

Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht

Kritische Thesen

Gregor Paul, Karlsruhe

Zur Verwendung des Begriffs „Religion“: Gottesglaube oder Glaube an ein Absolutes als notwendige Begriffsmerkmale

Wenn ich von Religion oder Religionen spreche, dann meine ich Glaubens-, Wissens- und Lebenssysteme, die jedenfalls den Glauben an die Existenz „übersinnlicher“, „transzendenter“ oder menschlicher Erfahrung und Erkenntnis (weithin) unzugänglicher Mächte, zumindest aber den Glauben an irgendein „Absolutes“ - und sei es ein unfassbar absolut Seiendes - einschließen. Ich beziehe mich also vor allem auf Systeme, die durch einen Gottes- oder Geisterglauben gekennzeichnet sind. Die gängigen Formen des Judentums, Christentums und Islams gehören dazu. Des weiteren gehe ich davon aus, dass Religionen heilsrelevante Glaubensformen sind: Ziel oder Sinn des religiösen Glaubens ist es letztlich, von dem, was man als Leid, und insbesondere als unerträgliches und ungerechtfertigtes Leid erfährt, befreit zu werden, ja, womöglich gar dauerhaftes „Glück“ zu erfahren. Das heißt nicht, dass jede Heilslehre auch Religion sein müsste. So sind buddhistische Philosophien wie etwa Varianten des Mittleren Weges zwar Heilslehren, aber keine Religionen; denn der Glaube an irgendwelche „übernatürlichen“ oder „transzendenten“ Mächte oder irgendein „Absolutes“ fehlt.

Von Religionen zu sprechen hat nur wenig Sinn, wenn man sie nicht von anderen, ähnlichen Formen des Erkennens, Wissens, Glaubens und Lebens unterscheidet. So grenze ich Religionen insbesondere gegen Theologie, Mythos und Philosophie ab. Aber auch von Sekten, Kulturen und Riten systemen könnten sie unterschieden werden. Die letztendlichen Ziele - Lösung der Sinnfrage, Erklärung der Welt, Heil usw. - können dabei durchaus allen Formen gemeinsam sein. Doch die Methoden, Wege und Inhalte - Hypothesen, Glaubenslehren etc. - differieren mitunter radikal. Die Abgrenzungen im Einzelnen explizit durchzuführen, ist für das Folgende nicht erforderlich¹. Einige Hinweise freilich sind unumgänglich. Sie beziehen sich auf das Verhältnis von Religion und rationalem Denken. In manchen Fällen kann religiöser Glaube extrem irrational sein. Ein Beispiel dafür ist meines Erachtens der traditionelle römisch-katholische Glaube an einen allmächtigen und

1 Ich folge im Grunde meinen ausführlicheren Bestimmungen in Mythos, Philosophie und Rationalität, Frankfurt a.M. u.a. 1988, und in Philosophie in Japan, München 1993. Vgl. auch mein *Das Sāstra der zehn Tore und dessen Kritik an Gottesvorstellungen*, in: Hörin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 2 (1995).

allgütigen Gott. Und als irrational kann, wie ich meine, auch der Wunderglaube gelten, das heißt die Überzeugung, dass es Ereignisse gebe, die naturwissenschaftlichen oder logischen Gesetzen widersprechen (und nicht nur unerklärlich sind). Grob gesagt ist religiöser Glaube wohl weniger selbstkritisch und kritisch, und das heißt, weniger rational als Philosophie oder - wenn man so will - philosophischer Glaube. So ist etwa eine Philosophie der Philosophie fast selbstverständlich, eine Religion der Religion aber ein Unding. Allgemeiner ausgedrückt lassen sich manche im gegebenen Zusammenhang relevante Unterschiede auch als Unterschiede zwischen rationalem - konsistenten, begründeten, empirisch gehaltvollen - und irrationalem Glauben fassen. Die englischsprachige Differenzierung zwischen „faith“ und „belief“ geht ein wenig in diese Richtung.

