

Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog

– Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik

von Richard Schaeffler

Perry Schmidt-Leukel hat zu meiner Kritik an seinem Buch „Gott ohne Grenzen“ Stellung genommen und in hilfreicher Weise seine Argumentation gegen mögliche Missverständnisse abgegrenzt. Auch wenn man die Klarstellungen begrüßt, bleiben methodische und inhaltliche Bedenken gegen seine These von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Religionen bestehen. Statt des so verstandenen „Pluralismus“ ist eine Anleitung notwendig, von Religionen auch dort zu lernen, wo es unvermeidlich ist, ihrer Botschaft zu widersprechen. Das kritische Selbstverständnis jeder Religion bewährt sich in ihrer Fähigkeit solchen „Lernens, auch noch im Widerspruch“.

Vorbemerkung

Perry Schmidt-Leukel hat zu meiner Kritik an seinem Buch „Gott ohne Grenzen“ seinerseits kritisch Stellung genommen. Die Schriftleitung der Münchener Theologischen Zeitschrift bietet mir an, zu dieser Kritik an meiner Kritik noch einmal Stellung zu nehmen. Ich habe gezögert, dieses Angebot anzunehmen, weil man das Sprachspiel „Kritik und Kritik an der Kritik“ nicht beliebig fortsetzen kann. Man könnte dadurch den Eindruck bloßer Rechthaberei erwecken. Nach längerer Überlegung gehe ich auf dieses Angebot trotzdem ein. Denn Schmidt-Leukels Replik enthält einige hilfreiche Klarstellungen, die der Fortsetzung des Dialogs dienen können.

A **Hilfreiche Klarstellungen**

Schmidt-Leukel hebt mit Recht noch einmal hervor, was er schon an früherer Stelle gesagt hat, um die Absicht seiner Argumentation deutlich zu machen:

1) Der Pluralismus, wie er ihn vertritt, will nicht als Voraussetzung des Dialogs der Religionen verstanden werden, sondern als eine Hypothese, die der argumentativen Überprüfung bedarf (Gott ohne Grenzen 185). Dabei gilt der interreligiöse Dialog als die „Bewährung“ dieser Hypothese (307ff.). Die Bewahrheitung der pluralistischen Hypothese ist insofern nicht Voraussetzung des Dialogs, sondern die Frucht vielfältiger Dialog-Erfahrung.

2) Der Pluralismus, wie Schmidt-Leukel ihn versteht, bestreitet nicht, dass jeder Wahrheitsanspruch einer Aussage jede andere Behauptung „exkludiert“, die mit ihm logisch unvereinbar ist. Ein Pluralismus, der in diesem Sinne jede „Exklusion“ bestreite, „würde einem intellektuellen Suizid gleichkommen“ (73). Was der recht verstandene Pluralismus

bestreitet, ist die These von der ausschließlichen Heilsbedeutung einer einzigen Religion. Was dieser Pluralismus gegenüber dem so zurückgewiesenen „Exklusivismus“ behauptet, ist nicht die epistemische Gleichwertigkeit kontradiktorischer Behauptungen, sondern die „prinzipielle Gleichwertigkeit“ unterschiedlicher Religionen „hinsichtlich der Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis“ (72).

B Kritische Anmerkungen zu Schmidt-Leukels Darstellung seines Programms

Ad 1) Der Pluralismus will nicht als Prämisse des Dialogs verstanden werden, sondern als überprüfbare Hypothese.

In einem wichtigen Punkt muss ich die Kritik von Schmidt-Leukel vorbehaltlos als berechtigt anerkennen: Ich habe, um seinen Pluralismus zu verstehen, zu einem Argument meine Zuflucht genommen, das nicht das seine ist: zu dem von anderen Autoren vertretenen und in der Öffentlichkeit geläufig gewordenen Argument, der Pluralismus sei unerlässlich, wenn der Dialog der Religionen möglich sein soll. In dieser wichtigen Hinsicht hat seine Erwiderung mich völlig überzeugt: Es kommt ihm nicht primär darauf an, eine Theorie zu finden, die dem interreligiösen Dialog förderlich ist. Vielmehr ist sein Votum für den Pluralismus darin begründet, dass dieser zu einem angemessenen Verständnis fremder Religionen führt und zwar zu einem solchen, in dem auch die Anhänger dieser fremden Religionen ihr eigenes Selbstverständnis wiedererkennen können. Ein solches Verständnis ist zwar die Bedingung des Dialogs. Aber es ist nicht nur um dieses Dialogs willen erstrebenswert. Dementsprechend beurteilt Schmidt-Leukel Religionstheorien nicht nach „dialog-pragmatischen“, sondern nach „religionstheologischen“ Kriterien. Ich kann ihm darin nur zustimmen.

