wichtigere Feststellung machen. Diese Uneinigkeit ist auch ein Hinweis auf die Unverträglichkeiten, die in der Idee selbst von einer eigenständigen Glaubensgewissheit liegen. Auf der einen Seite soll diese Gewissheit der Evidenz axiomatischer Grundsätze nicht nachstehen, auf der anderen soll sie sich auch auf die Daten der kontingenten Offenbarung erstrecken. Sie soll sowohl unmittelbare Einsicht sein als auch Vermittlung durch Schrift und Tradition zulassen. Und vor allem: sie soll objektiv ebenso gelten wie subjektiv, und subjektiv ebenso wie objektiv. Das Ergebnis ist ein gordischer Knoten, der nur auf eine Weise gelöst werden kann: indem er durchgehauen wird. Es ist eine konzeptuelle Rekonstruktion vonnöten, derart, dass die Differenzen nicht vertuscht, sondern eingehalten werden. Meine Antwort auf die soeben gestellte Frage lautet also: logische Bestimmungen à la WOLFGANG KÜNNE gelten in der Tat auch für die Glaubensgewissheit. Glaubensgewissheit – wenigstens im christlichen Bereich – kann nicht beanspruchen, die logische Kluft zwischen „es ist gewiss, dass p“ und „er ist gewiss, dass p“ zu überspringen. Ebenso wenig

⁸ HEIM 1911: 74f.; vgl. HEIM 1923³: bes. 43f.

kann sie die normative Unterordnung der berechtigten subjektiven Gewissheit unter die objektive Gewissheit ausschlagen.

Ich finde hier den Pluralismus gewissermaßen auf meiner Seite. Der Pluralismus hat einen kritischen Einschlag hinsichtlich allzu spezifischer Glaubensaussagen. Er wählt einen agnostischen Standpunkt und betont die objektive *Ungewissheit* dogmatischer Begriffe und Sätze. Er plädiert dafür, dass keine einzige religiöse Tradition in ihren Vorstellungen und Lehren gewiss genug ist, um als Maßstab für die anderen gelten zu können. Diese kognitive Selbstbescheidung kann bei jener begrifflichen Rekonstruktion behilflich sein. Sie kann dazu beitragen, ein ernüchtertes Verständnis von Glaubensgewissheit herzustellen, das den früheren Verschlingungen fern bleibt.

Ich füge hier noch eine Bemerkung zum praktischen Charakter der Glaubensgewissheit hinzu. Man soll aus den obigen Überlegungen nicht den Schluss ziehen, dass die in Rede stehende Gewissheit nur theoretischer Art ist. Im Gegenteil, sie verdankt sich der Beteiligung an irgendeiner konkreten religiösen Lebensform. In der neueren Theologie kann dieser Satz sogar einen grammatischen Status erhalten und besagen, dass die Rede von Glaubensgewissheit nur dann sinnvolle Verwendung findet, wenn auf eine konkrete religiöse Lebensform verwiesen ist. Glaubensgewissheit *in abstracto* gebe es nicht und in diesem Sinn gelte auch, dass der Glaube letzten Endes unbegründbar ist. Was WITTGENSTEIN über die „Grundlosigkeit unseres Glaubens“ in seiner Schrift *Über Gewissheit* bemerkt, treffe gerade auch auf den religiösen Glauben zu:

„Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“ und „die Begründung hat ein Ende“ und „Das Sprachspiel (...) ist nicht begründet (...) Es steht da – wie unser Leben“.⁹

In der Tat sind das neue und verheißungsvolle Einsichten. Unbenommen bleibt aber, dass zwischen der Behauptung, dass Glaubensgewissheit sich nur der Beteiligung an konkreten religiösen Praktiken verdankt, und der Behauptung, dass sie sich nur der Beteiligung an diesen oder jenen Praktiken verdankt, unterschieden wer-

⁹ WITTGENSTEIN 1970: §§ 166, 253, 563, 559. vgl. auch WITTGENSTEIN 2003.

den muss. Man kann WITTGENSTEIN nicht so auslegen, als ob letztere Behauptung auch ein grammatischer Satz wäre. Die spezifische Gestalt einer religiösen Praxis ist im Gegenteil ganz fraglos eine *matter of fact*, und ihr kommt kein anderer Status zu als der eines Erfahrungsgegenstandes. Der pluralistische Agnostizismus gilt eben diesen *matters of fact* in ihrer Besonderheit. Er besagt nur, dass Glaubensgewissheit ebenso wenig auf traditionsspezifische Praktiken wie auf traditionsspezifische Vorstellungen und Lehren gegründet werden kann.