Zur Problematik einer Gotteserkenntnis oder einer Erkenntnis des Absoluten: die Unbestimmtheit oder Undeutlichkeit der Referenz

Eines der wichtigsten, Rationalität erschwerenden methodologischen Probleme der von mir angesprochenen Religionen - die, wie gesagt, als solche notwendig den Glauben an Götter, Geister oder ähnliche Mächte oder jedenfalls an ein „Absolutes“ einschließen - ist die epistemologische Frage, wie denn Existenz und Charakter - oder Eigenschaften - dieser Gegenstände des Glaubens überhaupt zu erkennen sind. Wie immer man im Einzelnen die Unterschiede fassen mag: Wenn es einen Gott oder ein Absolutes gibt, so lassen sie sich jedenfalls nicht so einfach, nicht so sicher und nicht in der intersubjektiven Weise erkennen wie etwa ein Tisch oder das Wetter. Selbst wenn der Glaubensgegenstand als logisch widerspruchsfreie Vorstellung fassbar ist, folgt daraus nicht, dass er existiert. Und die Erkenntnis der angenommenen Eigenschaften des Gegenstandes ist oft noch schwieriger.

Wie angesprochen, ist ein bestimmter religiöser Glaube mitunter jedoch bereits in sich widersprüchlich. Oder er steht im Gegensatz zur Naturgesetzlichkeit. Es ist wichtig zu betonen, dass ich von religiösem Glauben spreche. Ich spreche nicht von theologischer oder gar raffinierter theologischer Interpretation. Aber auch Hinweise auf einen aufgeklärten Glauben berühren das von mir Gemeinte nicht. Jemand mag sich als protestantischer Christ verstehen, aber dabei Atheist sein. Das ändert nichts daran, dass Millionen von Menschen in Südamerika, auf den Philippinen, in den arabischen Staaten und anderenorts einem Glauben an Gottesvorstellungen anhängen, die in sich widersprüchlich sein mögen. Diese Formen des Glaubens dürfen in theologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Diskussionen nicht einfach beiseite gelassen oder auch nur bagatellisiert werden. Denn sie dürften nicht nur die Formen des Gottesglaubens sein, die immer noch am weitesten verbreitet sind. Sie sind auch soziopolitisch wichtige und oft höchst problematische Tatsachen.

Verwendung des Begriffs „Pluralität der Religionen“ und leitende Hypothese: die faktische Unterschiedlichkeit der Religionen als Argument für eine atheistische Sicht

Für eine kritische Erörterung der Pluralität der Religionen aus atheistischer Sicht sind die angesprochenen Glaubensvorstellungen jedoch eher von sekundärer Relevanz. Denn um sie infrage zu stellen, braucht es gar keine atheistische Perspektive. Es reicht schon aus, ihre fundamentale logische Widersprüchlichkeit explizit zu machen, um sie zu erschüttern. Selbstverständlich bliebe ebenso in diesem Fall die prinzipielle Ausflucht, dass es auch eine „andere Logik“ als die der Widerspruchsfreiheit gebe oder dass Rationalität kein relevantes Gültigkeitskriterium sei. Meines Erachtens sind solche Ausflüchte letztlich sinnlos. Aber dies erneut auszuführen, ginge zu weit. Sicher ist jedenfalls, dass sie keine (weitere) argumentative Auseinandersetzung erlauben. Sie kommen einer Gesprächsverweigerung gleich und sind schon deshalb irrelevant.

Um einer sinnvollen Diskussion willen setze ich im Folgenden deshalb voraus, dass die Religionen und religiösen Vorstellungen, die ich anspreche, logisch widerspruchsfrei oder doch um Widerspruchsfreiheit bemüht sind. Das heißt, dass ich mich, was Judentum, Christentum und Islam oder „Absolutes“ angeht, nur auf solche Formen beziehe, die als „modern“, „aufgeklärt“, „reflektiert“ usw. gelten oder bezeichnet werden. Sie schließen zum Beispiel den Glauben an einen allmächtigen *und* allgütigen Gott aus. Oder sie formulieren einen zumindest dem Anspruch nach widerspruchsfreien Begriff des Absoluten. Dabei gehe ich selbst davon aus, dass es weder einen Gott noch vergleichbare andere Mächte noch ein heilsrelevantes „Absolutes“ gibt. Erkenntnistheoretisch gesehen, beziehe ich freilich eher eine agnostizistische Position. Ich meine zwar, dass es erheblich plausibler ist anzunehmen, dass kein Gott existiere, als zu glauben, dass es einen Gott gebe, aber im strengen Sinn beweisen lässt sich auch die Nichtexistenz von Göttern nicht. Erneut ist es nicht möglich, die zahlreichen Argumente für und wider aufzulisten und zu diskutieren. Es geht nur darum, die Prämissen anzugeben, unter denen ich mich aus atheistischer Sicht mit dem Phänomen der Pluralität der Religionen auseinandersetze.

