

FRANZ GRUBER

Wahrheit im Dialog – Für ein kommunikatives Wahrheitsverständnis im interreligiösen Gespräch

Auf dem Hintergrund wahrheitstheoretischer Diskussionen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie setzt sich der Autor, Assistent am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Linz, mit den Problemen des religiösen Pluralismus auseinander. Ein „kommunikatives Wahrheitsverständnis“, das sich Theologie aus der sprach- und kommunikationstheoretischen Philosophie aneignen kann, leistet beides: Es definiert Wahrheit als dialogfähige Kategorie und wird der Unbedingtheit religiöser Wahrheit gerecht. Diese ist universal, wenn auch nicht im Sinne eines ausschließenden Geltungsanspruches; vielmehr eröffnet sie einen Raum, in welchem Verschiedenheit und Gemeinsamkeit dialogisch artikuliert werden können. (Redaktion)

1. Vom Pluralismus der Lebensformen zum Pluralismus der Religionen

Die westliche Gesellschaft versteht sich heutzutage immer mehr als eine pluralistische, offene Lebenswelt. Der ursprünglich demokratische Pluralismus setzte schrittweise einen *Pluralismus der Lebensformen* frei und „umfaßt...potentiell und prinzipiell *alle* Lebensbereiche“.¹ In einer solchen Lebenswelt sinken Homogenität, Übersichtlichkeit und eindeutige Orientierung. Eine undurchschaubare und schnellebige Fülle an Sinnangeboten, Bewegungen, Lebensstilen, Trends prägt die Gesellschaft und den einzelnen. Eine schwerwiegende Folge ist, daß Pluralismus

zunehmend als Last und Gefahr für kulturelle oder religiöse Identität empfunden wird. Die Reaktionen darauf sind vielfältig: Weltweit sinkt die Akzeptanz der pluralistischen Gesellschaftsform durch reaktionäre Strömungen; echter Pluralismus sowie Meinungsvielfalt werden immer mehr durch gezielte Einflußnahme von Massenmedien verhindert; mit Unverbindlichkeit und Gleichgültigkeit begegnen viele den öffentlichen Vorgängen und schließen sich in ihre private Lebenswelt ein.

In der pluralistischen Gesellschaft gilt zumindest ideell das Prinzip, daß keine politische, weltanschauliche oder religiöse Teilgruppe die gesamte Sozietät auf ihren jeweiligen Prinzipien- und Wertekanon verpflichten darf. Toleranz, individuelle Freiheitsrechte und politische Gewaltentrennung sichern strukturell das Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen. Deren Respektierung ermöglicht den notwendigen gesellschaftlichen Grundkonsens sowie ein Mindestmaß an demokratischen Gestaltungsmechanismen. Insofern ist Pluralismus Ausdruck einer an Aufklärung und Menschenrechten orientierten Gesellschaft und Gestaltungsraum autonomer Freiheitsverwirklichung. Nach wie vor gilt die pluralistische Verfassung wesentlich als einzig sinnvolle und konstruktive Antwort auf die Phase totalitärer Systeme (Faschismus, Kommunismus), die sich

¹ H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt/M. 1974, 104f. zit. n. H.J. Sandkühler, Art. Pluralismus, in: ders. (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Bd. 3, 732.

einen absoluten (ideologischen) Monopolanspruch auf Wahrheit anmaßen und diesen unter Gewaltanwendung durchsetzen. Angesichts solcher Fehlformen optiert die pluralistische Gesellschaft für einen *Wahrheitsrelativismus*, der bestenfalls als Konkurrenz unvereinbarer Wahrheitsansprüche Gestalt annimmt.

Von dieser Situation sind kulturelle Systeme wie die *Weltreligionen* in einem besonderen Maß betroffen, verstehen sie doch Wahrheit als *Anspruch des Unbedingten* und verpflichten auf eine verbindliche *Ethik* als eine der Heilswahrheit entsprechenden Lebensweise. Gewiß mußten auch in der Vergangenheit Kulturen und Glaubensgemeinschaften die Existenz anderer Religionen kognitiv und praktisch bewältigen, und der Pluralismus der Religionen ist nicht erst ein Phänomen der Moderne (man bedenke nur den hellenistischen Religionenpluralismus und die daraus resultierenden gesellschaftlichen und politischen Probleme für die römische Imperialmacht). Die Pluralismusfrage wird jedoch erst heute durch das globale Zusammenrücken der Weltbevölkerung für alle Bevölkerungsschichten brisant. Prallten früher die Religionen an den Rändern des jeweiligen „Weltkreises“ zusammen, so wird unsere multikulturelle Gesellschaft mehr denn je eine *multireligiöse Gesellschaft*. Dieses Phänomen wird nicht nur im säkularisierten Westen, sondern in verschärfter Weise auch von den Glaubensangehörigen der jeweiligen Religionen als spannungsreiches Konfliktpotential empfunden. Denn mit dem Pluralismus der Religionen begegnen einander unterschiedliche religiöse Wahrheitsansprüche und Kulturforma-

tionen. Ist aber dialogische Wahrheit in der interreligiösen Begegnung überhaupt möglich?

