

Der Logos, die Liebe und der Kyrios

Positionen und Probleme eines religiösen Pluralismus

A. Religiöser Pluralismus: Position und Plausibilität seiner Anliegen und Ausgangspunkte

These 1:

Die Position eines religiösen Pluralismus [=rPlm] besitzt heute aus verschiedenen Gründen eine hohe Plausibilität. Eine Auseinandersetzung mit Konzepten eines rPlm gelingt nur dort, wo die ihn stützenden Anliegen und Einsichten aufgehoben werden. Diese sind (a) die Einsicht in den Verlust eines Wahrheitsmonopols und (b) das überlebensrelevante Anliegen eines konfliktfreien Miteinanders der Religionen.

These 2:

RPlm ist durch drei Axiome bestimmt: (a) Die konkreten, religionsgeschichtlich vorfindlichen Religionen beziehen sich auf eine letzte absolute Wirklichkeit („Gott“, das/ den Absoluten, „das Unbedingte“ [Paul Tillich], the ultimate real, „the real an sich“ [John Hick] etc.¹). (b) Sie beziehen sich jeweils in einer unterschiedlichen, weil geschichtlich und kulturell bedingten Gestalt auf ihn. (c): Weil sie letztlich das Selbe bzw. den Selben meinen, sollten sie sich auch gegenseitig anerkennen.

These 3:

Ein rPlm gewinnt zusätzliche Plausibilität dadurch, daß er Strukturanalogien zu drei Megaerzählungen der Gegenwart aufweist: (a) zum postmodernen Wahrheitspluralismus (Es gibt nicht nur eine Wahrheit, sondern viele), (b) zur hinduistischen Religionsphilosophie mit ihrem Axiom des Schleiers der Maya (wir können nicht zu einer Erkenntnis „Gottes“ durchdringen) und (c) zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus eines transzendentalphilosophischen Ansatzes (das „Ding an sich“ ist uns nicht zugänglich).

These 4:

Das Programm eines rPlm findet im Gegensatz zu den klassischen religionstheologischen Konzeptionen eines Exklusivismus bzw. Inklusivismus eine hohe Akzeptanz, weil es politisch korrekt zu sein scheint: Es präsentiert sich (a) religiös undogmatisch, (b) beansprucht, tolerant zu sein gegenüber den Vertretern anderer Glaubensrichtungen, (c) befreit von einem hybriden,

¹ Schon die Vielzahl der nebeneinander stehenden Bezeichnungen, die das Eine bzw. den Einen „meinen“, ist Ausdruck des rPlm.

anachronistisch anmutenden exklusivistischen Standpunkt und entlastet (d) von der Notwendigkeit zur Mission.

B. Philosophische, religionswissenschaftliche und theologische Probleme

Die so überzeugend wirkenden Konzepte eines rPlm stellen vor erhebliche philosophische, religionswissenschaftliche und theologische Probleme.

a) Philosophische Probleme

These 5:

RPlm argumentiert erkenntnistheoretisch naiv: Was transzendental-philosophisch taugt zur Bestimmung der Reichweite und Grenze wissenschaftlicher Aussagen und ihrem Vermögen der Welterkenntnis, wird zum Axiom religiöser Welterkenntnis bzw. zum Grundsatz deren Unvermögens. Ein heuristisches Prinzip wird unreflektiert ontologisiert zur Grundstruktur aller religiöser Wirklichkeit.

These 6:

Die Voraussetzung einer Pluralität von Wahrheiten des religiösen Pluralismus ist „dogmatischer“ Kern des vorgeblich undogmatischen rPlm. Das vorausgesetzte Axiom „Es gibt nicht nur eine religiöse Wahrheit, sondern viele“ wird zur einen neuen religiösen Mega- und Metawahrheit, die aber im Widerspruch steht zum vorausgesetzten Wahrheitspluralismus und sich als selbstwidersprüchlich somit selbst aufhebt.