Unter der „Pluralität der Religionen“ verstehe ich die unbestreitbare Tatsache, dass es eine Zahl von Religionen gibt, die voneinander abweichende (Heils)wahrheiten behaupten. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden. Im ersten Fall schließen sich die Wahrheiten wechselseitig aus, und zwar in jeder Hinsicht, unter jeder Perspektive und in streng formallogischem Sinn. Dann schließt dies auch aus, dass die fraglichen Religionen gleichermaßen gültig und damit gleichwertig sein können. Aber vielleicht ist es prinzipiell möglich, jeden in sich widerspruchsfreien Glauben so in Wenn-dann-Sätzen zu fassen und dabei die Prämissen so weit zu spezifizieren, dass faktisch bestehende, auf einer bestimmten Ebene

ausgemachte Gegensätze als unterschiedliche Resultate von unterschiedlichen spezifischen Perspektivierungen ein und desselben begreifbar sind. Es sei denn, zwei Religionen seien bereits explizit so klar und vollständig formuliert, dass sie als Kontradiktionen interpretiert werden *müssten*. Angesichts der für Religionen kennzeichnenden Sprachformen ist das eine schwierige Frage. Die Gesamtheit aller Klassen in sich widerspruchsfreier religiöser Formulierungen dürfte wohl immer noch nicht den vollständigen Raum religiösen Diskurses überhaupt einschließen. Sie dürfte in diesem Sinn unvollständig sein. Pragmatisch gesehen mögen derart abstrakt-allgemeine Spekulationen als Sophistik erscheinen. Sie mögen auch tatsächlicher Religiosität nicht gerecht werden. Darauf ist zurückzukommen. Aber das ändert zunächst nichts daran, dass vielleicht eine insgesamt widerspruchsfreie Rekonstruktion aller in sich widerspruchsfreier (bzw. als widerspruchsfrei interpretierbarer) Religionen möglich ist.

Damit komme ich zum zweiten Fall, der eben darin besteht, dass bereits die grundlegenden Formulierungen und Lehren unterschiedlicher Religionen klar erkennen lassen, dass sich diese Religionen nicht wechselseitig ausschließen. Das heißt, dass es sich um Religionen handelt, deren logische Vereinbarkeit nicht erst in schwierigen und umständlichen, spezifizierenden Rekonstruktionen erwiesen werden muss. Eine Illustration eines solchen Sachverhalts liefert das von Perry Schmidt-Leukel herangezogene klassische indische Beispiel von Blinden, die verschiedene Stellen eines Elefanten abtasten und so zu verschiedenen Erkenntnissen ein und desselben Objekts gelangen. Die Perspektiven sind verschieden, die zugänglichen Objektkomponenten sind verschieden, und die jeweilige Erkenntnis ist nur Teilerkenntnis. Nichtsdestoweniger können die Teilerkenntnisse als Teilerkenntnisse und relativ zu ihren Prämissen treffend sein. Ob sie gleichwertig sind, ist dann freilich immer noch offen. Ist die Erkenntnis des Elefantenkopfes nicht wichtiger als die des linken Hinterbeins? Und sind die Erkenntnismethoden von gleichem Wert? Einer der Blinden mag viel größere Bereiche des Elefantenkörpers abgetastet haben als alle anderen. Weiß er dann nicht mehr? Vielleicht hat er auch größere oder sensiblere Hände als alle anderen.

Wenn also auch der zweite Fall weniger problematisch erscheint als der erste, weil in ihm von vornherein von logisch kompatiblen Religionen ausgegangen wird, so impliziert dies doch nicht, dass diese Religionen damit sozusagen automatisch als gleichwertig aufgefasst werden können. Dies bleibt vielmehr auch dann zunächst eine offene Frage. Wie ich zeigen will, ist es sogar die entscheidende Frage in der Auseinandersetzung um Exklusivismus, Inklusivismus und Gleichwertigkeit der Religionen. Der erste Fall ist gar nicht so wichtig. Meines Erachtens darf davon ausgegangen werden, dass er sich durch - wenn vielleicht auch übermäßig geschickte - Rekonstruktionen in den zweiten Fall überführen lässt. Es bleibt das zentrale Problem, was logische Kompatibilität der einzelnen, sich voneinander unterscheidenden Religionen für Schlussfolgerungen erlaubt, wenn man die jeweils heilsrelevanten Inhalte, die heilsrelevanten religiösen Praktiken und die