Dass ich mich in meinem Artikel an dem geläufigen Argument orientiert habe, der Pluralismus sei notwendig, wenn der interreligiöse Dialog möglich sein soll, geschah dennoch weder aus bloßer Nachlässigkeit noch gar aus bösem Willen, sondern aus methodischen Gründen. Denn die Argumente, die Schmidt-Leukel selber vorträgt, weisen, wie sogleich noch einmal zu zeigen sein wird, erhebliche logische Mängel auf.

Meine vielleicht unberechtigte Vermutung war nun die folgende: Der Verfasser hat diese logischen Mängel seines Verfahrens nicht bemerkt und seine Argumente für schlüssig gehalten, weil in deren Hintergrund das geläufige Argument für den Pluralismus wirksam war. Dieses Argument erschien mir, auch wenn ich es nicht für schlüssig halte, in jedem Fall diskussionswürdig, weil auf ihm die breite öffentliche Zustimmung zum Pluralismus beruht. Denn in der gegenwärtigen Weltlage kann jede Theorie auf solche Zustimmung rechnen, die sich als geeignetes Mittel zum Abbau von Hindernissen des interreligiösen Dialogs empfiehlt.

Meine Kritik an diesen logischen Mängeln des Verfahrens bleibt auch dann bestehen, wenn ich mich über das Argumentationsziel eines Besseren belehren lasse.

a) Die Argumente, die Schmidt-Leukel im ersten Teil seines Buches für die „Notwendigkeit“ des Pluralismus vorbringt, haben einen offensichtlichen methodischen Mangel:

Hinweise auf die Schwierigkeiten, die einer „exklusivistischen“ oder „inklusive“ Position entgegenstehen, lassen den „Pluralismus“ als eine aussichtsreiche Alternative erscheinen – aber nur so lange, wie dieser von einer gleichen kritischen Prüfung vorläufig ausgenommen wird. Ließe man allen drei Positionen schon bei ihrer ersten vergleichenden Darstellung gleiches Recht widerfahren, dann ergäbe sich die Frage, die ich gestellt habe: ob nicht alle drei Positionen eine Betrachtung gestatten, die an jeder von ihnen Berechtigtes und Ungerechtfertigtes unterscheidet. In diesem Sinne habe ich mich im „Ausblick“ zu meinen Ausführungen darum bemüht, anstelle eines einseitigen Votums für eine der drei Positionen jede von ihnen kritisch zu reformulieren.

Dass Schmidt-Leukel dies nicht für notwendig gehalten hat, scheint mir darin begründet, dass er aus ganz anderen Gründen schon bei seiner vergleichenden Darstellung immer schon von einem Votum für den Pluralismus geleitet wird. Das wird u.a. dadurch deutlich, dass er sowohl den „Exklusivismus“ als auch den „Inklusivismus“ als Ausdruck für die Überzeugung von der „Superiorität“ der eigenen Religion versteht. Diese Überzeugung kann aber nur dann apriori als irrig gelten, wenn die pluralistische These von der Gleichwertigkeit der Religionen schon vorausgesetzt wird. Ist also seine Hypothese bei näherer Betrachtung doch eine Prämisse? Und worauf beruht ihre Plausibilität?

b) Was die „Bewährung“ der pluralistischen „Hypothese“ betrifft, so scheint sie mir auf dem von Schmidt-Leukel versuchten Wege nicht erreichbar zu sein. Der dritte Teil von „Gott ohne Grenzen“, dessen Analyse der Verfasser in meinem Beitrag mit Recht vermisst, unterzieht die „Hypothese“ keiner Probe, an der sie auch scheitern könnte, sondern ist so angelegt, dass er nur zu ihrer Bestätigung führen kann. Insofern schien mir dieser dritte Teil nichts argumentativ Neues zu bieten, was eine detaillierte Auseinandersetzung nötig gemacht hätte.

Schmidt-Leukels ausführliche Darstellung enthält mit Bezug auf unterschiedliche Religionen den immer gleichen Versuch, die Inhalte der religiösen Überlieferungen nach einem identisch bleibenden Gesichtspunkt zu sortieren: Welche dieser Inhalte lassen sich „pluralistisch“ verstehen und welche nicht? Weil sich in jeder Religion Momente von beiderlei Art finden, werden diejenigen, die einer pluralistischen Interpretation zugänglich sind, positiv bewertet, die anderen negativ.

