

John Hick
GOTT UND SEINE VIELE NAMEN

Herausgegeben von Reinhard Kirste
im Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR^oA)

Aus dem Englischen von
Ilke Etemeyer und Perry Schmidt-Leukel

Völlig neubearbeitete Ausgabe. Frankfurt/M.: Otto Lembeck 2001,
2. Aufl. 2002, 215 S. ISBN 3-87476-368-4

Aktualisierte und erweiterte PDF-Ausgabe 2012

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorworte	2
I. Eine spirituelle Reise	5
II. Die christliche Sicht anderer Religionen	12
III. Gott hat viele Namen	16
IV. "Auf welchem Weg auch immer ..."	24
V. Entwurf einer globalen Theorie religiöser Erkenntnis	33
VI. Auf dem Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus	37
VII. Christlicher Glaube und interreligiöser Dialog	49
VIII. Ergänzung für die deutsche Ausgabe: Trinität und Inkarnation im Licht des religiösen Pluralismus	58
 ANHANG	
Reinhard Kirste: Interreligiöser Dialog unter pluralistischen Vorzeichen	65
Perry Schmidt-Leukel: 1. Nachbemerkung zum Gesamtwerk von John Hick bis zum Jahre 2000	67
Perry Schmidt-Leukel: 2. Die Arbeiten John Hicks zwischen 2000 und 2012	79
Orte der Erstveröffentlichung von Kapitel I – VIII	84
Buchveröffentlichungen von John Hick (in englischer Sprache)	85
Deutsche Übersetzungen von Büchern und Beiträgen John Hicks	85
Weitere Informationen im Internet	86
Autoren, Herausgeber, Übersetzer	86

Vorwort zur PDF-Ausgabe 2012

Mit dem Wiedererscheinen von „Gott und seine vielen Namen“ als PDF-Ausgabe wird ein wesentlicher Entwicklungsschritt in der religionspluralistischen Theologie deutschen Leserinnen und Lesern nach langer Zeit wieder verfügbar. John Hick (1922–2012) gehört zu den Protagonisten dieser theologischen Richtung, die besonders in der englisch-sprachigen Theologie beheimatet ist und in der deutschen Universitätstheologie teilweise auf erhebliche Ressentiments und Widerstände stößt.

Perry Schmidt-Leukel (Universität Münster) hat dankenswerterweise in einem aktualisierenden Nachtrag die Arbeiten von John Hick seit der Printausgabe von 2001 auf den endgültigen Stand gebracht. Damit liegt nun eine umfassende Übersicht zum Gesamtwerk dieses wohl weltweit bedeutendsten religionspluralistischen Theologen vor.

Wie immer wieder Äußerungen aus den Kirchen und der theologischen Wissenschaft zeigen, ist die Debatte, die die religionspluralistischen Theologen angestoßen haben, kein Streit im Elfenbeinturm der Theologie, sondern betrifft ganz wesentlich das Verständnis und die Begegnung mit anderen Religionen bis hin in die Praxis vor Ort. Die Basis solcher Begegnungen im Sinne bedarf der gegenseitigen Akzeptanz im Sinne von Gleichwertigkeit (nicht Gleichartigkeit) der Religionen. Sie sind schließlich alle in unterschiedlicher Weise auf dem Weg zur endgültigen Wahrheit und zum Heil.

Die 1990 gegründete **Interreligiöse Arbeitsstelle (INTR°A)** sieht darum im Dialog „auf Augenhöhe“ eines ihrer wesentlichen Aufgabengebiete. Sie versteht sich als ein Forum des religiösen Pluralismus, nicht im Sinne der Beliebigkeit, sondern um Grenzüberschreitungen zu ermöglichen und Hoffnungen auf Frieden wenigstens ansatzweise wahr werden zu lassen. INTR°A versucht darum, das Bewusstsein von Toleranz und Versöhnung zwischen den Religionen umfassend zu fördern. John Hick wird dabei ein weiter zu hörender Wegbegleiter sein. Es wäre schön, wenn im Sinne dialogischer Herausforderung „Gott und seine vielen Namen“ in die aktuelle Diskussion verstärkt mit einbezogen würde.

Reinhard Kirste, im Sommer 2012

Vorwort zur völlig neubearbeiteten Auflage im Jahre 2001

Das erste Erscheinen von John Hicks Buch „God Has Many Names“ im Jahre 1985 fand viel Interesse und teilweise begeisterte Zustimmung. „Endlich“, sagten viele, „endlich, bringt hier jemand das zum Ausdruck, was uns über viele Jahre bedrückt hat, was wir in unserem bisherigen christlichen Glauben als eine immense Last empfanden, nämlich dass wir Christinnen und Christen das Heil nur für uns beanspruchten und die anderen einfach der Hölle überließen.“ Das Buch von John Hick wurde geradezu als ein Befreiungsschlag gegen eine verkrustete christliche Theologie empfunden, die weiterhin meinte, der Nabel der Welt sein zu müssen. Ich gebe zu, dass ich ebenso fasziniert war, als ich 1983 zum ersten Mal die englische und dann die amerikanische Originalfassung las und damals noch nicht wusste, wer John Hick überhaupt ist.

Leider war 1985 die Auflage sehr klein, und die Übersetzung wies eine Reihe von Mängeln auf. Der Versuch, renommierte Verlage dazu zu bewegen, das Risiko einer Neuübersetzung und eine Neuausgabe zu wagen, scheiterte. So gingen die Jahre dahin. Erst mit Hilfe des Engagements in der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR°A) gelang es uns, eine Neuausgabe in die Wege zu leiten. So konnten kleinere Fehler beseitigt werden. Einmal ist den Übersetzern an dieser Stelle zu danken und zum anderen noch besonders Perry Schmidt-Leukel, nicht nur als Übersetzer, sondern auch profunder Kenner der Theologie John Hicks. Er hat sich in einer Reihe von Fällen mit dem Autor direkt in Verbindung gesetzt, so dass diese Übersetzung eine hohe Authentizität erreicht hat. Darüber hinaus können wir unseren LeserInnen im „Nachspann“ aus seiner Feder eine Einordnung dieses wichtigen Buches in den Gesamtkomplex der Hick’schen Theologie und ihrer Entwicklung bis heute präsentieren. Denn „God Has Many Names“ ist „nur“ ein Zwischenschritt, allerdings ein sehr wichtiger.

Die Herausgabe dieses Buches – nun als völlige Neuausgabe – scheint uns auch umso wichtiger, weil nach langem Schweigen und Zögern in der deutschen Theologie beider Konfessionen nun die Debatte um die religionspluralistische Theologie teilweise sehr heftig in Gang gekommen ist.

Die Interreligiöse Arbeitsstelle (INTR°A) hat diese Diskussion von Anfang an begleitet und mit den Zwei-Jahresbänden „Religionen im Gespräch“ (RIG) diese Thematik zu ihrem Schwerpunkt gemacht. John Hick hat uns dafür immer wieder Beiträge zur Verfügung gestellt.

So freuen wir uns, „Gott und seine vielen Namen“ erneut auf den Weg zu geben, dieses Mal – so dürfen wir wohl sagen – sorgfältig recherchiert und übersetzt. Wir hoffen, dass auf diese Weise die Aktualität der Debatte um die religionspluralistische Theologie entsprechende Weite und Dichte gewinnt.

Für die Interreligiöse Arbeitsstelle (INTR°A), Reinhard Kirste, Winter 2000

Vorwort von John Hick zur 1. deutschen Auflage 1985

Ich bin glücklich, dass diese Kapitel in deutscher Sprache erscheinen sollen und dass ich somit einen neuen Leserkreis ansprechen kann.

Der christlich-islamische Dialog in Europa ist heute von immenser Bedeutung. Diese zwei großen spirituellen Traditionen teilen - auch mit dem Judentum – Abraham als ihren gemeinsamen Vorfahren und Jesus als einen Boten Gottes, den sie jedoch sehr unterschiedlich interpretieren. Aber die Geschichte ihrer Interaktionen ist überwiegend eine des Konfliktes und des gegenseitigen Missverständnisses gewesen. Heute gibt es sowohl innerhalb des Islams als auch innerhalb des Christentums jene, die versuchen, diese vergangene Geschichte hinter sich zu lassen, die tiefere Spiritualität der anderen Tradition zu würdigen und Brücken des Dialogs und der Zusammenarbeit zu bauen. Aber um dieses in voller Überzeugung tun zu können, brauchen wir eine fundierte theologische und philosophische Grundlage. Dieses kleine Buch soll einen Beitrag aus dem Christentum zur Entwicklung solch einer Grundlage für interkonfessionellen Dialog und interkonfessionelle Freundschaft leisten.

Vorwort zur amerikanischen Ausgabe 1982

Christen haben immer, ob bewusst oder unbewusst, in einer religiös pluralen Welt gelebt. In einigen Regionen und zu bestimmten Zeiten waren sich Christen der Existenz und Ausbreitung anderer Religionen lebhaft bewusst. Doch in der westlichen Christenheit hat sich eine solche Wahrnehmung der religiösen Pluralität erst gegenwärtig voll entfaltet. Zuvor hat man Religionen wie beispielsweise den Hinduismus oder den Buddhismus, das Judentum oder den Islam als fremdartige und dunkle Überbleibsel des Heidentums angesehen, die weit unter dem Christentum stehen und treffliche Ziele für den missionarischen Eifer der Kirche bilden. Heute haben wir jedoch alle mehr oder weniger deutlich gemerkt, dass unser Christentum mit seiner Geschichte einen von mehreren Strömen des religiösen Lebens bildet und dass jeder dieser Ströme seine spezifischen Formen der Erfahrung, des Denkens und der Spiritualität besitzt. Daher ist nun auch die Bereitschaft gewachsen, unseren eigenen Glauben nicht mehr länger als den einzigen zu betrachten, sondern diesen auf neue Weise als einen unter mehreren zu verstehen.

Auf einer bestimmten Ebene fällt diese Veränderung nicht schwer. Beispielsweise können amerikanische Christen das allgemeine Prinzip von Toleranz und gegenseitigem Respekt, das ein von ihrer Kultur akzeptiertes und in ihre Verfassung eingeschriebenes Ideal darstellt, auf Menschen anderen Glaubens ausweiten, ohne dabei schwierige theologische Fragen aufzuwerfen.

Doch gibt es auch eine tiefere Ebene des christlichen Umgangs mit dieser Situation, und auf dieser Ebene werden ernsthafte theologische Probleme unvermeidlich. Nach ihrem vorherrschenden Selbstverständnis begreift sich unsere Religion als einzigartig und endgültig, so dass sie allen anderen überlegen ist. Ja, nach Karl Barth folgt aus dieser Überlegenheit für die Christenheit, dass "sie und nur sie den Auftrag und die Vollmacht zur Mission (hat), d.h. dazu, sich der Welt aller Religionen als die eine wahre Religion gegenüberzustellen, sie mit unbedingtem Selbstvertrauen zur Umkehr von ihren Wegen, zum Einlenken auf den christlichen Weg einzuladen und aufzufordern" (*Kirchliche Dogmatik*, I/2, 392). Dieses Gefühl einer einzigartigen christlichen Superiorität beruht auf dem Glauben, dass der Stifter des christlichen Weges niemand anderer war als der inkarnierte Gott. Daher rückt dieser Glaube auch im Verlauf dieses Buches immer mehr ins Zentrum der Diskussion und wird noch ausführlicher behandelt in: *John Hick, ed., The Myth of God Incarnate* (London, Philadelphia 1977; deutsch: *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979). Meines Erachtens wird man letztlich den Schluss ziehen müssen, dass es sich bei der Vorstellung, ein besonderer Mensch sei ein "Sohn Gottes", um eine metaphorische Idee handelt, die sich in der bildhaften Sprache einer ganzen Reihe antiker Kulturen findet. Doch die christliche Tradition hat diese Poesie in Prosa verwandelt, so dass aus dem metaphorisch verstandenen Sohn Gottes die metaphysisch verstandene zweite Person einer göttlichen Trinität, Gott, der Sohn, wurde. Die daraus resultierende Lehre von einer einzigen göttlichen Inkarnation hat seit langem die Beziehungen zwischen Christen und Juden sowie zwischen Christen und Muslimen vergiftet und hatte auch ihre Auswirkungen auf die Geschichte des christlichen Imperialismus im Fernen Osten, in Indien, in Afrika und sonstwo. Versteht man sie jedoch metaphorisch, dann kann die Sprache der Inkarnation auf vertraute Weise ausdrücken, dass wir Jünger Jesu sein wollen und ihn als Herrn (das heißt, als den, dem wir nachzufolgen trachten) und als Erlöser (das heißt, als den, der in uns jene Umwandlung angestoßen hat, die uns einst zu vollkommenen Kindern Gottes werden lässt) ansehen. Heute gehört es zu unserer theologischen Aufgabe, die Inkarnationslehre in diesem Sinne neu zu interpretieren, um dadurch der christlichen Erfahrung gerecht zu werden, ohne dabei der religiösen Erfahrung von Buddhisten, Hindus, Muslimen, Juden und anderen Unrecht zu tun.

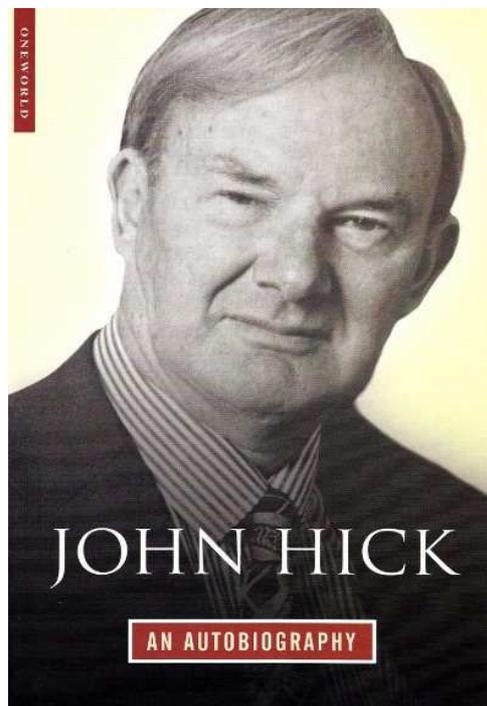
Diese Arbeit an einem neuen christlichen Selbstverständnis stellt allerdings nur einen Ausschnitt aus

einer größeren Aufgabe dar: die Entwicklung einer globalen Theorie der Beziehung zwischen den religiösen Traditionen - sowie dem säkularen Leben außerhalb dieser Traditionen - und der transzendenten Wirklichkeit, die von jeder großen Religion auf unterschiedliche Weise bekräftigt wird. Wir brauchen eine Theorie, die es uns gestattet, sowohl die Unterschiede als auch die Ähnlichkeiten zwischen den großen Weltreligionen zu erkennen und davon fasziniert zu sein. Daher sollte eine solche Theorie keine Ansichten forcieren wie die, dass alle Religionen das transzendente WIRKLICHE auf die gleiche Weise erkennen, oder dass alle die gleiche menschliche Antwort auf das WIRKLICHE hervorbringen, oder dass alle die gleichen Erwartungen hinsichtlich des Lebens nach dem Tod hegen. Gleichzeitig sollte sie jedoch auch dem Rechnung tragen, was heute als eine grundlegende Erkenntnis gelten kann, nämlich dass sich die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf das WIRKLICHE so weit wie eben möglich in jeder der großen Religionen vollzieht. Die Religionen lassen sich daher verstehen als Verkörperungen unterschiedlicher Wahrnehmungen des WIRKLICHEN und unterschiedlicher Antworten auf dieses, so wie sie sich aus den unterschiedlichen kulturellen Formen des Menschseins heraus ergeben.

Einige Kapitel dieses Buches stellen anfängliche Versuche dar, die Umriss einer solchen Theorie zu erforschen. Sie sind aus dem hervorgegangen, was seit einigen Jahren mein Hauptinteresse bildet, nämlich die systematische und detaillierte Entwicklung einer solchen Theorie. Die Arbeit daran schreitet aktiv voran, und ich hoffe, dass mir die kritischen Reaktionen auf dieses kleine Buch dazu verhelfen werden, in einem umfangreicheren Buch diese Theorie auf angemessenere Weise zu entwickeln. In der Zwischenzeit danke ich jetzt schon meinen Kollegen in Claremont, John Cobb, Masao Abe, und anderen, für ihre unschätzbare Hilfe bei der Diskussion des Problems des religiösen Pluralismus - ein Problem, das gegenwärtig immer mehr in den Mittelpunkt der Religionsphilosophie rückt.

Meiner Frau Hazel sowie meinem Doktoranden und Assistenten Harold Hewitt danke ich für das Lesen der Korrekturen und für die Erstellung des Indexes.

J. H. The Claremont Graduate School Claremont, Kalifornien



Cover von *John Hick, An Autobiography*. Oxford (UK): One World 2002

I. Eine spirituelle Reise

Meiner Meinung nach gibt es in der Theologie zwei Große Richtungen. Man hat sie treffend als "dogmatische" und als "problemorientierte" Theologie bezeichnet. Die dogmatische Theologie (die allerdings nicht 'dogmatisch' im Sinn von undurchdachten Behauptungen sein muss) erforscht und bewahrt die überlieferte Tradition, deren Grundstruktur sie als dauerhaft gültig akzeptiert, da sie von Gott geoffenbart wurde. Die problemorientierte Theologie ist hingegen dort anzusiedeln, wo sich Überlieferung und Welt - sowohl die säkulare als auch die weitere religiöse Welt - berühren. Ihre Aufgabe ist es, angesichts neuer Situationen eine neue Theologie hervorzubringen. Während also die dogmatische Theologie davon ausgeht, dass ihre Grundpositionen die letzte Wahrheit repräsentieren, betrachtet die problemorientierte Theologie ihre Ergebnisse als Hypothesen. Damit ist sie offen für deren Revision und stets auf der Suche nach größerer Angemessenheit, so dass sie in dieser Hinsicht mit den Hypothesen der Naturwissenschaften vergleichbar ist. Die erste Richtung theologischen Denkens sorgt für den Ballast des Glaubensschiffes, die zweite für die Segel. Es ist nur allzu menschlich, dass die Vertreter beider Richtungen sich stets misstrauisch beäugen. Tatsächlich jedoch sind beide notwendig, die eine, um das Glaubensschiff aufrecht zu halten, die andere, um es im Wind der Geschichte voranzutreiben.