Bedeutung, die sie für die Gläubigen haben oder gar haben müssen, miteinander vergleicht. Anders formuliert, bleibt die Frage, wie wichtig oder unwichtig logische Kompatibilität der einzelnen Religionen für Gläubige überhaupt ist oder sein kann. Sowohl Juden wie Muslims glauben nur an einen Gott. Aber nichtsdestoweniger würde wohl kein überzeugter Muslim sagen, er glaube auch an Jahwe oder er halte Allah für Jahwe. Wahrscheinlich verlöre sein Glaube für ihn an Heilsrelevanz, wenn er eine solche Identität annehmen sollte.

Von solchen Überlegungen ausgehend, vertrete ich die folgende These: Die Pluralität der Religionen erlaubt zwar logisch konsistente Gleichwertigkeitshypothesen. Aber diese Hypothesen charakterisieren nur rein logische Möglichkeiten. Ich halte es für so gut wie ausgeschlossen, dass sie - von einer kleinen Gruppe religiöser Menschen abgesehen - auch reale Möglichkeiten - potentielle religiöse Wirklichkeit - bezeichnen, geschweige denn, dass sie faktischer Religiosität gerecht würden. Radikale Gleichwertigkeitshypothesen - Hypothesen, denen zufolge bestimmte Religionen in jeder Hinsicht heilsäquivalent sein sollen - sind jedoch die einzige Interpretation der Pluralität der Religionen, die in theoretisch befriedigender Weise religiösen Frieden, religiöse Toleranz, ja nicht durch spezifisches Heilsdenken (wie die metaphysisch-deskriptive Prämisse ewiger Höllenstrafen) eingeschränkte allgemeine Humanität begründen können. Sind sie unhaltbar, so bleiben lediglich die Alternativen Exklusivismus und Inklusivismus, die, da sie schon rein logisch Heilsäquivalenz ausschließen, theoretisch, ethisch und pragmatisch unbefriedigend sind. Was das spezifische Moment einer atheistischen Sicht angeht, so verschärft es die Problematik. Als Atheist wird man eine derart unbefriedigende Situation, wie sie die Pluralität der Religionen, so wie ich sie skizziert habe, darstellt, als Bestätigung des Atheismus auffassen. Geht man sozusagen von der unerschütterlichen Überzeugung aus, dass es keinen Gott gebe, hält man also diese Überzeugung für prinzipiell nicht falsifizierbar, dann wird man in der Pluralität der Religionen ohnehin kaum mehr als einen gefährlichen Ausfluss menschlicher Irrationalität sehen können.

Exklusivismus, Inklusivismus und Heilsäquivalenz: Religiöse und theologische Ansprüche, die zu viele Probleme involvieren, um plausibel zu sein

In einer etwas ausführlicheren Auseinandersetzung mit Grundzügen des Exklusivismus, Inklusivismus und der Hypothese der Heilsäquivalenz versuche ich im Folgenden, meine eigene Auffassung weiter zu exponieren und zu begründen. Ich tue dies, indem ich fragmentarische religionsphänomenologische Skizzen liefere, die jedenfalls auch durch atheistische Perspektiven bestimmt sind.

Die Überzeugung, dass sich Religionen in ihrer Heilsrelevanz voneinander unterscheiden, dürfte für die meisten religiösen Menschen charakteristisch sein.