Besonders deutlich geschieht das mit Bezug auf den Islam: Nur die mit dem Pluralismus „kompatiblen“ Weisen, den Islam zu verstehen, kommen für die vorgeschlagene Theologie der Religionen in Betracht (392ff.). Mit Bezug auf das Christentum gelingt eine mit dem Pluralismus vereinbare Deutung nur um den Preis, dass die Lehre von der Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus zur „Metapher“ wird, die auf jeden Menschen anwendbar ist, in dem eine Anrede Gottes leibhaft anschauliche Gestalt gewinnt (339, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf John Hicks „The Metaphor of God incarnate“). Die Bevorzugung gerade dieser Interpretation des Christentums wird durch kein anderes Argument begründet als durch ihre Kompatibilität mit der pluralistischen Hypothese.

Auf solche Weise wird die „Hypothese“, die geprüft werden sollte, in Wahrheit zum Auswahl- und Bewertungsprinzip. Eine solche „Überprüfung“ kann, von ihrer methodischen Anlage her, nur zur Bestätigung führen und trägt deshalb zur Bewahrheitung der Hypothese nichts bei. Für mich folgte daraus freilich: Der Pluralismus verdankt seine

Plausibilität nicht einer Bewährung im interreligiösen Dialog, sondern der Tatsache, dass manche Schwierigkeiten dieses Dialogs überwindbar zu werden scheinen, wenn man die Wahrheit dieser Hypothese voraussetzt. Ich verstehe die Gründe, warum Schmidt-Leukel nicht so verstanden werden will. Aber ich sehe nicht, auf welche andere Weise sein eigenes Auswahl- und Bewertungsverfahren verständlich gemacht werden könnte.

Ad 2) Der Pluralismus will nicht „epistemisch“, sondern „religionstheologisch“ verstanden sein.

Schmidt-Leukel unterscheidet zwischen einem „epistemischen Pluralismus“, den er verwirft, und einem „religionstheologischen Pluralismus“, den er vertritt. Der erstere bestreitet ganz allgemein die Notwendigkeit, zwischen einander logisch ausschließenden Wahrheitsansprüchen eine Wahl zu treffen. Der letztere bestreitet die ausschließliche Eignung einer einzigen Religion, Wege zum Heil aufzuschließen. Diese beiden Formen des Pluralismus aber lassen sich nur dann verschieden bewerten, wenn die letztere die erstere nicht einschließt. Das setzt voraus, dass ihre konkurrierenden Wahrheitsansprüche so interpretiert werden können, dass ihre logische Unvereinbarkeit anerkannt werden kann und dennoch ihre heilsvermittelnde Bedeutung von diesem Gegensatz nicht betroffen wird. Und man wird hinzufügen müssen: Das ist nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn man voraussetzt: Keine von den konkurrierenden religiösen Überzeugungen ist die Wahrheit selbst; jede von ihnen ist eine Weise, diese eine Wahrheit zu verstehen und anderen Menschen verständlich zu machen.

Unter dieser Voraussetzung kann ihre Unvereinbarkeit anerkannt, zugleich aber jeder von ihnen heilsvermittelnde Kraft zugebilligt werden. Denn es sind nicht die miteinander konkurrierenden menschlichen Verstehensweisen, auf denen das Heil beruht, sondern die göttliche Zuwendung, die stets eine und die gleiche bleibt, auch wenn verschiedene religiöse Traditionen sie verschieden auslegen. Und die heilsschaffende Kraft dieser göttlichen Zuwendung kann den Menschen durch unterschiedliche Verstehensweisen vermittelt werden. Diese Unterscheidung zwischen der heilswirksamen göttlichen Wahrheit und der heilsvermittelnden, aber das Heil nicht selber bewirkenden menschlichen Auslegung erlaubt es, den verschiedenen Religionen, unerachtet des Widerspruchs zwischen ihren Überzeugungen, eine soteriologische Gleichwertigkeit zuzusprechen (Vgl. 188f.).

Der „religionstheologische Pluralismus“ steht und fällt also mit dieser Unterscheidung zwischen der heilsschaffenden Zuwendung Gottes und dem heilsvermittelnden menschlichen Wort. Jede kritische Würdigung des Pluralismus wird sich also auf diese Unterscheidung konzentrieren müssen. Schmidt-Leukel präzisiert diese Unterscheidung noch durch drei wichtige Erläuterungen:

(1) Da die Heilswirksamkeit ausschließlich Gottes Sache ist, sodass der Mensch diesem Wirken Gottes nichts hinzufügen kann, kann menschliche Heilsvermittlung nach Schmidt-Leukels Überzeugung nicht mit Kategorien des Bewirkens, sondern nur mit solchen des Kundmachens beschrieben werden. Dabei kann es, gemeinsam mit den Worten eines Menschen, seine gesamte Weise der Lebensführung sein, durch die Gottes Heilswirken dem Menschen offenbar wird. Aber auch dann geht es um Offenbarmachen, nicht um Bewirken (275ff.). Schmidt-Leukel betont diesen Unterschied so sehr, dass er solchen

Theologen, die trotz allem und immer noch daran festhalten, Heilsmittlerschaft mit Kategorien der Ursächlichkeit zu beschreiben, unterstellt, sie hätten sich dazu „gezwungen“ gesehen, weil sie „unter den autoritären Vorgaben eines kirchlich kontrollierten Wissenschaftsbetriebes arbeiten müssen“ (280).