1.

Meine eigene Arbeit gehört eher in den Bereich der problemorientierten als der dogmatischen Theologie. Um den Grund hierfür zu verdeutlichen, mag mir eine kurze Exkursion in meine religiöse Autobiographie gestattet sein.

Als Kinder wurden wir einige Jahre lang jeden Sonntag in die örtliche anglikanische Pfarrkirche mitgenommen; und die Gottesdienste waren für uns unendlich langweilig. Dennoch, obwohl die Kirche nicht unmittelbar etwas damit zu tun hatte, besaß ich bereits ab dem Zeitpunkt, an dem meine Erinnerung einsetzt, ein ziemlich ausgeprägtes Empfinden für die Wirklichkeit Gottes als des personalen und liebenden Herrn des Universums und dafür, dass das Leben in Gottes Heilsplan eine Bedeutung hat. Im Alter von achtzehn las ich ein Buch mit dem - wie ich glaube - Titel "*The Principles of Theosophy*" ("*Die Prinzipien der Theosophie*" - eine westliche Version der Hindu-Vedanta Philosophie). Hier begegnete ich zum ersten Mal einer mir verständlichen und zusammenhängenden Interpretation des Lebens und wurde davon sehr stark angezogen. Obwohl ich sehr beeindruckt war, war ich doch nicht völlig von dieser Interpretation überzeugt. An einem bestimmten Punkt lehnte ich sie sogar bewusst als zu akkurat und zu unpersönlich ab. Aber ich war spirituell auf der Suche. Die östliche religiöse Welt in Form der Theosophie zog mich zwar an, doch nicht so stark, dass ich ihr hätte beitreten können. Und die westliche religiöse Welt des Christentums umgab mich von allen Seiten, erschien mir jedoch als leblos und uninteressant. Aber im darauffolgenden Jahr erfuhr ich als Jurastudent am University College in Hull eine geistliche Bekehrung, die die ganze Welt des christlichen Glaubens und der christlichen Erfahrung auf einmal höchst lebendig werden ließ. So wurde ich zu einem Christen von stark evangelikaler, ja fundamentalistischer Prägung. Damals war ich mit einigen Kommilitonen der "Inter-Varsity Fellowship" zusammen, und wir hatten zahlreiche Diskussionen. Ich las das Neue Testament. Die Gleichnisse und die Worte Jesu, seine Lebensgeschichte und der Eindruck von seiner Persönlichkeit als lebendiger Herr und Erlöser trafen mich mit ungeheurer Wucht. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie mein Geist und meine Gefühle einige Tage lang in völligem Aufruhr waren. Während dieser Zeit nahm ich sehr intensiv eine höhere Wahrheit und übergeordnete Wirklichkeit wahr, die sich in mein Bewusstsein drängte und von mir Anerkenntnis und Antwort verlangte. Zunächst war mir dieses Bedrängtsein überhaupt nicht willkommen, denn es handelte sich um die beunruhigende und provozierende Herausforderung, nicht weniger als eine Revolution meiner persönlichen Identität zu vollziehen. Aber bald schon wurde aus dieser Herausforderung eine befreiende Einladung, und ich betrat mit großer Freude die Welt des christlichen Glaubens. Damals akzeptierte ich ohne zu fragen die gesamte evangelikale Theologie - Verbalinspiration der Bibel; Schöpfung und Sündenfall; Jesus als der menschengewordene Sohn Gottes, der von einer Jungfrau geboren wurde, sich seiner göttlichen Natur bewusst war und mit göttlicher Kraft Wunder vollbracht hatte; Erlösung von Sünde und Schuld durch sein Blut; seine leibliche Auferstehung und Himmelfahrt, seine irgendwann bevorstehende Wiederkehr in Herrlichkeit; Himmel und Hölle.

Da ich nunmehr Geistlicher werden wollte, schloss ich mich der Presbyterianischen Kirche von England an (hauptsächlich deshalb, weil dies die Kirche war, der meine christlichen Freunde angehörten). Für das erste Jahr des Philosophiestudiums ging ich nach Edinburgh, trat dann jedoch für die Dauer des Krieges als Kriegsdienstverweigerer der "Friends' Ambulance Unit" bei. In Edinburgh war ich ein eifriges Mitglied der "Christian Union" (C.U.); ich nahm praktisch an allen Bibelstunden, Gebetsversammlungen

und Gesprächskreisen teil und engagierte mich bei evangelistischen Aktivitäten wie Stationsdiensten im Edinburgher Krankenhaus. Doch obwohl ich die enge christliche Gemeinschaft in der C.U. sehr schätzte und daraus großen Nutzen zog, fing ich damals an, in ihr eine gewisse Engstirnigkeit wahrzunehmen und die mangelnde Bereitschaft, Fragen zuzulassen. Als ich dann nach dem Krieg nach Edinburgh zurückkehrte, war ich zwar noch ein genauso engagierter Christ wie vorher, schloss ich mich aber der C.U. nicht wieder an. Im ganzen blieb ich freilich für viele weitere Jahre theologisch ziemlich konservativ. In einem der ersten Artikel, die ich veröffentlichte (im *Scottish Journal of Theology*, 1958), habe ich beispielsweise die Christologie von D.M. Baillie kritisiert, weil diese nicht dem vollen orthodoxen Glauben gerecht werde - ein Artikel, auf den sofort eine Gegendarstellung seines Bruders, John Baillie, folgte. Später, nach ungefähr 15 Jahren neuer Erfahrungen und weiterer Reflexion bin ich dann selbst zu einer Auffassung gelangt, die derjenigen der beiden Baillies, etwa in ihren Büchern "*The Place of Jesus Christ in Modern Christianity*" ("*Die Bedeutung Jesu Christi im modernen Christentum*") und in "*God was in Christ*" ("*Gott war in Christus*"), sehr ähnlich ist. Heute kann ich mich immer noch geistig in die konservativ-evangelikale Gedankenwelt, durch die ich einst gegangen bin, zurückversetzen und vermag die traditionelle Orthodoxie, die ich einst ja voll teilte, zu würdigen und zu respektieren. Aber ich möchte nicht mehr von der umfassenderen Sichtweise, die ich jetzt habe, zu jener engeren von damals zurückkehren. Ich kann mich sogar meiner eigenen Ressentiments erinnern, die ich damals gegenüber denjenigen empfand, die unbequeme Fragen stellten und an der etablierten Orthodoxie rüttelten. Ich kann daher verstehen, dass heute einige eher an der Tradition orientierte Kirchenmänner und Theologen offensichtlich ähnliche Ressentiments haben. Aber unabhängig davon, ob nun jemand bereits in die konservativ-evangelikale Gedankenwelt hineingeboren oder durch eine Bekehrung in ihr "wiedergeboren" wurde, wird meines Erachtens jeder in ihr, sofern er einen kritischen Verstand besitzt, entdecken, dass er sich den Herausforderungen an dieses Glaubenssystem, innerhalb dessen ihm sein christlicher Glaube erstmals vermittelt wurde, stellen muss, und höchstwahrscheinlich wird er oder sie dann aufgrund rationaler oder moralischer Überlegungen viele seiner Elemente modifizieren oder verwerfen. Die Antwort an Jesus Christus als unseren Herrn, der uns aus der Entfremdung von Gott erlöst, mag die gleiche bleiben, aber das damit in unserem Verstand assoziierte Gebäude theologischer Theorien wird sich in der Regel ändern. Und zweifellos sollte es sich auch angesichts neuer Lebenserfahrungen, Lern- und Denkprozesse verändern.

2.

In der Tat haben meine eigene Erfahrung und die Arbeit an der philosophischen Theologie mir ständig neue Horizonte eröffnet, denn die Beschäftigung mit einem Problem hat mir stets ein weiteres, umfassenderes Problem aufgezeigt. Als ich mein erstes Buch "*Faith and Knowledge*" ("*Glaube und Wissen*") schrieb, das 1957 in erster Auflage erschien, habe ich niemals damit gerechnet, noch ein weiteres zu schreiben. Ich dachte, ich hätte alles gesagt, was ich zu sagen hatte. Aber bald darauf verlangte die Theodizeefrage, die Frage, ob die Existenz von Leid und Übel mit der Existenz eines liebenden Gottes zu vereinbaren ist, nachdrücklich nach einer Antwort. Das Ergebnis war ein weiteres Buch "*Evil and the God of Love*" ("*Das Übel und der Gott der Liebe*" - London, New York 1966). Dieses baute auf der in "*Faith and Knowledge*" entwickelten Epistemologie auf, insbesondere auf den Konzepten der "epistemischen Distanz" und des Glaubens als eines fundamentalen Ausdrucks menschlicher Freiheit. Während ich dieses Buch schrieb, wurde mir immer mehr deutlich, dass die Art von Theologie, der ich mich näherte, eine lange und respektable Ahnenreihe besitzt: Sie führt über Schleiermacher zurück bis zu den frühen Kirchenvätern, insbesondere zu Irenäus, nach dem ich deshalb dann auch diesen theologischen Ansatz benannt habe. Diese Linie so zurückzuverfolgen hat sich durchaus als hilfreich erwiesen; denn viele Leute halten eine Theorie dann eher für wahr, wenn diese oder etwas Ähnliches bereits früher von bedeutenden Persönlichkeiten vertreten worden ist. Und vermutlich ist eine Theorie dann auch tatsächlich in einem gewissen Sinn wahrscheinlicher. Auf alle Fälle ist es ermutigend, wenn man feststellt, dass die eigene mühsam erworbene Sicht der Dinge auch der Auffassung anderer und größerer Geister früherer Zeitalter entspricht.

Nun aber tauchte eine weitere große Herausforderung für den Glauben auf und zwar jene, die von der Vielzahl und Verschiedenartigkeit der vorgeblichen Offenbarungen ausgeht. Wenn das, was das Christentum verkündet, wahr ist, muss dann nicht das, was all die anderen Weltreligionen sagen, in unterschiedlichem Masse falsch sein? Aber das würde bedeuten, dass die große Mehrheit der Menschheit, d.h. alle, die nicht dieser bestimmten Religion angehören, in Finsternis wandeln. Innerhalb einer calvinistischen Theologie, wonach viele, vielleicht die meisten Menschen, ohnehin zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt sind (*Westminster Confession*, III, 7), wäre eine solche Schlussfolgerung durchaus akzeptabel. Im Zuge meiner Auseinandersetzung mit dem Theodizee-Problem war ich jedoch zu der Auffassung gelangt, dass eine christliche Theodizee nur dann gelingen kann, wenn sie vertritt, dass letztlich alle Geschöpfe Gottes das Heil erlangen werden. Wie aber sollte sich der Glaube an ein solches umfassendes Heilswirken Gottes mit der Vorstellung vereinbaren lassen, dass es nur eine

einzig wahre Religion gibt?

Dieses Problem wurde äußerst lebendig und konkret als ich nach Birmingham in England umzog. Dort gab es große Gemeinschaften von Muslimen, Sikhs und Hindus sowie eine ältere jüdische Gemeinde. Ich wurde in jene Arbeit involviert, die man als "ethnische" oder "kulturelle Integration" bezeichnet. Schon bald hatte ich Freunde und Kollegen sowohl in all diesen nicht-christlichen religiösen Gemeinden als auch in der großen schwarzen Einwanderergemeinde aus der Karibik. Während ich nun gelegentlich Gottesdienste in der Moschee, der Synagoge, im Tempel und im Gurdwara besuchte, wurde mir klar, dass dort im Wesentlichen das Gleiche geschieht wie in einer christlichen Kirche – nämlich, dass sich hier Menschen einer höheren göttlichen Wirklichkeit öffnen, die sie als einen personalen und guten Gott kennen, der Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Menschen gebietet. Ich konnte feststellen, dass beispielsweise für einen gläubigen Sikh der Sikh-Glaube das ist, was der christliche Glaube für einen aufrichtigen Christen ist; dass jedoch jeder Glaube – und das ist nur allzu natürlich – von seinen Anhängern als der alleinige und absolute Glaube erlebt wird. Des Weiteren offenbarten mir Aufenthalte in Indien und Sri Lanka, die alles in allem fast ein Jahr dauerten und hauptsächlich dem Studium des Hinduismus und Buddhismus dienten, etwas von der immensen spirituellen Tiefe und Kraft dieser beiden östlichen Religionen. Ich bin nie in die Versuchung gekommen, ein Hindu oder Buddhist zu werden, aber ich konnte sehen, dass innerhalb dieser alten Traditionen Männer und Frauen in heilshafter Weise mit jener ewigen Wirklichkeit verbunden sind, von der wir alle leben.

Einen wertvollen Hinweis darauf, wie die Situation der Religionen in der Welt zu verstehen ist, gab mir Wilfred Cantwell Smiths wichtiges Buch *"The Meaning and End of Religion"* (*"Die Bedeutung und das Ende von Religion"*), dessen erste Auflage 1962 erschien und das heute bereits als ein moderner Klassiker der Religionswissenschaft gilt. Es enthält eine überzeugende Kritik des Begriffs "einer Religion" und der Auffassung, es handle sich bei Religionen um einander entgegengesetzte sozio-theologische Gemeinschaften. Stattdessen sollten wir das religiöse Leben der Menschen vielmehr als ein Kontinuum begreifen, innerhalb dessen das Glaubensleben der einzelnen Menschen von diesem oder jenem Strom verschiedener kumulativer Traditionen geprägt wird. Von diesem Standpunkt aus ist die Frage "Welche ist die wahre Religion?" falsch gestellt, denn eine wahre Beziehung zu Gott können Menschen in jeder der großen religiösen Traditionen unterhalten. Nachdem auf diesem Weg die ältere und unlösbare Form des Problems überwunden war, konnte ich nun (in: *"God and the Universe of Faiths"*, London 1973, New York 1974) die Idee einer "Kopernikanischen Wende" in der Theologie der Religionen entwickeln. Es handelt sich dabei um den Paradigmenwechsel von einem auf Christus bzw. Jesus zentrierten Modell des Religionen-Kosmos zu einem Modell, das Gott in den Mittelpunkt stellt. Die großen Weltreligionen erscheinen dann als unterschiedliche Antworten der Menschen auf die eine göttliche Wirklichkeit, und sie verkörpern unterschiedliche Wahrnehmungen, die durch die verschiedenen historischen und kulturellen Gegebenheiten geprägt wurden.

Dieser Paradigmenwechsel wirft nun erneut die christologische Frage auf. Denn, wenn Jesus im buchstäblichen Sinn des Wortes der menschgewordene Sohn Gottes ist – die zweite Person des dreifaltigen Gottes, die ein Leben als Mensch geführt hat, so dass die christliche Religion folglich von Gott persönlich auf Erden begründet wurde –, dann ist es sehr schwer, von der traditionellen Anschauung wegzukommen, dass die gesamte Menschheit zum christlichen Glauben bekehrt werden muss. Es legt sich allerdings die Alternative nahe, die Idee der göttlichen Inkarnation eher metaphorisch als wörtlich zu verstehen, d.h. als einen im Wesentlichen poetischen Ausdruck der Verehrung des Christen für seinen Herrn. Demnach wäre es falsch, sie als eine metaphysische Wahrheit verstehen, aus der sich weitere Schlüsse ableiten ließen, wie etwa, dass Gottes Heilswirken nur auf jenen einen Strang der Menschheitsgeschichte begrenzt ist, den die christliche Bibel dokumentiert. Das alternative Verständnis der Inkarnationslehre im Sinn einer Grundmetapher wird durch verschiedene Überlegungen gestützt, die sich aus der Erforschung der christlichen Ursprünge ergeben; so sind denn auch andere Wissenschaftler aufgrund neutestamentlicher und patristischer Studien im Wesentlichen zu den gleichen Schlussfolgerungen gelangt. So trat eine Gruppe von ihnen zusammen, um nach mehreren Diskussionen das Buch *„The Myth of God Incarnate“* (*"Der Mythos vom menschgewordenen Gott"*; deutsche Übers. unter dem Titel: *"Wurde Gott Mensch?"*) zu schreiben. Dahinter stand die Absicht, die Idee der göttlichen Inkarnation, die in britischen Kirchenkreisen lange Zeit als so etwas wie eine Parole verwendet wurde, auf die Ebene der rationalen Diskussion zurückzuführen.

3.

Manchmal wird polemisch behauptet, dass eine Theologie ohne Inkarnation zur Entfremdung von den gesellschaftlichen Problemen führe und das Feld politisch reaktionären oder gar faschistischen Kräften überlasse. Ich tendiere allerdings dazu, das Gegenteil anzunehmen, d.h. trotz vieler individueller Ausnahmen wird eine konservative Theologie im allgemeinen eher mit konservativen politischen Einstellungen und eine liberale Theologie eher mit liberalen politischen Einstellungen einhergehen.