2. „Wahrheit“: Das Dilemma eines Begriffs zwischen Notwendigkeit und Überlastung

Seit dem Umbruch Europas durch Aufklärung und Moderne bemüht sich christliche Theologie unermüdlich um die Selbstbehauptung des Glaubens gegen Säkularisierung oder mythisch-religiöse Restauration in der Gegenwart. Das traditionelle abendländische Wahrheitsverständnis wurde wesentlich durch drei Momente in Frage gestellt: Das *geschichtliche und hermeneutische Denken* der Geisteswissenschaften prägte auf nachhaltige Weise das kulturelle Allgemeinbewußtsein, so daß jeder absolute, ungeschichtliche Wahrheitsanspruch als undurchschauter Mythos oder gar als totalitäre Gebärde gelten mußte. Insofern jede Erkenntnis (auch religiöse Offenbarung) nur noch als eine geschichtlich gewordene, kulturell bedingte und je sprachlich artikuliert GröÙe erfaßbar ist, verlor das philosophische und religiöse Leitprinzip der Vernunft – nämlich „Wahrheit als Ziel höchsten Ranges, als absolutes und in unserer Tradition letztinstanzlich mit der Gottheit identisches Gut“² – seine Vorrangstellung.

Die *Wissenschaftstheorie* der (Natur-) Wissenschaften hat sich *zweitens* von einem empirischen Positivismus, der nur jene Behauptung als wahr anerkannte, die auch empirisch oder logisch verifizierbar war, zu einem *pragmatischen beziehungsweise konstruktivistischen* Konzept weiterentwickelt. Demnach ist der rationale Fortschritt

² H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1987, 73.

der Wissenschaften nicht mehr am Zuwachs von *Wahrheit*, sondern an der *Bewährung* von Theorien, also an deren *Leistungsfähigkeit* zu messen. Nicht mehr *Wahrheitsfragen* leiten die wissenschaftliche Forschung, sondern das komplexe, je offene Verhältnis von theorieabhängiger Wirklichkeitsbeschreibung und widerspruchsfreier Erklärung.

Drittens wandelte sich grundlegend die Einstellung zu *Wahrheit verwaltenden* Autoritäten, seien sie staatliche oder kirchliche. Mit dem neuzeitlichen Parlamentarismus und den demokratischen Verfassungen müssen sich „Wahrheitsträger“ öffentlich ausweisen und rechtfertigen. Dieser veränderte Umgang mit Autoritäten machte selbstverständlich vor den Kirchentüren nicht halt, so daß die klassische Unterscheidung zwischen einer *aktiv lehrenden* und einer *passiv hörenden* Kirche abgeschwächt wurde. Das stärkste kirchenamtliche Echo dieser Korrektur findet sich in zentralen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, wo mit dem Begriff vom „sensus fidei supernaturalis totius populi“ für die Laienchristen eine „Lehrautorität“ in der Glaubensweitergabe ausdrücklich festgeschrieben ist (LG 12 und besonders 35).

Diese Veränderungen gingen am traditionellen Wahrheitsverständnis nicht spurlos vorbei. Zwar gilt für den vorwissenschaftlichen, alltäglichen Gebrauch nach wie vor jenes Verständnis von Wahrheit, das in der Definition des Thomas von Aquin die klassische Formulierung erfahren hatte: Wahrheit ist die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit, doch ist nicht zu übersehen, daß die Philosophie des 20. Jahrhunderts gerade den Zerfall dieses gemeinsamen Wahrheitsbegriffs dokumentiert. Ein universaler Wahrheits-

begriff beziehungsweise universale Wahrheitskriterien sind nicht mehr formulierbar. Wahrheitstheorien verschiedenster Art bemühen sich seither, sowohl das „Eigentliche“ der Wahrheit (Korrespondenz; Evidenz; Kohärenz; Konsens) als auch die Kriterien zur Feststellung und Überprüfung von Wahrheit in einer möglichst umfassenden Theorie zu reformulieren. In einer solchen Situation zeigt sich deutlich Krise und Dilemma des Umgangs mit dem Begriff „Wahrheit“: Einerseits hat er seine Orientierungsfunktion für Erkenntnis und Lebensgestaltung maßgeblich verloren. Wahrheit ist nicht mehr einfachhin *gegeben*, abrufbar, als unerschütterliche Information oder Evidenz verfügbar. Unsere Kultur, unser Wissen haben den *objektivistischen Schein* verloren – sie sind Konstrukt, Entwurf, kognitiver Bauplatz. Verschärft wird dieser Umstand durch einen unübersichtlichen Pluralismus an Lebensformen und Erkenntnisweisen, dessen alles zusammenhaltende Klammer aber inzwischen paradoxerweise eine höchst uniforme Marktrealität ist: Der monotonen Zweckrationalität der Industriegesellschaft, deren „Wahrheitsanspruch“ eine riesige Ökumene von Konsumenten und Produzenten, Politikern und Technikern, Gläubigen und Agnostikern, westlichen und fernöstlichen Weltbildträgern zusammenbindet, steht eine indifferente, wahrheitsneutrale Unübersichtlichkeit an Sinnoptionen und Lebensratschlägen gegenüber. Die wahrheitsvergessene Philosophie der Postmoderne, die gegenwärtig diese Entwicklung als Chance für ein zwangsfreieres Leben sieht, kann aber nicht das letzte Wort sein, weil freie Lebensgestaltung nur möglich ist, wenn sie sich als „Vorschein wahren Lebens“ auszuweisen bemüht. Wahrheit und Freiheit bedin-

