

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Heil allein im Christentum? : Zu Alvin Plantingas Verteidigung des religiösen Exklusivismus

Autor: Irlenborn, Bernd

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760650>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BERND IRLNBORN

Heil allein im Christentum?

Zu Alvin Plantingas Verteidigung des religiösen Exklusivismus

Der an der Universität Notre Dame in den USA lehrende Alvin Plantinga gilt fraglos als einer der bedeutendsten und meistdiskutierten Religionsphilosophen der Gegenwart. Er gehört einer philosophischen Denkströmung an, die sich „Reformed Epistemology“, also „Reformierte Erkenntnistheorie“, nennt und in einer streng calvinistisch-reformierten Tradition steht.¹ Seit Anfang der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts bestimmt diese Denkrichtung massgeblich die – dadurch neu in Gang gebrachten – Debatten der analytischen Religionsphilosophie im angelsächsischen Raum,² seit etwa zehn Jahren zeigt sie einen belebenden Einfluss auch auf die deutschsprachige Religionsphilosophie.³ Unberücksichtigt ist bei dieser Rezeption bislang, dass Plantinga im Kontext seines erkenntnistheoretischen Entwurfs sich mit dem religiösen Pluralismus auseinander setzt und dabei vehement für einen religiösen Exklusivismus eintritt, dem gemäss religiöse Überzeugungen, die nicht mit denen des Christentums vereinbar sind, schlichtweg als falsch zu erachten seien.⁴ Mit äusserst scharfsinnigen philosophischen

¹ Für einen näheren Einblick in die theologischen Grundlagen der Reformed Epistemology vgl. WOLTERSDORFF, Nicholas: *The Reformed Tradition*. In: QUINN, Philipp L. / TALIAFERRO, Charles (Hgg.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Cambridge 1997, 165–170. Zur epistemologischen Ausrichtung vgl. PLANTINGA, Alvin: *Reformed Epistemology*. In: QUINN: *A Companion of Philosophy of Religion*, 383–392. Zur Rezeption von Plantingas Philosophie siehe LOICHINGER, Alexander: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*. Neuried 1999, 674–737, hier 675.

² Vgl. zur Übersicht LÖFFLER, Winfried: „Christliche Philosophie“ in Nordamerika. In: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 405–414.

³ Vgl. unter zahlreichen Veröffentlichungen: JÄGER, Christoph: Einleitung. In: DERS. (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn 1998, 11–52, vor allem 43–46; LÖFFLER, Alexander: *Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden? Einige Anmerkungen zu Alvin Plantingas Aquin/Cavin-Modell*. In: *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 233–245; LAUBE, Martin: *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*. Berlin u. a. 1999, 141–211; WIECKOWSKI, Bartosz: *Gott in möglichen Welten. Eine Analyse des modalen Arguments für die Existenz Gottes von Alvin Plantinga*. Münster 1999.

⁴ Ich verwende hier „Glaube“ und „religiöse Überzeugung“ der Einfachheit halber als Synonyme. Eine feinere semantische Analyse kann zwischen diesen beiden episte-

Überlegungen wehrt sich Plantinga gegen unterschiedliche Arten von Vorwürfen, die in der angelsächsischen Diskussion gegen den Exklusivismus vorgebracht werden.

Diese Apologie des religiösen Exklusivismus, dazu noch von einem solch prominenten Religionsphilosophen, dürfte für die deutschsprachige Theologie sicherlich überraschend sein. Nachdem auf katholischer Seite zunächst mit wegweisenden Gedanken vor allem von Karl Rahner und dann auch durch das Lehramt seit dem II. Vaticanum eine bis dahin traditionell mehr oder weniger deutlich vorherrschende exklusivistische Position⁵ zugunsten eines Inklusivismus verlassen worden ist, und auch auf evangelischer Seite der strikte Exklusivismus Karl Barths⁶ als eine „Extremposition“ bezeichnet wird,⁷ scheint eine solche Denkweise, nach der das Heil *exklusiv* im christlichen Glauben zu sehen ist und damit die anderen Religionsangehörigen von diesem Heil *exkludiert* werden, inzwischen theologisch überholt und kaum mehr diskussionswürdig.⁸ Religionstheologische Streitfragen werden heute im deutschsprachigen Raum zwischen anderen Modellen geführt,⁹ vor allem

mischen Einstellungen auch Differenzierungen anbringen; vgl. dazu SCHÄRTL, Thomas: *Was sind religiöse Überzeugungen?* In: JOAS, Hans (Hg.): *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen 2003, 18–53.

⁵ Stellvertretend formuliert auf dem Konzil von Florenz von 1442, insofern keine Menschen „ausserhalb der katholischen Kirche [...] des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“ (DH 1351).

⁶ Siehe BARTH, Karl: *Die christliche Religion als wahre Religion*. In: KUSCHEL, Karl-Josef (Hg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*. Darmstadt 1994, 39–50.

⁷ HÜTTENHOFF, Michael: *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religions-theologische Studien*. Leipzig 2001, 49.

⁸ „Nor must it be thought that the exclusivist stand of Protestant neoorthodoxy has become altogether a thing of the past“ (DUPIUS, Jacques: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll/N. Y. 1997, 185). Die Position des Exklusivismus wird in Deutschland heute wohl nur noch bei katholisch-traditionalistischen und evangelikalen Kreisen vertreten; vgl. dazu SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Grundkurs Fundamentalthologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999, 188f.

⁹ Zu dieser Unterscheidung vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. Neuried 1997, 65–97; KESSLER, Hans: *Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von „Dominus Jesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*. In: WITTE, Markus (Hg.): *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*. Würzburg 2003, 277–314, hier 303–305; HÜTTENHOFF: *Der religiöse Pluralismus* (vgl. Anm. 7), 29–77. Dass diese Modelle sich in zahlreichen Varianten ausprägen und sich teilweise sogar vermischen, kann hier unberücksichtigt bleiben.

zwischen den Positionen einer inklusivistischen und pluralistischen,¹⁰ und neuerdings auch einer komparativen Theologie.¹¹

Von daher ist es aufschlussreich zu ermitteln, welchen Stellenwert Plantingas exklusivistische Haltung beansprucht und wie sie sich ausweist. Zudem können seine Argumente zur Schärfung des je eigenen religionstheologischen Selbstverständnisses beitragen und eine Warnung davor sein, sich vom Exklusivismus entweder unreflektiert oder mit Argumenten zu verabschieden, die – wie Plantinga sagt – „selbstreferentiell inkohärent“ sind.¹² Weiterhin hilft die Analyse von Plantingas Ansatz, den Blick auf ein philosophisches Kernproblem der Religions-theologie zu lenken, das bei der Diskussion hierzulande zumeist kaum beachtet wird: die formale erkenntnistheoretische Frage, was es angesichts pluraler – teils kompatibler, teils konfligierender, teils inkompatibler – Interpretationskontexte überhaupt bedeutet, Überzeugungen zu vertreten.

Vor diesem Hintergrund soll in dem vorliegenden Beitrag Plantingas philosophische Verteidigung des Exklusivismus vorgestellt und kritisch diskutiert werden. Im ersten Abschnitt möchte ich zeigen, in welchem Argumentationskontext sich Plantingas Verteidigung des Exklusivismus ansiedelt; dazu ist es nötig, wenigstens einige Grundzüge seines komplexen erkenntnistheoretischen Entwurfs nachzuzeichnen. Der zweite Abschnitt macht auf die religionstheologischen Implikationen seiner philosophischen Konzeption aufmerksam. Im dritten Abschnitt soll seine Verteidigung des religiösen Exklusivismus skizziert werden. Im vierten Abschnitt versuche ich, den von Plantinga vertretenen Exklusivismus zu rekonstruieren. Der fünfte Abschnitt bietet eine philosophische Kritik an Plantingas Methode und an seiner exklusivistischen Position.

¹⁰ Vgl. zur inzwischen uferlosen Debatte zwischen Pluralismus und Inklusivismus: SCHWAGER, Raymund (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie*. Freiburg 1996; HÜTTENHOFF: *Der religiöse Pluralismus* (vgl. Anm. 7), v.a. 266–273; MENKE, Karl-Heinz: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*. Freiburg 1995, 75–110; SCHMIDT-LEUKEL: *Theologie der Religionen* (vgl. Anm. 9), 237–576.

¹¹ Vgl. dazu GRIFFITHS, Paul J.: *Comparative Philosophie of Religion*. In: QUINN: *A Companion to Philosophy of Religion* (vgl. Anm. 1), 615–620; STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002) 294–311. – Ob ein solcher Komparativismus nicht eine Variante des Inklusivismus ist, kann hier offen bleiben.

¹² PLANTINGA, Alvin: *Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?* In: JÄGER: *Analytische Religionsphilosophie* (vgl. Anm. 3), 317–330, hier 321.

I. Plantingas religionsphilosophischer Ansatz

Ausgangspunkt für die Reformierten Erkenntnistheoretiker ist die Kritik an der philosophisch wie theologisch weit verbreiteten Überzeugung, dass der theistische Glaube nur dann als rational gilt, wenn es ausreichende und selbstevidente Belege für ihn gibt.¹³ Dies nennt Plantinga den „evidentialistischen Einwand“ gegen den religiösen Glauben.¹⁴ Der Glaube erscheint diesem Einwand zufolge nur dann als rational und verantwortbar, wenn er auf einer basalen Überzeugung gründet, die selbstevident, unkorrigierbar oder einsichtig für die Sinneswahrnehmung sein muss.¹⁵ Die dahinter stehende philosophische Position bezeichnet Plantinga als „classical foundationalism“.¹⁶ Demnach kann eine Überzeugung nur dann als rational und gerechtfertigt gelten, wenn sie entweder selbst basal ist, also keiner weiteren Begründung mehr bedarf, oder wenn sie von solch einer basalen Überzeugung abgeleitet werden kann. Diese Position wurde und wird Plantinga zufolge sowohl von Kritikern als auch von Verteidigern des christlichen Glaubens vertreten: Entscheidend ist dabei die Qualität und Überzeugungskraft des jeweiligen basalen Arguments für bzw. gegen den Glauben.