Daraus folgt für das Problem des Pluralismus: Wer menschliche Heilsmittlerschaft mit Kategorien der Ursächlichkeit beschreibt, wird damit rechnen, dass ein bestimmter Mittler dazu berufen ist, das von Gott gewirkte Heil auf wirksame Weise beim Menschen ankommen zu lassen. Darum begünstigt diese Auffassung von Heilsmittlerschaft den Exklusivismus. Wer menschliche Heilsmittlerschaft ausschließlich mit Kategorien der Kundmachung beschreibt, wird damit rechnen, dass das gleiche göttliche Wirken von vielen Menschen und auf vielerlei Weise bekanntgemacht wird. Darum begünstigt diese Auffassung von Heilsmittlerschaft den Pluralismus. Argumente, die dafür sprechen, menschliche Heilsmittlerschaft von aller „kausalen“ Beschreibung freizuhalten, weil alle Wirksamkeit allein Gott zugerechnet werden kann, sind zugleich Argumente, die den Pluralismus stützen.

(2) Sofern auch das Offenbarmachen des göttlichen Heilswillens ein heilswirksames Ereignis ist, muss auch dieses dem Wirken Gottes zugeschrieben werden. Die göttliche Tat erfordert, um kundgemacht zu werden, das göttliche Wort. Daraus zieht Schmidt-Leukel die Folgerung: Sofern menschliche Heilsmittler kundmachen, was Gott gewirkt hat, ist ihr menschliches Wort die wirksame Vergegenwärtigung des göttlichen Wortes. Die Grundkategorie, mit der diese menschliche Heilsmittlerschaft beschrieben werden muss, ist die der „realsymbolischen Repräsentation“ (280). Geschieht diese wirksame Vermittlung des göttlichen Wortes nicht nur durch die Worte eines Menschen, sondern durch seine gesamte Lebensgestalt, dann kann dieser Mensch „inkarniertes Gotteswort“ heißen. Aber weil die eine göttliche Heilstat und das eine göttliche Wort, das diese Heilstat kundmacht, auf vielfältige Weise repräsentiert werden kann, schließt auch die Inkarnationslehre, wenn sie so verstanden wird, die Gleichwertigkeit vieler Heilsmittler nicht aus – vorausgesetzt, man versteht sie mit John Hick als eine „Metapher“, die überall angewandt werden kann, „wo Menschen und Menschliches zum Medium göttlicher Selbsterschließung werden“ (291).

(3) Die Differenz, aber auch die Beziehung zwischen göttlichem Heilswirken und menschlicher Heilsvermittlung wird verständlich, wenn man die Eigenart des vermittelnden Wortes genauer ins Auge fasst. Was in der Tradition „Offenbarungswort“ genannt wird, geht aus einer religiösen Erfahrung des Mittlers hervor und soll die Hörer zu neuen religiösen Erfahrungen fähig machen. Schmidt-Leukel hebt deswegen mit Recht hervor: Zu jeder Erfahrung und deshalb auch zur religiösen gehört die Differenz, aber auch die Beziehung zwischen der Selbstkundgabe des Wirklichen, die dem Erfahrenden widerfährt, und der Weise, wie er dieses Ereignis vernimmt und versteht.

Ich selber habe dieses Verhältnis an anderer Stelle so beschrieben: Die Selbstkundgabe des Wirklichen und seine Bedeutung für den Erfahrenden ist stets größer als die Weise, wie er es sich verstehend aneignet. Aber es wird für ihn nur in der Weise seiner verstehenden Aneignung gegenwärtig und wirksam. Daraus wird man folgern dürfen: Sollte es eine Selbstkundgabe Gottes geben, die gewöhnlich „Offenbarung“ genannt wird, so gilt

das Gesagte auch für sie, und zwar in eminentem Maße: Ihr Bedeutungsgehalt ist unendlich größer als die Weise, wie der Empfänger der Offenbarung sie versteht und in seinem Worte bezeugt. Aber dieser „je größere“ Bedeutungsgehalt wird dem Empfänger nur in der Gestalt des „Verbum mentis“ gegenwärtig, das er antwortend in seinem Vorstellen und Denken spricht. Und nur in der Gestalt seines „Verbum externum“ kann er es an seine Hörer weitergeben. Ich darf hoffen, mit dieser Beschreibung von „Erfahrung“ auch Schmidt-Leukels Intention getroffen zu haben. Aber auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit tritt auch die Differenz unserer Auffassungen deutlich hervor.