Dies ist leicht zu erklären. Sie liefert die beste rationale Rechtfertigung für den eigenen Glauben, den man im Allgemeinen ja nur aufgrund von Zufällen - Zeit und Ort der eigenen Geburt und der Erziehung - erhalten oder angenommen hat. Irgendwann fragt sich vielleicht jeder Katholik, warum er Katholik bleiben und nicht - etwa - Muslim werden solle. Berufung auf eigene Tradition und Gewohnheiten sind dann unbefriedigende Antworten. (Gesichtspunkte wie die des sozialen Drucks oder der Karrierezuträglichkeit lasse ich einmal außer Acht.) Dagegen ist die Begründung willkommen, dass der eigene Glaube deshalb allen Alternativen vorzuziehen sei, weil er „besser“ sei. Dabei sind dann zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder führt *allein* der eigene Glaube - im gegebenen Beispiel der Katholizismus - zum Heil, oder er führt doch *in optimaler Weise* zum Heil, sei es, dass er größeres oder vollkommeneres (vollständigeres) Heil ermögliche oder dass er es leichter, schneller oder sicherer gewährleiste. Diese Differenzierung veranlasst zur Unterscheidung der beiden Positionen Exklusivismus und Inklusivismus.

Nach exklusivistischer Auffassung führt nur ein bestimmter religiöser Glaube, und zwar der eigene Glaube, zum Heil. Jedenfalls kenne ich keinen Theologen - und es geht ja um eine Theologie der Religionen - der behauptete, dass nur eine bestimmte andere Religion, jedoch nicht die eigene - zum Heil führe. Diese Position wird meines Erachtens von den meisten Gläubigen - und hier beziehe ich mich erneut auch auf Gläubige außerhalb Mitteleuropas - geteilt. Sie ist subjektiv besonders befriedigend. Denn psychologisch gesehen steigert das Moment der Exklusivität sowohl den Wert des Ziels als auch den der eigenen Identität. Über die Exklusivität sieht man sich als Mitglied einer relativ kleinen Gruppe von Auserwählten, die allein im Besitz der Heilswahrheit und damit allen anderen überlegen ist. Das stärkt das Identitätsbewusstsein und so auch das Bewusstsein vom Sinn des eigenen Lebens. (Was alle haben oder wissen, gilt uns im Allgemeinen ohnehin als trivial, unwichtig usw. Es gibt ein irrationales Interesse am Besonderen, das auf dem Fehlschluss gründet, dass das Seltene, Spezifische, Ungewöhnliche auch besonders wertvoll sein müsse.) Darüber hinaus erscheint der Exklusivismus zumindest *prima facie* erkenntnistheoretisch überzeugender als jede Alternative. Angesichts der erkennbaren faktischen Differenzen zwischen den Lehren der einzelnen Religionen ist es plausibel, dass jedenfalls nicht alle Lehren wahr sein können.

Generell gesagt, erscheint ein Heilsversprechen um so überzeugender und wichtiger, je spezifischer es ist. Freilich darf es nicht so spezifisch sein, dass die Spezifikation fraglos als Bagatelle identifizierbar ist und kaum und jedenfalls keinerlei attraktive Anhänger findet. Aber wenn sich erbittert darüber disputieren lässt, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz finden, dann dokumentiert dies doch, dass selbst ganz besonderen Fragen Gewicht beigemessen werden kann. In solch einem Zusammenhang erinnere ich auch gern an die Stelle aus „Gullivers Reisen“, in der Swift darstellt, wie es über den Streit, ob man ein Ei am spitzen oder stumpfen Ende aufschlagen solle, zu einem Bürgerkrieg kommt. Es ist des-

halb prima facie unwahrscheinlich, dass solch allgemeine Lehren wie die, dass man an die Existenz (irgend)eines Gottes glauben solle, von vielen überhaupt als heilsrelevant verstanden werden. Dies gilt um so entschiedener, wenn es sich dabei um einen in seinen Eigenschaften unbestimmten Gott handeln soll.

Aus der Sicht des überzeugten Gläubigen betrachtet und im Kontext seiner existentiellen Situation gesehen dürfte also der Exklusivismus die beste Lösung sein, denn er erlaubt optimale subjektive Heilserwartung.