An dieser Stelle sehen er und die anderen Vertreter der Reformierten Erkenntnistheorie jedoch eine Schwachstelle des apologetischen und religionskritischen Diskurses: Der christliche Glaube ist aus ihrer Sicht – unter bestimmten Umständen¹⁷ – schon basal; er muss sich nicht erst, um rational und gerechtfertigt zu sein, auf ein nichtreligiöses Fundament zurückführen lassen. Kritikpunkt der Reformierten Erkenntnistheoretiker ist hier unter anderem eine traditionelle Form der natürlichen

¹³ Vgl. PLANTINGA, Alvin: *Reason and Belief in God*. In: DERS. / WOLTERSDORFF, Nicholas (Hgg.): *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Notre Dame 1983, 16–93, hier 17; WOLTERSDORFF: *The Reformed Tradition* (vgl. Anm. 1), 165.

¹⁴ PLANTINGA: *Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?* (vgl. Anm. 10), 317.

¹⁵ „A proposition *p* is properly basic for a person *S* if and only if *p* is either self-evident to *S* or incorrigible for *S* or evident to the senses for *S*“ (PLANTINGA: *Reason and Belief in God* [vgl. Anm. 13], 59).

¹⁶ PLANTINGA: *Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?* (vgl. Anm. 12), 321.

¹⁷ Im Ausgang des Begriffs „warrant“ („Rechtfertigung“ oder „Berechtigung“) entwickelt Plantinga eine Kriteriologie (die seinen Ansatz vor einem Fideismus schützen soll), wann eine religiöse Überzeugung tatsächlich als Wissen und nicht nur als richtige Meinung gelten kann. Er nennt als Kriterien: Die menschlichen kognitiven Vermögen arbeiten dann richtig, so dass der jeweilige religiöse Glaube gerechtfertigt ist, wenn sie (a) nach dem „design plan“, dem Bauplan Gottes in angemessener Weise (nicht durch die Sünde beeinträchtigt) und in adäquater Umgebung funktionieren, und wenn (b) der Bauplan auf die Bildung wahrer Überzeugungen abzielt. Vgl. PLANTINGA: *The Prospects for Natural Theology*. In: *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion*. Hg. von James E. TOMBERLIN. Atascadero 1991, 287–316, hier 300.

Theologie, nach der die Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft die Grundlage bildet für den Offenbarungsglauben.¹⁸ Dagegen macht Plantinga geltend: Der Glaube, dass Gott mich retten wird, beruht nicht auf der philosophischen Überzeugung, dass es eine natürliche Gotteserkenntnis des Menschen gibt. Der Glaube selbst ist (unter gewissen Umständen) *properly basic*, d. h. er muss sich nicht, um als rational gelten zu können, auf nichtreligiöse Überzeugungen stützen. Umgekehrt folgt daraus nicht, dass der Glaube grundlos ist – ein Gefühl der Schuld oder der Dankbarkeit kann ihn hervorgebracht haben – oder dass es keine rechtfertigenden Umstände für ihn gibt.¹⁹

Das heisst: (a) Plantinga hält daran fest, dass nur solche religiösen Überzeugungen gerechtfertigt sind, die sich als vernünftig ausweisen lassen. Der Glaube ist nicht als irrationales Phänomen zu rechtfertigen. (b) Der Glaube ist nicht angewiesen auf eine basale rationale oder empirische Fundierung, um als rational gelten zu können: Negativ formuliert bedeutet das: Ich muss meinen Glauben nicht deshalb aufgeben, weil ich keine guten Gründe für ihn habe. Vor dem Hintergrund dieser beiden Prämissen ist erkennbar, dass zahlreichen religionskritischen Argumenten, insofern sie genau eine solche Fundierung für den Glauben fordern, die Spitze abgebrochen wird. Auf der anderen Seite müssen diese beiden Thesen natürlich noch begründet werden; dazu entwickelt er ein erkenntnistheoretisches Konzept, das er „Aquinas/Calvin Model“ nennt.²⁰

Entscheidend für ein Verständnis von Plantingas Verteidigung des Exklusivismus ist hier nicht die detaillierte Ausarbeitung dieses Modells,²¹ sondern ein Blick auf sein methodisches Vorgehen: Plantingas Ansatz ist apologetisch, jedoch anders als die klassische Apologetik. Dieser ging es – verkürzt gesagt – darum, Gründe für die Vernünftigkeit des Glaubens zu suchen und mit Hilfe dieser evidentialistischen Strategie

¹⁸ Traditionell ist das Natürliche der „natürlichen Theologie“ nicht die Natur – wie bei der „natürlichen Religion“ –, sondern die Vernunft. Mittels der Vernunft behauptet die natürliche Theologie eine Gotteserkenntnis ohne Offenbarungsvoraussetzungen (vgl. schon VATICANUM I, *Dei Filius*, DH 3004) – wobei nicht definiert wird, was dabei „Erkenntnis“ bedeutet. Vgl. zu einem angemessenen Konzept natürlicher Theologie: IRLÉN BORN, Bernd: *Abschied von der „natürlichen Theologie? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung*. In: *Theologie und Philosophie* 78 (2003) 545–556.

¹⁹ Vgl. PLANTINGA: *Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?* (vgl. Anm. 12), 324, 330.

²⁰ Vgl. PLANTINGA, Alvin: *Warranted Christian Belief: „The Aquinas/Calvin Model“*. In: BRÜNTRUP, Godehard / TACELLI, Ronald K. (Hgg.): *The Rationality of Theism*, Dordrecht u.a. 1999, 125–143.

²¹ Vgl. dazu die gute Übersicht bei: LÖFFLER: *Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden?* (vgl. Anm. 3), 233–245. Kritisch zu Plantinga: SCHÄRTL, Thomas: *Wahrheit und Gewissen. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Regensburg 2004, 61–66.

christliche Geltungsansprüche zu sichern. Wie gezeigt, fällt dieses Vorhaben unter die Kritik Plantingas. Dem stellt er sein Aquinas/Calvin-Modell entgegen, bei dem er mit Hilfe der theologischen Annahme eines *sensus divinitatis* – dem von Gott selbst eingerichteten Vermögen des Menschen, Gott zu erkennen – und philosophischer Argumente nachzuweisen sucht, dass der theistische Glaube tatsächlich „warrant“, also hinreichend gerechtfertigt und verlässlich ist. Grundsätzlich heisst das: „There are no cogent philosophical objections to the notion that these beliefs can have warrant [...]“.“²² Dadurch laufen Plantinga zufolge religionskritische Aussagen ins Leere, nach denen der theistische Glaube unvernünftig oder unverantwortbar sei.²³

Dass mit diesen Überlegungen eine apologetische Absicht verfolgt wird, die sich ausserhalb eines grundsätzlichen Fideismus ansiedelt,²⁴ kann man daran erkennen, dass Plantinga versucht, im Ausgang seines Modells mögliche Einwände („defeaters“) rational zu entkräften. Er nennt in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *Warranted Christian Belief* vier mögliche *defeaters*:²⁵ Projektionstheorien, die historisch-biblische Kritik, das Übel in der Welt und – in unserem Zusammenhang wichtig – der gegenwärtige religiöse Pluralismus.²⁶ Plantinga geht in seiner Gegenargumentation jedoch davon aus, dass durch diese *defeaters* nicht die Falschheit seines Aquin/Calvin-Modells nachgewiesen werden und insofern der theistische Glaube als gerechtfertigt angesehen werden kann.

Konkret bedeutet das: Plantinga will mittels seiner Überlegungen kein religionstheologisches Modell entwerfen, sondern es geht ihm allein um die apologetische Aufgabe, gegenüber dem möglichen *defeater* des religiösen Pluralismus die Position eines religionstheologischen Exklusivismus zu verteidigen. Kann er zeigen, dass dieser mögliche *defeater* keiner ist, hat er die Haltbarkeit der exklusivistischen Position nachgewiesen und sein Anliegen, das Aquin/Calvin-Modell zu rechtfertigen, erfüllt.

²² PLANTINGA, Alvin: *Warranted Christian Belief*. Oxford 2000, 357.

²³ PLANTINGA: *Warranted Christian Belief*, 242 (vgl. Anm. 22).

²⁴ Als Fideismus wird Plantingas Ansatz bezeichnet von PENELHUM, Terence: *God and Skepticism. A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht u.a. 1983, 146–158.

²⁵ Unter *defeater* versteht Plantinga: „A defeater for a belief *b* [...] is another belief *d* such that, given my noetic structure, I cannot rationally hold *b*, given that I believe *d*“ (PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* [vgl. Anm. 22], 361).

²⁶ PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* (vgl. Anm. 22), 357–499.