These 7:

Der Dogmatismus des rPlm weiß bereits zuviel über „Gott“ und verhält sich an der entscheidenden Stelle unkritisch: Dürfen wir überhaupt „eine Wahrheit“ voraussetzen? Ist die nihilistische Option von vornherein zu vernachlässigen?

These 8:

Die Konzepte eines rPlm beanspruchen in elitärer Weise einen *god's point of view*, der im Widerspruch steht zur beanspruchten Egalität der Religionen. Sie nehmen einen niemand zugänglichen „Gottesstandpunkt“ über ein, wenn sie beanspruchen, wissen zu können, wie sich die verschiedenen Religionen zueinander und zu „Gott“ verhalten und wie weit ihre Erkenntnismöglichkeiten reichen und wo sie enden.

b) Religionsgeschichtliche Probleme

These 9

Die Konzepte eines rPlm argumentieren insofern in einer falschen Abstraktheit, als sie ein Verstehen der Religionen voraussetzen müssen, die sie schematisieren und in eine transzendente Ordnung bringen. Ein solches „Verstehen“ einer anderen Religion ist aber nur möglich entweder als

interpretierender Zugriff, in dem das interpretierende Subjekt sich das Andere begrifflich unterwirft und auf seinen eigenen Begriff bringt, oder als verstehendes Sich-Einlassen, das im Nachvollzug des Anderen die eigene Position und Voraussetzung, den eigenen „Glauben“ aufgibt.

These 10:

Die Konzepte eines rPlm sind akademisch und religionsgeschichtlich illusionär darin, daß sie die Perspektive einer möglichen Anerkennung der Gleichheit anderer Religionen mit der eigenen unterstellen. Indem Religion aus der Manifestation des Göttlichen resultiert, ist sie unfähig, sich anders denn als schlechthinig gültig zu begreifen. Relativiert sie sich in ihrer Gültigkeit, ist sie nicht Religion.

These 11:

Konzepte eines rPlm implizieren eine umfassende und universale Abwertung konkreter Religion. Sie begreifen in rationalistischer Manier die geschichtlich auftretenden Religionen als bloß historisch und kulturell bedingte Varianten des zu Grunde liegenden aber nicht greifbaren Wesentlichen und Eigentlichen. Sie werten damit aber genau das, was die Identität und das Wesen einer Religion gegenüber anderen ausmacht, als uneigentlich, uninteressant und unwesentlich ab.

These 12:

Konzepte eines rPlm unterstellen in gefährlicher Abgehobenheit die Gleichwertigkeit aller existierenden Religionen. Das führt zu den Rückfragen, was ihnen das Recht und die Kompetenz zu solchen Urteilen gibt und ob sie sich damit nicht einen Gottesstandpunkt anmaßen, der ihnen allein das Recht geben könnte, eine solche Gleichwertigkeit zu beurteilen. Durch die pauschal eingeräumte Voraussetzung eines universal gegebenen Bezugs auf das Absolute verbaut rPlm die Möglichkeit, auch mit Formen defizienter und depravierter Religion und Religiosität zu rechnen.

c) Theologische Probleme

These 13:

Konzepte eines rPlm beinhalten die These der Unerkennbarkeit Gottes; sie setzen sich damit in einen dogmatischen Gegensatz zum Erkenntnisanspruch von Offenbarungsreligionen wie dem Judentum und Christentum. Die transzendente Vorgabe der prinzipiellen Unerkennbarkeit „Gottes“ läßt christlichen Glauben nicht sagen, was ihn ausmacht und bevormundet wie zensiert seinen Aussagewillen.

These 14:

Konzepte eines rPlm verhalten sich damit gegenüber Offenbarungsreligionen, speziell dem christlichen Glauben und seinem Erkenntnisanspruch, höchst intolerant. Sie sind offensichtlich nicht in der Lage, den Anspruch universaler Toleranz gegenüber Religion einzulösen.