Anders erscheint die Sachlage in objektiver oder intersubjektiver Perspektive. Die entsprechenden Gegenargumente gegen den Exklusivismus sind bekannt, aber einige seien doch explizit wiedergegeben. 1. Warum sollte ein Gott oder ein Absolutes sich nur einer bestimmten Gruppe von Menschen und nur zu einer bestimmten Zeit geoffenbart haben? Warum sollte die jeweilige Heilslehre nur bestimmten Menschen zugänglich sein? 2. Etwas anders gewendet: Warum sollten Heilsversprechen und die Erfahrung eines Heilsversprechens Zufall sein? 3. Wie lässt sich in intersubjektiv gültiger Weise zwischen konkurrierenden Heilsversprechen unterscheiden? 4. Warum sollte ein Gott oder ein Absolutes solch eine Konkurrenz zulassen? 5. Wie ist es zu rechtfertigen, dass sich aus einer universalen moralischen Norm, einem exklusiven Heilsversprechen und/oder einer metaphysisch-deskriptiven Prämisse ungeheure Grausamkeiten herleiten lassen? So zum Beispiel aus der Norm, dass man seinem Mitmenschen so wenig Übles wie möglich zukommen lassen sollte *und* der metaphysisch-deskriptiven Prämisse, dass im Falle mangelnden Bekenntnisses zum christlichen Gott das ewige Höllenfeuer gewiss sei? Aufgrund solcher Voraussetzungen ließ sich bekanntlich selbst die Folter ethisch-logisch begründen. Anders gesagt, es können die Kombination des Prinzips vom kleineren Übel und einer spezifischen religiösen Heilswahrheit Inhumanität begünstigen. 6. Warum sollte man der allein gültigen Heilswahrheit nicht Geltung verschaffen? Soll man andere in Unwahrheit und womöglich gar Unheil bringender Unwahrheit verharren lassen? Noch Pius XII. stellte fest, dass, „was [in der Religion] nicht der Wahrheit“ entspreche, „objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion“ habe². In ihrer Verteidigung des Exklusivismus behauptet Merold Westphal zwar, dass er nicht notwendig mit Gewalt verbunden sei. Westphal illustriert dies durch die *Maxime*, dass man zwar für die Wahrheit sterben könne, aber nicht für sie töten sollte. Als Vertreter dieser Überzeugung - und als Repräsentanten des Exklusivismus? - nennt sie Jesus, Gandhi und Martin Luther King Jr.³ Doch obwohl sich Exklusivismus und Gewaltlosigkeit faktisch miteinander vereinbaren lassen, ist diese Verbindung in vielen Kontexten eher systematisch zufällig und, wie zu zeigen versucht, mitunter gar logisch widersprüch-

2 Zitiert nach Lübke, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 90.

3 Westphal, Merold, *The Politics of Religious Pluralism*, in: Stoehr, Kevin L. (Hg.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (vol. 4): *Philosophies of Religion, Art and Creativity*, Bowling Green 1999, 1-8.

lich. 7. Wenn sich eine Religion im Besitz einer „allein selig machenden“ Wahrheit weiß, dann wird sie fast zwangsläufig darum bemüht sein, ja bemüht sein müssen, ihren Wahrheitsanspruch gegen den anderer - aus ihrer Sicht signifikant minderwertigerer - Religionen durchzusetzen, und dies dann womöglich mit den aus der Geschichte sattsam bekannten Konsequenzen. 8. Schließlich gewinnt auch die angesprochene prinzipielle erkenntnistheoretische Problematik in bestimmter Hinsicht an Schärfe. Wie treffend und sicher kann die Erkenntnis einer exklusiven Heilswahrheit sein? Angesichts der wissenschaftstheoretischen Einsicht, dass prinzipiell jede (nicht rein formallogische) Erkenntnis fallibel ist, ist Skepsis angebracht. 9. Meines Erachtens ergibt sich aus den formulierten Fragen, dass ein Gott, der eine exklusive Heilswahrheit verkündet, ein böser Gott sein müsste. Bestimmte Kulte beiseite gelassen, dürfte freilich kaum eine Religion die Existenz eines solchen (dabei im System höchsten) bösen Gottes lehren. Aus atheistischer Sicht ergibt sich ein gewichtiges Argument gegen die Annahme der Existenz eines heilsbringenden Gottes oder eines heilsbringenden Absoluten.