II. Religionstheologische Implikationen seines Modells

Wie unselbstverständlich Plantingas Thesen sind, kann man ermessen, wenn man sie vergleicht mit der Sichtweise einer klassischen natürlichen Theologie.²⁷ Diese Perspektivenübernahme macht auf einen inneren Zusammenhang zwischen Plantingas Erkenntnistheorie, seiner exklusivistischen Position und den starken calvinistischen Implikationen seines Entwurfs aufmerksam. Dazu folgender Hintergrund: Die christliche Theologie vertritt einen universalen Wahrheitsanspruch, insofern sie das Ganze der Wirklichkeit im Hinblick auf das *proprium christianum*, auf den Glauben an den sich geschichtlich in Jesus Christus offenbarenden Gott Israels, bedenkt. Dieses Ereignis ist aus christlich-theologischer Perspektive von unbedingtem Geltungsanspruch, denn erstens ist es nicht revozierbar, korrigierbar oder wiederholbar, und zweitens gibt es keine Erfahrung der Wirklichkeit, die unbezüglich auf dieses Ereignis sein könnte: Alles, was ist und sein kann, alles, was gedacht wird und denkbar ist, muss entweder affirmativ oder negativ auf die durch den Offenbarungsglauben gedeutete Wirklichkeit bezogen werden können.

Wichtig ist nun, dass aus der Sicht einer klassischen natürlichen Theologie dieser Geltungsanspruch methodisch eine Vernunftreflexion bedingt, die die Glaubensaussagen bei ihrer Rechtfertigung inhaltlich jedoch nicht voraussetzen kann. Denn der theologischen Vergewisserung geht es, fernab von jeglichem Fideismus, stets auch um eine Verständigungsabsicht mit einem *nichtglaubenden* Adressaten. Will sie, dass dieser mit Hilfe seiner Vernunft – und eine andere Beurteilungsinstanz hat er ja nicht – über die konkurrierenden Wahrheitsansprüche selbst entscheiden kann,²⁸ dann muss sie ihre Rechtfertigung mit Vernunftargumenten in kognitiv relevanten Sätzen vor dem Forum der „unerleuchteten“ philosophischen Vernunft vortragen. Daraus erwächst eine wichtige Folgerung: Wenn das Forum der wissenschaftlich-theologischen Verantwortung des Glaubens die natürliche philosophische Vernunft ist, dann sind die theologischen Argumente nicht nur *rezeptiv* bestimmt vom Deutungspotenzial dessen, was zu verantworten ist, nämlich vom *proprium christianum*, sondern sie müssen auch *aktiv* und kontextempfindlich

²⁷ Mit dem Ausdruck „klassische natürliche Theologie“ soll eine Grundintention verschiedener Konzepte natürlicher Theologie formuliert werden; der Vorteil der kontrastierenden Sichtweise zu Plantingas Entwurf schliesst den Nachteil einer gewissen semantischen Unschärfe des Ausdrucks ein.

²⁸ Vgl. dazu HONNEFELDER, Ludger: *Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin*. In: OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Philosophie und Weisheit*. Paderborn 1989, 65–77, hier 65.

sein im Hinblick auf das, was die natürliche, unerleuchtete Vernunft in ihrer je eigenen Situation überhaupt als denkmöglich verstehen kann.

Der Übertrag an dieser Stelle für die Religionstheologie liegt darin, dass sich für eine an den geschilderten Voraussetzungen orientierende christliche Theologie – die für Plantinga zum *classical foundationalism* gezählt würde²⁹ – zumindest eine inklusivistische Position, nicht jedoch ein dualistischer Exklusivismus ergeben könnte. Denn die erforderliche Kontextsensibilität der Glaubensverantwortung ist ja kein beliebig formuliertes philosophisches Postulat, sondern ergibt sich insbesondere aus pneumatologischen und soteriologischen Aussagen des christlichen Glaubens,³⁰ denen zu entnehmen ist, dass auch ausserhalb des Christentums – wie im II. Vaticanum exemplarisch formuliert – ein *radius illius veritatis*, ein „Strahl jener Wahrheit“ begegnen kann, durch den Gott alle Menschen erleuchtet.³¹

Anders sieht es aus, wenn man gemäss Plantingas calvinistischer Überzeugung davon ausgeht, dass die Menschheit aufgrund des Sündenfalls in der Masse korrumpiert ist, dass sie geistlich völlig verloren und der menschliche *sensus divinitatis* kaum noch in der Lage ist, Gott von sich aus zu erkennen. Damit die Menschen Gottes Heilsinitiative in Jesus Christus verstehen können, hat Gott nicht nur die Erstellung der Heiligen Schrift arrangiert, sondern auch den Heiligen Geist befähigt, den durch den Sündenfall defizienten *sensus divinitatis* wiederherzustellen. Insofern „ist das eigentliche Hauptwerk des Heiligen Geistes die Hervorbringung spezifisch christlicher Glaubensüberzeugungen in den Herzen der Christgläubigen“. ³² Entscheidend ist, dass damit zumindest indirekt eine Engführung des Heilsgeschehens begründet wird, die illustriert, warum innerhalb von Plantingas calvinistisch motiviertem Gedanken-gang der „Strahl“ der göttlichen Wahrheit allein die Christgläubigen erleuchten kann. Eine andere als eine exklusivistische Position ist unter diesen Prämissen zwar theoretisch nicht notwendig ausgeschlossen,

²⁹ Dagegen wäre zu zeigen, dass nicht jede natürliche Theologie evidentialistische Implikationen einschliesst.

³⁰ Siehe dazu DUPUIS, Jacques: *Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität*. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88 (2004) 3–19.

³¹ VATICANUM II: *Nostra aetate*, 2.

³² LÖFFLER: *Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden?* (wie Anm. 3), 238. Dadurch wird klar, dass für Plantinga ähnlich wie für Georg Lindbecks viel-diskutierten exklusivistischen Ansatz ein ‚anonymes‘ Christsein „nonsense“ ist (vgl. LINDBECK, George: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia 1984, 62).

faktisch jedoch nur schwer denkbar.³³ Diese These wird erhärtet, wenn man sich Plantingas Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus näher vor Augen hält.

III. *Apologie des religiösen Exklusivismus*

Plantingas Ausgangspunkt seiner Verteidigung des religiösen Exklusivismus³⁴ ist ganz allgemein die Wahrnehmung und die Bewertung des religiösen Pluralismus. Zunächst scheint es heutzutage angesichts einer Vielzahl von verschiedenen Religionen willkürlich, irrational oder unge-rechtfertigt zu sein, eine Religion von der anderen abzugrenzen und sich für eine zu entscheiden: Wird nicht jede einzelne Religion bereits durch die Vielzahl der Religionen widerlegt? Und entsteht daraus nicht auch ein *defeater*, ein Gegenargument gegen den Theismus?³⁵ Nun sieht Plantinga sehr deutlich, dass das Faktum der Pluralität der Religionen keineswegs neu ist: Das Volk Israel, der Apostel Paulus, frühchristliche Märtyrer und Theologen, vor allem Origenes, und viele andere Gläubige wussten bereits sehr genau um die Verschiedenartigkeit der Religionen. Nicht also die Erfahrung einer Pluralität der Religionen ist Plantinga Auffassung nach neu, sondern, dass es heutzutage eher als früher eine weit verbreitete Sympathie für die anderen Religionen und ihre Anhänger gibt, und auch eine grössere Tendenz, diese Religionen als wertvoll anzusehen und ihnen einen berechtigten Wahrheitsanspruch zuzusprechen.

Es lassen sich aus christlicher Sicht verschiedene Reaktionen auf die Wahrnehmung dieses Pluralismus denken. Eine davon beschreibt die Position, in seinem eigenen Glauben fortzufahren, die zentralen Aussagen des Christentums als wahr anzusehen und alle Aussagen von anderen Religionen, die damit nicht kompatibel sind, als falsch zu erachten. Genau dies ist für Plantinga die Haltung des religiösen Exklusi-

³³ Dieses nicht zufällige Junktim zwischen einer betonten Ablehnung aller natürlichen Theologie und einer exklusivistischen Position findet sich auch im theologischen Konzept von Karl Barth. Vgl. dessen radikale Kritik der natürlichen Theologie in: BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik* II/1. 4. Aufl. Zürich 1958, 87.

³⁴ An zwei Stellen in seinem Werk setzt sich Plantinga explizit mit dem Pluralismus auseinander, um eine exklusivistische Position zu verteidigen: vgl. erstens PLANTINGA, Alvin: *Pluralism: A Defense of Religious Exklusivism*. In: SENOR, Thomas D. (Hg.): *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ithaca/London 1995, 191–215; zweitens: PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* (vgl. Anm. 22), 437–457. Beide Texte unterscheiden sich leicht im Hinblick auf den Argumentationsgang (teilweise übernimmt Plantinga in *Warranted Christian Belief* den Wortlaut seines Aufsatzes von 1995). Ich gehe hier von Plantingas Aufsatz von 1995 aus, da dieser Text die Grundlage für die Argumentation in *Warranted Christian Belief* darstellt.