These 15:

In der Mitte des christlichen Glaubens steht das Kreuz des Sohnes Gottes und die Überzeugung, daß sich nur im Gekreuzigten Gott so zeigt, wie er wirklich ist (vgl. 1. Kor 2,2). RPlm fordert im Namen religiöser Toleranz auf, auf diesen Anspruch zu verzichten. Daß im Namen der Toleranz zugemutet wird, die eigene religiöse Identität preiszugeben, offenbart, wie intolerant sich eine undifferenzierte Toleranzforderung auswirken kann. Diktatorisch wird den konkreten Religionen vorgegeben, was Religion ist und wie sie zu sein hat; tyrannisch wird ihnen vorgeschrieben, was eine legitime Religion ist und was nicht.

Die Zumutung zur Preisgabe religiöser Identität offenbart die Intoleranz einer im Namen der Toleranz propagierten undifferenzierten Toleranzforderung. Sie legt den diktatorischen Charakter eines den konkreten Religionen auferlegten und übergestülpten apriorisch-philosophischen Formatierung dessen offen, was Religion sein darf und was nicht.

These 16:

RPlm setzt voraus, was zu beweisen wäre, daß christlicher Glaube sich *a/s Religion* formatieren läßt. Christlicher Glaube ist erst in zweiter Linie und abgeleiteter Weise ein religiöser Habitus. In seiner Mitte steht das Evangelium als Nachricht von dem in dem Jesus von Nazareth zu uns gekommenen und sich als Liebe und unbedingte Zuwendung offenbarenden lebendigen, dreieinigen Gott.

C. Christlicher Glaube im Dialog und als missionarisches Zeugnis

These 17:

Auch Christen „haben“ nicht die Wahrheit. Wenn es gut geht, sind sie und leben sie in ihr (2Joh1; 3Joh1.3.4). D.h. christlicher Glaube geht nicht auf in einem propositional [durch die Aufstellung von Aussagesätzen, die ein theoretisches System bilden] zu fassenden Wahrheitsanspruch, er ist aber auch nicht zu formulieren ohne ihn.

These 18:

Christen verkünden nicht sich selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn (2. Kor 4,5). Christlicher Glaube und Mission ist nicht Selbst-Behauptung.

These 19:

Christlicher Glaube ist Wegweisung und Weg-weisung. Er verweist auf Christus. Seine Sätze sind dann wahr, wenn sie nicht in sich wahr sein wollen. Sie sind dann falsch, wenn sie einen abstrakten Geltungsanspruch zu formulieren suchen.

These 20:

Jesus ist das definitive Ende der religiösen Unübersichtlichkeit und des religiösen Pluralismus, weil seit dem Offenbarwerden Gottes in ihm als „Fülle der Gottheit leibhaftig“ (vgl. Kol 2,9) gilt: „Wir müssen nicht mehr meinen“ (vgl. Apg 17,23). Christlicher Glaube bewegt sich darum im Kontext religiösen

Pluralität, ohne pluralistisch zu werden. Er behauptet seine Exklusivität gerade im Angesicht eines religiösen Pluralismus. Er unterscheidet zwischen Pluralität und Pluralismus.

Christlicher Glaube lebt Zeugnis ab *inmitten der Pluralität*, aber ist nicht *Teil eines religiösen Pluralismus*.

These 21:

Biblischer Gottesglaube unterscheidet zwischen Monolatrie [der Verehrung eines Gottes unter vielen als dem wahren Gott] und Monotheismus [religionstheologische und -philosophische Überzeugung, es gebe überhaupt nur einen Gott]. Er bestreitet nicht die Realität der Götter anderer Religionen, aber er ordnet sie dem *el eljon* zu und unter.

These 22:

Christlicher Glaube unterscheidet zwischen (individueller) Partikularität und (historischer) Bedingtheit. Er weiß um die Partikularität der in der Erwählung Israels (Dtn 7) gründenden Offenbarung Gottes im biblischen Gottesglauben. Aber er weiß, daß genau diesem singulären, besonderen und partikularen Handeln Gottes universale Bedeutung zukommt; daß genau diese besondere in dem Jesus aus Nazareth gipfelnden Geschichte allgemeine Bedeutung für alle Menschen hat.