Aber leider ist es wahr, dass in Großbritannien nur eine kleine Minderheit von Kirchenmännern und Theologen mit recht unterschiedlichen Überzeugungen ihren Glauben überhaupt politisch aktiv zum Ausdruck bringt; und es fällt schwer zu sagen, inwieweit auf diese Minderheit solche Korrelationen zutreffen. Es gibt sowohl sehr orthodoxe Christen – z.B. Kirchenmänner der hervorragenden anglo-katholischen sozialistischen Tradition – als auch radikale Christen, die sich in dem gegenwärtigen Kampf um ein nachhaltig pluralistisches und von Rassendiskriminierung freies Großbritannien engagieren. Will man in Birmingham mit seinen vielen Kulturen, Rassen und Glaubensbekenntnissen alle Menschen (und eben nicht nur die Mitchristen) als Kinder Gottes akzeptieren, und will man anerkennen, dass auch die anderen großen Weltreligionen (und nicht nur das Christentum) ihren eigenen spirituellen Wert haben, dann schließt dies – wie ich persönlich erlebt habe – eine im weiteren Sinn politische Betätigung mit ein. Ihr Ziel ist es, eine solche Haltung durch die Arbeit verschiedener Organisationen in unterschiedlichen Bereichen zu etablieren, etwa wenn es um die religiöse Erziehung in den Schulen geht, um die Bereitstellung von Räumlichkeiten für Gottesdienste von Muslimen, Sikhs und Hindus, um die Berücksichtigung der speziellen Bedürfnisse ethnischer Minderheiten in Krankenhäusern, Gefängnissen usw., um ihre Behandlung in den lokalen Medien, um die Beziehungen zwischen den Kirchen und den nicht-christlichen religiösen Gemeinschaften, um strukturelle Manifestation von rassistischen Vorurteilen und Diskriminierungen, um die Probleme schwarzer Jugendlicher und ihrer Angehörigen mit der Polizei und um den Widerstand gegen die Nationale Front oder andere faschistische und neo-nazistische Organisationen. All diese Aktivitäten, die in den vergangenen zwölf Jahren einen erheblichen Teil meiner Zeit beansprucht haben, sind für mich genauso sehr ein Ausdruck meines christlichen Glaubens wie der sonntägliche Kirchgang.

Von der Politik zurück zur Wissenschaft: Meiner Meinung nach liegen die wirklich spannenden theologischen Aufgaben der Zukunft weniger in der weiteren retrospektiv orientierten Erforschung und Verfeinerung der eigenen Tradition (obwohl dies stets als ein Ziel unter anderen verfolgt werden sollte), sondern in weit angelegten vergleichenden und interkulturellen Studien, die letztendlich weltumfassend sein sollten. Auf der praktischen Ebene bedeutet dies nicht etwa die Entstehung einer einzigen Weltreligion; denn die verschiedenen religiösen Traditionen mit ihren komplexen internen Differenzierungen haben sich ja entwickelt, um den Bedürfnissen des ganzen Spektrums an Mentalitäten, wie sie in den verschiedenen menschlichen Kulturen zum Ausdruck kommen, gerecht zu werden. So lange die Menschheit so herrlich verschieden ist - und hoffentlich wird dies immer der Fall bleiben – so lange wird es auch verschiedene Traditionen religiösen Glaubens mit jeweils unterschiedlichen Formen von Gottesdiensten und Lebensstilen geben. Die konkreten Besonderheiten, welche die spirituelle Heimat eines Menschen bilden – die in Ehren gehaltenen Schriften, die vertrauten liturgischen Worte und Handlungen, die bewegende Musik, das Gerüst des Glaubensbekenntnisses, die vielgeliebten Geschichten über den Begründer der Religion, über ihre Heiligen und Helden - müssen in den unterschiedlichen Ausprägungen der lebendigen religiösen Traditionen bestehen bleiben; denn ohne diese Besonderheiten wäre kein Leben mehr in ihnen, und sie verlören die Quelle ihrer Kraft. Aber insofern eine jede spirituelle Heimat auch von Menschen gemacht ist, besitzt sie ihre Grenzen und ist unvollkommen, hat sie ihre eigenen Stärken und Schwächen, ihre Vor- und Nachteile. In dem jetzt einsetzenden neuen Zeitalter der Ökumene werden die religiösen Traditionen miteinander im Austausch stehen und gegenseitig ihre weitere Entwicklung beeinflussen, und sie werden – so dürfen wir hoffen – einander befähigen, von den Einsichten der anderen zu lernen und von ihren Tugenden zu profitieren.

Wenn es also nicht eine einzige Weltreligion geben kann, so kann es dennoch Ansätze zu einer Welt-Theologie geben; denn wenn die Erkenntnis jener transzendenten Realität, die wir Gott nennen, nicht auf die christliche Tradition begrenzt ist, dann wird dadurch das möglich, was man (mangels eines besseren Ausdrucks) als globale Theologie bezeichnen könnte. Christliche Theologie besteht aus einer Vielzahl von Theorien und Hypothesen, mit deren Hilfe die christliche Erfahrung interpretiert werden soll. Dementsprechend würde eine globale Theologie aus Theorien oder Hypothesen bestehen, mit deren Hilfe die religiöse Erfahrung der ganzen Menschheit interpretiert wird, die eben nicht nur im Christentum, sondern auch in den anderen großen religiösen Strömungen vorkommt, insbesondere auch in den nicht-theistischen Traditionen, einschließlich großer Teile des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus, sowie ebenfalls in den großen nicht-religiösen Weltanschauungen wie Marxismus, Maoismus und Humanismus. Zweifellos ist eine globale Theologie ein umfassendes Projekt, das die Zusammenarbeit vieler Personen und Gruppen über mehrere Generationen hinweg erfordert. Die Grundlage dieser Arbeit bildet der wachsende Dialog zwischen den Weltreligionen. Man darf erwarten, dass daraus zunehmend vergleichende und konstruktive Studien hervorgehen, die sich sowohl auf einzelne Themen oder Bereiche des Glaubens als auch auf ganze Glaubenssysteme erstrecken werden. Was ich in "*Death and Eternal Life*" ("*Tod und Ewiges Leben*", London 1976, New York 1977) geschrieben habe, versteht sich als ein solcher christlicher Beitrag zu einer globalen Theologie des Todes, indem ich mich dort sowohl mit den Unterschieden zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus als auch mit den tiefgreifenden Konvergenzen ihrer Einsichten zu dieser

Thematik befasse. Solche Forschungen sind beides, außerordentlich anspruchsvoll und außerordentlich spannend. Sie stecken zur Zeit jedoch noch in den Kinderschuhen und können sich erst durch eine Zusammenarbeit von Wissenschaftlern mit weitreichenden Sachkenntnissen voll entwickeln.

So geht die Pilgerfahrt also weiter, und man trifft sich mit zahlreichen anderen Pilgern, die ihre Reise an ganz verschiedenen Punkten in der Welt begonnen haben, aber nun zusammenfinden in der Erkenntnis einer gemeinsamen Menschheitsgeschichte und einer gemeinsamen Beziehung der Menschen zu jener geheimnishaften transzendenten Wirklichkeit, die wir im Westen Gott nennen.

4.

Ich möchte das, was den eigentlichen Gegenstand religiöser Verehrung, Erfahrung und Kontemplation bildet, das 'Ewig Eine' nennen – eine Formulierung, die Anklänge erweckt sowohl an das mystische "Eine ohne ein Zweites" der Upanishaden als auch an den "Einen Heiligen" der biblischen und anderer theistischer Religionen. Das Grundproblem der Religionsphilosophie besteht in der Frage nach der Wirklichkeit des "Ewig Einen", also, mit der westlichen Geistesgeschichte gesprochen, in der Frage nach der Existenz Gottes. In dieser Hinsicht besteht Kontinuität zwischen dem konfessionalistischen und dem pluralistischen Anliegen. In beiden Fällen ist die Grundfrage die Frage nach der Existenz des Transzendenten. Daher habe ich mich in den letzten zehn Jahren meiner Arbeit genauso wie bereits in den ersten zehn Jahren gegen non-kognitive Interpretationen der religiösen Sprache gerichtet (z.B. solche, wie sie aus dem Spätwerk Wittgensteins abgeleitet werden). Ich glaube, dass solche Interpretationen in Wirklichkeit der Intention jener widersprechen, die die religiöse Sprache benutzen. Daher möchte ich hier nun noch etwas näher auf die Gründe eingehen, aus denen heraus Menschen an eine Wirklichkeit glauben, in der Sein und Wert eins sind. Man hat beeindruckende Versuche unternommen, um zu belegen, dass rationales Denken notwendigerweise die Existenz einer solchen Wirklichkeit bekräftigen müsse. Zwei dieser Versuche, nämlich der ontologische und der kosmologische Gottesbeweis, haben in den letzten Jahren bedeutende Wiederbelebungen erfahren. Die in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumentationen sind komplex und faszinierend, und ich habe mich einige Zeit damit beschäftigt – in *"The Many-Faced Argument"* (*"Das Argument mit den vielen Gesichtern"*, London 1967) in Zusammenarbeit mit Arthur McGill von der Harvard Universität, und außerdem in *"Arguments for the Existence of God"* (*"Argumente für die Existenz Gottes"*, London, New York 1971). Meiner Meinung nach kann die Quintessenz jedoch nur die sein, dass letztlich keiner der traditionellen theistischen Gottesbeweise erfolgreich ist. Wie dem auch sei, sicherlich ist es von Bedeutung, dass keine der großen Weltreligionen durch philosophische Gottesbeweise entstanden ist. Solche Beweise wurden erst im Nachhinein entwickelt, als man das weitergeben oder verteidigen wollte, was man bereits aus anderen Gründen glaubte. Diese anderen Gründe lassen sich auch nicht reduzieren auf den Glauben an die Autorität eines anderen, z.B. an irgendeinen großen geistlichen Führer. Vielmehr muss es sich dabei um jene Gründe handeln, aus denen heraus diese geistlichen Führer selbst glaubten; und diese Gründe liegen im Bereich der religiösen Erfahrung. Wenn die Überzeugung von der Wirklichkeit des Transzendenten auf religiöser Erfahrung beruht, dann handelt es sich dabei um die Anerkennung einer Gegenwart oder Macht, die – sei es nun auf sanfte oder auf traumatische Art – auf das Bewusstsein eines Menschen einwirkt. Sie zu leugnen, wäre daher eine Art geistlicher Selbstmord. Setzt man eine solche auf Erfahrung beruhende Erkenntnis des Göttlichen voraus, dann besteht die adäquate philosophische Apologetik darin, es als vernünftig zu verteidigen, wenn man einer solch unabweisbaren Erfahrung vertraut und auf ihrer Basis lebt. Ich glaube, dass eine solche Apologetik möglich ist, will hier nun aber nicht versuchen, diese zu entwickeln. Im christlichen Kontext besteht ihr Ergebnis darin, dass ein Mensch, der in seinem Leben stärker oder auch weniger stark die Gegenwart Gottes, so wie wir ihn durch Jesus kennengelernt haben, erfährt, rational berechtigt ist, an die Wirklichkeit dieses Gottes zu glauben und weiterhin entsprechend zu leben. Wenn nun aber ein solches Argument für die christliche Erfahrung des Göttlichen gilt, dann muss es auch für die jüdische, die muslimische, die hinduistische, die buddhistische und andere Erfahrungen des Göttlichen gelten. Man muss der Goldenen Regel folgen und für die religiöse Erfahrung innerhalb der anderen großen Traditionen dieselbe kognitive Wahrheitsvermutung zulassen, wie man sie völlig zu Recht für die eigene Erfahrung in Anspruch nimmt.

An diesem Punkt stoßen wir nun allerdings auf das Problem, dass in den verschiedenen religiösen Traditionen sehr unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Aussagen über das Göttliche gemacht werden. Kann denn das "Ewig Eine" zugleich der Adonai des Judentums, der Vater Jesu Christi, der Allah des Islam, der Krishna und der Shiva des theistischen Hinduismus, das Brahman des advaitischen Hinduismus, der Dharmakâya oder die Shûnyatâ des Mahâyâna-Buddhismus und das Nirvâna des Theravâda-Buddhismus sein? Wenn wir für die religiöse Erfahrung innerhalb der großen Traditionen grundsätzlich einen kognitiven Wahrheitsgehalt voraussetzen wollen, dann müssen wir meines Erachtens folgende Unterscheidung ziehen: auf der einen Seite das "Ewig Eine" an sich, als die

unendliche Wirklichkeit, die die Reichweite des menschlichen Denkens, der menschlichen Sprache und Erfahrung übersteigt, und auf der anderen Seite das "Ewig Eine", wie es von endlichen Menschen erfahren, gedacht und zum Ausdruck gebracht wird. Davon ausgehend können dann die Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen, in denen Menschen das Göttliche erfahren und denken, untersucht werden - denn wie Thomas von Aquin es ausdrückte: "Das Erkannte ist im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden" (*Summa Theologica* II/II Q I, Art. 2); und in der Religion gibt es offensichtlich viele Gemeinschaften von Erkennenden mit unterschiedlichen, wenngleich sich überschneidenden Erkenntnisweisen. Menschliche Erfahrung wird durch Vorstellungen strukturiert, und anscheinend gibt es zwei grundlegende Vorstellungen, von denen jeweils die eine oder die andere den Rahmen für die religiöse Erfahrung abgibt. Bei der einen, die in den theistischen Religionen vorherrscht, handelt es sich um die Vorstellung von Gott bzw. um die Vorstellung vom "Ewig Einen" als einer personalen Wirklichkeit. Bei der anderen, die in den nicht-theistischen Religionen vorherrscht, handelt es sich um die Vorstellung vom Absoluten bzw. um die Vorstellung vom "Ewig Einen" als einer nicht-personalen Wirklichkeit. (Übrigens kommen beide Formen der religiösen Erkenntnis in jeder der großen Weltreligionen vor, jedoch in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß.)

Diese beiden sehr allgemeinen Vorstellungen bzw. Kategorien prägen freilich nicht als solche die konkrete Erfahrung einzelner Menschen und Gemeinschaften. Vielmehr nehmen diese Vorstellungen als spezifische Ideen oder "Bilder" von Gott bzw. als spezifische Konzepte des Absoluten eine konkrete und besondere Gestalt an. So hat sich die allgemeine Idee eines Gottes innerhalb der hebräischen Erfahrung zu der Vorstellung von Jahwe als persönlichem Gott konkretisiert, der in der Interaktion mit dem jüdischen Volk existiert. Er ist ein Teil der Geschichte dieses Volkes, und das jüdische Volk ist ein Teil seiner Geschichte. Aber Jahwe unterscheidet sich z.B. von Krishna, der eine typische Hindu *persona* des "Ewig Einen" in seiner Beziehung zur indischen Religionsgemeinschaft der Vishnu-Anhänger ist. Auch die Grundvorstellung des Absoluten wird innerhalb der verschiedenen nicht-theistischen Traditionen unterschiedlich spezifiziert. Allerdings ist man in diesen Traditionen nicht ohne weiteres bereit, diese Tatsache zu akzeptieren. Vielmehr wird hier gewöhnlich behauptet, dass mit dem mystischen Zustand der vollkommenen Erleuchtung eine unmittelbare Erkenntnis der eigentlichen Realität einhergeht, die nicht durch unseren menschlichen Denkkapparat mit seiner Vielzahl von Bildern personaler Gottheiten getrübt ist. Doch in Wirklichkeit bildet jede der größeren östlichen Traditionen ein spezifisches Konglomerat aus eigenen Meditationsformen, geistlichen Schriften, Philosophien und den sie tragende Gemeinschaften, so dass sie jeweils spezifische, aber voneinander verschiedene Erfahrungen der letzten Realität hervorbringen. Daher ist beispielsweise die typische Zen-Erfahrung auf charakteristische Weise verschieden von der typisch advaitischen Erfahrung. Auch in diesem Fall trifft also die Aussage "Das Erkannte ist im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden" offensichtlich zu.

Der Versuch, eine globale bzw. multireligiöse Epistemologie der Religion zu entwickeln, wirft seine eigenen weitergehenden Fragen auf. Beispielsweise ist es im Prinzip offensichtlich, dass einige Wahrnehmungen des "Ewig Einen" genauer und einige Antworten adäquater erscheinen als andere. Und wenn wir nicht nur die großen Weltreligionen, sondern auch die primitive Religion und die unzähligen kleineren - und in einigen Fällen exzentrischen, abstoßenden, schrecklichen oder destruktiven - religiösen Bewegungen aus Vergangenheit und Gegenwart berücksichtigen wollen, dann wird deutlich, dass wir in unseren Reaktionen auf sie faktisch von moralischen und anderen Kriterien ausgehen. Aber was sind in dieser Angelegenheit die richtigen Beurteilungskriterien? Des Weiteren stellt sich die Frage, welche Bedeutung den nicht-religiösen Ideologien, besonders dem Marxismus, nach dem heute so viele Menschen leben, beizumessen ist? Es gibt also eine ganze Reihe von Problemen, mit denen sich der religiöse Pluralist befassen muss.

5.

Im Folgenden möchte ich darauf eingehen, wie sich eine pluralistische Sicht der Religion auf das Verständnis der eigenen Tradition und auf das Verhältnis zu ihr auswirkt. Wie unvollkommen mein eigenes Leben dies auch widerspiegeln mag (sehr unvollkommen, wirklich), so fühle ich mich doch unwiderruflich herausgefordert und in Anspruch genommen durch den Einfluss, den Jesu Leben und Lehre auf mich ausüben. Meines Erachtens macht dies die Grunddefinition eines Christen aus, nämlich auf solche Weise entscheidend von Jesus beeinflusst zu sein. Wie aber wird nun mein christlicher Glaube verändert, wenn ich den heilshaften Charakter der anderen Weltreligionen anerkenne?