³⁵ Vgl. PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 192.

vismus:³⁶ Der Exklusivist geht davon aus, dass die zentralen Glaubenssätze des Christentums wahr sind und – damit eingeschlossen – dass die Aussagen, die damit nicht übereinstimmen, falsch sind.³⁷ Plantinga unterscheidet also unverkennbar in die disjunktiven, sich einander jeweils ausschliessenden Möglichkeiten von „wahr“ und „falsch“ bei religiösen Sätzen. Aufschlussreich ist dabei, dass er nur einen *kontradiktorischen* Gegensatz zwischen zwei unvereinbaren religiösen Aussagen *a* und *b* kennt, insofern – formallogisch ausgedrückt – aus der Wahrheit von *a* unmittelbar die Falschheit von *b* folgt. Die Möglichkeit einer tiefer liegenden, sprachphilosophisch oder erkenntnistheoretisch näher zu bestimmenden Vereinbarkeit von semantisch auf den ersten Blick unvereinbaren religiösen Sätzen kennt er nicht. Eine *Unvereinbarkeit* zweier Aussagen *a* und *b* schliesst in seinem Konzept automatisch einen kontradiktorischen Gegensatz zwischen beiden ein. Diese Strategie ist jedoch erkenntnistheoretisch – wie im fünften Abschnitt noch ersichtlich werden wird – nur teilweise berechtigt. Was kennzeichnet einen *christlichen Exklusivismus*? Plantinga nennt zunächst zwei Propositionen, die für jede christliche Position bestimmend sind:

(I) Die Welt ist von Gott geschaffen worden, wobei Gott als allmächtiges, allwissendes und gütiges personenhaftes Wesen vorgestellt wird.

(II) Alle Menschen sind erlösungsbedürftig und Gott hat einen einzigartigen Weg der Erlösung aufgezeigt durch die Inkarnation, das Leben, den Opfertod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus.³⁸

Davon ausgehend listet Plantinga drei Eigenschaften eines exklusivistischen Ansatzes auf: (1) Der Exklusivist geht unschuldigerweise, also ohne irgendeinen strategischen Hintergedanken und nach sorgsamer und für Plantinga auch mit Gebet begleiteter Erwägung davon aus, dass die beiden gerade vorgestellten Aussagen des Christentums *wahr* und diejenigen Aussagen, die damit nicht übereinstimmen, *falsch* sind. (2) Weiterhin kann nur derjenige den Vorwurf eines Exklusivismus auf sich ziehen, der über ein reflektiertes Wissen bezüglich der Pluralität der Religionen verfügt: Es wäre unsinnig, so Plantinga, wenn man dem Standpunkt

³⁶ PLATINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 195; PLATINGA: *Warranted Christian Belief* (vgl. Anm. 22), 440.

³⁷ „The exclusivist holds that the tenets or some of the tenets of *one* religion – Christianity, let's say – are in fact true; he adds, naturally enough, that any propositions, including other religious beliefs, that are incompatible with those tenets are false“ (PLATINGA: *Pluralism* [vgl. Anm. 34]), 194.

³⁸ PLATINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 192. Auf diese zwei Grundaussagen werde ich mich im Folgenden immer wieder beziehen.

seiner Grossmutter, die zwar von der Existenz von Heiden gehört, aber sich keinerlei Gedanken über die Problematik der Vielzahl von Religionen gemacht hätte, einen Exklusivismus-Vorwurf machen würde. (3) Zuletzt betont er, dass man nur dann als Exklusivist gelten und kritisiert werden kann, wenn man über kein stichhaltiges Argument verfügt, dass alle anderen Religionsangehörigen notwendigerweise überzeugen würde, ihren Glauben zu wechseln. Denn einem solchen Vertreter des Exklusivismus könnte man redlicherweise nicht den Vorwurf machen, Exklusivist zu sein, da er ja im Recht wäre.³⁹

Diese Prämissen für die Zuschreibung einer Position als „Exklusivismus“ sind aus religionstheologischer Perspektive zwar recht formal, sie schliessen jedoch keine inakzeptablen Annahmen ein. Plantinga unterscheidet zwischen zwei zusammenhängenden Formen der Anklage gegen den religiösen Exklusivismus: erstens mit einer insgesamt *moralischen*, zweitens mit einer insgesamt *epistemologischen* Ausrichtung. Wenden wir uns zunächst seiner Verteidigung gegen die moralische Kritik am Exklusivismus zu.

a. Moralisch ausgerichtete Vorwürfe

Plantinga diskutiert zwei Vorwürfe: Die exklusivistische Position sei (i) „unterdrückend“ („oppressive“) und von einer „beherrschenden Tendenz“ („imperialistic“),⁴⁰ (ii) „arrogant“ („arrogant“) und „selbstgerecht“ („egotistical“), wenn sie unter den Bedingungen der Pluralität der Religionen sich ausschliesslich auf die Wahrheit der eigenen Religion festlege.

Zu (i): Diesen Einwand behandelt Plantinga nur kurz, da er für ihn völlig unplausibel ist. Aus dem Sachverhalt, dass ein mir nahestehender Mensch etwas zurückweise, das ich glaube, könne man nicht darauf schliessen, dass er mich unterdrücken wolle, selbst dann, wenn er kein schlagendes Argument hätte, das mich überzeuge. Natürlich ist es Plantinga zufolge nicht ausgeschlossen, dass der Exklusivismus *de facto* zu einer solchen Haltung beitragen *kann*, aber er ist deswegen nicht schon *de iure* unterdrückend.

Zu (ii): Plantinga zitiert Wilfred Cantwell Smith, für den es heutzutage „aus moralischer Sicht nicht möglich ist, in die Welt zu gehen und zu frommen und intelligenten Mitmenschen zu sagen: [...] Wir glauben, dass wir Gott wissen und deshalb im Recht sind; du glaubst, du wüsstest

³⁹ PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 196f.

⁴⁰ So beispielsweise vorgetragen von COBB, John: *The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding*. In: ROUNER, Leroy (Hg.): *Religious Pluralism*. Notre Dame 1984, 171; MACQUARRIE, John: *Principles of Christian Theology*. 2. Aufl. New York 1977, 50.

Gott und bist dabei völlig im Unrecht.“⁴¹ Dagegen argumentiert Plantinga wie folgt: Der Rekurs auf das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch macht für ihn deutlich, dass derjenige, der beide christliche Grundaussagen (I) und (II) glaubt, automatisch davon ausgehen muss, dass diejenigen, die etwas glauben, das mit (I) und (II) nicht übereinstimmt, etwas Falsches glauben und deshalb im Unrecht sind. Weiterhin muss er davon ausgehen, dass diese Menschen es versäumen, mit (I) und (II) etwas Wahres, Tiefes und Wichtiges zu glauben, das er selbst glaubt; insofern muss er sich diesbezüglich als *privilegiert* ansehen im Vergleich zu ihnen. Eine solche Haltung rechtfertigt nach Plantingas Auffassung nicht die unterstellte Kritik, der Exklusivismus sei arrogant und selbstbezogen. Der Exklusivist realisiert, dass er die anderen nicht von seinem religiösen Glauben überzeugen kann und fährt – nach sorgfältiger Erwägung – trotzdem fort, an (I) und (II) zu glauben.

Die Pointe ist für Plantinga: Das exklusivistische Modell ist moralisch schon deshalb nicht angreifbar, da auch der Gegner des Exklusivismus sich in der Ausgangssituation eines interreligiösen Konfliktes den eigenen Vorwürfen ausgesetzt sieht. Sofern man an den Glaubensaussagen (I) und (II) festhält, gibt es drei mögliche Reaktionen auf die Einsicht, dass andere diese Sätze ablehnen: *Erstens* kann man fortfahren, an (I) und (II) zu glauben; *zweitens* kann man diese Ablehnung akzeptieren; *drittens* kann man seine Zustimmung zurückhalten, also weder (I) und (II) glauben noch ihrer Ablehnung.

Der erste Fall ist bereits analysiert: Er beschreibt die kritisierte Situation des Exklusivisten. Im zweiten Falle geht man – wie die Pluralistische Religionstheologie – davon aus, dass (I) und (II), aber auch ebensolche zentralen Sätze anderer Religionen, zwar wörtlich verstanden falsch sind, trotzdem aber gültige Antworten auf die Transzendenz des „Realen“ darstellen.⁴² In einer solchen Haltung liegt für Plantinga aber überhaupt kein Vorteil gegenüber einer exklusivistischen Position, denn die Problematik der Ausgangssituation besteht nun auch für den Pluralisten: Er glaubt nun einige Sätze – hier die Verneinungen von (I) und (II) und von ähnlichen Kernaussagen anderer Religionen, in der Ausrichtung auf die pluralistische Interpretation des „Realen“ –, die andere Menschen wiederum nicht glauben und ablehnen. Zudem weiss

⁴¹ Wilfred CANTWELL SMITH, *Religious Diversity*. New York 1976, 14; zum Vorwurf der „Arroganz“ ebd., 13. Eine ähnliche Kritik bei HICK, John: *An Interpretation of Religion*. New Haven 1989, 235.

⁴² Gemeint ist der Begriff des „Realen“ („the Real“) im Denken John Hicks, der bekanntlich davon ausgeht, dass die grossen Weltreligionen unterschiedliche, nicht gegeneinander ausspielbare Antworten auf den Anspruch des Unbedingten repräsentieren; vgl. HICK, John: *Ein Gott – viele Religionen*. München 1996.

er kein stichhaltiges Argument, dass diese anderen Menschen von seinem pluralistischen Glauben überzeugen könnte. Das heisst, er ist faktisch in der gleichen Situation wie der Exklusivist, dessen Haltung er Arroganz vorgeworfen hatte. In der Weise, wie der Pluralist unter seinen Prämissen ablehnend mit divergierenden Überzeugungen umgehen muss, unterscheidet er sich nicht von einem exklusivistischen Ansatz.