gen sich darum gegenseitig, so daß eine pluralistische Gesellschaft nur dann der beste Ausdruck der Vielfalt ihrer Individuen ist, wenn sie sich von der Wahrheitsidee in Pflicht nehmen und kritisieren läßt.

Aber scheint nicht gerade in der konkreten Formulierung dieses Wahrheitsmaßstabes *die* Schwierigkeit zu liegen? Nicht nur: Welche Instanz ist verpflichtet oder berechtigt, einen solchen Maßstab der Gesellschaft vorzutragen: ist es der einzelne, der eine „Wahrheit“ gefunden hat, sind es moralische Autoritäten oder religiöse Gemeinschaften, ist es die Wissenschaft? Sondern auch: Wo ist das öffentliche Forum, in dem Geltungsansprüche verschiedenster Art diskutiert, geprüft, verworfen, angenommen werden? Ist nicht gerade das Fehlen einer kritischen und argumentierenden Öffentlichkeit das Einfallstor für die gefährlichen Tendenzen, den Wahrheitsbegriff wieder fanatisch oder autoritär zu mißbrauchen und zu überspannen? Der undifferenzierte Appell an „mehr Wahrheit“ gerät so schnell ins problematische Fahrwasser integralistischer Vorstellungen, beziehungsweise gar fundamentalistischer Haltungen. Als Fluchtreaktionen aus der Moderne (Thomas Meyer) stellen solche Appelle jedoch keine Problemlösungen dar, weil sie wirklichkeitsfremde Reduzierungen sind, die die Komplexität unseres Wissens und der soziokulturellen Vorgänge auf *hard facts* und *Entmündigung* verkürzen. Was für Freiheit gilt, gilt auch für Wahrheit: Sie ist nicht einfach *vorgegeben*, sondern *aufgegeben*. Solche Aufgegebenheit von Wahrheit gilt selbstredend auch für religiöse Wahrheitsrede: Gottes selbstoffenbarende Wirklichkeit kann weder als eine bloße *absolut geltende Tatsache* noch als eine *totale*

Unterwerfung fordernde Lebenshaltung interpretiert werden.

3. Wahrheitskonzepte vom Exklusivismus zum Pluralismus

Die Frage nach der *wahren Religion* nimmt in der christlichen Theologie eine herausragende Stellung ein. Bis zum II. Vatikanischen Konzil wurde theologisch weitgehend ein *Exklusivismus* vertreten, demzufolge die wahre Religion ausschließlich mit dem Christentum identifiziert und somit jede Heils- und Wahrheitsrelevanz einer anderen Religion aberkannt wurde. Dieser Absolutheitsanspruch ist aber nicht nur dem Christentum zu eigen, sondern findet sich fast in jeder Weltreligion mehr oder weniger ausgeprägt. Selbstverständlich ist sich jede Weltreligion aus ihrer spirituellen und intellektuellen Grunderfahrung heraus bewußt, daß sie angesichts des Absoluten immer nur unvollkommen, fragmentarisch und partikulär ist. Doch weist jede von ihnen für ihre Mitglieder einen letztverbindlichen, eben nicht beliebigen Weg zum Heil, so daß die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, wenn überhaupt, nur begrenzt akzeptiert werden können. Umfassendes Heil zu erlangen, ist nur möglich in der von der jeweiligen Religion angebotenen Weise.

Einem solchen Exklusivismus entspricht ein Wahrheitsverständnis, das wohl am ehesten mit dem traditionellen Konzept der *Seinswahrheit* formulierbar ist. Offenbarung/Erleuchtung ist in jeder Religion auch ein kognitivsatzhafter, somit mitteilbarer Bestand an „Seins- und Heilswahrheiten“, wenngleich der Grad der Festbeschreibung von Religion zu Religion sehr verschieden ist. Nun betont das

Konzept der Seinswahrheit vor allem die ungeschichtlich-invarianten, universal geltenden Letztstrukturen von Erkenntnis, Wirklichkeit, Transzendenz. Unter der Voraussetzung, daß diese Wirklichkeit ontisch und ontologisch nur *eine* sein kann, schließt sie eo ipso alternative Wirklichkeitskonzepte aus. Die soteriologische Konsequenz eines solchen Wahrheitsverständnisses im religiösen Kontext hieß beispielsweise für die katholische Kirche: *extra ecclesiam nulla salus*.