Die ältere theologische Tradition des Christentums lässt religiösen Pluralismus kaum zu, denn ihren Mittelpunkt bildet die Überzeugung, dass Jesus von Nazareth Gott war – die zweite Person einer göttlichen Trinität, die ein Leben als Mensch geführt hat. Daraus folgt, dass das Christentum, und nur das Christentum, von Gott persönlich begründet wurde, als er ein einziges Mal in dieser Welt Mensch wurde. Daher besitzt das Christentum einen einmaligen Status, nämlich jener Heilsweg zu sein, den Gott selbst vorgesehen und bestimmt hat. Wenn dieser Anspruch wirklich ernst gemeint und gültig sein

soll, dann folgt daraus, dass die Erlösung, die auf diese Weise innerhalb des Christentums ermöglicht wurde, nicht gleichzeitig auch außerhalb davon möglich sein kann. Zu dieser Schlussfolgerung kamen mit unanfechtbarer Logik das Römische Dogma "*extra ecclesiam nulla salus*" ("Außerhalb der Kirche kein Heil") und sein protestantisch missionarisches Gegenstück aus dem 19. Jahrhundert („Außerhalb des Christentums kein Heil“). Doch angesichts all des Wissens über die anderen großen Weltreligionen, das wir heute haben, ist diese Schlussfolgerung, abgesehen von einer Minderheit dogmatisch Ewiggestriger, inzwischen für niemanden mehr akzeptabel. Sie widerspricht dem Gottesbild, das uns Jesus vermittelt hat, nämlich der Vorstellung von Gott als dem liebenden himmlischen Vater der gesamten Menschheit. Könnte ein solcher Gott die Heilsmöglichkeit auf jene Menschen begrenzt haben, die zufällig in bestimmten Ländern und zu bestimmten Zeiten der Geschichte geboren wurden?

Vielleicht geht es aber gar nicht um die Frage der Heilsmöglichkeit. Vielleicht gibt es Heil keineswegs nur innerhalb des Christentums, sondern auch außerhalb davon, während das Einzigartige am christlichen Evangelium darin besteht, dass Gott in Jesus Mensch wurde, um dieses Heil zu ermöglichen. Die Versöhnungslehre rückt dann in den Mittelpunkt. Einige Theologen begrüßen diese Überlegung, weil sie meinen, mit ihrer Hilfe lasse sich sowohl Gottes Heilswirken an der gesamten Menschheit anerkennen als auch zugleich das Dogma von der Einzigartigkeit Christi im Sinne des alleinigen Erlösers beibehalten. Allerdings wird damit die Substanz der ursprünglichen Position preisgegeben, denn der springende Punkt des alten Dogmas lag in der daraus resultierenden Forderung, alle Menschen zum Glauben an Jesus als ihren Herrn und Erlöser zu bekehren: "Niemand kommt zum Vater denn durch mich." und "In keinem andern ist das Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden." Genau dieser Punkt wird zunichte gemacht, wenn wir anerkennen, dass es göttliches Heil auch in den anderen großen Weltreligionen gibt. Einen anderen Versuch, beides miteinander zu vereinbaren, zeigt das Beispiel Karl Rahners, der gläubige Menschen anderer Religionen als "anonyme Christen" porträtiert. Dabei handelt es sich allerdings zu offensichtlich um einen *ad hoc*-Kunstgriff, als dass dieser Versuch viele überzeugen könnte. Ist es doch genauso leicht - und genauso willkürlich - gläubige Christen als anonyme Muslime oder als anonyme Hindus zu bezeichnen wie gläubige Hindus oder Muslime als anonyme Christen.

Weil alle diese Antworten nicht angemessen sind, erscheint es mir unvermeidlich, sich erneut mit der traditionellen Interpretation Jesu als Inkarnation Gottes auseinanderzusetzen. Eine solche Neubetrachtung ist heute ohnehin erforderlich, und zwar aufgrund der Einsicht, dass der historische Jesus mit ziemlicher Sicherheit nicht gelehrt hat, in irgendeiner Weise Gott zu sein. Außerdem ist es dem christlichen Denken trotz jahrhundertelanger kluger Versuche nicht gelungen, irgendeinen intelligiblen Sinn für die Vorstellung zu finden, ein endlicher Mensch, der wirklich unserer menschlichen Gattung angehört, sei zugleich der unerschaffene Schöpfer aller Dinge, unendlich, ewig, allmächtig und allwissend. Meines Erachtens kann man daraus eigentlich nur den Schluss ziehen, dass es sich bei der Vorstellung der göttlichen Inkarnation um eine metaphorische (oder, wie man in der theologischen Fachsprache sagen würde, eine mythologische) Vorstellung handelt. Wenn ein Mensch in seinem Leben eine bestimmte Wahrheit oder einen bestimmten Wert ganz und gar verwirklicht, dann ist es völlig natürlich, in metaphorischer Weise davon zu sprechen, dass sich diese Wahrheit oder dieser Wert in seinem Leben verkörpert bzw. inkarniert hat. Jesus lebte in völliger Offenheit für Gott, folgte dem göttlichen Willen und war so transparent für die göttliche Absicht, dass durch sein Leben die göttliche Agape innerhalb der menschlichen Geschichte Gestalt annahm. Das bedeutet nicht, dass er von derselben Substanz wie Gott, der Vater, war oder dass er zwei vollständige Naturen, eine menschliche und eine göttliche, besaß. Agape wird immer dann in einem Menschen verkörpert bzw. inkarniert, wenn jemand aus selbstloser Liebe heraus handelt, und das war im Leben Jesu in einem unglaublichen und epochalen Ausmaß der Fall. Ob er diese selbstlose Liebe in einem stärkeren Masse verkörpert hat als jeder andere Mensch, der vor oder nach ihm gelebt hat, können wir nicht wissen. Aber wir wissen, dass er die Geschichte in einem Ausmaße beeinflusst hat, das einmalig ist.

Diese neue Art, die Idee der göttlichen Inkarnation zu interpretieren, ist auf die ein oder andere Weise heute ziemlich weit verbreitet (meiner Meinung nach in den USA stärker als in England) und bildet meines Erachtens eine Grundlage für ein Christentum, das Teil der pluralistischen Welt der Religionen von heute und von morgen sein kann.

II. Die christliche Sicht anderer Religionen

Die traditionelle christliche Einstellung gegenüber anderen Religionen entstand zu einer Zeit, als man über das religiöse Leben der Menschheit insgesamt noch kaum etwas wusste. Erst aufgrund eines mehr fundierten und erweiterten Wissens hat vor nicht allzu langer Zeit der Prozess begonnen, diese Einstellung zu überdenken.

Bisher lassen sich in der Entwicklung der christlichen Einstellung zu anderen Religionen drei Phasen unterscheiden:

1. Die erste Phase – die Phase der totalen Ablehnung – drückt sich in dem Dogma aus, dass alle Nichtchristen in die Hölle kommen. Eine solche Haltung gegenüber anderen Menschen ist freilich ebenso arrogant wie grausam, und es ist ernüchternd, wenn man feststellt, dass einst fast jeder Christ dieses Dogma akzeptiert hat. In den entsprechenden mittelalterlichen Texten wurden selbstverständlich Christen mit jenen gleichgesetzt, die den Papst als höchste Autorität anerkannten. So heißt es in einer päpstlichen Verlautbarung von Bonifatius VIII. aus dem Jahre 1302: "Eine heilige katholische und ebenso apostolische Kirche zu glauben und festzuhalten, werden wir auf Drängen des Glaubens gezwungen, und diese glauben wir fest und bekennen wir aufrichtig, außerhalb derer weder Heil noch Vergebung der Sünden ist...; Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein" (Denzinger-Hünemann 870, 875). Durch das Konzil von Florenz (1438-1445) wurde abermals bekräftigt, dass „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker oder Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, 'das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist' (...), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben ...“ (Denzinger-Hünemann 1351).

Heute hat die römisch-katholische Kirche diese Phase eindeutig überwunden; aber das alte Dogma gilt nach wie vor innerhalb des evangelikalen-fundamentalistischen Protestantismus. So lautet z.B. eine der Botschaften des Weltmissions-Kongresses von Chicago (1960): "In den Jahren seit dem Krieg sind mehr als eine Milliarde Seelen in die Ewigkeit gegangen, und mehr als die Hälfte davon ging in die Qual des Höllenfeuers, ohne jemals etwas von Jesus Christus gehört zu haben, wer Er war oder weshalb Er am Kreuz von Golgotha starb" (*Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission, Chicago, Ill. 1960*, ed. by J.O. Percy, 1961, 9). Der Hauptunterschied zwischen dem katholischen Dogma des Mittelalters und dieser Botschaft besteht darin, dass die einen annahmen, Christen seien nur jene, die dem Papst Gehorsam schulden, während die anderen eher bezweifeln, dass der Papst und seine Anhänger überhaupt Christen sind!

Diese ganz und gar negative Einstellung zu anderen Religionen hat sehr viel damit zu tun, dass man diese nicht richtig kennt. Zwar gab es im Mittelalter natürlich Kontakte zwischen Christentum und Islam, aber dabei handelte es sich um Kontakte auf militärischer Ebene und nicht etwa um interreligiösen Dialog oder um ein gegenseitiges Erforschen der jeweiligen Spiritualität. So entsprachen die verzerrten Vorstellungen, die der Durchschnittschrist über den Islam besaß, den verzerrten Vorstellungen des Durchschnitts-Muslim über das Christentum. Aber bei einem extremen evangelikalen Protestanten von heute, der glaubt, dass alle Muslime in die Hölle kommen, ist der Grund für diese Verblendung vermutlich weniger seine Unwissenheit (denn er hat ja gewisse missionarische Kontakte zum Islam, und außerdem steht ihm eine umfangreiche Literatur über die Weltreligionen zur Verfügung), als vielmehr seine düstere dogmatische Brille, die ihn nichts Gutes an einem religiösen Glauben außerhalb seiner eigenen Gruppe erkennen lässt.

Die fundamentale Schwäche dieser ablehnenden Einstellung liegt nun allerdings in dem dabei vorausgesetzten Gottesbild. Wenn alle Menschen vor ihrem Tod Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser annehmen müssen, um die ewige Seligkeit zu erreichen, für die sie geschaffen wurden, dann ist der bei weitem überwiegende Teil der Menschheit zu ewiger Verdammnis und Trübsal verurteilt, denn die überwältigende Mehrheit aller Menschen, die je geboren wurden, lebte entweder vor Christus oder außerhalb seines historischen Einflussbereiches und konnte ihm daher gar nicht mit einem heilshaften Glauben begegnen. Wenn jemand behauptet, eine derart entsetzliche Situation sei von Gott so gewollt, dann läuft dies auf eine Bestreitung der christlichen Überzeugung hinaus, wonach Gott gütige und heilige Liebe und Christus die Inkarnation dieser göttlichen Liebe ist. Die ganz und gar ablehnende Haltung gegenüber anderen Religionen, die sich in dem Dogma ausdrückt, dass außerhalb des Christentums kein Heil möglich ist, impliziert also ein Gottesbild, das vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus radikal in Frage gestellt werden muss.

2. Die zweite Phase, die ich als die Phase der frühen Epizykel bezeichnen möchte, begann, als sich

katholische Gelehrte zunehmend dessen bewusst wurden, dass es echten religiösen Glauben auch bei anderen gibt, zunächst bei protestantischen Christen und dann auch bei überzeugten Anhängern der großen nicht-christlichen Religionen. Dieser Einsicht versuchte man dadurch zu entsprechen, dass man zwar am Wortlaut des bestehenden Dogmas festhielt, es jedoch durch einen Zusatz ergänzte, der seine Wirkung praktisch ins Gegenteil verkehrte. Somit besagt das Dogma zwar nach wie vor, dass nur Katholiken erlöst werden können (*extra ecclesiam nulla salus*); man erklärt jedoch gleichzeitig, dass die unterschiedlichsten Menschen, die im empirischen Sinn keine Katholiken sind, im metaphysischen Sinn dennoch Katholiken sein können, ohne dass sie es wüssten! In diesem Punkt besteht eine Analogie zum Dogma der Transsubstantiation, der Wandlung von Brot und Wein: Für das menschliche Auge bleiben Brot und Wein Brot und Wein; aber von ihrer metaphysischen Substanz heißt es, sie verwandeln sich in den Leib und das Blut Christi. In ähnlicher Weise können gläubige Protestanten, Juden, Muslime, Hindus etc. Hindus, Muslime, Juden und Protestanten bleiben und auch selbst glauben, dass sie das sind, aber dennoch im metaphysischen Sinn als Glieder des mystischen Leibes Christi erlöst werden. Sie können der unsichtbaren, im Unterschied zur sichtbaren Kirche angehören; oder ihre Unkenntnis hinsichtlich der Wahrheit des katholischen Glaubens kann unüberwindlich und daher schuldlos sein, so dass sie ja eigentlich bereit wären, diesen Glauben anzunehmen, wenn sie ihm nur wirklich begegneten; oder sie können statt eines expliziten einen impliziten Glauben haben; oder sie können bereits durch ihr 'Verlangen' getauft sein, nämlich durch ihr aufrichtiges Verlangen nach der Wahrheit, auch wenn sie die Wahrheit noch nicht kennen; oder sie können, so eine protestantische Variante, der latenten Kirche im Unterschied zur manifesten Kirche angehören.

Dies sind alles Variationen eines einzigen Themas, das beispielsweise auch Gegenstand einer Ansprache von Papst Pius IX. aus dem Jahre 1854 war: "Im Glauben müssen wir festhalten, dass außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils und jeder, der nicht in sie eintritt, muss in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, dass von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion." (Denzinger 1647; Neuner-Roos¹⁰ 367). Außerdem heißt es in dem wichtigen Brief des Hl. Offiziums in Rom an den Erzbischof von Boston aus dem Jahre 1949: "Damit einer nämlich das ewige Heil erlangt, wird nicht immer erfordert, dass er tatsächlich der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern mindestens das wird verlangt, dass er ebendieser durch Wunsch und Verlangen anhängt. Dieser Wunsch muss jedoch nicht immer ausdrücklich sein ..., sondern wenn ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den einschussweisen Wunsch an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener guten Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, dass sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig (sei)" (Denzinger-Hünemann 3870).

Ich bezeichne diese Zusatz-Konzeptionen als Epizykel, weil sie sehr stark an jene Epizykel erinnern, die man dem alten ptolemäischen Weltbild - mit der Erde im Zentrum - hinzugefügt hat, als man versuchte, diesem Weltbild die immer genaueren Kenntnisse über die Bahnen der Planeten anzupassen. Man nahm an, dass sich alle Himmelskörper in konzentrischen Kreisen um die Erde bewegten. Im Hinblick auf die Sterne war dies eine plausible Theorie. Aber die neu gewonnenen Erkenntnisse über die Planetenbahnen passten nicht in dieses Schema. Anstatt nun aber dieses Schema aufzugeben, ergänzten die damaligen Astronomen eine Reihe kleinerer zusätzlicher Kreise, die sie Epizykel nannten und die sich mit ihren Zentren auf den ursprünglichen Kreisen drehten. Wenn man annahm, dass sich ein Planet auf einem dieser kleineren Kreise bewegte, sich damit insgesamt jedoch wieder auf dem großen Kreis befand, war die Bahn, die sich daraus ergab, komplexer und entsprach so eher den faktischen Beobachtungen. Zwar wurde dadurch das System verkompliziert, aber man konnte damit das ursprüngliche Dogma aufrechterhalten, wonach unsere Erde der Nabel der Welt ist. Theoretisch war es auf diesem Weg möglich, unbegrenzt weiter an dem Glauben festzuhalten, dass die Erde im Mittelpunkt steht, denn man konnte ja einen Epizykel nach dem anderen hinzufügen, um dadurch die Theorie mit den Tatsachen in Einklang zu halten. Allerdings wurde das System auf diese Weise immer gekünstelter und schwerfälliger, so dass die Menschen schließlich für die neue kopernikanische Auffassung, wonach die Sonne und nicht die Erde das Zentrum unseres Universums bildet, geistig bereit waren. Nun warf man das alte ptolemäische Weltbild über Bord; und schon bald wurde es rückblickend als äußerst antiquiert und wenig überzeugend angesehen. Es scheint gut möglich, dass die ptolemäische Theologie mit ihrem Fixpunkt, dass es außerhalb der Kirche bzw. außerhalb des Christentums kein Heil gibt, die gleiche Entwicklung durchmachen wird. Wenn wir entdecken, dass es auch bei Menschen einer anderen religiösen Tradition echten Glauben gibt, fügen wir einen Epizykel hinzu, etwa in Form der Theorie, dass diese Menschen, obwohl sie bewusste Anhänger eines anderen Glaubens sind, trotzdem unbewusste oder implizite Christen sein können. Es gibt keinen Punkt, an welchem solche Manöver logisch gesehen unmöglich werden würden, doch irgendwann wird der Preis, den der Intellekt für das Festhalten an dieser Theorie zahlen muss, einfach zu hoch.