Im dritten Fall enthält man sich der Zustimmung der widerstreitenden Überzeugungen; man glaubt also weder (I) und (II) noch deren Ablehnung. Aus der Sicht Plantingas löst diese Haltung aber das Problem auch nicht: Denn nicht erst der ausschliessende Widerspruch zu einer bestehenden Überzeugung, wie im zweiten Fall, sondern auch schon die Nichtzustimmung zu einer religiösen Überzeugung, die der andere teilt, führt unweigerlich in die Ausgangssituation des Exklusivisten. Es ist erkenntnistheoretisch kein Unterschied, ob man dem anderen sagt, man widerspreche (I) und (II), oder ob man ihm bloss sagt, man stimme (I) und (II) nicht zu: In beiden Fällen ist impliziert, dass die eigene Überzeugung die richtige und die des anderen die falsche ist. Die dem Exklusivismus vorgeworfene Arroganz träfe also auch die sich des Konsens enthaltende Position und wäre ebenso wie die Haltung im zweiten Fall – so Plantinga – „selbst-referentiell inkohärent“.⁴³

Daraus wird für Plantinga erkennbar, dass die Ansicht des Exklusivisten nicht schon deshalb arrogant und selbstbezogen ist, weil er etwas glaubt, was andere nicht glauben, und seinen Glauben als richtig erachtet. Und dies ist unabhängig davon, dass der Exklusivist moralisch ein schlechter Mensch sein mag oder dass er nur ein endliches Urteilsvermögen besitzt. Insofern ist Plantinga zufolge der moralisch ausgerichtete Vorwurf der Arroganz und Selbstgefälligkeit an das Konzept des Exklusivismus völlig unberechtigt und unhaltbar.

b. Epistemologisch ausgerichtete Vorwürfe

In erkenntnistheoretischer Hinsicht unterscheidet Plantinga zwischen zwei Arten von Vorwürfen gegen den Exklusivismus: Es sei (i) irrational bzw. ein Mangel an Rationalität und (ii) epistemisch nicht zu rechtfertigen⁴⁴ bzw. ein Mangel an „justification“ und „warrant“, diese Position einzunehmen.⁴⁵

⁴³ PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 200 („self-referentially inconsistent“); PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* (vgl. Anm. 22), 446.

⁴⁴ So etwa GUTTING, Gary: *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame 1982, 90.

⁴⁵ PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 201. Plantinga verteidigt sich noch gegen einen dritten Vorwurf: Der exklusivistischen Position mangle es an „warrant“, also derjenigen epistemischen Sicherheit, die es erlaubt, gerechtfertigtes Wissen von bloss richtigem Meinen zu unterscheiden. Da hier nicht der Ort ist, Plantingas voraus-

Zu (i): Plantingas Verteidigung gegen den Irrationalitäts-Vorwurf des religiösen Exklusivismus soll hier aus Platzgründen nicht dargestellt werden. Denn dieser Vorwurf ist von vornherein kontraintuitiv und kaum begründungsfähig; zudem kann selbst Plantinga, der hier sehr differenziert argumentiert,⁴⁶ keinen Beleg für das faktische Vorkommen dieses Vorwurfs angeben.

Zu (ii): Überblickt man – so Plantinga – die unterschiedlichen Modelle zum Thema „Rechtfertigung“ („justification“) in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie, zeigen sich mehr oder weniger deutlich drei Richtungen: Zum einen wird „Rechtfertigung“ so verstanden, dass eine Position dann gerechtfertigt ist, wenn sie keine intellektuellen oder kognitiven Verpflichtungen im Hinblick auf die von ihr vertretenen Überzeugungen verletzt. Diese Ansicht ist für Plantinga nicht weiter diskussionswürdig, da schon im Kontext der moralischen Vorwürfe gegen den Exklusivismus einsichtig wurde, dass diesem eine solche Berechtigung ernsthaft nicht abgesprochen werden kann.

Anders verhält es sich mit einem zweiten Verständnis von „justification“, das – so Plantinga – oft wiederholt wird: Dem gemäss wird im vorliegenden religionstheologischen Zusammenhang behauptet, der exklusivistische Ansatz sei willkürlich und verletze eine Verpflichtung der intellektuellen Redlichkeit, insofern er religiöse Überzeugungen, die *epistemisch* auf einer gleichen Stufe stünden, unterschiedlich einschätze.⁴⁷ Dagegen argumentiert Plantinga, dass der Exklusivist, wenn es eine solche intellektuelle Verpflichtung gibt, diese nicht verletzt, da er ja gar nicht davon ausgeht, dass die fremdreligiöse Überzeugung mit der eigenen auf einer gleichen epistemischen Stufe steht: Diejenigen Aussagen, die mit (I) und (II) nicht kommensurabel sind, sind für den Exklusivisten schlichtweg falsch. Ein möglicher Einwand gegen diese Haltung könnte hier – so Plantinga – lauten, dass diejenigen, die (I) und (II) nicht akzeptierten, für die von ihnen vertretenen religiösen Glaubensaussagen eine epistemische Evidenz vorweisen könnten, die *gleichwertig* sei mit der, die der Exklusivist als Rechtfertigung für seine Ansicht anführe. Und deshalb verletze er doch die intellektuelle Verpflichtung,

setzungsreiche Differenzierung zwischen „justification“ und „warrant“ nachzuzeichnen, fasse ich seine Verteidigung gegen den zweiten und dritten Vorwurf zusammen.

⁴⁶ Vgl. PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 205–209.

⁴⁷ Es geht hier um eine *epistemische* Gleichwertigkeit („*epistemic parity*“), nicht um eine *alethische* Gleichwertigkeit („*alethic parity*“) zwischen konfligierenden Überzeugungen (vgl. ebd., 203): Dass diese Überzeugungen unterschiedliche Wahrheitsansprüche rechtfertigen, wird zugestanden, nicht jedoch, dass die dafür angeführten Evidenzen epistemische Unterschiede als Rechtfertigungsleistung begründen könnten. – Die epistemologischen Voraussetzungen, die diese metaperspektivische Kritik einschliesst, können hier nicht besprochen werden.

religiöse Überzeugungen, die epistemisch gleichwertig seien, nicht unterschiedlich einzuschätzen. Dagegen macht Plantinga zwei Gegeneinwände: Zum einen ist dieser Einwand für ihn *kontrafaktisch*: Diejenige Person, die eine feste Überzeugung über eine bestimmte Sache hat und bemerkt, dass andere diese Überzeugung nicht teilen, geht einfach nicht davon aus, dass deren Ansicht mit der eigenen epistemisch auf einer Stufe steht, selbst wenn diese Person einräumt, dass die anderen auch epistemische Evidenzen für ihre Positionen vorweisen können.⁴⁸ Zum anderen ist dieser Einwand für ihn *selbstwidersprüchlich*: Der Pluralist müsste angesichts desselben seine Kritik am Exklusivisten revidieren, da dieser nach den Implikationen des Einwandes epistemisch gleichwertige Evidenzen für seine exklusivistische Ansicht anführen könnte wie er für die pluralistische Sichtweise. Von daher entstünde eine Art Patt-Situation und der epistemologische Vorwurf wäre vom Tisch.

Nach einer dritten Facette des Rechtfertigungsvorwurfs hat der Exklusivist nicht genügend Evidenz, seine Position zu behaupten. Dieser Vorwurf unterscheidet sich wiederum in eine internalistische und eine externalistische Variante.⁴⁹ Der epistemische *Internalismus* behauptet, dass eine Rechtfertigung für eine bestimmte Überzeugung dem Subjekt zumindest grundsätzlich kognitiv zugänglich sein muss. Plantinga zeigt hier unter anderem, dass der Exklusivismus der Anforderung nach Kohärenz, also nach der Vernetzung von (I) und (II) in einem System wahrer Überzeugungen, Rechnung trägt und ihm insofern kein Begründungsdefizit vorgeworfen werden kann.

Der epistemische *Externalismus* geht davon aus, dass eine Rechtfertigung für eine bestimmte Überzeugung dem Subjekt nicht grundsätzlich kognitiv zugänglich sein muss, sondern etwa durch kausale Relationen oder soziale Praktiken zustande kommt. Im Hinblick auf den religionstheologischen Kontext ergibt sich daraus ein oft wiederholtes Argument, dem gemäss sich die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Religion weniger durch eine freie Wahl als durch eine soziale Abrichtung ergibt. Plantinga führt hier ein entsprechendes Zitat von John Hick an, der behauptet, dass die Religionszugehörigkeit zu 99 Prozent von der Geburt bestimmt werde:

„Eine von buddhistischen Eltern in Thailand geborene Person wird sehr wahrscheinlich wiederum buddhistisch, eine von muslimischen Eltern

⁴⁸ Im Hintergrund steht hier, dass der Einwand eine Metaposition behauptet, die Plantinga jedoch nicht anerkennt.

⁴⁹ Vgl. dazu BARTELBORTH, Thomas: *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin 1996, 83f.

geborene in Saudi Arabien muslimisch und eine von christlichen Eltern in Mexiko geborene wiederum christlich, usw.“⁵⁰

Das heisst: Der religiöse Exklusivist könnte seine eindeutige Entscheidung für seine Religion nicht bzw. nicht genügend rechtfertigen, da diese Entscheidung nicht verlässlich („reliable“), sondern von zufälligen Sozialisationsmustern präjudiziert wird. Dagegen weist Plantinga darauf hin, dass hiermit nicht mehr als eine soziologische Feststellung gemacht wird; die Geltungsfrage von Überzeugungen wird dadurch nicht berührt. Weiterhin zeigt er, dass der Pluralist performativ seiner eigenen Kritik nicht gerecht werden kann: Auch die pluralistische Ansicht wäre nach dem geschilderten Einwand nicht verlässlich und rechtfertigungsdefizient, da die sie ja keineswegs selbstverständlich ist, sondern nur in bestimmten intellektuellen Kontexten Europas und der USA vorkommt.⁵¹

Was ist das Fazit von Plantingas Verteidigung des religiösen Exklusivismus? Die Vorwürfe gegen diese Ansicht haben sich nicht als „defeaters“ erwiesen. Die Position des Exklusivismus ist eine weder moralisch noch epistemologisch willkürliche oder ungerechtfertigte Annahme. Natürlich könnte sie – aufgrund der Kontingenz menschlicher Erkenntnisfähigkeit – falsch sein, aber dies ist nach Plantingas Auffassung kein Grund dafür, die exklusivistische Position zu verlassen und alle religiösen Überzeugungen als gleichwertig anzusehen. Natürlich kann – so Plantinga – die Realität des religiösen Pluralismus bei vielen Exklusivisten als ein *defeater* für ihre Haltung gelten. Entscheidend ist allerdings, dass darin kein widerlegender („*rebutting*“) *defeater* liegt, der den Geltungsstatus des exklusivistischen Konzepts berührt, sondern nur eine individuelle Reaktion. *De iure* ist der christliche Glaube gerechtfertigt, auch wenn er *de facto* einzelne Menschen nicht mehr überzeugen mag.