Denn gerade Schmidt-Leukels Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem Heilswirken und menschlicher Heilsmittlerschaft war es, auf die meine Kritik abzielte. Weil an dieser Verhältnisbestimmung die Möglichkeit hängt, mit Schmidt-Leukel einen „religionstheologischen“ Pluralismus zu vertreten und gleichzeitig einen „epistemischen Pluralismus“ zu vermeiden, darf ich sicher sein, in dieser Hinsicht die Argumentationsabsicht des Autors nicht verfehlt zu haben. Es ist hier nicht der Ort, meine kritische Argumentation im Einzelnen zu wiederholen. Aber einige leitende Gesichtspunkte können doch in Erinnerung gerufen, vielleicht auch ein wenig verdeutlicht werden.

(1) Zu Schmidt-Leukels Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlichem Heilswirken und menschlicher Heilsvermittlung

Schmidt-Leukel beschreibt die heilsschaffende göttliche Zuwendung ausschließlich mit Kategorien, die „ewige Wesens-Sachverhalte“ beschreiben, vor allem „Gott ist Liebe“. Dass es sich dabei auch um ein historisch-kontingentes Wirken Gottes handeln könnte, bleibt außer Betracht. In der christlichen Tradition wird ein solches historisch-kontingentes Wirken Gottes vor allem in den Akten der Sündenvergebung gesehen. Denn Gott ist zur Vergebung menschlicher Sünden weder durch sein Wesen genötigt noch durch seine Güte moralisch verpflichtet. Es handelt sich um Akte der ungenötigten und ungeschuldeten göttlichen Freiheit.

Nun lassen sich freie Entscheidungen nicht aus Gründen deduzieren. Sie können nur durch ebenso freie Akte der Selbstmitteilung kundgemacht werden. Darum ist derjenige, der sich frei entscheidet, auch darin frei, wen er in seine „Ratschlüsse“ einweihen will. Es ist wiederum ein eigener freier Akt, wenn er den solchermaßen „Eingeweihten“ dazu bevollmächtigt, das ihm Mitgeteilte öffentlich kundzumachen. Ist also die heilsschaffende Zuwendung Gottes ein freier Akt, dann ist auch die Kundmachung dieser Zuwendung an einen freien Akt der Berufung gebunden, die nicht allen Menschen zuteil wird.

Das bedeutet: Sofern das Heilshandeln Gottes in kontingent-historischen Handlungen geschieht, ist auch die Kundmachung dieses Handelns und folglich die menschliche Heilsmittlerschaft an eine kontingent-historische Beauftragung gebunden und wird daher als Folge einer partikulären Erwählung des Boten verstanden werden müssen. Damit aber entfällt ein wesentliches Argument für die soteriologische Gleichwertigkeit der verschiedenen „Heilsmittler“.

(2) Zu Schmidt-Leukels Grundsatz, zur Beschreibung menschlicher Heilsmittlerschaft keine kausalen Kategorien zu verwenden

Schmidt-Leukel selbst hat das Verbot, zur Beschreibung menschlicher Heilsmittlerschaft kausale Kategorien zu verwenden, an einer entscheidenden Stelle durchbrochen: Wenn Gottes Wort wirkendes Wort ist, dann ist auch seine Kundmachung wirkende Kundmachung. Diese Feststellung ist mit dem Grundsatz vereinbar, Gott allein könne heilswirksam handeln, wenn hinzugefügt wird: Das Wort des menschlichen Heilsmittlers fügt dem göttlichen Heilswort und seiner Wirksamkeit nichts hinzu, sondern macht es dem Hörer des Wortes gegenwärtig. Seine Wirksamkeit beruht, wie Schmidt-Leukel selbst das ausdrückt, auf seinem „repräsentativen“ Charakter. Es lässt, um wiederum Schmidt-Leukels eigenen Ausdruck zu gebrauchen, das Wort Gottes „beim Hörer ankommen“.

Wenn man aber einmal mit der Möglichkeit „wirksamer Vergegenwärtigung“ rechnet, dann ist nicht einzusehen, warum nur Worte Gottes durch menschliche Worte repräsentiert werden können und nicht auch göttliche Taten durch menschliche Taten. Dann ist damit zu rechnen, dass es auch heilswirkende Taten gibt. Dann aber ist es nicht grundsätzlich ausgeschlossen, menschliche Heilsmittlerschaft mit Wirk-Kategorien zu beschreiben – auch wenn diese Vorstellung einer „pluralistischen“ Deutung weit weniger entgegenkommt als die Vorstellung, menschliche Heilsmittlerschaft beschränke sich auf ein bloßes Kundmachen der ewigen göttlichen Zuwendung.