3. Seit einigen Jahrzehnten und insbesondere seit dem II. Vatikanum befinden wir uns nun in einer

dritten Phase, die wir als die der 'späteren' Epizykel bezeichnen können. Dabei geht die Findigkeit der Theologen bis an ihre Grenzen, um die Aussagen miteinander zu vereinbaren, dass es außerhalb des Christentums kein Heil gibt, und dass es außerhalb des Christentums doch Heil gibt! Die zweite Aussage erkennt einen offensichtlichen Tatbestand an; denn, wenn die Vorstellung vom Heil irgendeinen auf Erfahrung beruhenden Inhalt besitzt, also etwa im Sinn einer menschlichen Erneuerung, einer Befreiung, einer Neuwendung, einer Wandlung zu einem neuen Geschöpf oder des Erreichens einer authentischen menschlichen Existenz, dann ist es ganz offensichtlich der Fall, dass Erfahrungen einer solchen Wandlung sowohl außerhalb als auch innerhalb des Christentums gemacht werden. Folglich musste die erste Aussage neu interpretiert werden, um sie mit der zweiten in Einklang zu bringen. Dies geschieht nun dadurch, dass man sie stillschweigend von einer Tatsachenbehauptung zu einer normativen Definition ändert. Es handelt sich dann nämlich nicht mehr um die Behauptung, dass nur Christen gerettet werden können, sondern um die definierende Vereinbarung, dass alle, die erlöst werden, als Christen zu bezeichnen sind - zwar nicht als Christen in einem direkten, aber eben in einem indirekten, verborgenen Sinn. Karl Rahner beispielsweise hat dafür den Begriff des "anonymen" Christentums geprägt. "Das Christentum", so sagt er, "begegnet dem Anhänger einer nicht-christlichen Religion nicht einfach bloß als Nichtchristen, sondern als jemandem, der in der einen oder anderen Hinsicht als anonym Christ betrachtet werden kann und muss" (*Theological Investigations*, Vol. 5, London, New York 1966, 131). Dies mutet wie eine kühne, weltumspannende ökumenische Aussage an, doch ihre Analyse zeigt, dass sie in ihrer Substanz nicht weiter geht als die frühen Epizykel. Der anonyme Christ ist der unüberwindlich unwissende Mensch impliziten Glaubens, der durch sein Verlangen getauft ist und der deshalb zur unsichtbaren Kirche gehört. Dagegen scheint Hans Küngs gewagtere Aussage ein echter Fortschritt zu sein. Er unterscheidet zwischen dem ordentlichen Heilsweg innerhalb der Weltreligionen und dem außerordentlichen Weg innerhalb der katholischen Kirche: „Ein Mensch muss innerhalb jener Religion, die ihm in seiner historischen Situation zugänglich ist, erlöst werden" (in: Joseph Neuner, ed., *Christian Revelation and World Religions*, London 1967, 52). Somit sind die Weltreligionen "in der universalen Heilsgeschichte der Weg des Heils; wir können sogar sagen der allgemein übliche Weg des Heils für die Menschen, die ihnen angehören: der allgemeinere, der 'ordentliche' Heilsweg, wohingegen der Heilsweg innerhalb der Kirche als etwas Besonderes und Außerordentliches erscheint" (ebd. 53).

Damit hat Küng nun aber die Bahn seines Epizykels so sehr ausgeweitet, dass er Gefahr läuft, aus dem ptolemäischen Rahmen herauszufliegen, denn, wenn man 'ordentlich' mit 'Mehrheit' und 'außerordentlich' mit 'Minderheit' gleichsetzt, dann sollten wir bereitwillig zugeben, dass Gott die meisten Menschen durch andere Religionen als das Christentum erlöst. Küng macht jedoch deutlich, dass er nicht dieser Auffassung ist. Für ihn ist der ordentliche Heilsweg über die Weltreligionen nur ein Zwischenstadium auf dem Weg zu dem Punkt, an dem die Anhänger dieser Religionen zu einem expliziten christlichen Glauben gelangen. Menschen anderer Religionen, sagt er, "sind in einem Vorstadium des Christseins, auf Christus ausgerichtet ... Die Anhänger der Weltreligionen sind keine bekennenden Christen, aber durch die Gnade Gottes sind sie zu Christen berufen und ausersehen" (ebd. 55-56). Der Nichtchrist hat nur solange das Recht und die Pflicht, Gott innerhalb seiner eigenen Religion zu suchen, "bis er auf eine existentielle Weise mit der Offenbarung Jesu Christi konfrontiert wird" (ebd. 52). Damit wird deutlich, dass es sich hierbei nicht um eine kopernikanische Wende in der christlichen Religionstheologie, sondern doch nur um einen weiteren Epizykel handelt, der zwar recht ausgeklügelt und großzügig ist, aber immer noch im traditionellen ptolemäischen Schema verbleibt.

Ein anderer neuerer Epizykel, der einem liberalen Protestanten leichter zugänglich sein mag als einem Anhänger der römisch-katholischen Kirche oder einem evangelikalen Fundamentalisten, gibt die traditionelle Begrenzung auf das diesseitige Leben auf und erklärt, dass, obwohl alle Menschen früher oder später Christus als ihren Herrn und Erlöser annehmen müssen, sie dies auch noch im zukünftigen Leben tun können, wenn sie es in ihrem jetzigen Leben noch nicht getan haben. Diese Theorie besitzt eine gewisse Attraktivität, bringt jedoch ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich; denn, wenn Heil als eine diesseitige menschliche Erfahrung angesehen wird, dann ereignet es sich zweifellos ebenso außerhalb wie innerhalb des Christentums; und wenn unser Dogma das Heil der Nichtchristen auf die zukünftige Welt begrenzt, so geraten Dogma und Faktum hier in einen Konflikt.

Es ist verständlich, dass anscheinend immer mehr Christen das Vertrauen in all diese theologischen Epizykel verlieren und daher für die Möglichkeit einer kopernikanischen Wende unserer christlichen Einstellung zu den anderen Religionen offen sind.

Die kopernikanische Wende in der Astronomie bestand darin, dass die Menschen ihr Verständnis des Universums und ihrer eigenen Stellung in ihm änderten. An die Stelle des Dogmas, die Erde sei das Zentrum des sie umkreisenden Universums, trat die Erkenntnis, dass die Sonne das Zentrum des Universums bildet und alle Planeten, einschließlich unserer Erde, um sie kreisen. Genauso radikal muss die kopernikanische Wende in der Theologie unsere Vorstellung vom Universum der Religionen und die Stellung unserer Religion in ihm verändern. Das Dogma, wonach das Christentum das Zentrum bildet,

muss durch den Gedanken ersetzt werden, dass Gott der Mittelpunkt ist und dass alle Religionen der Menschheit, einschließlich unserer eigenen, ihm dienen und um ihn kreisen.

Wie ich oben eingeräumt habe, ist es im Prinzip möglich, die ptolemäische Denkweise unbegrenzt aufrechtzuerhalten. Doch müssen wir uns klarmachen, dass eine ptolemäische Theologie nicht nur vom Standpunkt des Christentums aus aufgestellt werden kann, sondern gleichermaßen auch vom Standpunkt jeder anderen Glaubensrichtung aus – gerade so wie Menschen vom Mars oder Jupiter, wenn es dort welche gäbe, ihre eigene ptolemäische Astronomie mit ihrem eigenen Planeten als Zentrum des Systems formulieren könnten. Im Bereich der Religionen ist das beste außerchristliche Beispiel hierfür der zeitgenössische philosophische Hinduismus. Dieser geht davon aus, dass die letzte Realität, Brahman, sich jedes Zugriffs, einschließlich einer Personifizierung, entzieht. Personale Gottheiten wie der Jahwe der Bibel oder der Krishna der Bhagavadgita stellen demzufolge nur gewisse Abschattungen und unzureichende Bilder des Absoluten dar. Sie sind für jene Mehrheit der Menschheit bestimmt, die nicht fähig ist, sich über das anthropomorphe Denken hinaus zum reinen Absoluten zu erheben. Somit können die verschiedenen Religionen der Welt mit ihren unterschiedlichen Mischungen von Anthropomorphismus und Mystizismus als viele Annäherungen an jene Wahrheit angesehen werden, die in den Upanishaden vollständig geoffenbart wurde. Wir haben es hier also mit einem ptolemäischen System zu tun, das ein vedantisches statt eines christlichen Zentrums besitzt. Von diesem Standpunkt aus kann ein Christ, ein Jude, ein Muslim oder ein gläubiger Anhänger irgendeiner anderen Religion, als ein Vedantist bezeichnet werden, der davon nichts weiß. Er ist ein "anonymer" Vedantist, er befindet sich im niederen oder "ordentlichen" Bereich des religiösen Lebens; wird aber schließlich in den "außerordentlichen" Bereich der wahrhaft Erleuchteten aufsteigen; er ist "implizit" und kraft seines aufrichtigen Verlangens nach Wahrheit ein Vedantist, obwohl er jetzt die Wahrheit noch nicht wirklich kennt; obwohl er in diesem Leben noch im Irrtum befangen ist, wird er im zukünftigen Leben der vollkommenen Wahrheit begegnen und dann zu ihr bekehrt werden.

Somit lassen sich alle Epizykel des ptolemäischen Christentums auch für einen ptolemäischen Hinduismus, einen ptolemäischen Buddhismus, einen ptolemäischen Islam oder ein ptolemäisches Judentum, etc. verwenden. Anhänger aller Traditionen können davon ausgehen, dass ihr eigener Glaube die Wahrheit ist und dass all die anderen mehr oder weniger der Wahrheit entsprechen, je nachdem inwieweit sie mit dem eigenen Glauben übereinstimmen oder von ihm abweichen. Dies scheint ein ganz natürlicher Standpunkt zu sein, und dennoch braucht man sich in Gedanken nur ein wenig von der Arena der miteinander wetteifernden Systeme zu entfernen und diese in ihrer Gesamtheit überschauen, um etwas zu erkennen, was dem Anhänger der ptolemäischen Theologie verborgen bleibt, dass nämlich der Standpunkt, von dem aus eine ptolemäische Theologie jeweils formuliert wird, normalerweise davon abhängt, wo man gerade geboren wurde! Man muss sich allerdings fragen, ob dies wirklich eine ausreichende Basis für eine Überzeugung sein kann, bei der es um die Beurteilung der Überzeugungen aller anderen Menschen geht. Ich habe einst selbst eine ptolemäische christliche Theologie vertreten. Wenn ich jedoch in eine gläubige Hindu-Familie hineingeboren worden wäre und – sagen wir mal – an der Universität von Madras Philosophie studiert hätte, dann hätte ich wahrscheinlich statt dessen eine ptolemäische Hindu-Theologie vertreten; und wenn ich als Sohn muslimischer Eltern in Ägypten oder Pakistan geboren worden wäre, dann würde ich wahrscheinlich eine ptolemäische muslimische Theologie vertreten haben, und so fort. Wenn man erkennt, dass ptolemäische Theologien dazu tendieren, ihr Zentrum auf der Basis zufälliger geographischer Gegebenheiten zu bestimmen, dann wird man wahrscheinlich auch seine eigene ptolemäische Überzeugung in einem neuen Licht sehen. Können wir so sicher sein, dass die Geburt in einem bestimmten Teil der Welt das Privileg einschließt, die volle religiöse Wahrheit zu erkennen, während die Tatsache, dass man irgendwo anders geboren wurde, impliziert, dass man vermutlich nur zu einem Teil der Wahrheit oder einer niederen Wahrheit Zugang hat?

Wenn wir die kopernikanische Wende in unserer Einstellung zum religiösen Leben der Menschheit vollziehen, ergibt sich daraus quasi eine neue Karte vom Universum der Religionen. Diese näher zu beschreiben würde den Rahmen dieses kurzen Beitrags sprengen. Deshalb lassen Sie mich zum Abschluss einige Fragen nennen, die in jedem Fall beantwortet werden müssen, damit eine bestimmte Sichtweise des Verhältnisses von Christentum und anderen Weltreligionen als akzeptabel gelten kann.

Im Hinblick auf die Geschichte der Religionen müssen wir uns die Frage stellen, wie Gott, wenn er immer schon danach trachtet, sich der Menschheit zu offenbaren, dies innerhalb der Gegebenheiten jener Welt tun konnte, die er geschaffen hat. Benötigten die frühen Zivilisationen, da sie weitgehend voneinander isoliert waren, nicht unterschiedliche Offenbarungen? In welcher Beziehung stünden diese Offenbarungen zu den unterschiedlichen Mentalitäten der Menschen und ihren verschiedenen kulturellen und historischen Gegebenheiten?

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob Theologien als von Gott geoffenbartes Wissen oder als spekulative menschliche Interpretationen der religiösen Erfahrung des Menschen anzusehen sind?

Inwieweit sind die Theologien der verschiedenen religiösen Traditionen letztlich miteinander vereinbar oder unvereinbar? Kann Gott z.B. sowohl personal als auch nicht-personal sein? In dieser Frage sollten wir der Möglichkeit nachgehen, dass die göttliche Natur einerseits unendlich ist und unser menschliches Vorstellungsvermögen übersteigt und andererseits sowohl als personaler Herr als auch als nicht-personale Grundlage und Tiefe des Seins erfahren werden kann.

Als Christen müssen wir unserem spezifischen Glauben an die Einzigartigkeit Christi als dem menschengewordenen Gottessohn gerecht werden. Hier wäre die Frage zu stellen, um welche Art von Sprache es sich dabei handelt. Ist das Mysterium der Inkarnation im Sinn eines wörtlichen oder eines mythologischen Sprachgebrauchs zu verstehen? Wenn letzteres der Fall ist, in welcher Beziehung steht dann die Vorstellung von der Inkarnation zu anderen religiösen Mythologien?

Welche Auswirkungen hat schließlich die kopernikanische Wende in der Theologie auf die christliche Missionsarbeit? Sollte Mission "seitwärts" ausgerichtet sein, das heißt in Kulturen hinein, die von anderen großen Weltreligionen beherrscht werden, oder "nach unten", d.h. in den Bereich der Primärreligionen? Nach welchem Muster hat die Missionsarbeit in der Vergangenheit tatsächlich zum Erfolg geführt? Welche Entwicklungen sind in der durch die modernen Kommunikationsmittel neu entstandenen "einen Welt" wahrscheinlich?

III. Gott hat viele Namen

Zunächst möchte ich Ihnen für die Einladung danken, die siebenundzwanzigste der jährlichen Gedenkvorlesungen für Claude Goldsmid Montefiore zu halten.* Es ist mir immer eine Freude, in einer Synagoge und vor einem jüdischen Auditorium zu sprechen; und, obwohl ich kein Experte für das Werk Montefiores bin, habe ich den Eindruck – den zweifellos einige der Anwesenden bestätigen oder vielleicht auch korrigieren können – dass, zumindest viel von dem, was ich sagen werde, seine Zustimmung gefunden hätte. So sagte er, als er über die Pluralität der alten religiösen Traditionen sprach (in: *Jewish Quarterly Review*, 1895): "Viele Wege mögen zu Gott führen, und dass diese Wege schon alt sind, macht die Welt reicher."

Über diese vielen Wege und deren Pluralität möchte ich heute Abend mit Ihnen nachdenken; denn ich frage mich, ob Ihnen jemals der Gedanke gekommen ist, wie viel einfacher das Leben für jeden, der sich mit Theologie und mit Religionsphilosophie beschäftigt, ja eigentlich für jeden mitdenkenden Anhänger einer Religion wäre, wenn es nur eine einzige Religion gäbe. In gewisser Weise, nämlich aus der Sicht der gelebten Religiosität einer bestimmten Religion heraus, verhalten wir uns normalerweise natürlich ohnehin so, als ob unsere Religion die einzige wäre. Aber wenn wir einmal über das unmittelbare Involviertsein in das Leben der eigenen Gemeinschaft und ihre Grenzen hinaussehen, dann wird ganz klar deutlich, dass unsere eigene Religion nur eine unter vielen ist – Buddhismus, Islam, Hinduismus, Judentum, Christentum usw. Wir gleichen einer Gruppe von Menschen, die ein langes Tal hinunterwandern, dabei ihre eigenen Lieder singen und im Laufe der Jahrhunderte ihre eigenen Geschichten und Slogans entwickelt haben, ohne sich der Tatsache bewusst zu sein, dass jenseits des Hügels ein anderes Tal liegt, das von einer weiteren großen Gruppe von Menschen durchwandert wird, die in derselben Richtung unterwegs sind und ebenfalls ihre eigene Sprache, ihre eigenen Lieder, Geschichten und Gedanken haben, und dass es jenseits eines weiteren Hügels noch eine Gruppe gibt. Keine dieser Gruppen weiß von der Existenz der anderen. Doch eines Tages erreichen alle dieselbe Ebene, nämlich jene Ebene, die durch die weltweiten modernen Kommunikationsmittel entstanden ist. Jetzt sehen sie einander und fragen sich, was sie miteinander anfangen sollen. Man sollte annehmen, dass sich die verschiedenen Gruppen dann einfach als Mitgefährten einer Pilgerreise begrüßen würden. Faktisch wird dies jedoch durch bestimmte Inhalte unserer jeweiligen Lieder und Geschichten erschwert; denn, sofern wir Christen sind, haben wir jahrhundertlang gesungen, dass es keinen anderen Namen unter den Menschen gibt, durch den sie erlöst werden können, als nur den Namen Jesu. Und, sofern wir Juden sind, haben wir gesungen, dass wir Gottes einziges auserwähltes Volk sind, ein Licht zur Erleuchtung der Welt. Und, sofern wir Muslime sind, haben wir gesungen, dass Mohammed (Friede sei mit ihm) das Siegel der Propheten ist, der den Menschen die letzte und endgültige Offenbarung Gottes überbracht hat. Und, sofern wir Buddhisten oder Hindus sind, haben wir

* Die siebenundzwanzigste "Claude Goldschmid Montefiori Lecture", gehalten in der Liberalen Jüdischen Synagoge, St. John's Wood, London, am 16. Oktober 1980.

wiederum andere Lieder gesungen, die implizieren, dass wir im Besitz der höchsten Wahrheit sind, während die anderen nur geringere und bruchstückhafte Wahrheiten besitzen. Weil ich gerade die östlichen Religionen erwähnt habe, gestatten Sie mir bitte folgenden Hinweis: In dieser Vorlesung wende ich mich als Anhänger einer der semitischen bzw. abrahamitischen Religionen an Anhänger einer anderen Religion aus derselben Religionsfamilie und beschränke mich weitgehend auf diesen engeren Pluralismus. Das heißt, ich werde nur kurz darauf eingehen, inwieweit meine These auch für die großen östlichen Religionen gilt.