Plantinga zieht hier das calvinistische Grundmuster seiner Argumentation sogar so weit aus, dass er die Situation des religiösen Pluralismus als einen Ausdruck unserer sündhaften und miserablen menschlichen Lebensumstände deutet.⁵² Von daher, so sein Schlusswort, kann die Erfahrung des religiösen Pluralismus sogar zu einer geschärften und vertieften Neubewertung des eigenen christlichen Glaubens führen,

⁵⁰ HICK: *An Interpretation of Religion* (vgl. Anm. 41), 2.

⁵¹ Vgl. PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 211f.

⁵² „From a Christian perspective, this situation of religious pluralism and our awareness of it is itself a manifestation of our miserable human condition, and it may deprive us of some of the comfort and peace the Lord has promised his followers“ (PLANTINGA: *Pluralism*, 214 und PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* [vgl. Anm. 22], 456).

insofern sie als ein *defeater* in anderer Richtung wirkt, gegen die Übernahme einer *nicht*-exklusivistischen Position.

IV. Zu Plantingas Exklusivismus

In diesem Abschnitt sollen einige Grundzüge von Plantingas exklusivistischem Ansatz rekonstruiert werden. Offensichtlich zielt seine Strategie methodisch nicht darauf ab, aktiv Argumente für den religiösen Exklusivismus anzuführen, sondern ihn gegen Kritik und Vorwürfe zu verteidigen. Genauer gesagt: Indem er den exklusivistischen Ansatz unmittelbar gegen verschiedene *defeaters* verteidigt, zeigt er zumindest mittelbar Argumente auf, die *für* diese Haltung sprechen. Trotzdem fällt es schwer, genauer zu bestimmen, welche Konturen seine exklusivistische Position annimmt. Geht es ihm allein um die philosophische Zuordnung von Wahrheitsansprüchen, insofern sich aus seiner Sichtweise die Annahme und die Ablehnung der beiden Propositionen (I) und (II) kontradiktorisch widersprechen? Oder sind es bei ihm eher bestimmte pneumatologische Vorstellungen im Kontext calvinistischer Theologie, die die Folie für seine philosophische Apologie des Exklusivismus bilden? Dies zu beantworten ist relativ schwierig, da Plantinga nicht religionstheologisch, sondern religionsphilosophisch argumentiert, im Rahmen seiner Fragestellung, ob der christliche Glaube trotz zahlreicher möglicher *defeaters* genügend „warrant“ aufweisen kann.

Zunächst ist klar: Sein Standpunkt ist dezidiert exklusivistisch, da er „einer Religion Alleingeltung zuspricht und die Geltungsansprüche aller anderen Religionen zurückweist“.⁵³ Es geht ihm nicht um die heutzutage auch von manchen Inklusivisten und Pluralisten vertretene Haltung, der gemäss die Exklusivität des Christentums auch mit nichtchristlichen religiösen Überzeugungen kompatibel ist.⁵⁴ In aller Deutlichkeit weist Plantinga darauf hin, dass der Glaube, der nicht mit (I) und (II) übereinstimmt, nicht nur in inklusivistischem Sinne bloss vorläufig oder nur partiell wahr, sondern eindeutig falsch ist. Entscheidend sind an dieser Stelle die Fragen, ob Plantinga damit eine Heilsmöglichkeit ausserhalb des Christentums dezidiert ausschliesst und, wenn ja, ob es trotz der allgemeinen Heilsunmöglichkeit der Religionen eine individuelle Heilsmöglichkeit des Religiösen gibt, etwa über eine Lebenspraxis, die

⁵³ HÜTTENHOFF: *Der religiöse Pluralismus* (wie Anm. 7), 36.

⁵⁴ Vgl. PANNENBERG, Wolfhart: *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*. In: KUSCHEL: *Christentum und nichtchristliche Religionen* (vgl. Anm. 6), 119–134, hier 133f.; KNITTER, Paul F.: *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll/N.Y. 1996, 101.

auch dem christlichen Liebesgebot entsprechen würde. Zur letzten Frage könnte man anhand der religionsphilosophischen Texte Plantingas nur vague Vermutungen anstellen. Im Hinblick auf die erste Frage gibt es jedoch einige Indizien dafür, dass Religionsangehörige, die die christlichen Kernaussagen (I) und (II) ablehnen, auch vom göttlichen Heilswillen ‚exkludiert‘ sind. Zunächst ergibt sich aufgrund des calvinistischen Hintergrunds für Plantinga, dass die wichtigste kognitive Konsequenz des menschlichen Sündenfalls darin besteht, dass wir Gott nicht von uns aus erkennen können.⁵⁵ Er führt ein Zitat von Calvin an, dem gemäss es für Menschen ohne Christus nichts gibt, was sie nicht notwendigerweise täuschen wird.⁵⁶ Der Sündenfall verhindert nach calvinistischer Voraussetzung nicht nur die Fähigkeit der meisten Menschen zur natürlichen Gotteserkenntnis, er führt auch zu kognitiven und affektiven Fehlfunktionen des *sensus divinitatis*, deren Folgen die neuzeitliche agnostizistische und atheistische Lebensweise ist. Die Menschen, die nicht vom Heiligen Geist erleuchtet sind, lieben und hassen die falschen Dinge; anstatt der Gottesliebe verfolgen sie die Selbstliebe.⁵⁷ Da der jedem Menschen angeborene *sensus divinitatis* durch den Sündenfall depraviert ist und allein der Heilige Geist durch einen übernatürlichen Eingriff bei den von Gott Erwählten einen „belief-producing process“ in Gang bringen kann,⁵⁸ ist es kaum denkbar, dass gemäss Plantingas Konzept Heil auch ausserhalb des christlichen Glaubens möglich sein soll. In dieser Linie könnte Plantinga dem Standardeinwand gegen den Exklusivismus, dieser schliesse einen Widerspruch gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes ein, entgegenen, dass gerade der jedem Menschen angeborene *sensus divinitatis* ein eindeutiges Indiz dafür sei.

Wesentlich ist, dass Plantinga zufolge nicht nur der gegenwärtige Atheismus und Agnostizismus Indikatoren für die Auswirkungen des Sündenfalls ist, sondern – wie am Schluss seiner Apologie des Exklusivismus deutlich wurde – auch die Faktizität des religiösen Pluralismus ein Anzeichen dafür darstellt: sie ist für Plantinga Ausdruck unserer sündhaften *condition humaine*. Dies ist sicherlich ein religionstheologisch

⁵⁵ „The most important cognitive consequence of sin, therefore, is failure to know God“ (PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* [vgl. Anm. 22], 217).

⁵⁶ „As soon as ever we depart from Christi, there is nothing, be it ever so gross or insignificant in itself, respecting which we are not necessarily deceived“ (PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* [vgl. Anm. 22], 217).

⁵⁷ Vgl. PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* [vgl. Anm. 22], 206–213; PLANTINGA: *Reason and Belief in God* (vgl. Anm. 13), 65f. Vgl. dazu WILLARD, Julian: *Plantinga's Epistemology of Religious Belief and the Problem of Religious Diversity*. In: *The Heythrop Journal* 44 (2003) 275–293, hier 277f.

⁵⁸ PLANTINGA: *Warranted Christian Belief* (vgl. Anm. 22), 246.

äusserst provokativer Gedanke, der aufzeigt, dass Plantinga keinen gemässigten Exklusivismus, der die Heilsmöglichkeit von Nichtchristen zumindest prinzipiell nicht ausschliesst, vertritt. Die religiöse Vielfalt ist nicht Hinweis auf die „Reichtümer, die der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“, ⁵⁹ sondern einerseits Manifestation der Verderbtheit der Welt und andererseits Indiz dafür, dass der Heilige Geist die durch die Sündenmacht gestörte Funktionsweise des *sensus divinitatis* nur bei denjenigen christlichen Menschen wiederhergestellt hat, die an (I) und (II) glauben und danach leben.⁶⁰ Ein positives Verständnis nicht-christlicher Religionen ist offenkundig auf diese Weise genauso wenig denkbar wie die Möglichkeit eines konstruktiven und lernoffenen interreligiösen Dialogs.