IV.

Dieses Fazit berührt auch das Wahrheitsproblem, dem wir uns jetzt zuwenden wollen. Nicht kontrovers ist die Feststellung, dass Religionen Wahrheitsansprüche in dem oben erläuterten Sinn eines kognitiven und heilsmäßigen Erfolges erheben. Inwieweit aber können diese Ansprüche geltend gemacht werden? Das ist eine Frage, die auf zwei Ebenen gestellt werden kann, zum einen auf der pluralistischen Ebene der vergleichenden Religionsbetrachtung und zum anderen auf der Ebene, auf welcher das pluralistische Paradigma selbst zur Debatte steht. Letztere wollen wir für den nächsten Abschnitt aufbewahren. Im Folgenden soll zunächst erstere erörtert werden.

Einen sehr guten Ansatz finde ich bei JOHN HICK, der den mühevollen Weg über eine vorherige Definition des Wahrheitsbegriffs vermeidet und sich sofort auf die Streitpunkte richtet, die es in und zwischen Religionen gibt. Die Ansprüche, die hier aufeinanderprallen, sind *ipso facto* Wahrheitsansprüche; was der pluralistische Religionsphilosoph tun kann, ist zu versuchen, die Art der betreffenden Differenzen zu bestimmen und die unterschiedlichen Differenzarten zu kategorisieren. Aus dieser Arbeit erhellt, dass es auch lösbare Differenzen zwischen Religionen gibt. Zur Zeit oder bis zum Ende der Zeiten gibt es allerdings auch unlösbare Differenzen, und diese sind keineswegs alle von vornherein futil.

Es werden bei HICK drei Arten von Differenzen unterschieden. Die erste betrifft „historical beliefs“, d.h. geschichtliche Glaubensannahmen. Christen halten z.B. mehrheitlich dafür, dass Jesus am

Kreuz wirklich gestorben ist, während Muslime nur einen Scheintod anerkennen. Von diesen strittigen Annahmen ist die eine faktisch richtig und die andere falsch. Es ist die Sache der historischen Forschung, hier die Wahrheit festzustellen. Die Forschung muss das Beweismaterial auftreiben, das eine Entscheidung ermöglicht. In diesem Fall, wie in vielen anderen Fällen auch, ist ihr das bisher nicht gelungen und so bestehen die Differenzen fort.

HICK gibt zu, dass nicht wenig Glaubende auf solche historischen Fragen großes Gewicht legen. Ihr Glaube steht und fällt mit der vermeindlichen Richtigkeit ihrer geschichtlichen Annahmen. Als Pluralist lässt HICK es aber damit nicht bewenden. Er stellt die Frage, welches Gewicht diese eventuellen Tatsachen in die Waagschale werfen, wenn es sich um die Beziehung zur letztgültigen Wirklichkeit handelt. Es könnte sein, bringt er vor, dass einer, der historisch gesehen irrt, der heilbringenden Wirklichkeit näher ist als sein Kontrahent. Dieser pluralistische Gesichtspunkt bedeutet eine beträchtliche Relativierung des Gewichtes historischer Wahrheit. Die Lektion, die der Pluralismus in bezug auf historische Streitigkeiten erteilt, ist, dass diese im Glauben nicht von letzter, sondern bestenfalls von vorletzter Bedeutung sind.¹⁰

Die zweite Art von Differenzen benennt HICK als die quasi-historische oder trans-historische. Als Beispiel gibt er die Frage der Reinkarnation. Hindus und Buddhisten bejahen sie (bis auf wenige Ausnahmen); Christen, Juden und Muslime verneinen sie. Es ist außerordentlich schwierig auszumachen, welche Auffassung faktisch wahr ist. Dennoch ist es eine *matter of fact*, eine Tatsachenfrage (obwohl gewiss auch konzeptuelle Fragen mitspielen). Demnach könnten im Prinzip, wenn das Gewicht des Beweismaterials es erfordert, entweder Muslime, Juden und Christen dazu veranlasst werden, die Reinkarnation in ihr Glaubenssystem aufzunehmen, oder Hindus und Buddhisten könnten genötigt werden, ihren Reinkarnationsglauben zu entmythologisieren. Wegen der schwierigen Entscheidbarkeit der Frage kann die Differenz aber noch sehr lange andauern, vielleicht bis zum jüngsten Tag. Bis dahin könnte, so legt HICK nahe, das Problem dazu benutzt werden, das Ertragen von Differenzen zu lernen.