Selbstverständlich ist es – wie wir alle wissen – sehr gut möglich, das gesamte Phänomen der Religion vom naturalistischen Standpunkt aus zu erklären, indem man die Götter als Projektionen menschlicher Hoffnungen und Ängste betrachtet. Man kann durchaus vertreten, dass der Mensch die Götter nach seinem eigenen Bilde erschuf, und dass dies der Grund dafür ist, weshalb in verschiedenen Teilen der Welt verschiedene Götter verehrt werden. Feuerbach, Marx und Freud haben unterschiedliche Versionen dieser These im Hinblick auf den westlichen Teil der Welt entwickelt. Inzwischen wurde sie jedoch von Anthropologen und Religionswissenschaftlern auf einer wesentlich breiteren Basis entfaltet. Die Frage, ob der Gegenstand religiöser Verehrung und Kontemplation nur ein Gebilde der menschlichen Phantasie ist oder nicht, bleibt die zentrale Frage der Religionsphilosophie. Ich habe der Diskussion dieser Frage an anderer Stelle sehr viel Zeit gewidmet. Würde sie jedoch unsere gesamte Zeit beanspruchen, dann könnte man sich nie mit den anderen wichtigen Fragen beschäftigen, die es außerdem noch gibt. So möchte ich heute Abend die Gültigkeit der religiösen Interpretation von Religion voraussetzen, wonach Religion die Antwort des Menschen auf eine transzendente, von uns verschiedene göttliche Realität ist. Von diesem Standpunkt aus will ich versuchen, das Faktum der religiösen Vielfalt zu erklären. Ich werde dabei einräumen, dass die Projektionstheorien durchaus eine wahre und wichtige Einsicht enthalten und werde diese in die Erklärung der pluralistischen Gestalt menschlicher Gotteserkenntnis einbeziehen.

Nehmen wir also an, dass es das Objekt religiöser Verehrung, religiöser Meditation oder religiöser Erfahrung wirklich gibt. Wie können wir diese Realität dann bezeichnen? Ich schlage vor, hierfür den Terminus des "Ewig Einen" zu verwenden. Dadurch werden ganz bewusst zwei verschiedene Assoziationsketten hervorgerufen – auf der einen Seite das unaussprechliche Eine der mystischen Traditionen, sei es nun das 'Eine' Plotins oder das 'Eine ohne ein Zweites' der Upanishaden - und auf der anderen Seite der Eine Heilige der theistischen Erfahrung, sei es der Eine Heilige Israels oder auch jener der indischen theistischen Gottesverehrung. Ich gehe nun weiterhin von einer Annahme aus, die allen großen religiösen Traditionen gemeinsam ist, dass nämlich die göttliche Realität, der/das Ewig Eine, unendlich ist und dass sie in ihrer Fülle die Reichweite des menschlichen Denkens, der menschlichen Sprache und der menschlichen Erfahrung übersteigt, dass sie aber dennoch auf die Menschheit einwirkt, und wir ihr mit jenen Einschränkungen, die uns unsere endliche menschliche Natur auferlegt, begegnen, sie uns vorstellen, sie in Worte fassen und ihr antworten.

Lassen Sie uns nun diese Annahmen auf die tatsächliche Religionsgeschichte der Menschheit beziehen. Anscheinend hatten die Menschen schon immer ein gewisses Gefühl für das Göttliche. Dies kommt in religiösen Praktiken zum Ausdruck, deren Zeugnisse zum Teile eine halbe Million Jahre oder noch älter sind. Es ist sicherlich eine vernünftige Möglichkeit, den Menschen so zu definieren, dass der Hominoid an jenem Punkt der Evolution zum Menschen geworden ist, an dem ein religiöses Lebewesen auftrat, unabhängig davon, auf welchen Zeitpunkt dies zu datieren ist.

Unser fragmentarisches Wissen über primitive Religionen geht teilweise auf archäologische Funde zurück, - Begräbnisstätten, die in Verbindung mit dem Tod von religiöser Symbolik Zeugnis geben und heilige Stätten, die durch Steinanhäufungen usw. gekennzeichnet sind – und, insbesondere in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, auch auf die Beobachtung der damals noch hauptsächlich in Afrika, in Australien und Ozeanien, auf den Südseeinseln und in Südamerika lebenden 'primitiven' Stämme. Offensichtlich lebten die Menschen der Frühzeit in sehr engen kleinen Gemeinschaften zusammen, die durch ein besonderes Gruppengefühl zusammengehalten wurden. Denn Individualität, die sich ihrer selbst als solche bewusst gewesen wäre, hatte sich noch nicht entwickelt. Der Mensch erlebte sich eher als Teil des sozialen Gefüges, denn als ein separates und autonomes Individuum. Das Gruppengefühl wurde durchflutet von einem Bewusstsein für das Übernatürliche. Die Menschen lebten in Beziehung zu einer immensen Vielfalt von Stammesgöttern und Geistern, die in vielen Fällen die Kräfte der Natur personifizierten; in Beziehung zu Ahnen und legendarischen Figuren, die zu Göttern oder Halbgöttern erhoben wurden, oder in Beziehung zu der mysteriösen numinosen Macht des Mana, gegenwärtig an bestimmten Orten und in bestimmten Menschen, und manchmal waren sie sich auch eines Hochgottes bewusst, der weit weg in den Himmeln weilte, implizit einen universalen Herrschaftsbereich besaß, jedoch kaum etwas mit den kleinen alltäglichen Dingen im Leben der Menschen zu tun hatte. Im Vergleich zu dem, was in den Lehren der großen spirituellen Meister, wie etwa Jesaja oder Jesus, Gautama oder Mohammed, Kabir oder Nanak zum Ausdruck kommt, scheinen die frühen Formen der menschlichen Erkenntnis des Ewig Einen äußerst dunkel und roh gewesen zu

sein. Die primitiven Religionen wurden offenbar bestimmt von der Furcht vor einer den Menschen umgebenden unergründlichen Macht oder vor unberechenbaren und nicht selten erbarmungslosen Wesen, die es zu beschwichtigen galt. Dies führte zu einer Vielfalt von religiösen Praktiken mit dem Zweck, sich das Wohlwollen der Götter zu sichern oder ihren Zorn zu beschwichtigen. Die primitive Erkenntnis des Ewig Einen erzeugte einen moralischen Anspruch, wie er dem Niveau der Stammesmoral entsprach: Im Allgemeinen hatte jeder Stamm seinen eigenen Gott als Patron; und wenn die Stämme in den Krieg zogen, dann kämpften die Götter für ihren Stamm, und man ging davon aus, dass die stärkere Gottheit gewinnen würde. In Zeiten der Gefahr benötigte man manchmal Menschenopfer, um die Götter versöhnlich zu stimmen. Die Religion besaß schreckliche und wilde Aspekte, in denen die Stämme ihre Ängste und Grausamkeiten auslebten. Aber sie ermöglichte es ihnen auch, ihren Zusammenhalt und ihre Sicherheit zu zelebrieren. Somit wurde in den frühen Stadien der Religionsgeschichte das Ewig Eine im menschlichen Bewusstsein auf die verschiedenen Aspekte des eigenen Abbilds des Menschen reduziert, so dass die Götter oft ebenso grausam und blutdürstig waren wie die menschlichen Könige; oder es wurde reduziert auf die Aspekte des Stammes und Volkes als Symbol seiner Einheit und Macht; oder auf die kosmischen Dimensionen der Naturkräfte wie z.B. die das Leben spendenden, doch gleichzeitig auch verbrennenden Strahlen der Sonne, die zerstörerische Kraft von Stürmen und Erdbeben oder die geheimnisvolle, alles durchdringende Macht der Fruchtbarkeit.

So etwa sah es aus, das lang andauernde Halbdunkel, das wir als Naturreligion oder als Religion ohne Offenbarung bezeichnen können und das von den Anfängen menschlicher Geschichte bis zu jenem spirituellen Morgengrauen währte, welches vor etwa 3000 Jahren anbrach. Wir können über diese frühe Periode sagen, dass die Menschen kraft der ihrem Wesen innewohnenden natürlichen Religiosität ein dunkles und rohes Gespür für das Ewig Eine besaßen, ein Bewusstsein, das aus unserer Sicht als Juden oder Christen Formen annahm, die im günstigsten Fall als kindlich und im schlimmsten Fall als entsetzlich brutal und blutrünstig zu bezeichnen sind, in denen aber nichtsdestoweniger die höheren Religionen ihren Ursprung haben. Meines Erachtens lag darin mehr an menschlicher Projektion als an göttlicher Offenbarung. Dennoch verlangte diese primitive Erkenntnis des Göttlichen von den Menschen, die Existenz menschlicher Gemeinschaften zu bewahren und zu fördern, und dies galt für kleine umherziehende Gruppen bis hin zu großen in staatenähnlicher Form lebende Völker. Religion war vor allem eine Kraft des sozialen Zusammenhaltes. In diesem Stadium nahm die Einwirkung des Ewig Einen auf den menschlichen Geist noch nicht die Gestalt außergewöhnlicher Herausforderungen an, sondern war gerade soweit gegenwärtig und übte gerade so viel Druck aus, wie erforderlich war, um eine Basis zu schaffen für die Augenblicke echter Offenbarung, die kommen sollten sobald der Mensch dazu bereit war. Denn die unzähligen Götter, Geister und Dämonen waren im Wesentlichen Projektionen, die durch eine angeborene Religiosität des menschlichen Geistes ermöglicht wurden. Dennoch stellte all dies die primitive Antwort des Menschen der Frühzeit auf sein dunkles Gespür für das Ewig Eine dar. Selbst die Grausamkeiten der primitiven Religion – das Opfern von Kindern zur Besänftigung der Götter, die Hinrichtung von Häuptlingen, wenn deren Kräfte schwanden, das Abschlachten von Sklaven, um sie gemeinsam mit einem großen König beizusetzen, Kannibalismus, schreckliche Härten - all dies, unabhängig davon, wie primitiv und unreif es auch gewesen sein mag, drückte das Gespür der Menschen für den Anspruch aus, den eine höheren Wirklichkeit auf ihr Leben erhob.

Über Jahrtausende blieben die Bedingungen des menschlichen Lebens im Wesentlichen die gleichen, und eine Generation nach der anderen lebte und starb in dieser den Offenbarungsreligionen vorausgehenden Phase der Naturreligion. Aber während dieser langen, unmerklich langsamen Entwicklung menschlichen Lebens entstanden allmählich die Bedingungen für das Auftreten menschlicher Individualität. Welcher Art diese Bedingungen im Einzelnen waren und wie sie sich, ist immer noch weitgehend eine Sache der Spekulation. Aber während jener Periode, die Karl Jaspers als Achsenzeit bezeichnet hat – etwa 800 bis 200 vor Christus –, traten einzelne herausragende Menschen auf, deren freie Antworten auf das Ewig Eine – obwohl immer im Rahmen der jeweiligen Gegebenheiten ihrer eigenen Kulturen – die menschliche Erkenntnis des Göttlichen immens erweiterten und in ihrer Entwicklung vorantrieben. In China lebten Konfuzius und der oder die Verfasser des *Tao Te King* und begründeten somit jene beiden großen Traditionen, die später als Konfuzianismus und Taoismus bezeichnet werden sollten. In Indien lebten und lehrten Gautama, der Buddha, und Mahāvīra, der Begründer des Jainismus; zudem entstanden die Upanishaden und gegen Ende dieser Periode die *Bhagavadgītā*. In Persien wandelte Zarathustra die bestehende Prä-Offenbarungsreligion in den sogenannten Zoroastrismus oder Parsismus um – eine Religion, die als organisierte Tradition weitgehend untergegangen ist, mit Ausnahme der verhältnismäßig kleinen Gemeinschaft von Parsen in Indien, die jedoch nichtsdestoweniger einen immensen Einfluss auf die Entwicklung des älteren Judentums und durch das Judentum auch auf das Christentum ausübte. In Israel lebten u.a. die großen hebräischen Propheten: Jeremia, Jesaja, Amos, Hosea. In Griechenland brachte diese Periode Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles hervor. Die Achsenzeit ist für die menschliche

Religionsgeschichte von einzigartiger Bedeutung. Mit gewissen Einschränkungen kann man sagen, dass in dieser Zeit alle wesentlichen religiösen Optionen, die die verschiedenen Formen des menschlichen Bewusstseins vom Ewig Einen konstituieren, erkannt und etabliert wurden und dass es in der menschlichen Religionsgeschichte seitdem keine vergleichbar neuartige Entwicklung von so herausragender Bedeutung mehr gegeben hat. Dies zu sagen, impliziert freilich, dass man Jesus und die Entstehung des Christentums wie auch Mohammed und die Entstehung des Islam als wichtige neue Entwicklungen innerhalb des durch die hebräischen Propheten entstandenen semitischen Monotheismus betrachtet. Und in gleicher Weise impliziert es, die Entstehung des Mahâyâna-Buddhismus (die sich etwa zur selben Zeit wie die Entstehung des Christentums vollzog) als eine Weiterentwicklung des frühen Buddhismus anzusehen. Was den Beginn der Achsenzeit betrifft, sind ebenfalls gewisse Präzisierungen vorzunehmen. Denn man kann natürlich sagen, dass das Judentum seinen Anfang nicht mit den Werken der großen Propheten nahm, sondern mit dem Exodus unter Moses, also drei oder vier Jahrhunderte vor Beginn der Achsenzeit, oder sogar bereits mit der prähistorischen Gestalt Abrahams. Doch obwohl für das Judentum der Exodus das Gründungsereignis und Abraham sein halb-legendarischer Patriarch ist, sind das besondere jüdische Verständnis des Ewig Einen und die besondere Beziehung, in die dieses Verständnis eingebettet ist, weitgehend erst durch die großen Propheten der Achsenzeit geprägt worden. Auch in Indien wurden die Veden bereits vor der Achsenzeit verfasst. Doch während es sich hierbei um Schriften handelt, die die Religion begründeten, vollzog sich die Umwandlung der frühen vedischen Religion zu jenem Komplex von Brahmanismus, Vedânta und Bhakti, der später als 'Hinduismus' bezeichnet wurde, erst während der Achsenzeit. Schließlich ist zu sagen, dass es vor der Achsenzeit in Ägypten unter Pharao Amenhotep IV. (Echnaton) die kurze Phase eines reinen Monotheismus gab, der jedoch rasch wieder verschwand und keinen bleibenden Einfluss hinterließ. Es gibt also einige wichtige religiöse Ereignisse, die kurz vor und kurz nach jener Periode liegen, in der eine besonders intensive Konzentration solcher Ereignisse stattfand, eben der Achsenzeit. Der Begriff 'Achsenzeit' bezeichnet somit einerseits weder einen scharf abgrenzbaren Zeitraum mit exaktem Anfang und Ende, noch ist er andererseits so dehnbar, dass er alle bedeutenden Ereignisse der Religionsgeschichte einschließen würde. Vielmehr steht dieser Begriff für eine bestimmte Konzentration von Ereignissen, die selbst so etwas wie ein großes Ereignis darstellt, auch wenn sich seine Grenzen nicht exakt festlegen lassen. Aber es unterscheidet sich von anderen vergleichbaren Ereignissen, die sich ebenfalls über viele Generationen erstrecken, dadurch, dass sein Ursprung sehr weit gestreut ist. Obwohl z.B. die Renaissance und die industrielle Revolution ihre weltweiten Auswirkungen haben, handelte es sich dabei doch um örtlich relativ begrenzte Entwicklungen, die in einer einzigen Zivilisation stattfanden. Die Achsenzeit umfasste jedoch eine ganze Serie von parallelen Veränderungen in allen relativ weit entwickelten und stabilen Zivilisationen, die es damals gab. Wir müssen davon ausgehen, dass dies deshalb möglich war, weil es sich um eine neue Stufe in der Entwicklung der Menschheit handelte, die sich in den verschiedenen antiken Kulturen fast gleichzeitig vollzog. Herausragende Einzelpersonlichkeiten traten in ihnen auf und besaßen die Fähigkeit, Kanäle für ein neues religiöses Bewusstsein und Verständnis oder, um es mit traditionell theologischen Begriffen zu sagen, für die göttliche Offenbarung zu sein. Aus ihrem Wirken ging das hervor, was wir heute als die großen Weltreligionen kennen. Die größten spirituellen Bewegungen, die auf einzelne Gründerpersönlichkeiten zurückgehen, sind die nicht-theistischen Religionen des Buddhismus und des Konfuzianismus und die theistischen Religionen des Christentums und des Islam. Jede dieser Religionen entstand aus einer früheren, uralten Tradition – der Buddhismus aus dem Hindu-Strom religiösen Lebens, der Konfuzianismus (wie auch der Taoismus) aus der vorangegangenen chinesischen Tradition, das Christentum aus dem religiösen Leben des Judentums und der Islam, obwohl weniger direkt, aus der jüdisch-christlichen Tradition. Daneben existiert in Afrika nach wie vor das „ursprüngliche“ religiöse Leben als eine, wie man sagen könnte, weitere wichtige Weltreligion.