(3) Zu Schmidt-Leukels Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlicher Selbstkundgabe und menschlichem Verstehen

Schmidt-Leukel weist mit Recht darauf hin, dass die heilsschaffende Zuwendung Gottes, die den Inhalt der religiösen Erfahrung ausmacht, gegenüber der Weise, wie der Mensch sie sich verstehend aneignet, einen unendlichen Überschuss enthält, der durch keine Anstrengung menschlichen Verstehens und darum auch durch kein menschliches Wort ausgeschöpft werden kann. Man wird hinzufügen dürfen: Daraus folgt, dass das Individuum mit der Bemühung an kein Ende kommt, seine einmal gemachten religiösen Erfahrungen immer neu zu bedenken und in immer neuer Weise zur Sprache zu bringen. Weiterhin folgt daraus die Möglichkeit, die Worte anderer Individuen, die ihre religiöse Erfahrung bezeugen, darauf zu prüfen, ob in ihnen gleiche oder doch vergleichbare Erfahrungen zur Sprache gebracht werden, wenn auch in einer anderen Sprache, die ein anderes Verständnis dieser gleichen oder gleichartigen Erfahrungen zum Ausdruck bringt.

Aber daraus folgt nicht, dass diese Prüfung immer zu einem positiven Ergebnis führen wird. Es ist durchaus möglich, dass das Wort des Anderen eine religiöse Erfahrung bezeugt, die dem Hörer des Zeugnisses fremd bleiben muss, z.B. die Berufung zu einer Lebensform, zu welcher der Hörer sich nicht gerufen weiß. Dann kommt in der fremden Sprache, die der Andere spricht, nicht die gleiche Erfahrung, die auch der Hörer kennt, nur auf verschiedene Weise zum Ausdruck, sondern das Wort des Zeugen macht dem Hörer deutlich, dass es eine Vielfalt der Weisen göttlicher Zuwendung gibt, und dass es der Freiheit Gottes anheim gestellt bleibt, wem er sich auf welche Weise zuwenden will.

Vor allem aber folgt aus der unendlichen Differenz zwischen dem Bedeutungsgehalt der religiösen Erfahrung und der Weise, wie wir sie uns verstehend aneignen, nicht, dass

die endliche Differenz zwischen den Weisen, wie wir sie uns verstehend aneignen, unwesentlich würde. Es gibt auch ein falsches Verstehen der religiösen Erfahrung; und es gibt Fälle, in denen dieses falsche Verständnis auf die Dauer auch den Vollzug der Erfahrung selber verdirbt.

Es mag genügen, dafür an dieser Stelle ein einziges Beispiel zu nennen: Jene rauschhaften Zustände, die sich bei orgiastischen Kulturen einstellen, sind zweifellos eine Folge religiöser Erfahrungen. Wer der Gottheit begegnet, muss „außer sich geraten“. Deshalb werden diejenigen, die an solchen Kulturen teilnehmen, sich davon nicht durch außerreligiöse Argumente abhalten lassen, auch nicht durch „vernünftige“ Hinweise darauf, dass es in Folge solcher rauschhaften Zustände nicht selten zu Selbst-Verstümmelungen der Feiernden oder zu kollektiven Gewalttaten kommt. Aber es lässt sich zeigen, dass es sich dabei um Fehlformen der religiösen Erfahrung handelt, die ihrerseits aus einer Fehl-Interpretation jenes Moments von „Exorbitanz“ handelt, das sehr wohl auch ein Merkmal „echter“ religiöser Erfahrung sein kann, das hier aber auf eine zerstörerische Weise missdeutet wird. Aus der Erfahrung „befreiender Freiheit“, die ein Kennzeichen der göttlichen Zuwendung ist, ist eine Suggestion zur Selbstzerstörung geworden, die dann mit dem Pathos des Religiösen vollzogen wird.

An solchen Fällen lässt sich zeigen: Es gibt Fehlgestalten der religiösen Erfahrung, die als solche entlarvt werden müssen, wenn nicht Heil in Unheil umschlagen soll. Zudem gibt es Fehlformen des Verstehens, die zurückgewiesen werden müssen, wenn solche Fehlgestalten der religiösen Erfahrung nicht in einer Gesellschaft mit dem Anspruch auf Normativität auftreten und mit großer Breitenwirkung zur Verführung der Gewissen beitragen sollen.