¹⁰ HICK 1985: 89ff.

Wiederum spielt er hier die pluralistische Karte. Wir sollten fähig werden, anzuerkennen, dass jemand, dessen Standpunkt in Sachen Reinkarnation dem unsrigen entgegengesetzt ist, dennoch der göttlichen Wirklichkeit näher sein kann als wir selber. Irrtum ist also in diesen quasi- oder transhistorischen Fragen nicht ausschlaggebend. Für unser Heil ist es nicht nötig, jetzt schon zu wissen, ob wir, ja oder nein, wieder leben werden auf Erden.

Schließlich die dritte Art. Sie betrifft die Differenzen in der Art und Weise, wie die ultimative Wirklichkeit wahrgenommen wird und wie ihr zu entsprechen ist. Wiederum sind hier die quasi- oder transhistorischen Probleme im Spiel, aber es kann, nach dem Vorschlag HICKS, unterschieden werden zwischen einem wörtlich zu nehmenden Aspekt an den betreffenden Standpunkten, und einem mythologischen Aspekt. Wahrheitsansprüche, die z.B. die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt oder unseren Zustand nach dem Tode betreffen, können statt als wörtlich zu nehmende Aussagen auch im mythologischen Sinn verstanden werden. In der christlichen Tradition kommen für eine mythologische Interpretation etwa in Betracht: die Geschichten von Christi Jungfrauengeburt, leiblicher Auferstehung und Himmelfahrt, die Geschichten von Marias unbefleckter Empfängnis und leiblicher Aufnahme in den Himmel, die Lehre von der göttlichen Inkarnation, die Auffassung von der Versöhnung als Satisfaktion und vom stellvertretenden Strafleiden, die ontologischen Lehren von der Trinität, das Bild der Kirche als Leib Christi und die Lehre von der Transsubstantiation.¹¹ Die Unterscheidung zwischen wörtlicher und mythologischer Wahrheit wird interessanterweise mit einem Beispiel erläutert, das einen unverkennbar moralischen Tenor hat. Der neutestamentliche Satz, es sei unter dem Himmel den Menschen kein anderer Name gegeben, durch den sie selig werden sollen als der Name Jesu Christi (Apg 4:12), hat als wörtliche Wahrheit zur Folge gehabt, dass Christen sich als einzige inmitten der sonstigen Menschheit privilegiert und dazu berechtigt fühlten, religiös auf die anderen herabzusehen, sie ökonomisch auszunutzen und politisch zu beherrschen. So hat das Dogma von der Gottheit Christi historisch zu

¹¹ HICK 1989: 371.

den Übeln des Kolonialismus, der Zerstörung einheimischer Kulturen, des Antisemitismus usw. beigetragen.

Wenn man aber die Idee der Menschwerdung Gottes im Leben Jesu Christi mythologisch als Hinweis auf die außerordentliche Offenheit Jesu für die göttliche Präsenz versteht, dann erhellt aus ihr, weshalb Jesu Taten und Lehren für so viele Millionen von Menschen die Wirklichkeit und die Liebe Gottes haben darstellen können. Aus dieser Erläuterung geht die moralische Dimension des pluralistischen Wahrheitsverständnisses hervor. Darüber wäre noch einiges mehr zu sagen. Ich möchte hier nur betonen, dass diese Dimension dem Pluralismus nicht wesensfremd ist.

Es gehört zum Kriterium des heilsmäßigen Erfolges, dass die unterschiedlichen Religionen auch in *dieser* Welt keine unheilstiftenden Kräfte sind.

V.