Die Abkehr vom Exklusivismus innerhalb des Christentums markiert das II. Vatikanische Konzil. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* wird nicht nur der allgemeine Heilswille Gottes klar und deutlich hervorgehoben, sondern ausdrücklich die *Heilsmöglichkeit* allen Nichtchristen zugestanden, die Gott aus ehrlichem Herzen suchen und sich unter den Spruch ihres Gewissens stellen (LG 16). Die Kirche anerkennt das *Gute und Wahre* in ihnen und versteht es als „Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen..., der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe“ (ebd.). Diese heilsindividuelle Perspektive wird in der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* auf die Weltreligionen hin geöffnet. Hier werden erstmals die Religionen als *positive Institutionen* zur Beantwortung der „ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ (NA 1) gewürdigt, und daraus werden für das Verhältnis der katholischen Kirche zu ihnen wegweisende Konsequenzen gezogen:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ (NA 2).

Diese *inklusive* Position (Wahrheit und Heil sind in anderen Religionen zu finden) des katholischen Lehramts – eine ähnliche fundamentale Revision fand für den evangelischen Bereich im Ökumenischen Rat der Kirchen statt³ – war nicht unmaßgeblich durch die Theologie Karl Rahners beeinflusst, der dadurch die *Theologie der Religionen* erst so richtig in Bewegung setzte.⁴ Nicht zuletzt war diese Offenheit deshalb möglich, weil sich im „theoretischen Hintergrund“ auch das *Wahrheitsverständnis* gewandelt hat. An der Theologie Rahners kann das beispielhaft beobachtet werden.⁵ Durch seine Betonung des *transzendentalen und existentiell-subjektiven* Moments der Wahrheit konnte er den Pluralismus der Religionen als begrenzt legitime, kategoriale Antwortgestalten der menschlichen Transzendenz Erfahrung würdigen: Endgültige Offenbarung in Jesus Christus setze nämlich selbst schon *transzendente Offenbarung* im begna-

³ Siehe hierzu: J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992, bes. 19–112.

⁴ Vgl. den wichtigen Aufsatz K. Rahners: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 5, Einsiedeln 1962, 136–158.

⁵ Vgl. ebd., 150–254. Zum Rahnerschen Wahrheitsverständnis siehe: F. Gruber, *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit*, Innsbruck 1993, 150–254.

deten Geist des Menschen voraus. Weil nun Heilsgeschichte je schon *koexistent* mit der Geistesgeschichte der Menschheit verlaufe, enthalten auch außer- und vorchristliche Heilserfahrungen Wahrheit, in Rahners Worten: anonymes Christentum.⁶ Doch dieser Inklusivismus hat eine exklusivistische Spitze: Ein *absoluter* Wahrheitsanspruch anderer Religionen muß fallen, weil sie „an sich“ und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi, durch seinen Tod und durch seine Auferstehung“.⁷

Hier wird man Rahner nun aber die Frage stellen müssen, ob sich aus dem Christuserlebnis ein solcher Absolutheitsanspruch für das kulturell-religiöse System „Christentum“ ableiten läßt? Wenn es auch selbstverständlich keinen sozial unvermittelten und institutionslosen Glauben gibt, so ist doch auch Christus vom Christentum selbst nicht zu vereinnahmen. Er ist nicht nur sein Stifter, sondern auch seine bleibende Kritik. Rahner hat sich m.E. dem Bann der Hegelschen Absolutheitstheorie des Christentums nicht genügend entzogen und an dieser Stelle den eschatologisch-proleptischen Charakter der Auferstehung Jesu zuwenig betont.

Die aktuelle Diskussion um eine adäquate Theologie der Religionen auf dem Hintergrund der Pluralismuserfahrung haben vor allem der Engländer John Hick⁸ und der Amerikaner Paul F. Knitter⁹ ausgelöst. Sie weisen eine wahrheits- und heilsmäßige Vorrangstellung des Christentums und die