Das aber bedeutet: Keineswegs sind alle religiösen Erfahrungen und alle Überlieferungen, in denen sie bezeugt und ausgelegt werden, „gleichwertig“. Und keineswegs kann man auf den Widerstand gegen die Ausbreitung von Fehl-Interpretationen des Religiösen deswegen verzichten, weil man sich darauf verlässt, dass jene Beziehung zu Gott und seinem Heilswillen, die den Bedeutungsgehalt der religiösen Erfahrung ausmacht, von der Differenz der Verstehensgestalten dieser Erfahrung unberührt bleibe. Hier liegt eine Grenze, an der ein zum universalen Prinzip erhobener Pluralismus für die Religion selbstmörderisch werden könnte.

Ein Ausblick: die Erfahrung von der Macht „falscher Götter“

An dieser Stelle sei noch ein Wort zur Rede von „falschen Göttern“ gestattet – einer Art von religiöser Rede, die von Pluralisten gewöhnlich perhorresziert wird, weil sie einen Anspruch auf Superiorität gegenüber den Verehren dieser Götter zum Ausdruck bringt.

Schmidt-Leukel stimmt meiner Einschätzung zu, dass es Formen einer Vergötzung von Mammon und Macht gibt. Was Schmidt-Leukel „Mammon und Macht“ nennt, habe ich etwas allgemeiner „die Götter der Wirtschaft und der Gesellschaft“ genannt. Ich stimme meinerseits Schmidt-Leukel darin zu, dass keine Religion, auch nicht der christliche Glaube, vor der Gefahr einer Verführung zum Dienst an diesen falschen Göttern apriori bewahrt ist. Ich sehe im Gegenteil in der Heftigkeit, mit welcher der Kampf gegen „Göt-

zendiener“ gewöhnlich geführt wird, ein Anzeichen dafür, dass der Verehrer des wahren Gottes sich seiner eigenen Verführbarkeit bewusst ist und sich dagegen zur Wehr setzt.

Weil nun die Versuchung zur göttlichen Verehrung von „Mammon und Macht“ in jeder Religion vorkommt, findet Schmidt-Leukel es zweifelhaft, ob darin ein Kriterium zur Unterscheidung bestimmter Religionen gefunden werden kann. Meine Meinung dazu ist nun die folgende: Wenn Schmidt-Leukel mir darin zustimmt, dass „Mammon und Macht“ falsche Götter sind, dann wird er sich ebenso wenig wie ich der Frage entziehen können: Gibt es nicht religiöse Überlieferungen, in denen die Verehrung dieser Götter zur gesellschaftlich wirksamen Norm erhoben worden ist?

Meine Meinung ist: Das ist tatsächlich der Fall. Denn in agrarischen Gesellschaften sind Ackerbau und Viehzucht die Prototypen aller Wirtschaft, und von der Vorgeschichte bis zum Zeitalter des Feudalismus war die Sippe der Prototyp der Gesellschaft. Ich kann daher nicht umhin, in der Verehrung von Göttern der Fruchtbarkeit von Acker und Stall und in der Verehrung von Sippengottheiten die diesen Gesellschaften angemessene Form zu sehen, wie den Mächten der Wirtschaft und der Gesellschaft göttliche Verehrung entgegengebracht wird. Eine solche Verehrung der Götter der Wirtschaft und der Gesellschaft hatte damals wie heute zur Folge, dass jeder, der ihnen die Verehrung verweigert, als gemeingefährlicher Frevler beurteilt wird. Dann wird die Verehrung dieser Götter, die ich gemeinsam mit Schmidt-Leukel für Götzen halte, zur gesellschaftlichen Norm erhoben, deren Einhaltung nicht selten durch Straf-Androhung gegen den „Frevler“ erzwungen werden soll. Dann aber ist die Verehrung falscher Götter nicht mehr eine bloße Angelegenheit irgeleiteter Individuen, sondern zum Kennzeichen bestimmter institutionalisierter, d.h. auf Überlieferung angelegter Religionen geworden. Solche Religionen können nicht als „gleichwertig“ mit der ebenfalls institutionalisierten und dadurch überlieferungsfähig gewordenen Verehrung desjenigen Gottes gelten, der seine Anhänger aus der Dienstbarkeit solcher falschen Götter befreit hat.

Das aber ist, wie mir scheint, nicht nur ein Problem längst vergangener Gesellschaften. Gerade deswegen können wir aus Zeugnissen der Vergangenheit lernen, wenn wir unsere heutige Situation begreifen wollen.

Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass Josua auf dem „Landtag von Sichem“ (Jos 24) gerade Ahnengottheiten und Götter der Scholle als Alternativen nennt, die er gegen den Gott der Befreiung zur Wahl stellt. „Ihr müßt wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt.“ Das Erwählungsbewusstsein Israels, allen Pluralisten ein Dorn im Auge, beruhte nicht zuletzt darauf, dass Israel die ganze Welt unter Einschluss der eigenen Vorfahren voll sah von den Verehrern dieser Götter: „Jenseits des Stromes wohnten vor Zeiten Eure Väter und dienten fremden Göttern.“ Die befreiende Freiheit des wahren Gottes erwies sich dann darin, dass er einen dieser Verehrer fremder Götter „herausgegriffen“ hat, um mit ihm einen neuen Anfang zu setzen: „Da griff ich euren Vater Abraham im fremden Land und ließ ihn von dort auswandern.“ Die Freiheit zur Gotteswahl, zu der Josua die Israeliten aufruft, ist nur als Antwort auf die freie Wahl des Gottes zu verstehen, der sich einen unter den Vielen „herausgegriffen“ hat, um ihm den Auftrag anzuvertrauen, zum „Segen für alle Sippen des Erdbodens“ zu werden.

Wenn wir heute die vergleichbare Erfahrung machen, dass die göttliche Verehrung von „Mammon“ und „Macht“ nicht die Ausnahme, sondern die Regel ist, werden wir um die Notwendigkeit einer entsprechenden „Gotteswahl“ nicht herumkommen. Die Fähigkeit dazu werden auch wir nicht uns selbst zuschreiben können, sondern der freien Wahl Gottes zuschreiben müssen. Gottes universaler Heilswille realisiert sich, angesichts der Welt wie sie ist, in einer Geschichte, deren Anfang immer wieder in Akten partikulärer Erwählung gesetzt wird. An solcher Erwählung Anteil zu haben, ein Volk von „Erben der Erwählung“ zu sein, wird zum Unterscheidungsmerkmal einer bestimmten Religion, die die „Religionen der Völker“ nicht in gleicher Weise als heilsvermittelnd anerkennen kann.

Das entbindet uns nicht von der Verpflichtung, auch diejenigen Formen der Religion, aus denen wir uns befreit wissen, angemessen zu verstehen, d.h. in ihnen das Zeugnis derjenigen religiösen Erfahrungen freizulegen, aus denen sie hervorgegangen sind. Und wenn wir, wie Schmidt-Leukel und ich, zwischen dem Bedeutungsgehalt einer Erfahrung und der Weise unterscheiden, wie der Erfahrende sie versteht und sich verstehend aneignet, dann steht es uns frei, den Versuch zu machen, die Erfahrung, die der Verehrer falscher Götter bezeugt, besser zu verstehen als er selbst. Dann werden wir unsererseits die Erfahrung machen, dass wir aus seinem Zeugnis auch dann lernen können, wenn wir seinem Verständnis dieser Erfahrung widersprechen.

Hier wie in vielen anderen Fällen gilt die Maxime „Lernen auch dort, wo man sich zum Widersprechen genötigt weiß“. Ein solches „Lernen, auch noch im Widerspruch“ ist die Absicht jenes „hermeneutischen Wettbewerbs“, von dem ich in meinem Artikel sprach. Auch wenn ich der Überzeugung bin: Christen können sich auf diesen hermeneutischen Wettbewerb mit Zuversicht einlassen, so füge ich doch hinzu: Es handelt sich um eine Bewährungsprobe mit offenem Ausgang. Ich werde mich jedes Mal selbstkritisch fragen müssen: Habe ich die christliche Botschaft so verstanden, dass sie mich zugleich fähig macht, die religiöse Erfahrung des Anderen, auch des Dieners fremder Götter, zu verstehen? Und macht dieses Verstehen mich fähig, jene Fehl-Interpretationen zu vermeiden, die ihn dazu verleitet haben, in diesen Erfahrungen die Manifestationen von „Göttern“ zu sehen, vor allem der für göttlich gehaltenen Mächte der Wirtschaft und der Gesellschaft?

Es ist diese kritische und vor allem auch selbstkritische Funktion des hermeneutischen Wettbewerbs, in der ich den Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis fremder Religionen sehe. Darin unterscheidet sich meine Position von der pluralistischen Überzeugung von der Gleichwertigkeit aller Religionen.

Perry Schmidt-Leukel commented on my criticism of his book “Gott ohne Grenzen” and helpfully distinguished his reasoning from possible misunderstandings. Even though the clarification is to be appreciated, concerns with regard to methodology and contents relating to his theory of the fundamental equality of religions remain. Instead of such “pluralism” an instruction is necessary to learn from religions even there, where it is inevitable to contradict to their messages. The critical self-understanding of a religion proves itself through the ability of “learning, even in contradiction”.