Das pluralistische Paradigma, soviel dürfte aus dem Bisherigen deutlich geworden sein, schneidet in bezug auf unser Thema nicht schlecht ab. Es bietet Raum für eine Abmagerung und Rekonstruktion des Begriffes der Glaubensgewissheit, und auch für eine Erörterung des Wahrheitsproblems, die der Vielfalt und Strittigkeit der Wahrheitsansprüche Rechnung trägt. Es gründet sich jedoch auf einige Voraussetzungen, die näherer Betrachtung bedürfen. In diesem Schlussabschnitt möchte ich zwei dieser Voraussetzungen kritisch erörtern. Es handelt sich einerseits um den Gegensatz zwischen Pluralismus und Naturalismus samt dem angeblich darin implizierten non-referentialistischen Verständnis religiöser Sprache, andererseits um die nachdrückliche Verknüpfung des Pluralismus mit einem erkenntnistheoretischen Realismus.

Zuerst der Gegensatz zum Naturalismus. Ich will dazu drei Bemerkungen machen, die alle den Zweck haben, diesen Gegensatz zu relativieren. Erstens: es kann nicht gemeint sein, sich im Pluralismus dem Natürlichen entgegenzusetzen. Natürliches und Naturalismus ist also zweierlei und der Gegensatz gilt nur diesem, nicht jenem. Dabei ist das Natürliche im weiten Sinn zu begreifen. Es umfasst alles wissenschaftlich Erkennbare. Der religiöse Pluralismus wäre schlecht

beraten, wollte er diesen Bereich gänzlich von sich ausschließen. Entgegensetzen kann er sich nur dem Naturalismus als der Lehre, dass es nichts anders gibt als das wissenschaftlich Erkennbare. Zweitens möchte ich vor der Gefahr warnen, dass der Pluralismus aus der Entgegensetzung zum Naturalismus eine Hypertrophierung oder Hypostasierung des religiös Transzendenten werden lässt. Vor dieser Gefahr ist der Pluralismus freilich ziemlich sicher dank seines betonten Agnostizismus in bezug auf allzu explizite, dogmatische Ausformulierungen religiöser Glaubensinhalte. Die Vorstellungen des transzendent Wirklichen bleiben alles in allem wohltuend vage: sie können, was HICK anbelangt, sowohl positiv – im Sinne eines Gottesreiches – als negativ, im Sinne des Nirvāṇa, gedacht werden. Diese Vagheit soll bleiben. Ich sympathisiere mit HICKs Gedanken, dass hier die Unterscheidung KANTS zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen herangezogen werden könnte: das ultimativ Wirkliche verhalte sich zu den unterschiedlichen religiösen Traditionen wie das Ding an sich zu den Erscheinungen.¹² Die Kantische Unterscheidung ist notorisch schwierig; was sie aber gut zum Ausdruck bringt, ist, dass das ultimativ Wirkliche nicht als solches erscheint. So ist gesichert, dass der Pluralismus nicht vor lauter Anti-Naturalismus einen Supranaturalismus zum Gedeihen bringt. Die dritte Bemerkung betrifft die Implikation des Non-Referentialismus, die der Naturalismus mit sich bringe. Wir haben den Punkt schon gestreift: Naturalismus könne nicht anders als die religiöse Sprache umdeuten. Er müsse ihre Hinweise auf Transzendenz für symbolisch verschlüsselte Bezugnahmen auf natürliche Fakten oder Zustände halten. So müsse er die Vokabel „Gott“ als Symbol etwa der Gesellschaftsordnung verstehen – man denke an EMILE DURKHEIM. Bedenklich scheint mir hier die Behauptung, dass der Naturalismus den Wegfall der referentiellen Funktion nach sich zieht. Einerseits lässt sich einwenden, dass es um diese Funktion im entgegengesetzten Fall, beim Pluralismus also, auch nicht problemlos bestellt ist. Es ist keineswegs evident, dass die Referenz auf das transzendent Wirkliche gelingt, wenn es in den unterschiedlichen religiösen Traditionen auf so verschiedene Weisen bezeichnet wird. Was ist das Identische in diesen Bezeichnungen?

¹² HICK 1989: 240; ders. 1997: 158f.