Aus der Offenbarung des lebendigen Gottes in der Heilsgeschichte weiß der christliche Glaube: Das Individuelle, Einzelne, Partikulare ist - gegen rationalistisches Denken - nicht das Bedingte, eingeschränkt Gültige, dem keine allgemeine Wahrheit zukommen *kann*. Wahrheit und Geschichte sind nicht zu trennen. Geschichte ist der Ort, in dem sich Gott offenbart und finden läßt, weil er genau in diese unsere Geschichte eingegangen und Teil von ihr geworden ist (vgl. Joh 1,14)

D. Regeln für den Dialog der Religionen

These 23:

Da wir „in den Fängen eines Dialogs [sind], sobald wir uns auf ihn einlassen“ (J. Habermas), ist interreligiöser Dialog so zu konzipieren, daß sein Format nicht zum Prokrustesbett für den Aussagewillen der beteiligten Gesprächspartner wird. Dialogkonzepte dürfen den Aussagewillen von Religionen nicht bevormunden. Sie dürfen keine Voraussetzungen zur Bedingung machen, die Religion in ihrem Zeugniswillen zensieren.

a) Lebensdialog und egghead-Dialog

These 24:

Dialog muß das Wesen von Religion(en) beachten. Diese sind mehr und anderes als theoretisch abbildbare Vorstellungszusammenhänge, die man darstellen, zusammenfassen, vergleichen und aus denen man dann eine Meta-Theorie [abgehobene Theorie, die von scheinbar überlegener Warte aus formuliert wird] über *Religion an sich* gewinnen kann.

These 25:

Es ist dem entsprechend zu unterscheiden zwischen Lebensdialog einerseits, in dem die Vertreter und Anhänger verschiedener Religionen aufeinander treffen, und dem akademischen *egghead*-Dialog andererseits, der nur in unangemessener Abstraktheit nach immer unzureichenden Kriterien Religionen zueinander ins Verhältnis zu setzen sucht.

b) Dialog unter Verzicht auf god's point of view

These 26:

Voraussetzung für Dialog als Religionsbegegnung ist der Verzicht auf einen *god's point of view* („Gottesstandpunkt“), der beansprucht, (a) a priori [von vornherein, unabhängig von konkreter Kenntnisnahme] identifizieren und vorgeben zu können, was das Wesen von Religion ist, (b) wo ihre Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen liegen und der (c) einfach voraussetzt, daß sie eine letzte Einheit mit anderen Religionen bilden, weil sie sich alle auf ein *ultimate real* beziehen.

These 27:

Dialog ist nur dort möglich, wo beide Seiten einräumen: *We agree to disagree*. Dialog ist nur möglich unter Anerkenntnis der (möglichen) Differenz im Fundamentalen.

These 28:

Dialog ist nur möglich unter Verzicht auf ein „starkes“, alle Phänomene unter den eigenen Begriff bringendes und unter Bereitschaft zu einem „schwachen Denken“ (G. Vattimo), das auf alle Einheitsunterstellungen verzichtet.

These 29:

Dialog verzichtet darum auf alle apriorischen [von vornherein gelten sollenden] Unterstellungen wie die der prinzipiellen Gleichheit, Gleichwertigkeit und Güte der Positionen, die einander begegnen.

These 30:

Dialog stellt sich den religionsgeschichtlichen Realitäten. Er verzichtet auf die Unterstellungen einer idealen Kommunikationssituation herrschaftsfreien Gespräches, die die vorhandenen Ungleichgewichte und unterschiedlichen Kommunikationschancen nicht zu beseitigen vermögen, sondern eher geeignet sind, diese noch zusätzlich zu verschleiern.