Nehmen wir nun an, dass es sich bei dem Ewig Einen um eine Wirklichkeit handelt, die auf den menschlichen Geist einwirkt, die vom Menschen erkannt werden und eine Antwort erhalten will, und die danach trachtet, aus dem Lebewesen Mensch durch dessen freien Antworten ein (jüdisch-christlich gesprochen) Kind Gottes zu erschaffen bzw. ein Wesen von vollendeter Menschlichkeit. Lassen Sie uns weiterhin annehmen, dass sich in jenem ersten Jahrtausend vor Christus das Leben des Menschen so weit entwickelt hatte, dass er/sie fähig war, eine neue, weitaus umfassendere Vision zu empfangen und dieser zu entsprechen, eine Vision der göttlichen Realität und ihres Anspruchs, den diese auf das Leben des Menschen erhebt. Solch ein Durchbruch wird traditionsgemäß als Offenbarung bezeichnet; und diese Offenbarung war, wie ich ausgeführt habe, bereits eine plurale. Aber sollten wir nicht viel eher erwarten, dass es nur eine *einzige* anstatt vieler unterschiedlicher Offenbarungen gegeben hätte? Meine Antwort lautet "nein" – jedenfalls nicht, wenn man ernsthaft die tatsächlichen Gegebenheiten berücksichtigt, die das Leben des Menschen in der Geschichte bestimmen. Denn vor so langer Zeit, also vor etwa zweieinhalbtausend Jahren, waren die Kommunikationswege zwischen den Zivilisationen Chinas, Indiens und des Nahen Ostens fast so dürftig und langsam, als hätten sich diese Zivilisationen

auf unterschiedlichen Planeten befunden. Eine göttliche Offenbarung, die für die gesamte Menschheit bestimmt war, aber dann nur in China oder in Indien oder in Israel geschehen wäre, hätte viele Jahrhunderte gebraucht, um die jeweils anderen Länder zu erreichen. Wir gehen jedoch davon aus, dass die Quelle der Offenbarung immer danach trachtete, sich den Menschen mitzuteilen, und zwar auf neuen Wegen, um all jene Menschen zu erreichen, die in jenen soeben entstandenen höheren Zivilisationen lebten. Von diesem Standpunkt aus erscheint es nur natürlich, dass die Offenbarung vielfältig gewesen sein muss, das heißt, dass sie auf unterschiedliche Weise in den verschiedenen Zentren der menschlichen Kultur geschah.

Kommen wir nun zur Epistemologie der Offenbarung. Thomas von Aquin hat mit dem folgenden Satz eine profunde epistemologische Wahrheit ausgedrückt, die sogar eine wesentlich umfassendere Gültigkeit besitzt als ihm selber klar war: „Das Erkannte ist im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden“ (*Summa Theologica* II/II 1,2). Mit anderen Worten, wenn wir irgendetwas erkennen, handelt es sich immer um eine Erkenntnis wie sie uns, mit unserer spezifischen Natur und der spezifischen Beschaffenheit unseres Erkenntnisapparats, möglich ist. Dies gilt für alle Arten der Erkenntnis – sinnliche Wahrnehmung, moralische Erkenntnis und religiöse Erkenntnis. Unser Erkenntnisapparat, der aus unseren Sinnesorganen, dem Nervensystem sowie der selektierenden und organisierenden Funktion des Geistes/Gehirns besteht, besitzt im Verhältnis zu unserer physischen Umgebung zwei Funktionen: Er muss uns gewisse Aspekte unserer Umgebung wahrnehmen lassen und uns gleichzeitig vor der Wahrnehmung anderer Aspekte dieser Umgebung bewahren. Wir erleben unsere physische Umgebung nicht, wie sie an sich ist, in ihrer fast unendlichen Komplexität, sondern so, wie sie Geschöpfen erscheint, die über den für uns typischen Erkenntnisapparat verfügen. Andere Lebewesen erfahren die gleiche Welt vermutlich anders, jedes auf seine eigene Weise. Schon bei der normalen sinnlichen Wahrnehmung wird also „das Erkannte auf die Weise des Erkennenden erkannt“. Allerdings unterliegt die „Weise des Erkennenden“ auf der Ebene physischer Erkenntnis nur in einem sehr geringen Umfang der Kontrolle des Erkennenden. Wir sind genetisch programmiert, etwas so zu erfahren, wie wir es tun. Wir müssen die Welt so erfahren, wie sie in Beziehung auf uns wirklich ist, weil wir sonst unser Leben riskieren. Unsere kognitive Freiheit ist auf dieser Ebene minimal.

Auf der Ebene der moralischen Erkenntnis besitzen wir jedoch ein viel größeres Maß an kognitiver Freiheit, und das Gegenstück dieser Freiheit ist Verantwortung. Wenn wir eine moralische Verpflichtung nicht wahrnehmen wollen, besitzen wir die Möglichkeit, die Situation zu überdenken und sie einfach anders zu betrachten. Normalerweise funktioniert so die menschliche Bosheit, nämlich durch Selbsttäuschung. Wir sagen nicht: Dies ist eindeutig falsch, aber ich werde es trotzdem tun. Wir sagen: Unter den gegebenen Umständen ist es notwendig, so zu handeln, und deshalb richtig. Die Fähigkeit, uns selbst zu täuschen, ist ein Aspekt unserer moralischen Freiheit. Wenn wir die Möglichkeit der subtilen Selbsttäuschung nicht besäßen, dann wären wir vielleicht bewundernswürdiger Geschöpfe, aber andererseits wären wir dann auch nicht solche moralisch freien und verantwortlichen Geschöpfe, wie wir es nun einmal sind.

Im Bereich der religiösen Erkenntnis besitzen wir ein noch größeres und ausschlaggebenderes Maß an kognitiver Freiheit und Verantwortung. Andernfalls wären wir keine personalen Wesen, die dem Ewig Einen in Freiheit antworten könnten. Lassen Sie mich diesen Punkt explizit theistisch formulieren. Wir können uns vorstellen, dass es endliche, personale Wesen gäbe, die unmittelbar in die Gegenwart Gottes hinein erschaffen wären. Das heißt, das Bewusstsein dieser Wesen für alles, was nicht sie selbst sind, schlosse automatisch und unausweichlich ein Bewusstsein von Gott mit ein. Sie wären sich bewusst, in der Gegenwart und unter dem allumfassenden Blick eines unendlichen Wesens, einer unendlichen Macht, einer unendlichen Weisheit, Güte und Liebe zu existieren. Doch wie könnten sie in einer solchen Situation im Verhältnis zu ihrem Schöpfer wirklich frei sein? Setzt der Besitz einer solchen Freiheit nicht voraus, dass sie in einer gewissen Distanz zu ihrem Schöpfer existieren? Daher hat Gott, indem er endliches personales Leben schuf, zugleich ein raum-zeitliches Universum erschaffen, das in Übereinstimmung mit seinen eigenen inneren Gesetzen funktioniert. Der Mensch entstand innerhalb und als Teil eines solchen Universums. Weil das Universum seine eigene Autonomie besitzt, ist es in religiöser Hinsicht doppeldeutig, das heißt, es kann sowohl religiös als auch nicht religiös erfahren werden.

Was wir Glauben nennen, ist das interpretative Element in der religiösen Erfahrung der Welt und unseres Lebens in ihr. Der Glaube aber ist ein Akt kognitiver Freiheit und Verantwortung, der anzeigt, bis zu welchem Grad wir gewillt und bereit sind, bewusst in der Gegenwart der unendlichen Realität, in der Sein und Wert eins sind, zu leben. Mit anderen Worten: Das Erkannte, nämlich der/das Ewig Eine, ist im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden, und auf dieser Ebene unterliegt die kognitive Weise des Erkennenden weitgehend der Kontrolle des Erkennenden selbst. Er kann das, was er nicht will bzw. nicht aufzunehmen bereit ist, einfach ausblenden. Hierin liegt der Grund dafür, dass in allen großen Strömen religiöser Erfahrung und religiösen Denkens – Judentum und Christentum sind zwei dieser Ströme – die Art der persönlichen Antwort und der Grad des persönlichen Engagements

individuell außerordentlich verschieden sind. Es gibt unter Juden wie unter Christen praktizierende und nicht-praktizierende Gläubige, echte und solche, die es nur dem Namen nach sind, heilige und sehr unheilige.

Im Folgenden möchte ich nun das Prinzip, wonach das Erkannte im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden ist, ausweiten, um dadurch das Faktum des religiösen Pluralismus zu erhellen.

Damit kommen wir zugleich auf unsere Ausgangsfrage zurück: Weshalb sollte religiöser Glaube eigentlich so viele verschiedene Formen annehmen? Weil – nach meiner Meinung – religiöser Glaube kein isolierter Aspekt unseres Lebens, sondern eng mit der menschlichen Kultur und der menschlichen Geschichte verknüpft ist, die wiederum eng mit grundlegenden geographischen, klimatischen und ökonomischen Gegebenheiten verbunden sind. Man hat beispielsweise darauf hingewiesen, "dass in Nomadenvölkern, die als Hirten und Tierzüchter leben, das männliche Prinzip vorherrscht, wohingegen unter Agrarvölkern, mit ihrem Bewusstsein für die fruchtbare Erde, die aus sich selbst schöpft und ihre Nachkommenschaft an ihrem üppigen Busen nährt, das mütterliche Prinzip als wichtig erscheint ... Deshalb stellt man sich in semitischen Völkern, die traditionell Hirten waren, das Heilige als männlich vor: Gott, der Vater. Dagegen gilt in den indischen Völkern, deren Tradition jahrhundert-, ja sogar Jahrtausende lang von der Landwirtschaft geprägt wurde, das Heilige als weiblich: Gott, die Mutter" (Trevor Ling, *A History of Religion, East and West*, London 1968, 146). Wie außerdem Martin Prozesky ausgeführt hat, verehrten die Kanaaniter und andere alte Kulturen des Nahen Ostens mit einer vergleichbaren Mythologie einen Himmelsgott (Baal) und eine Erdgöttin (Anath), wohingegen die alten Ägypter umgekehrt eine Himmelsgöttin (Nut) und einen Erdgott (Geb) anbeteten.

Warum aber war es in Ägypten anders? Liegt der Grund dafür nicht darin, dass Ägypten insofern eine Ausnahmeposition einnimmt, weil dort die fruchtbringenden Gewässer, die der Analogie nach männlich sind, aus der Erde kommen, nämlich in Gestalt des Nils, wohingegen sie in anderen Ländern in Form von Regen aus dem Himmel kommen? Wie bereits erwähnt, könnte man daraus nun den Schluss ziehen, dass der Glaube an Gott ganz und gar eine menschliche Projektion ist, die von kulturellen Einflüssen bestimmt wird. Dagegen besagt die alternative Interpretation, dass es durchaus eine echte Erkenntnis des Göttlichen gibt, dass die konkrete Ausprägung dieser Erkenntnis jedoch von kulturellen Faktoren bestimmt wird. Von diesem Standpunkt aus handelt es sich bei den unterschiedlichen menschlichen Erkenntnissen des Ewig Einen um kulturell bedingte unterschiedliche Wahrnehmungen derselben unendlichen göttlichen Wirklichkeit.

Um diese Hypothese zu entfalten, muss man meiner Meinung nach unterscheiden zwischen dem Ewig Einen an sich, so wie es in seinem ewigen Sein, aus sich selbst heraus und jenseits der Beziehung zu einer Schöpfung ist, und dem Ewig Einen in Beziehung zur Menschheit, so wie es aus unseren unterschiedlichen menschlichen kulturellen Gegebenheiten heraus wahrgenommen wird. Auch die menschliche Erkenntnis des Ewig Einen wird – wie unsere gesamte Erkenntnis der Wirklichkeit – durch begriffliche Vorstellungen bestimmt. In der Tat gibt es zwei verschiedene begriffliche Vorstellungen, die im religiösen Leben der Menschheit eine Rolle spielen. Die eine, die die theistischen Formen von Religion bestimmt, ist die Vorstellung einer Gottheit bzw. die personale Vorstellung vom Ewig Einen. Die andere, die die nicht-theistischen oder trans-theistischen Formen von Religion bestimmt, ist die Vorstellung eines Absoluten bzw. die nicht-personale Vorstellung vom Ewig Einen. Aus Zeitgründen können wir uns hier nur mit den theistischen Formen befassen. Die Vorstellung von einer Gottheit bzw. von Gott nimmt im Leben bestimmter menschlicher Gemeinschaften und Kulturen jeweils eine konkrete Form an, quasi einen "Namen und Wohnsitz", als spezifische göttliche *persona* bzw. als ein Antlitz, ein Bild oder eine Ikone des Ewig Einen. Der Jahve Israels ist eine solche göttliche *persona*. Er existiert in Verbindung mit dem israelitischen Volk und kann ausschließlich im Rahmen dieser Verbindung charakterisiert werden. Historisch muss er als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs beschrieben werden, der die Kinder Israels aus der ägyptischen Knechtschaft in ihr gelobtes Land führte. Es ist unmöglich, Jahve aus seiner historischen Beziehung zu diesem besonderen Volk herauszulösen. Er ist Teil ihrer Geschichte, und sie sind Teil der seinen. Gemäß meiner Hypothese ist er die göttliche *persona* in Beziehung zum jüdischen Volk. Als solche repräsentiert er eine echte, authentische und gültige menschliche Wahrnehmung des Ewig Einen, wie sie sich aus einer bestimmten menschlichen Kultur und einem bestimmten Strang der Geschichte heraus ereignet. Aber Jahve ist eine andere göttliche *persona* als beispielsweise Shiva oder Krishna, bei denen es sich um göttliche *personae* in Beziehung zu den indischen Gemeinschaften der Shivaiten und Vishnuiten handelt. Es handelt sich bei den vielen Göttern also nicht um unabhängige und voneinander verschiedene Wesen, sondern vielmehr um unterschiedliche *personae*, die aus der Interaktion zwischen der göttlicher Gegenwart und der menschlichen Projektion entstanden sind. Die göttliche Gegenwart ist die Präsenz des Ewig Einen in unserem menschlichen Bewusstsein, und die menschlichen Projektionen sind die kulturell bedingten Vorstellungen und Symbole, mit deren Hilfe wir die grundlegende Vorstellung der Gottheit konkretisieren.

Wenn wir diese Hypothese mit Hilfe der philosophischen Begriffe Immanuel Kants zusammenfassen, dann lässt sich einerseits zwischen dem einzigen göttlichen Noumenon, dem Ewig Einen *an sich*, das die Reichweite menschlichen Denkens und menschlicher Sprache übersteigt, und andererseits der Vielzahl göttlicher Phänomene, den göttlichen *personae* der theistischen Religionen und den Konkretionen der Vorstellung des Absoluten in den nicht-theistischen Religionen, unterscheiden. Zu den ersteren gehören Jahwe (oder Adonai), Allah, der Gott und Vater Jesu Christi, Krishna, Shiva, und viele, viele mehr. Unter den letzteren, das heißt unter den Konkretionen der nicht-personalen Erkenntnis des Ewig Einen, sind die wichtigsten Beispiele das Brahman des advaitischen Hinduismus, das Nirvāna des Theravāda-Buddhismus und die Shūnyatā des Mahāyāna-Buddhismus. Jede dieser Formen, in denen das Ewig Eine von Menschen wahrgenommen wurde, ist Bestandteil eines komplexen Ganzen, nämlich dessen, was wir eine Religion nennen, mit ihren spezifischen Formen religiöser Erfahrung, ihren eigenen Mythen und Symbolen, ihren theologischen Systemen, ihren Liturgien und ihrer Kunst, ihrer Ethik und ihren Lebensstilen, ihren Schriften und Traditionen, wobei sich all diese Elemente gegenseitig beeinflussen und verstärken. Und diese unterschiedlichen Ganzheiten stellen im Rahmen der verschiedenen Kulturen oder Formen menschlichen Lebens unterschiedliche Antworten auf dieselbe unendliche, transzendente göttliche Realität dar, die wir das Ewig Eine nennen.

Zum Schluss möchte ich nun noch auf die Ausschließlichkeitsansprüche zurückkommen, die alle großen Weltreligionen im Verlaufe ihrer Geschichte entwickelt haben. Üblicherweise hält sich jede dieser Religionen in einem entscheidenden Sinn für die allen anderen überlegene. In der Regel ist diese Vorstellung zum Bestandteil des jeweiligen Glaubenssystems geworden und kommt auch in den jeweiligen Schriften und Liturgien zum Ausdruck. Ist es aber möglich, quasi von außerhalb all dieser verschiedenen Traditionen ihre jeweiligen Verdienste zu beurteilen, so dass sich dabei eine von ihnen tatsächlich als die allen anderen überlegene erweisen lässt? Eine solche Beurteilung könnte man entweder auf der Grundlage ethischer oder spiritueller Überlegungen versuchen.