Muss man sich nicht einen eigenen Begriff von Referenz zurechtlegen um die pluralistische Idee einer gemeinsamen, interreligiösen Referenz aufrechterhalten zu können? Andererseits ist es das antinaturalistische Argument vom Symbolgebrauch – Gott als Symbol der Gesellschaftsordnung usw. –, das Fragen aufruft. Ist es wirklich evident, dass Symbole die referentielle Funktion nicht erfüllen können? Ja, man möchte fast die Gegenfrage stellen: wie sollte auf Transzendenz anders bezuggenommen werden als mittels symbolischer Ausdrücke? Die Sprache der Religion ist nicht umsonst so stark symbolisch geprägt. Religion hat es in den meisten ihrer Formen offenbar mit dem zu tun, was sich nicht unverschlüsselt und eindeutig sagen lässt. Sie hat es mit den Sphären der Einbildungskraft und des Möglichen zu tun.

Jetzt zum zweiten Streitpunkt, die enge Verknüpfung des Pluralismus mit dem erkenntnistheoretischen Realismus. Die Befürworter dieser Verknüpfung betonen, dass der Pluralismus sich von der Auffassung distanziert, dass wir es in den Religionen mit bloßen Projektionen zu tun haben, mit menschlichen Tätigkeiten und Erzeugnissen, denen keine transzendente Realität entspricht. Stattdessen besteht er darauf, dass die Religionen als Antworten zu verstehen sind, Antwort auf das ultimativ Wirkliche, die aus einem echten Kontakt mit dem Transzendenten hervorgehen. Entscheidend ist hier das Prinzip der Gleichwertigkeit unter den Religionen: wenn einer von ihnen Kontakt mit dem Transzendenten zuerkannt wird, kann es den anderen nicht verweigert werden. Der sich solcherweise ergebende pluralistische Realismus hat allerdings einen betont kritischen Charakter. Er ignoriert nicht, dass Vieles in den Religionen auf partikuläre Denkformen und Vorstellungsweisen zurückgeht. So räumt er ein, dass der Gott Jahweh im Alten Testament ganz gewiss auch eine kulturbedingte Gestalt ist, die sich im Laufe der Jahrhunderte aus einem tribalen Kriegsgott zu dem Heiligen Israels entwickelt hat, und dass in dieser Entwicklung zweifellos ein großes Stück Projektion steckt. Unbenommen bleibt jedoch, dass in diesem Gott die Transzendenz selber auf dem Plan ist. Ein kritischer Realismus weiß um die unabänderliche Menschlichkeit aller religiösen Vorstellungen und bejaht

dennoch die transzendente göttliche Realität in ihrer Selbständigkeit und Unabhängigkeit von unserem Bewusstsein, ja von der Welt.¹³

Dieser Realismus ist nicht ohne Probleme. PETER BYRNE, selber ein Pluralist, hat das auf eindrucksvolle Weise gezeigt. Er zieht als Vergleichsmaterial die Entwicklung der Wissenschaften heran. Hier hat die Rede vom Realismus gute Gründe: die Tatsache, dass sie so große Erfolge zu verbuchen haben, wird wohl am besten daraus erklärt, dass sie mit der Wirklichkeit in Kontakt stehen. Die ständige, obwohl keineswegs gradlinige Anhäufung zuverlässiger Erkenntnisse wird somit nur aufgrund einer realistischen Hypothese verständlich. Wie verhält sich das aber bei Religionen, die einen kognitiven Kontakt mit der Transzendenz lehren? Können hier auch solche Erfolge namhaft gemacht werden, die die Annahme eines Realismus nahelegen? Gibt es überall in der Welt eine so reiche Ernte an religiösen Erfahrungen, eine so volle Blüte heilen Lebens, ein so großes Gedeihen moralischer Vollkommenheit, dass sich die Vermutung eines religiösen Pluralismus sozusagen aufdrängt? BYRNE verneint diese Fragen nicht, hat aber volles Verständnis für die, denen es schwer fällt, sie zu bejahen. Er zieht die Variante eines revisionistischen Realismus in Betracht, demzufolge zu erkennen ist, dass es ohne drastische Umdeutung nicht gelingt, Religion als Herstellerin eines kumulativen kognitiven Erfolges anzusehen. „Taken at face value, religion is a relative cognitive failure.“¹⁴ Und noch mehr. BYRNE legt auch volles Verständnis an den Tag für diejenigen, die die Realismusthese gänzlich aufgeben und sich zu einem, wie er sagt, methodologisch neutralen Religionsbegriff bekennen. Darunter versteht er eine Auffassung, die die Religionen als soziale Lebensformen ansieht, in denen Sprachen verwendet werden, die bestimmte Formen des Glaubens, Handelns und Erfahrens ermöglichen, die aber keine Entscheidung darüber erfordern, ob sie wirklich auf die Gegenstände zutreffen, auf die sie sich beziehen. Alle referentiellen Ausdrücke, die in Religionen auftreten, werden also eingeklammert: Religionen im Sinne von sozialen Lebensformen können als Spiele betrachtet

¹³ Vgl. HICK 1997: 4-7.