These 31:

Die Forderung nach „Offenheit“ ermöglicht Dialog nicht, sondern verhindert ihn. Dialog ist nur dort möglich, wo die Heteronomie [Fremdbestimmung] ihrer Repräsentanten respektiert wird. Diese können nicht „offen“ sein für die Wahrheit anderer Religionen, weil sie durch die Wirklichkeit der eigenen gebunden sind.

c) *Dialog - nicht ohne Position*

These 32:

Dialog verzichtet auf falsche Abstraktheit. Im Dialog redet man nicht *über* die eigene Religion, sondern von ihr - oder noch angemessener: *aus* ihr als dem Wurzelgrund eigenen Lebens und Denkens.

These 33:

Dialog ist möglich nur als *Dialog*. Bedingung der Möglichkeit von Dialog ist die eigene Position, die in den Dialog als Gegenüber, Anderes, dem anderen Fremdes eingebracht wird und ihn erst zum *Dia*-log: dem Gespräch von *zweien* macht.

These 34:

Dialog und Mission bedeuten keine Gegensätze, sondern bedingen und implizieren einander. Dialog gibt es genauso wenig ohne Mission, wie es Mission ohne Dialog gibt.

These 35:

Dialog zielt nicht ab auf Verstehen und Erkennen, sondern auf Begegnung und Respekt. Wer eine andere Religion versteht, der hängt ihr an. Wer sie erkennt, hat sich bereits zu ihr in eine die eigene Existenz tangierende Beziehung gesetzt.

d) *Dialog und Toleranz*

These 36:

Dialog unterscheidet zwischen Person und Position. Ziel des Dialogs ist nicht eine - widerspruchsfrei gar nicht formulierbare - Sachtoleranz, sondern eine Persontoleranz, die bereit ist, an den Sachgegensätzen zum anderen zu leiden und diese in die eigene Existenz hinein aufzuheben.

These 37:

Dialog kann bereichern oder verarmen. Er bereichert nur dann und macht nicht etwa ärmer, wenn er nicht der reduktionistischen [einengenden und engführenden] Zielsetzung dient zu zeigen, daß ja alle ohnehin nur dasselbe glauben. Dialog bereichert dann, wenn er nicht geführt wird als Prozeß inhaltlicher Vermittlung mit dem Ziel der Entdeckung des einen Gemeinsamen, sondern begriffen wird als ein Geschehen fortschreitender Profilierung des Eigenen im gegenüber zum Anderen.

These 38:

Dialog gelingt nur, wenn die Wahrheitsfrage nicht verabschiedet, sondern in den Mittelpunkt der Begegnung gerückt wird. Dialog gelingt nur, wenn Identität nicht verschleiert, sondern geklärt wird.

These 39:

Christen kommunizieren die Wahrheit in Liebe (vgl. Eph 4,15). Dialog kann sich für den christlichen Gesprächspartner nur so vollziehen, daß Inhalt und Gestalt keine Gegensätze bilden; daß also die Form der Kommunikation nicht im Widerspruch steht zu dem, was dem Christen ein Herzensanliegen allen Menschen gegenüber ist: die in Jesus Christus offenbare Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4) allen Menschen mitzu-teilen.

Literatur von Heinzpeter Hempelmann zum Weiterlesen:

a) Populärwissenschaftlich

Wahrheit ohne Toleranz - Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, 2. Aufl. Wuppertal 1997

Glauben wir alle an denselben Gott? Bad Liebenzell 2005

Nach der Zeit des Christentums. Warum Kirche von der Postmoderne profitieren kann und Konkurrenz das Geschäft belebt, Gießen 2009 [Kirche lebt; Glaube wächst; Bd. 3]

b) Fachwissenschaftlich

„Was sind denn diese Kirchen *noch...*?“ Christlicher Wahrheitsanspruch vor den Provokationen der Postmoderne, Wuppertal 2. Aufl. 2008 (Wie die wahre Welt zur Fabel wurde; Bd.4)

„Wir haben den Horizont weggewischt“. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitspluralismus und christliches Wahrheitszeugnis, Wuppertal 2008 (Wie die wahre Welt zur Fabel wurde; Bd. 1)

Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 4. Jg. Heft 2/2000, S. 112-126; 136-141 (Replik auf meine Kritiker)