Zielbestimmung aller Religionen auf das Christentum hin ausdrücklich zurück. Statt dessen schlagen sie eine *pluralistische Theologie der Religionen* vor, wonach alle Weltreligionen wenigstens prinzipiell *gleichberechtigte* Artikulationen der je unaussprechlichen Heilswirklichkeit und Transzendenz Gottes sind. Die Wahrheitsansprüche der Religionen *relativieren* sich sowohl *theozentrisch* („ein Gott – viele Religionen“) als auch *soteriozentrisch* (alle Religionen zielen auf die eine umfassende Befreiung des Menschen). Diesem Ansatz korrespondiert das Konzept eines *pluralistischen Wahrheitsbegriffs*: Nicht nur setze ehrlicher Dialog voraus, daß die Wahrheitsfähigkeit und der Wahrheitsgehalt anderer Religionen anerkannt werde, sondern mit der „kopernikanischen Wende“ der Erkenntnistheorie Kants (John Hick) sei jede Religion ein mehr oder weniger gelungener Artikulationsversuch, den Menschen von seiner Ich-Zentriertheit hin zur Wirklichkeitserkenntnis zu bewegen. Somit könne keine Religion eine absolute Wahrheitserkenntnis beanspruchen, weil eben transzendente Wirklichkeit und Wahrheit nur im *Plural der Religionen* vernehmbar und artikulierbar seien. Gleichwohl entgeht dieser Ansatz dem Relativismus dadurch, daß er alle Religionen vor den gemeinsamen Anspruch des Absoluten stellt (Theozentrik), beziehungsweise vor die Herausforderung, das humanisierende Potential der Religion radikal zu entfalten (soteriozentrischer Ansatz), wo-

⁶ K. Rahner, Christentum, 154: Wenn es außerhalb der besonderen Offenbarungsgeschichte schon unthematisches Christentum gibt, dann begegnet der Christ dem Glaubenden anderer Religionen nicht einfach als einem Nichtchristen, „sondern als einem, der durchaus schon als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann“.

⁷ Ders., Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften zur Theologie VIII (1967) 355–373, 371.

⁸ J. Hick, God Has Many Names, Philadelphia 1980; Problems of Religious Pluralism, London 1985; An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Houndsmills u.a. 1991, 362–376.

⁹ P.F. Knitter, Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; Nochmals die Absolutheitsfrage, in: EvTh 49 (1989) 505–516.

durch Fragen der Orthodoxie gegenüber der Orthopraxie zurücktreten. Aber auch hier ist kritisch rückzufragen: Schafft der Kunstgriff eines *pluralistischen Wahrheitsbegriffs* nicht mehr Probleme als Lösungen? Übergeht er nicht allzu leichtfertig den Umstand, daß im Pluralismus der Religionen sehr unterschiedliche, sich gegenseitig herausfordernde, ja auch einander widersprechende Wahrheitsansprüche auftreten? Ist der Pluralismus der Wahrheitsansprüche nur zu befrieden, indem Wahrheit selbst „pluralistisch“ verstanden wird? Werden nicht die unterschiedlichen theologischen Konzeptionen und praktischen Lebensformen der jeweiligen Religionen auf den recht harmonisierenden Begriff „Heilsweg“¹⁰ eingeebnet? Sehr deutlich mahnt deshalb Jürgen Werbick: „Im religiös-theologischen Feld...kann nicht vorausgesetzt werden, daß die Realisierung ‚wahren, heilen Menschseins‘, zu der der Grundimpuls einer religiösen Tradition herausfordert, zu der ihr ‚Geist‘ inspiriert und den Weg finden läßt, in allen Religionen *im Wesentlichen* das Gleiche meint.“¹¹ Der religionswissenschaftliche Vergleich mag zu einer solchen Formalisierung anleiten, wo der Religionenpluralismus sich letztlich auf das Problem von Einheit und Vielfalt, auf verschiedene Zugänge zu einem gemeinsamen Kern reduziert. Aus der internen Perspektive der Religionen selbst jedoch ist die jeweils andere Religion in einem großen Maß das *Fremde*, das *Andere*.

Die bisherigen Überlegungen könnten

Anlaß für eine Entmutigung sein: Gibt es hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs von Religionen letztendlich doch keinen echten Dialog? Ist die Konsequenz einer pluralistischen Theologie der Religionen wirklich ein Wahrheitsrelativismus? Oder ist es nicht doch so, daß recht verstandene Wahrheit gerade nicht ausschließt, sondern rigoros zum Gespräch einlädt und die Herausforderung der „anderen Wahrheit“ um der Wahrheit willen annimmt?

4. Auf dem Weg zu einem dialogischen Wahrheitsverständnis

Hans Waldenfels hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Wahrheitsbegriff im Kontext der Weltreligionen nicht auf Aussagewahrheit festgelegt werden darf: „Im Bereich des Religiösen und der Religionen hat es die Wahrheit zu tun mit der Grundinspiration der jeweiligen Religion, mit den Mythen und Symbolen, ihrer Bedeutung und Wirkung, mit der Lehre und ihrer Ausformung in Bekenntnissen, Sätzen, Glaubenssystemen, mit der persönlichen Betroffenheit und der existentiellen Aneignung der religiösen Inspiration im persönlichen und gesellschaftlichen Leben, mit Heilsfindung und Selbstverwirklichung, dem Identifizierungsprozeß, den der einzelne als religionsgebundener Mensch durchmacht.“¹² Diese Vieldimensionalität von Wahrheit zeigt schon an, daß mit Ja-Nein-Entscheidungen zu Wahrheitsansprüchen anderer Religionen nichts gewonnen wird. Hinzu kommt, daß

¹⁰ M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen?, in: ThQ 166 (1986) 164–184, 178.