¹⁴ BYRNE 1995: 188.

werden: wir verstehen sie, indem wir ihre innere Logik verstehen und begreifen, was nach Ansicht der Beteiligten ihre Pointe ist.

Nach BYRNE scheidet dieser Neutralismus endgültig aus dem Pluralismus aus. Der Pluralismus könne nicht auf den Glauben an eine „redeeming logic of discovery, anticipation and encounter [with reality]“ verzichten. In seiner Sicht sind Religionen außer kulturbedingte Lebensformen auch Hinweise auf das menschliche Vermögen, zur außersprachlichen, außersozialen, außerweltlichen Realität hinüberzureichen und darin liege der erlösende, transkulturelle Sinn, den der Pluralismus im religiösen Leben der Menschheit findet.¹⁵

Hier breche ich ab. Das Fazit dieser Ausführungen ist, dass weder der entschlossene Realismus noch der vorher erörterte Anti-Naturalismus für den religiösen Pluralismus konstitutiv ist. Man müsste nur den im Pluralismus enthaltene Agnostizismus noch etwas weiter führen. Religiöse Ansprüche auf Glaubensgewissheit und Wahrheit wären noch zurückhaltender, noch stärker als kulturbedingt zu beurteilen. Eine „*religiöse* Interpretation der Religion“¹⁶ wäre aus pluralistischer Sicht nicht erfordert und vielleicht nicht einmal wünschenswert. An diesem Punkt möchte ich den Pluralismus also noch neutraler auffassen als er nach Maßgabe so prominenter Vertreter wie HICK und BYRNE ist. Ich möchte den oben angedeuteten Neutralismus nicht vom Pluralismus abgrenzen, sondern in einen solchen integrieren.

Aber vielleicht irre ich mich und meine Präferenz läuft auf die Selbstauflösung des Pluralismus hinaus. In diesem Fall wären wir hier an die Grenzen des pluralistischen Paradigmas gelangt und die Frage nach Glaubensgewissheit und Wahrheit müsste erneut und auf andere Weise angegangen werden.

¹⁵ BYRNE 1995: 190.

¹⁶ HICK 1989: 1 (A religious interpretation of religion).

BIBLIOGRAPHIE

- ASLAN 1998 ADNAN ASLAN, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr. Richmond 1998.
- BYRNE 1995 PETER BYRNE, *Companion encyclopedia of theology*. London 1995.
- HEIM 1911 KARL HEIM, *Das Gewißheitsproblem in der neueren systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*. Leipzig 1911.
- HEIM 1923 Ders., *Glaubensgewißheit*. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. Leipzig ³1923.
- HICK 1985 JOHN HICK, *Problems of Religious Pluralism*. New York 1985.
- HICK 1989 Ders., *An Interpretation of Religion*. Human Responses to the Transcendent. New Haven u.a. 1989.
- HICK 1997 Ders., A Personal Note. In: *Disputed Questions*. Basingstoke 1997, pp. 139-145.
- KIPPENBERG 1997 HANS G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997.
- KUHN 1970 THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1970.
- KÜNNE 2000 WOLFGANG KÜNNE, Art. Gewißheit I. Philosophisch. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, HANS DIETER BETZ (Hg.), Tübingen ⁴1998-2007, Bd. 3, p. 908f.
- SCHWÖBEL 2000 CHRISTOPH SCHWÖBEL, Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*, GERHARD MÜLLER (Hg.). Berlin 1993-2000, Bd. 26, pp. 724-739.
- WITTGENSTEIN 1970 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*. Frankfurt a.M. 1970.
- WITTGENSTEIN 2003 *Wittgenstein's On Certainty*. *There – Like Our Life*. RUSH RHEES, D.Z. PHILLIPS (ed.), Oxford 2003.