Der Inklusivismus, die Auffassung, dass alle oder doch viele Religionen heilsvermittelnde Momente einschließen, führt prinzipiell auf die gleichen Probleme wie der Exklusivismus. Ethisch und pragmatisch gesehen stellt sich erneut die Frage nach der Hierarchie oder Wertigkeit der für die einzelnen Religionen jeweils kennzeichnenden Heilslehren, Heilsversprechen und Heilswege. Da völlige Gleichwertigkeit ausgeschlossen ist, besteht erneut die Gefahr gewaltsamer Auseinandersetzung. Ich unterstreiche noch einmal, dass bestimmte Kontexte geradezu als logische Prämissen für eine Gewaltanwendung interpretiert werden können: zum (mehreren) Heil des anderen. Ich wiederhole auch noch einmal, dass selbstverständlich auch eine Einstellung möglich ist, die der Wahrheit geringeren Wert zuschreibt als einer Menschlichkeit, wie wir sie aus unserem alltäglichen Verständnis heraus begreifen. Aber wenn die Erkenntnis der Wahrheit und die Zustimmung zur Wahrheit als notwendige Voraussetzung für das Erlangen des Heils gelten, dann kann es schließlich gar unmenschlich sein, diese Wahrheit nicht gewaltsam durchsetzen zu wollen.

Was das Gotteskonzept inklusivistischer Hypothesen angeht, so wirft es ähnliche Fragen auf wie exklusivistische Begriffe. 1. Warum hat Gott überhaupt verschiedene Religionen zugelassen? Darunter Religionen, die weniger Heil vermitteln können als andere? Wollte er bestimmte Gruppen von Menschen von vornherein bevorzugen? Hat er einer spielerischen Neigung nachgegeben? Freut er sich an den Konfusionen der Gläubigen? Ist Freiheit nur über eine Pluralität der Religionen realisierbar? 2. Welche Mittel besitzen die Menschen, um einen Gott zu erkennen, der (absichtlich und gezielt) die Existenz verschiedener Religionen - und damit prima facie verschiedener Gottesvorstellungen - zugelassen hat? Kann ein Gott damit einverstanden sein, dass diese verschiedenen Vorstellungen endlos nebeneinander her existieren? Und wenn nicht, wie sollen nacheinander alle Vorstellungen ausgeschaltet werden, die von der optimalen Vorstellung abweichen?

Und müsste es nicht tatsächlich nur eine solche Vorstellung geben? So dass am Ende eines historischen Prozesses der umfassend realisierte Exklusivismus stünde? Mündet Inklusivismus damit nicht fast zwangsläufig in Exklusivismus? 3. Aus atheistischer Sicht folgt, dass auch inklusivistische theologische Interpretationen der Pluralität der Religionen auf „Unbegriffe“ eines Gottes führen und damit atheistische Positionen bestätigen.

Die einzig logisch wie ethisch und pragmatisch akzeptable theologische Hypothese ist meines Erachtens die der vollkommenen Heilsäquivalenz. Nur wenn die einzelnen unterschiedlichen Religionen - und insbesondere die mit ihnen verbundenen Gotteskonzepte - letztlich in jeder Hinsicht - unter anderem etwa in Inhalt wie Heilsweg - heilsäquivalent sind, sind inhumane Konsequenzen auszuschließen. Das heißt nicht, dem Prinzip zu folgen, „dass nicht sein kann, was nicht sein darf“. Selbstverständlich ist es *logisch* möglich, dass eine Position wahr ist und dennoch inhumane Konsequenzen hat. Was Exklusivismus und Inklusivismus angeht, so sprechen, wie zu zeigen versucht, freilich schon erkenntnistheoretische Probleme und die Fragwürdigkeit der implizierten Gotteskonzepte gegen deren Wahrheit.

Die Annahme der Gleichwertigkeit setzt jedoch, ich wiederhole es, die Unvollständigkeit (der Verbindung) aller (fraglichen) religiösen Lehren voraus, denn sonst ergäben sich notwendigerweise logische Inkompatibilitäten. Vielleicht ist sogar eine prinzipielle faktische Unvollständigkeit zu postulieren. Sonst müsste jedenfalls eingeräumt werden, dass es eine Möglichkeit gebe, die Pluralität zu „überwinden“, das heißt, am Ende konvergierender Prozesse einen Zustand zu erreichen, in dem nur noch eine Religion bestünde, in der die Pluralität sozusagen in einer Kongruenz aufgegangen wäre.