V. Kritische Anmerkungen

Um Plantingas Ansatz zu beurteilen, muss man unterscheiden zwischen seiner Verteidigungsstrategie des Exklusivismus und seiner gerade skizzierten Position des Exklusivismus selbst. Im Hinblick auf den ersten Aspekt soll gezeigt werden, dass von seiner methodischen Vorgehensweise her sich zwar wichtige Denkanstösse für die Selbstbegründungskonzeption eines religionstheologischen Modells ergeben, Plantinga aber die grundsätzliche Frage nach der Vereinbarkeit konfligierender Aussagen ausblendet und diesbezüglich allein die Situation eines kontradiktorischen Gegensatzes im Blick hat (a). Im Hinblick auf den zweiten Aspekt möchte ich Plantingas exklusivistischen Ansatz einer Kritik unterziehen; diese Kritik soll entsprechend Plantingas Strategie nicht mit religionstheologischen, sondern mit philosophischen Argumenten geschehen (b). Dabei plädiere ich von der Tendenz her für eine inklusivistische Position.

⁵⁹ VATICANUM II: *Ad gentes*, 11. Vgl. auch PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-RELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Christi*. Hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFS-KONFERENZ. Bonn 1991, Nr. 29.

⁶⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL: *Theologie der Religionen* (vgl. Anm. 9), 106, Schmidt-Leukel listet drei Prämissen auf, die ihm zufolge für jede exklusivistische Position gelten: (i) Das Heil wird nur durch einen sehr speziellen Glaubensakt ergriffen, (ii) die Spezifika dieses Glaubensaktes sind exklusiv mit explizit christlichen Glaubensgegenständen verknüpft, (iii) diese Verknüpfung ist selbst für Gott unabdingbar. – Bislang ist herausgearbeitet worden, dass Plantinga die Prämissen (i) und (ii) vertritt; dass auch (iii) dazu gehört, kann man vom Textbefund aus nur vermuten.

a. *Methodologische Bedenken*

Es ist bezeichnend, dass Plantinga seine Apologie des Exklusivismus nicht im Rahmen einer religionstheologischen Erörterung des Themas „Absolutheit“ bzw. „Einzigartigkeit“ des Christentum durchführt, sondern mittels erkenntnistheoretischer Argumente. Diese Argumente besitzen zwar unverkennbar eine calvinistische Tönung, aber dies wird erst im Kontext von Plantingas Aquin/Calvin-Modell erkennbar. Zunächst geht es ihm allein um die epistemologische Frage, was es heisst, eine Überzeugung *a* zu vertreten, die im Gegensatz zu einer Überzeugung *b* steht.⁶¹ Hier scheint mir der entscheidende methodische Nutzen seiner Überlegungen zu liegen: Bevor es im Ausgang des religiösen Pluralismus darum geht, religionstheologisch ein bestimmtes Modell zu vertreten, muss man sich darüber im Klaren sein, welche philosophischen Implikationen sich ergeben, wenn man eine bestimmte religiöse Überzeugung vertritt und von daher eine andere kritisch bewertet. Hier kann Plantingas scharfsinnige Verteidigung des Exklusivismus eine Warnung davor sein, diese philosophische Thematik nicht wahrzunehmen oder unterzubewerten.

Viele religionstheologische Diskussionen sind von christlicher Seite geprägt von zwei Motivkomplexen: Erstens ein *theologisch-pneumatologisches* Anliegen, mit dem das Heilswirken Gottes auch in anderen Religionen entweder nachgewiesen (Inklusivismus, Pluralismus, Komparativismus) oder abgestritten (Exklusivismus) wird. Zweitens ein *politisch-moralisches* Anliegen, mit dem man in einer globalisierten Welt – angesichts der gestiegenen allgemeinen Wertschätzung für das Fremde und der gleichzeitigen Desorientierung im Hinblick auf das Eigene – der Begegnung mit nichtchristlichen Religionen eine von vornherein normativ aufgeladene positive Form geben möchte. Beide Motivkomplexe sind wichtig und berechtigt, aber – wie Plantingas Argumente zeigen – einseitig und als einzige Begründungsstrategien nicht vor der Kritik geschützt, „selbstreferentiell inkohärent“ zu sein. Dies ist nur dann vermeidbar, wenn in der religionstheologischen Diskussion ein drittes *philosophisch-erkenntnistheoretisches* Anliegen bedacht wird, dem gemäss zu klären ist, was es epistemisch heisst und einschliesst, eine (religiöse) Überzeugung zu vertreten, die von einer anderen abweicht. Plantingas Auseinandersetzung mit Einwänden gegen seine Position macht auf folgende Aspekte aufmerksam:

⁶¹ Zu diesem Themenkomplex vgl. MCCLENDON, James W. / SMITH, James M.: *Convictions: defusing religious relativism*. 2. Aufl. Notre Dame 1994, 81–109.

– Daraus, dass man sich im interreligiösen Dialog konsequent auf die christliche Position mit den Kernaussagen (I) und (II) einlässt, entsteht eine epistemische Verpflichtung. Als Grundlage eines auf Vermittlung angelegten politisch-moralischen oder pneumatologischen Anliegens gilt es zunächst zu registrieren, was philosophisch aus einem Widerstreit von Überzeugungen folgt und wie solche konsensorientierte Motive inhaltlich überhaupt relevant sein können, wenn der bzw. die andere (I) und (II) als falsch ablehnen.

– Im religionstheologischen Diskurs ergibt sich eine defizitäre Selbstbegründung, wenn von einem Modell aus andere Modelle kritisiert werden, ohne dass die kritisierende Position sich klar gemacht hat, welche epistemischen Implikationen aus der Verteidigung, der Relativierung oder der Suspendierung des eigenen Modells folgen. Wird diese Reflexionsstufe übersprungen, können politisch-moralische oder pneumatologische Motive argumentativ nicht mehr greifen.

– Weiterhin erlaubt die religionstheologische Diskussion für keine Position einen Metastandpunkt der Toleranz. Einerseits kann sich ein religionstheologischer Ansatz nicht durch den Grad seiner Konsensfähigkeit rechtfertigen und andererseits legitimiert eine religiöse Verständigungsbereitschaft noch keine religionstheologische Kritik. Es bleibt in erkenntnistheoretischer Sicht nur die Perspektivität der eigenen Überzeugung.

Im Umkehrschluss bedeutet das: Den religiösen Exklusivismus zu kritisieren, indem man auf theologisch-pneumatologische oder politisch-moralische Defizite desselben hinweist, kann nicht gelingen *vor* einer philosophisch-erkenntnistheoretischen Selbstverständigung. Da dies bei den möglichen *defeaters* gegen Plantingas Exklusivismus nicht geschehen ist, wirken die Vorwürfe gewissermassen naiv und unreflektiert. Wenn man Plantingas Position kritisieren will, dann geht dies *zunächst* nur im Kontext philosophischer Überlegungen, beispielsweise indem man zu zeigen versucht, wie ein anders als zweiwertig aufgebautes Modells konfligierender Überzeugungen aussehen könnte.

b. Philosophische Kritik am Exklusivismus

Im Folgenden möchte ich von dieser Voraussetzung her einige kritische Überlegungen zu Plantingas Position vorstellen. Dies kann hier nur stark verkürzt, in thesenhafter Form geschehen. Grundlage für Plantingas Verteidigung des Exklusivismus ist der „Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch“, dem entsprechend bezüglich desselben Sachverhalts nicht

zwei kontradiktorische Aussagen gemacht werden können.⁶² In Plantingas Konzept glaubt der Exklusivist an die Grundaussagen (I) und (II); er ist überzeugt, dass sie wahr sind und dass alle Propositionen, die damit nicht übereinstimmen, falsch sind. Entscheidend ist, dass es Plantinga zufolge hier nur zwei disjunktive, sich ausschliessende Möglichkeiten gibt: entweder man glaubt an (I) und (II), oder man tut es nicht. Die erste Option ist wahr und die zweite ist falsch, und aus der Wahrheit der ersten kann man auf die Falschheit der zweiten schliessen. Im Ausgang dieser schematischen Ausdrucksweise ist Plantinga zweifellos im Recht. Besteht ein kontradiktorischer Gegensatz zwischen zwei Aussagen, schliesst eine die andere aus; beide können nicht zugleich wahr sein. Dies ist ein elementares logisches Gesetz, auf das sich Plantinga mit Recht beruft.

Seine Strategie weist jedoch eine semantische Engführung auf, insofern er nicht näher klärt, was der von ihm verwendete Begriff „incompatible“ als Indikator für die Differenz zwischen Zustimmung und Ablehnung von (I) und (II) bedeutet.⁶³ Unklar bleibt, was Plantinga genau unter dem Begriff „incompatible“ versteht und welche Form von „Unvereinbarkeit“ dieser Begriff für ihn einschliesst. Gibt es diesbezüglich nur eine Form oder gibt es mehrere Formen? Eine solche Klärung liegt jedoch nicht im Interesse seiner Argumentationsstrategie: Plantinga reduziert die Differenz zwischen Zustimmung und Ablehnung von (I) und (II) auf eine von vornherein kontradiktorische Gegensätzlichkeit: Es gibt für ihn nur disjunktiv entweder Zustimmung *oder* Ablehnung von (I) und (II). Eine semantisch sensiblere Analyse kann hier jedoch ein weitaus differenzierteres Profil dieses Gegensatzes aufweisen:

– Es ist ein zunächst grosser Unterschied, ob eine Person sagt: „Ich lehne (I) und (II) völlig ab“ oder „Ich kann (I) und (II) nicht zustimmen“ oder „Ich kann (I) und (II) nicht in mein religiöses Sprachspiel integrieren“ oder „Ich kann (I) und (II) nur bedingt in mein religiöses Sprachspiel integrieren“ oder „Ich kann nur Teile von (I) und (II) in mein Sprachspiel integrieren“ oder „Ich kann nur (I), nicht aber (II) integrieren“ usw.