¹¹ J. Werbick, Heil durch Jesus Christus allein?, in: M.v. Brück/J. Werbick (Hg), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg–Basel–Wien 1993, 11–61, 23.

¹² H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler. Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 1985, 241–265, 244.

das Wahrheitsverständnis der jeweiligen Religion unterschiedlich akzentuiert ist, Wahrheit oftmals ihr Zentrum in der praktisch-existentiellen Dimension oder gar im mystisch-selbstaufhebenden Sinn (negative Theologie) hat. Doch wenn es überhaupt einen Dialog geben soll, dann kann dieser nur gelingen, wenn er *verständigungsorientiert* verläuft, und das heißt auch, daß die verschiedenen *Geltungsansprüche* übersetzt, „transreligiös“ verständlich gemacht werden müssen. Dialog wird also ohne Mühe um *Verstehen und Argumentation* nicht vorankommen, auch wenn der Wahrheitsdiskurs vielleicht nicht einmal das zentrale Anliegen des Dialogs insgesamt sein kann, und der Dialog selbst nur *eine* Form der Begegnung der Weltreligionen ist.

Doch ich halte es für einen entscheidenden Schritt in diesem Dialog, daß das Verhältnis von (theologischer) Wahrheit und Kommunikation neu bedacht wird.¹³ Hierbei können die *intersubjektiven Wahrheitstheorien* der Sprach- und kommunikationstheoretischen Philosophie einen wertvollen Dienst leisten. Der Ausgangspunkt für Wahrheit ist dabei weder eine ontologisch-vorgegebene Wirklichkeit (antik-mittelalterliches Verständnis) noch die unerschütterliche Evidenz einer subjektiven Erfahrung.¹⁴ Weil jede Erkenntnis sprachlich und intersubjektiv bestimmt ist, ist auch für Wahrheit dieser Umstand sinn- und begriffsbestimmend. Wirklichkeit und Wahrheit sind deshalb immer an die jeweilige Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft gebunden.

Diesem Theoriemodell zufolge wird Wahrheit als Geltungsanspruch verstanden, der in jenen Sprechhandlungen (auch in religiösen) aufgestellt wird, die Behauptungen zum Ausdruck bringen („objektive Welt“). *Richtigkeit* als Geltungsanspruch wird in normativen („intersubjektive Welt“), „*Wahrhaftigkeit*“ in expressiven Äußerungen („subjektive Welt“) erhoben.¹⁵ Werden diese Geltungsansprüche in einem Gespräch anerkannt, d.h. als eingelöst betrachtet, dann erzielen Gesprächspartner Verständigung, Orientierung und Vertrauen. Werden sie jedoch hinterfragt oder zurückgewiesen, darf nur durch *Argumentation* (Diskurs) neues Einverständnis (Konsens) hergestellt werden. Somit ist Sprechen als Kommunikationsvorgang unhintergehbaren ethischen Bedingungen verpflichtet: Echte Kommunikation im idealen Sinne ist nur möglich, wenn sich Sprecher und Hörer wechselseitig als gleichwertige Subjekte anerkennen. Dieses Ideal der wechselseitigen Anerkennung der Gesprächspartner betrifft zentral die Kommunikation über Wahrheitsansprüche. Wahrheitsfindung als Ziel der Kommunikation verpflichtet die Sprechenden zu einer herrschaftsfreien Haltung, dergemäß niemand zur Anerkennung einer Behauptung mit Wahrheitsanspruch wie auch immer gezwungen werden darf. Nur die rigorose, gemeinsame Suche nach Wahrheit und der Abbau kommunikationsstörender Interessen darf den Dialog leiten. Jedem Dialogteilnehmer ist dabei volle Freiheit in der Wahl der Argumente und Äußerungsformen zu gewähren. Inhaltlich geht es im Dialog um die Reflexion und Relecture der (tradierten) Begründungsformen der Wahrheitsansprüche. So verbindet diese Theorie zwei zentrale Aspekte, nämlich den Unbedingtheitscharakter von Wahrheit, so begrenzt sie sprachlich, geschichtlich, kulturell auch sein mag, mit dem Unbedingtheitscharakter der Freiheit des anderen. Das Ideal gelungener Kommunikation ist die Vermittlung von Wahrheit und Freiheit als Anerkenntnis des anderen. Wahrheit ist dann auch in einem endgültigen Sinn nur dann ein universal *eingelöster Geltungsanspruch*, wenn alle von der Wahrheitsbehauptung Betroffenen die Gründe anerkennen, die einen Wahrheitsanspruch in Geltung setzen. So wirkt in jeder Inanspruchnahme von Wahrheit ein *Vorgriff* auf eine universale, zeitlich und räumlich unbegrenzte Kommunikationsgemein-

¹³ Zu den theoretischen Grundlagen dieses Verhältnisses vgl. F. Gruber, Diskurs.