Aber auch der Theologe der Heilsäquivalenz muss die Frage beantworten, warum ein Gott überhaupt eine Pluralität der Religionen zugelassen habe oder zulassen könne. Ob etwa die Antwort, dass dies zum Zwecke der Verwirklichung menschlicher Freiheit geschehen sei oder geschehe, ausreicht, bezweifle ich, aber die Auseinandersetzung forderte eine detaillierte Argumentation. Ohnehin erscheint mir folgende, von mir schon angesprochene Problematik gravierender. Wenn Heilsäquivalenz herrscht, dann leuchtet nicht ein, warum ich - etwa - Christ sein oder bleiben sollte und nicht genau so gut Muslim werden kann oder könnte. Sind es allein die historischen, geographischen oder kulturellen Zufälle, die letztlich entscheiden? Spielt es also im Grunde für meine Heilserwartung oder Heilsgewissheit gar keine Rolle, an welchen Gott ich glaube, von spezifischeren religiösen Wahrheiten wie zum Beispiel der römisch-katholischen Überzeugung von der Auferstehung des Fleisches gar nicht weiter zu reden? Können das Versprechen ewigen seligen Lebens und ein Versprechen, dass mit dem Tode alles endgültig vorbei sei, wirklich heilsäquivalent sein? Logisch gesehen, wahrscheinlich. Aber aus der Sicht der meisten Gläubigen kaum. Das bedeutet, dass die logischen Mög-

lichkeiten den real möglichen Glaubenswirklichkeiten kaum gerecht werden dürften. Heilsrelevanz liegt, wie angedeutet, faktisch und vielleicht gar prinzipiell unverrückbar, in spezifischen Heilswahrheiten.

Damit kann ich meinen größten Vorbehalt gegenüber der Hypothese der Heilsäquivalenz wie folgt zusammenfassen: Diese Hypothese wird religiöser Wirklichkeit und vor allem tatsächlich bestehenden religiösen Bedürfnissen nicht gerecht. Sie ist irrite Phänomenologie. Wieder anders gesagt, mangelt es ihr an empirischem Gehalt. Entgegen dem oben Gesagten würde sie zudem wohl nur dann Sinn machen, wenn sie wenigstens von der prinzipiellen faktischen Möglichkeit einer „Überwindung“ der Pluralität ausginge. Falls nicht, so käme dies nämlich der Auffassung gleich, dass sich die partiellen Einsichten der Blinden in Eigenschaften des Elefanten nicht zu einer Gesamterkenntnis verbinden ließen. Andererseits erscheint gerade ein Ansatz, der eine solche Verbindung und damit schließlich Kongruenz zulässt, wieder empirisch fragwürdig. Vor allem aber scheint er auch der Intention der Gleichwertigkeitshypothese zuwider zu laufen. Denn wozu Übereinstimmung in der Frage der Heilswahrheiten, wenn sie gar nicht heilsrelevant ist?

Man mag einwenden, dass die Tatsache, dass viele Gläubige die Heilsrelevanz in spezifischen, *destinktiven* Glaubenslehren sehen, nicht bedeutet, dass sie damit „recht haben“ (müssten). Dieses Argument ist an sich gültig. Aber eben nur dann, wenn Heilsrelevanz zumindest *auch* in solch allgemeinen Auffassungen liegen kann, wie sie die folgenden Beispiele illustrieren: Glaube an *irgendeinen Gott*, Glaube an *einen Gott, der prinzipiell nur teilweise „erkennbar“ ist und von dem man einräumt, dass ihn andere anders erfassen und charakterisieren* oder gar ein Glaube an *einen Gott unter gleichwertigen Göttern*. Außerdem müsste man sich damit abfinden, dass religiöse Erfahrung - unmittelbare Gotteserfahrung, unmittelbare Offenbarung und vieles mehr - als Indiz für die Existenz eines Gottes (signifikant) entwertet würde, es sei denn, man öffnete schierer Beliebigerkeit des Götterglaubens Tür und Tor.

Meinen knappen, skizzenhaften und recht allgemeinen Ausführungen lässt sich eben ihre Kürze und die damit verbundene Allgemeinheit vorwerfen. Man mag einwenden, dass ich die spezifischen Details zeitgemäßer theologischer Debatten außer Acht ließe. Der Einwand lässt sich sogar als Hinweis auf mangelnde Zitate aus der Literatur etc. formulieren. In dieser Hinsicht sind meine Überlegungen in der Tat defizient. Aber ich vermag auch (noch) nicht zu erkennen, welches spezifische theologische Argument sie prinzipiell in Frage stellen könnte. Die Allgemeinheit der Ausführungen ist natürlich vor allem in der Zielsetzung begründet, wenigstens grundsätzlich-kombinatorisch so vollständig wie möglich zu argumentieren.