– Weiterhin wäre mittels einer feinstrukturierten semantischen Analyse zu klären, welche Folgen sich ergeben, wenn eine der gerade vorgestellten, mit (I) und (II) „inkompatiblen“ Aussagen kombiniert

⁶² Zum kontradiktorischen Gegensatz (griech. *antíphasis*): ARISTOTELES: *Metaphysik* 1006b; ARISTOTELES: *Kategorien* 12a.

⁶³ Zur Verwendung von „incompatible“: PLANTINGA: *Pluralism* (vgl. Anm. 34), 194; 197.

würde mit einer zweiten Aussage aus demselben religiösen Sprachspiel, die mit (III), einer dritten christlichen Grundaussage (die sich beispielsweise auf das christliche Liebesgebot beziehen könnte) „kompatibel“ wäre. An dieser Stelle wäre im Übrigen die religionstheologische Verortung von „interreligiösen Parallelen“.⁶⁴ Vor dem Hintergrund einer solchen (noch fortführbaren) Analyse wird deutlich, dass es eine methodische Verengung der Rechtfertigungsproblematik ist, einen Konflikt zwischen zwei „inkompatiblen“ Aussagen allein über den „Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch“ zu generieren. Zudem erscheint es fraglich, religiöse Zugehörigkeit mit der Folge von Heilsprivilegien allein über die Zustimmung zu oder Ablehnung von zwei Propositionen zu begründen. Denn auch hier sind die Begriffe „Zustimmung“ und „Ablehnung“ in semantischer Hinsicht komplexitätsreduzierende Formeln.

Dass es zwischen Plantingas interreligiöser Schwarz-Weiss-Kontrastierung durchaus noch Grautöne gibt, kann man schon vor der religionstheologischen Beanspruchung von politisch-moralischen oder pneumatologischen Motiven etwa durch die sprachphilosophische Reflexion auf die Referenz von religiösen Aussagen verdeutlichen. Derjenige, der referiert, bezieht sich mittels eines ganz bestimmten Ausdrucks auf etwas in der Welt, das durch diese Bezugnahme aus der Vielheit der Gegenstände herausgegriffen wird. Dies allein aber genügt noch nicht. Denn worauf etwa der Ausdruck „Gott“ referiert, kann nicht unabhängig von dem jeweiligen Zusammenhang verstanden werden, in dem er verwendet wird und in dem Spezifisches von dessen Referenzobjekt ausgesagt wird. Um dies klarzustellen, dienen Kennzeichnungen, die eine erfolgreiche Identifikation und Lokalisierung des gemeinten Gegenstands leisten können. Das heisst: Worauf sich aus jüdisch-christlicher Perspektive der Begriff „Gott“ bezieht, kann beispielsweise mit Hilfe von Plantingas Aussage (I) so ausgedrückt werden: „Gott ist ein allmächtiges, allwissendes und gütiges personenhaftes Wesen“. Vereinfacht gesagt, kann so der jüdisch-christliche Gott etwa von anderen theistischen oder religiösen Gottes-Beschreibungen abgegrenzt werden.

Wichtig ist hier, dass Gott nach christlichem Verständnis jeglichen Versuch überschreitet, ihn begrifflich oder in Glaubensaussagen unänderlich und verbindlich fixieren zu wollen.⁶⁵ Sprachphilosophisch kann man das in formaler Weise so reformulieren: Wenn man von Gott

⁶⁴ Vgl. theologisch dazu SCHMIDT-LEUKEL: *Theologie der Religionen* (vgl. Anm. 9), 122–165.

⁶⁵ Vgl. beispielsweise die oft zitierte Aussage vom Vierten Laterankonzil (1215): „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so grosse Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch grössere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806).

bestimmte Kennzeichnungen aussagt, referiert man mit Hilfe des singulären Terminus „Gott“ auf ein ganz bestimmtes Referenzobjekt. Zum Gelingen des Referierens müssen verschiedene Bedingungen gegeben sein, eine davon ist die Identifizierbarkeit:⁶⁶ Wenn ein Sprecher auf einen Gegenstand referiert, dann identifiziert er diesen Gegenstand abgesondert von allen anderen Gegenständen. So könnte der Christ, wenn er nach seinem Gott gefragt würde, mit (I) antworten: „Gott ist ein allmächtiges, allwissendes und gütiges personenhaftes Wesen.“ Der singuläre Terminus „Gott“ übernimmt die Aufgabe des Referierens, die Kennzeichnung „ein allmächtiges, allwissendes und gütiges personenhaftes Wesen“ unterscheidet das Referenzobjekt von anderen Bezugnahmen auf „Gott“. So entsteht in sprachphilosophischer Hinsicht eine *Identifizierbarkeit* des Referenten der christlichen Gottesrede. Identifizieren heisst Klarstellen, welches Referenzobjekt von allen das gemeinte ist.⁶⁷ Dabei ist prinzipiell festzuhalten, dass diese Identifizierbarkeit grundsätzlich nicht abschliessbar ist: Sie geht zwar aus von traditionell verankerten und kirchlich anerkannten Grunddaten; diese sind in geschichtlich sich verändernden Kontexten immer wieder neu zu explizieren oder durch neue Sprachregelungen zu ergänzen. Die angesprochene Unabschliessbarkeit der Identifikation – des in christlichem Sinne immer schon als Gott Identifizierten – geschieht aber nicht erst bei hohem Spezifizierungsgrad, d. h. wenn es bereits eine Vielzahl traditionell ermittelter und akzeptierter Bestimmungen über Gott gibt, sondern sozusagen schon im Vorfeld. So ist theologisch auch eine referentielle Unbestimmtheit möglich, insofern es auch ausserhalb des explizit Christlichen eine Spur des Heils bzw. ein „Strahl jener Wahrheit“ geben kann, durch die Gott alle Menschen erleuchtet.⁶⁸

Wollte man diese theologische Überzeugung sprachphilosophisch untermauern, könnte man sich auf sich auf eine Unterscheidung des Sprachphilosophen John Searle beziehen. Searle macht nicht nur – wie implizit Plantinga – den Unterschied zwischen (a) einer „vollständig vollzogenen Referenz“, die eine unzweideutige Identifikation des Gegenstands leistet, und (b) einer *unvollständig vollzogenen* und *unerfolgreichen Referenz*, die zu keiner Identifikation führt. Sondern er kennt auch (c) eine „erfolgreiche Referenz“, die eine zwar nicht unzweideutige, aber trotzdem erfolgreiche Identifikation ermöglicht.⁶⁹ Diese dreiteilige Diffe-

⁶⁶ Vgl. dazu SEARLE, John: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. 4. Aufl. Frankfurt/M. 1990, 121f.

⁶⁷ Vgl. RUNGGALDIER, Edmund: *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart 1990, 71.

⁶⁸ Vgl. VATIKANUM II: *Nostra aetate*, 2.

⁶⁹ SEARLE: *Sprechakte*, 128 (vgl. Anm. 66).

renzierung macht darauf aufmerksam, dass es eine Engführung ist, im Sinne Plantingas allein ein ausschliessendes Entweder-Oder zuzulassen zwischen den ersten beiden von Searles Referenzakten, also zwischen (a) einer „vollständig vollzogenen Referenz“, die Gott erfolgreich mittels der Überzeugung, dass (I) und (II) wahr sind, identifiziert, und (b) einer unvollständig vollzogenen und unerfolgreichen Referenz, die (I) und (II) ablehnt und dadurch falsch ist, d. h. auf ein Nichtexistierendes, einen Götzen, verweist. Denn über diesen von Plantinga aufgezeigten Gegensatz hinaus ist im Anschluss an Searle als weitere Ebene – sozusagen als Bindeglied zwischen (a) und (b) – auch (c) eine unvollständig vollzogene, aber trotzdem „erfolgreiche Referenz“ denkbar: Sie weist in die richtige Richtung, ermöglicht eine Identifikation, bleibt aber aus einer bestimmten Sichtweise – hier aus der christlichen Perspektive – noch vorläufig gegenüber der eigenen deutlicheren Bezugnahme. Im Hinblick auf diese erweiterte Sichtweise legt sich nahe, die Kompatibilität zwischen konfligierenden Aussagen, die unterschiedliche Referenzen haben,

An dieser Stelle legt sich von der Tendenz her eine inklusivistische Position nahe. Es ist hier nicht nötig, religionstheologisch auf weitere notwendige Eingrenzungen und Feinabstimmungen eines solchen inklusivistischen Ansatzes einzugehen. Entscheidend ist vielmehr, dass im Anschluss an die sprachphilosophischen Überlegungen gezeigt werden konnte, dass zwischen der radikalen Zustimmung und Ablehnung von (I) und (II) durchaus noch Positionen zwischen einer exklusivistischen und einer pluralistischen Religionstheologie denkbar sind. Diese Zwischenpositionen anhand von politisch-moralischen oder pneumatologischen Kriterien zu identifizieren und das daraus gewonnene Ergebnis für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen, ist genuine Aufgabe der christlichen Religionstheologie. Deutlich geworden ist anhand der philosophischen Analyse, dass der religiöse Pluralismus kein Zeichen der Verderbtheit und Unerlöstheit der Welt sein muss.

Abstract

In recent discussions in philosophy of religion Alvin Plantinga's critique of religious pluralism and his defence of a religious exclusivism have not yet been examined. This article analysis the implications of Plantinga's philosophy for theology of religion and reveals his arguments to defend a religious exclusivism. Finally a philosophical critique of his methode and of his religious exclusivism is presented.