¹⁴ Zum Wandel der Wahrheitsmodelle: M.v. Brück, Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: Dialog der Religionen 3 (1993) 3–20, 4–9.

¹⁵ Vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, 127–183.

schaft, die den letzten Geltungshorizont für die Wahrheit einer Aussage bildet. Selbstverständlich ist eine solche Gemeinschaft realiter nie gegeben, darum wird auch von einer *kontrafaktischen* Unterstellung gesprochen; sie ist aber in jedem Sprechakt wirksam.

Ein solches Wahrheitsverständnis läßt sich für die Interpretation religiöser Sinnsysteme und Glaubensaussagen verständniserhellend und problemlösend einbringen. Denn diese wollen ja (transzendente) Wirklichkeit nicht „abbilden“, sondern symbolisch-sprachlich (mythologisch, theologisch-philosophisch, ästhetisch) ordnen, um dadurch der Lebenspraxis, die ja immer jeder Theoriebildung vorausläuft, Ziel, Sinn und Anspruch zu verleihen. Aufgrund dieser Verschränkung von religiöser Theorie und Praxis wird verständlich, warum Heilswahrheit und Heilspraxis nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden sind. Die „kognitive Wahrheit“ einer Religion reguliert die „erlösende“ und „befreiende“ Praxis, so wie umgekehrt diese das semantische Potential einer Religions- und Kulturgemeinschaft (Mythen; konstitutive Schriften; Interpretationsregeln usw.) stets herausfordert, verständlich und „aktuell“ zu bleiben. Gerade dieses Verhältnis von Wahrheit und Heil ist ein wesentliches Abgrenzungs- und Spannungselement unter den Religionen, denn die religiöse Wahrheit will nicht irgendeinen Anspruch vermitteln, sondern nichts weniger als das Heil selbst. Worin aber dieses Heil liegt, und wie es zu erreichen ist, darin unterscheiden sich die Religionen doch beträchtlich voneinander.

Die geistes- und religionsgeschichtliche Situation der Gegenwart macht heute allen deutlich, daß ein exklusivistisches Wahrheitsverständnis nicht

mehr zu begründen ist. Mehr noch: Der Dialog der Religionen selbst schafft eine neue Wirklichkeit, insofern Hindus, Buddhisten, Moslems, Juden und Christen dabei sind, eine größere Kommunikationsgemeinschaft zu bilden, als es jemals der jeweiligen Religionsgemeinschaft möglich war. Wenn auch kaum eine von ihnen im größeren Umfang inhaltlich oder praktisch auf eine solche Situation vorbereitet ist, so scheint sich trotzdem die Erkenntnis Bahn zu brechen, daß ein Wahrheitsbewußtsein, das nicht nochmals Maß nimmt an der Freiheit, Wahrhaftigkeit, ja vielleicht sogar am Verständnishorizont des Andersgläubigen, nur die „halbe Wahrheit“ ist.

Was trägt nun ein kommunikatives Wahrheitsverständnis für den interreligiösen Dialog ein? Zumindest soviel, daß der Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion ohne Diffamierung oder Abwertung entgegengenommen werden kann. Das heißt nicht, daß ihm auch schon automatisch zugestimmt werden muß. Damit eröffnet sich ein Raum, in welchem *Verschiedenheit* und *Gemeinsamkeit* dialogisch artikuliert und durchgearbeitet werden können. Als Dialog der verschiedenen Wahrheitsansprüche fordert so verstandene Wahrheit heraus, sich auf die Welt des anderen einzulassen und überhaupt einmal zu verstehen lernen, was als Anspruch entgegentritt. Dabei wird jede Religion ihren zentralen Kern, in welchem sie die Heilsmöglichkeit konstituiert und repräsentiert sieht, bewahren. Daß dieser „Wahrheitskern“ jedoch bleibend strittig ist unter den Bedingungen endlichen Daseinsvollzugs, gehört nochmals zur *eschatologischen Vorläufigkeit* auch der Religionen.¹⁶ Insofern ist der Absolutheits-

¹⁶ W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 99–110, 107.

anspruch des Christentums selbst ein *relativer* Anspruch: Er will gerade nicht die unverfügbare Transzendenz Gottes geschichtlich und institutionell an sich reißen, sondern Gottes *Präsenz* in der kosmisch-menschlichen Wirklichkeit bezeugen. Auf der semantischen und herkunftsmäßigen Ebene wird es aber *bleibende* Verschiedenheit (vielleicht auch Dissens) und somit eine bleibende wechselseitige Herausforderung der Religionen geben. Gerade das aber kann zu einer qualitativen Chance für jede Religion werden, insofern sie sich der Kritik und dem Wahrheitsanspruch der anderen Religion stellt. Dadurch ist sie nicht nur gefordert, das jeweilige *Proprium* adäquat auf solche Weise zu formulieren, daß es für den anderen verstehbar wird, sondern sie ist auch gefordert, ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die jeweils andere Religion positiv zu schätzen. Die Vielfalt der religiösen Wahrnehmung von letzter Wirklichkeit erweist sich so als ungeheure und spannungsreiche Herausforderung für die Kohärenz und Triftigkeit einer jeweiligen Religion. Die augenscheinliche Differenz durch mühsam abgerungene, kleine Schritte der Verständigung und Übereinstimmung aufzuwiegen, wird darum das Gespräch der Religionen in Zukunft massiv fordern.

Wahrhafter Dialog ist nicht nur Verständigung, also gemeinsame kognitive und praktische Orientierung. Er ist auch die Anerkennung der unveräußerlichen Eigenart des anderen. Darum wird der interreligiöse Dialog auch daran Maß nehmen, wie weit er das Fremde, Nicht-Integrierbare aushalten, ja darüber hinaus, wie das II. Vatikanum sagt, „wahren und fördern“

(NA 2) kann. Die Missionsgeschichte der Religionen zeigt schmerzhaft genug, daß „Verkündigung“ und „Bekehrung“ oftmals der gewaltsame Einbruch einer fremden Kultur in eine andere war, die ihren Verständnishorizont und ihre Lebensweise der Fremdkultur aufzwang. Hier gilt es, Sundermeiers Plädoyer für eine Hermeneutik interkulturellen Verstehens ernst zu nehmen: „Es geht ja gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Kultur um ihr Anderssein, dem ich mich aussetzen muß und das ich nicht von Anfang an zu mir hinbiegen kann, damit eine ‚Horizontverschmelzung‘ stattfindet, so die schöne, letztlich dem Idealismus verhaftete Zielbestimmung des Verstehens durch Gadamer. Verstehen muß im Aushalten des fremden, Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt.“¹⁷

Ich meine, daß diese Haltung dem Kern der christlichen Glaubenstradition entspricht: Das Antlitz des Armen, Unterdrückten, Leidenden und Fremden (vgl. Mt 25,31–46) ist der christologische Ort der Begegnung mit dem Heil, mit Gott. Jesus repräsentiert auf einmalige Weise diese Heilszusage. Doch in diesem Bekenntnis liegt eine Verpflichtung zur Praxis. Edward Schillebeeckx hat das treffend formuliert: „Die Behauptung, daß Jesus der universale Erlöser ist, schließt ein, daß Christen in unserer Geschichte die Früchte des Reiches Gottes hervorzu bringen beginnen. ...die Geschichte des Lebenswegs Jesu muß sich in seinen Jüngern fortsetzen, erst dann ist es sinnvoll, von der Einzigartigkeit und Eigenart des Christentums zu sprechen. ...dieser Lebensweg, in der Nachfolge Jesu, [ist] durch zwei we-

¹⁷ Th. Sundermeier, Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: ders. (Hg), Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991, 13–30, 18.

sentliche Merkmale gekennzeichnet: Er ist der Weg der Ablehnung eines jedweden Machtmessianismus...und dieser Lebensweg schließt die ‚via crucis‘, das Kreuz, ein.“¹⁸

Das Zugehen der Religionen aufeinander, die direkte Begegnung mit Andersgläubigen ist heute jener Ort, wo sich die Glaubwürdigkeit des Heils- und Wahrheitsangebots der Religionen zu bewähren hat. In diesem Zusammentreffen geht es um fundamentale Fragen des Lebens, Glaubens und kulturellen Selbstverständnisses. Der Konflikt ist darum Bestandteil der Begegnung. Die Frage aber ist, wieweit wir fähig sind, ausschließlich mit *kommunikativen Mitteln* diesen Dialog zu führen

und den Religionenkonflikt zu lösen.¹⁹ Für uns Christen wird sich als theologische Herausforderung und als Wagnis des Glaubens auch die christologische Frage neu stellen: Ist Jesus Christus als einzige *Heilskonstitution*, als der einzige Mittler des Heils überhaupt zu verstehen, oder gibt es nicht doch Möglichkeiten, ihn als eine konkrete und doch bleibend geltende *Repräsentation* der Heilserfahrung in der Ökumene der Weltreligionen und Kulturen zu bezeugen?²⁰ Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Satz: „Christen [und Christinnen] finden Gott *vor allem* in Jesus Christus“²¹, von christlicher Seite aus den Weg zu einer ökumenischen Existenz der Religionen weist.

¹⁸ E. Schillebeeckx, *Menschen, die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990, 215f.

¹⁹ Vertiefende und weiterführende Literatur zu diesem Thema bietet das Heft 1/1993 der Zeitschrift: *Dialog der Religionen*, das dem Thema: Verstehen des Fremden, Wahrheit und Toleranz, gewidmet ist.

²⁰ Zu diesem Vorschlag siehe neben den, wenn auch problematischen Argumenten von Hick und Knitter: S. Odgen, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: *ZThK* 88 (1991) 81–100.

²¹ E. Schillebeeckx, *Menschen*, 139.