An dieser Stelle ist jedoch äußerste Vorsicht geboten. Obwohl ich von den verschiedenen Religionen jeweils als Ganzes gesprochen habe, muss doch hinzugefügt werden, dass es sich bei diesen jeweils um äußerst komplexe, vielgestaltige und sich kontinuierlich wandelnde Traditionen handelt. So umfasst beispielsweise das Christentum, wenn wir seinen gesamten Wirkungsbereich während seiner langen Geschichte berücksichtigen, viele widersprüchliche Elemente: Nicht nur eine starke Betonung des personalen Charakters Gottes, sondern ebenso auch eine theologisch-mystische Denktradition, in deren Rahmen Gott als reines Sein, als Sein an sich, als Grund des Seins oder Tiefe des Seins usw. charakterisiert wird. Es umfasst nicht nur einen weltbeherrschenden Materialismus, sondern auch weltverneinende asketische, kontemplative und monastische Züge; nicht nur, wie gegenwärtig, den Stolz auf die moderne Wissenschaft als seinen eigenen Sprössling, sondern auch die vormaligen gewaltsamen Versuche, die moderne Wissenschaft bereits im Keim zu ersticken; nicht nur die Lehre von der unübertrefflichen Kraft der Nächstenliebe, und sogar der Feindesliebe, von Vergebung und von Frieden, sondern auch eine lange Geschichte von Verfolgung und Konflikten, von Gewalt und Blutvergießen, so dass es niemals irgendeinen Krieg gegeben hat, in den eine christliche Nation verwickelt war, der nicht von den Kirchen unterstützt und gesegnet worden wäre. Auch alle anderen großen Weltreligionen erscheinen intern genauso komplex und vielschichtig und sogar widersprüchlich, wenn wir sie in ihrer gesamten geschichtlichen Entwicklung und Ausbreitung betrachten. Alle haben Zeiten spiritueller Blüte, große Momente der Erneuerung und der Reform, Zeiten kultureller Kreativität und Entfaltung, aber auch dunkle Zeiten, chauvinistische und regressive Phasen erlebt, und die meisten hatten auch ihre jeweiligen Phasen blinden Hasses und roher Gewalt. All diese Religionen haben vergleichbare Heilige, Propheten und Denker hervorgebracht, aber auch vergleichbare Schurken, Heuchler, Despoten und Unterdrücker. Diese religiösen Traditionen sind also so komplex und vielfältig, dass es sehr schwer, wenn nicht sogar unmöglich ist, sie jeweils als Ganzes moralisch zu beurteilen. Zwar lassen sich auf der Basis bestimmter ethischer Kriterien durchaus einzelne Elemente innerhalb der christlichen, islamischen, jüdischen oder buddhistischen Geschichte und Kultur als bewundernswert und andere wiederum als abstoßend herausstellen. Aber es ist vermutlich unmöglich, all diese Elemente gemeinsam gegeneinander abzuwägen, um dadurch eine umfassende ethische Beurteilung zu erreichen. Außerdem stoßen wir hier auf das Problem, dass die ethischen Kriterien, von denen man ausgeht, der eigenen Tradition entstammen, so dass die ganze Frage der Relativität moralischer Vorstellungen im Hinblick auf unterschiedliche kulturelle und historische Gegebenheiten, ins Spiel kommt, eine Frage, der wir uns heute zunehmend bewusst werden. Deshalb bin ich eigentlich der Auffassung, dass eine vergleichende ethische Beurteilung der großen religiösen Traditionen als ganzer lediglich in einen Sumpf von Unmöglichkeiten führt, aus dem nichts Nützliches herauskommen wird.

Doch wenn es schon geradezu unmöglich schwierig ist, solche weiten und komplexen Bereiche der menschlichen Geschichte einer vergleichenden moralischen Beurteilung zu unterziehen, wie sieht es dann mit rein religiösen und spirituellen Vergleichen aus? Kann man nicht sagen, dass beispielsweise die Erkenntnis des Ewig Einen als eines personalen Gottes der Erkenntnis des Ewig Einen als des

Brahman des Hinduismus spirituell überlegen ist? Natürlich 'kann' man das sagen; in dem Sinn nämlich, dass es ja in der Tat viele Christen, Juden und Muslime gibt, die genau das sagen. Aber andererseits sagen viele Hindus der advaitischen Tradition das Gegenteil, nämlich, dass es eine niedrigere und primitivere Form der spirituellen Erkenntnis darstellt, wenn man das Brahman als eine göttliche Person auffasst. Lässt sich eine solche Kontroverse entscheiden? Nein, außer indem man eben einfach eine konfessionelle Behauptung aufstellt. Doch vielleicht wäre es besser, die dieser Kontroverse zugrundeliegende Annahme in Frage stellen, wonach unter den auf das Ewig Eine bezogenen wichtigsten menschlichen Antworten eine insgesamt allen anderen überlegen sein muss. Warum muss das so sein? Könnte es nicht vielmehr so sein, dass es mehrere *unterschiedliche* Formen der auf das Ewig Eine bezogenen menschlichen Erkenntnis und Antwort gibt, die jede für sich gültig und wirksam ist, trotz ihrer Verschiedenheit? Sollten wir nicht vielleicht die Annahme von einer, und nur einer, wahren Religion zugunsten der Alternative eines echten religiösen Pluralismus aufgeben?

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass ich mich dabei nur auf die sogenannten großen Weltreligionen beziehe und weder auf die primitive Religion, noch auf die untergegangenen religiösen Bewegungen oder auf die vielen immer wieder entstehenden neuen religiösen Bewegungen. Es gibt ein Gesetz, wonach auch spiritueller nur die Tüchtigsten überleben, und das vereinfacht die religiöse Szenerie. Wenn wir allerdings mit einem Strom religiösen Lebens, religiösen Denkens und religiöser Erfahrung konfrontiert werden, der seit vielen Jahrhunderten fortbesteht, der inspirierende Schriften und eine reichhaltige Folge von Heiligen, Propheten und profunden Denkern hervorgebracht hat und der dem Leben von Abermillionen Menschen eine spirituelle Heimat bereitet hat, dann müssen wir meines Erachtens davon ausgehen, dass dieser Strom eine echte Erkenntnis des Ewig Einen und eine Antwort darauf repräsentiert. Und ich glaube nicht, dass es objektiv gerechtfertigt ist, unseren eigenen Ausschnitt aus der Geschichte und unsere eigene Tradition insgesamt für besser zu halten als die anderen alten und großen Traditionen. Dennoch ist subjektiv betrachtet jede Tradition einzigartig, und sie ist für jene, die spirituell durch sie geprägt wurden, auch die überlegene; denn eine Religion bildet bei jenen, die in sie hineingeboren und in ihr erzogen wurden, Charakteren aus, die speziell an diese Religion angepasst sind und sich dementsprechend in keiner anderen Religion heimisch fühlen würden. Erst wenn eine Strömung religiösen Lebens an Vitalität zu verlieren beginnt, gehören einige ihrer Anhänger ihr nur noch dem Namen nach an oder werden von anderen Glaubensrichtungen angezogen. Genau dies ist in unserer modernen industrialisierten westlichen Welt größtenteils der Fall. Doch selbst hier werden wir nach wie vor stark von jener religiösen Kultur, die uns geprägt hat, beherrscht. Für die meisten Christen in diesem Land ist eben das Christentum jene Religion, der sie entweder angehören oder gegen die sie rebellieren; und sie sind – häufig unbewusst – so tief von dieser Tradition geprägt, dass nur wenige beispielsweise zu Muslimen oder Buddhisten werden könnten. Es könnten auch nur wenige Muslime oder Buddhisten zu Christen oder Hindus werden; und ich nehme an, dass ein Jude sich kaum vorstellen kann, nicht Jude zu sein, auch wenn er sich noch so weit von den Regeln des jüdischen Glaubens entfernt hat. Ein Rabbiner sagte einmal: "Heutzutage glauben viele Juden nicht an Gott, aber sie glauben fast alle, dass Gott an sie glaubt!" Kurz gesagt: Wir sind so durch die Tradition geprägt, in die wir hineingeboren wurden und in der wir aufgewachsen sind, dass sie für uns einmalig, absolut und endgültig ist. Doch wenn wir die Tatsache des religiösen Pluralismus akzeptieren, dann müssen wir es meines Erachtens lernen, aus dieser psychologischen Absolutheit keinen Anspruch auf eine objektive Absolutheit und Überlegenheit unseres eigenen Glaubens über alle anderen zu machen.

Für einige Traditionen ist es allerdings schwerer, auf Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche zu verzichten, als für andere. Die große Aufgabe der Religion ist das Heil, d.h. Männer und Frauen zur Fülle des Lebens bzw. zur Vollendung ihres Daseins in der Beziehung zu dem Ewig Einen zu geleiten. Der religiöse Absolutismus erscheint daher in der Form des Anspruchs, der einzige Weg zum Heil zu sein. Für das Judentum ist es meiner Meinung nach nicht allzu schwierig, einen solchen Anspruch zu vermeiden. Zwar ist es seine Schlüsselvorstellung, Gottes auserwähltes Volk zu sein, doch muss dies nicht bedeuten - und hat vielleicht auch niemals bedeutet -, dass nur Juden das Heil erlangen können. Sie repräsentiert eher die Erkenntnis einer göttlichen Berufung, Zeugnis für Gott abzulegen zum Wohle der gesamten Menschheit. Eine solche Erkenntnis lässt sich vermutlich jedoch damit vereinbaren, dass andere ihre eigenen religiösen Berufungen haben. In der Tat schließt jede Begegnung mit dem Ewig Einen, wenn sie eine theistische Form annimmt, das Gefühl ein, in besonderer Weise berufen und somit erwählt zu sein. So möchte ich sagen, dass wir alle auserwählt sind, wenn auch auf unterschiedliche Weise und für unterschiedliche Berufungen.

Dem Christentum fällt es demgegenüber weitaus schwerer, die Tatsache des religiösen Pluralismus zu verdauen. Hier ist die Schlüsselvorstellung die der göttlichen Inkarnation. Aus der Prämisse, dass Jesus Gott war bzw. die zweite Person einer göttlichen Trinität, Gott, der Sohn, der ein Leben als geführt hat, folgt mit unmittelbarer logischer Konsequenz, dass das Christentum – und nur das Christentum – von Gott persönlich begründet wurde; und daraus folgt weiter, dass es Gottes Wunsch sein muss, dass alle Menschen durch diese Religion, die er selbst für uns begründet hat, auf ihn bezogen sein sollen; und so

gelangt man schließlich zu jener Konsequenz, wie sie durch das römisch-katholische Dogma „Außerhalb der Kirche kein Heil“ und dessen protestantisch-missionarische Entsprechung „Außerhalb des Christentums kein Heil“ gezogen wird. Heute empfinden immer mehr Christen diese Konsequenz als unannehmbar, weil sie den offensichtlichen religiösen Fakten widerspricht. Wir müssen diese Argumentationskette somit von hinten her aufrollen und letzten Endes sogar ihre ursprüngliche Prämisse in Frage stellen. Diese muss ohnehin neu überdacht werden. Denn viele moderne bibelwissenschaftliche Arbeiten sind zu dem Schluss gekommen, dass der historische Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach nicht den Anspruch erhob, Gott bzw. der inkarnierte Gottessohn, die zweite Person einer Trinität, zu sein. Einige unter uns Christen haben daraus die Konsequenz gezogen, dass es sich bei der Vorstellung von der göttlichen Inkarnation eher um eine metaphorische (oder, in theologischer Fachsprache, eine mythologische) als um eine wörtlich zu nehmende Vorstellung handelt. Im Sinne einer Verkörperung von Ideen, Werten und Einsichten im Leben bestimmter Menschen ist 'Inkarnation' eine grundlegende Metapher. In diesem Sinn kann man z.B. sagen, dass im Jahre 1940 Winston Churchill den Geist des Widerstandes gegen Nazi-Deutschland verkörperte bzw. inkarnierte. Von Jesus lässt sich meines Erachtens sagen, dass er sich Gottes so lebhaft als des liebenden himmlischen Vaters bewusst, so erstaunlich offen für ihn und so völlig sein Diener und sein Werkzeug war, dass sich die göttliche Liebe in seinem Leben ausdrückte und in diesem Sinn in ihm inkarniert war. Dies besagte nicht (wie es im offiziellen christlichen Dogma heißt), dass Jesus zwei vollständige Naturen besaß, eine menschliche und eine göttliche. Er war ganz Mensch; aber immer wenn selbstlose Liebe als Antwort auf die Liebe Gottes in einem Menschenleben gelebt wird, dann hat sich die göttliche Liebe in eben diesem Maß auf Erden inkarniert. Solche Neuinterpretationen der Inkarnationsidee sprechen heute zahlreiche Christen an, werden andererseits aber auch von einer noch größeren Anzahl abgelehnt. Zur Zeit ist es noch nicht abzusehen, wie diese interne christliche Auseinandersetzung letztendlich ausgehen wird.

Ich muss allmählich zum Schluss kommen. Gott hat viele Namen. In diesem Slogan möchte ich meine Ausführungen zusammenfassen, und ich meine damit, dass der/das Ewig Eine innerhalb unterschiedlicher menschlicher Kulturen in unterschiedlichen, personalen wie auch nicht-personalen, Formen wahrgenommen wird und dass aus diesen unterschiedlichen Wahrnehmungen die religiösen Lebensweisen, die wir die großen Weltreligionen nennen, entstanden sind. In der Praxis bedeutet diese These, dass die Menschen der verschiedenen religiösen Traditionen sich als Freunde statt als Feinde oder Rivalen betrachten können. Unsere Glaubensheimat ist jeweils verschieden, doch in einer jeden gibt es kostbare und besondere Kontakte zu dem Ewig Einen, von denen wir alle vielleicht wechselseitig lernen können. Wir sollten dem neuen Zeitalter des wachsenden interreligiösen Dialogs mit Hoffnung, positiven Erwartungen und gespannter Freude entgegengehen.

IV. "Auf welchem Weg auch immer ..."

Hier im Westen war es bis vor kurzem war für die meisten von uns eine vorwiegend theoretische Frage, in welcher Beziehung das Christentums zu den anderen Weltreligionen steht. Und daher waren es auch vorwiegend theoretische Antworten, die ausreichend erschienen. Wir lebten innerhalb der kulturellen Grenzen der Christenheit, und – viele von uns – innerhalb der geistlichen Grenzen der Kirche. Von diesem Zentrum aus haben wir – d.h. unsere Vorfahren und auch noch die Kirche von heute – Missionare in alle Kontinente der Erde geschickt und uns an dem vagen Gefühl erfreut, die Welt sei dabei, allmählich christianisiert zu werden, wie langsam auch immer. In der Vergangenheit haben wir also normalerweise negativ über die Welt der Nicht-Christen gedacht. Wir betrachteten sie als den unglücklichen, noch nicht christianisierten Teil der Menschheit sowie als die potentiellen Empfänger der göttlichen Gnade, die zu ihnen jedoch erst durch die von uns geschickten Missionare gelangen könne.

Allerdings ist diese Einstellung eines religiösen Imperialismus inzwischen aus mehreren Gründen heftig erschüttert worden.

Zunächst wäre hier schlicht die durch Kommunikationsmedien und Reisen gewachsene Einsicht zu nennen, wie ungeheuer groß und religiös vielfältig die Menschheit ist, die jenseits der Grenzen unseres angelsächsischen Stammes lebt. Der geschätzte Anteil der Christen an der Weltbevölkerung liegt bei 983,6 Millionen und macht damit etwas weniger als ein Viertel der gesamten Weltbevölkerung von 4,1239 Milliarden Menschen aus (Encyclopaedia Britannica 1978, Book of the Year, 616). Und obwohl

die Gesamtzahl der Christen langsam zunimmt, verringert sich doch gleichzeitig ihr prozentualer Anteil an der Weltbevölkerung, weil sich die Bevölkerungsexplosion (die Bevölkerungszahl wird sich, grob geschätzt, zwischen 1970 und 2005 verdoppeln) außerhalb der Christenheit schneller vollzieht als innerhalb. Somit bekennt sich auch heute, wie schon in der Vergangenheit, insgesamt nur eine Minderheit der Menschen zum christlichen Glauben, und es sieht so aus, als ob diese Minderheit in Zukunft eher noch kleiner als größer werden würde. Diese Überlegung wirft freilich einen gewaltigen Schatten auf die Annahme, die Bekehrung der gesamten Menschheit zum Christentum sei der Wille Gottes.

Des Weiteren ist es für den Durchschnittsbürger ein ganz offensichtliche Tatsache (obwohl dies von Theologen keineswegs immer berücksichtigt wird), dass in der großen Mehrheit der Fälle – sagen wir einmal 98 oder 99 Prozent – die Frage, an welche Religion ein Mensch glaubt bzw. zu welcher Religion jemand gehört, davon abhängt, wo man geboren wurde. Das heißt, wenn jemand in Ägypten oder Pakistan als Kind muslimischer Eltern geboren wird, dann wird er oder sie höchstwahrscheinlich ein Muslim sein, als Kind buddhistischer Eltern in Sri-Lanka oder Burma höchstwahrscheinlich ein Buddhist, als Kind hinduistischer Eltern in Indien höchstwahrscheinlich ein Hindu, als Kind christlicher Eltern in Europa oder auf dem amerikanischen Kontinent höchstwahrscheinlich ein Christ, usw. Natürlich ist es dabei in jedem dieser Fälle offen, ob jemand seiner Religion entweder überzeugt und engagiert oder nur dem Namen nach angehört. Doch ob einer nun Christ, Jude, Muslim, Buddhist, Sikh, Hindu – oder so gesehen auch Marxist oder Maoist – ist, hängt fast immer davon ab, in welchem Teil der Welt er oder sie zufällig geboren wurde. Wenn ein religiöser Glaube Anspruch auf Glaubwürdigkeit erhebt, dann muss er diesen Umstand erklären können. Soll der christliche Glaube glaubwürdig sein, dann muss er diesen Umstand im Hinblick auf die universelle Souveränität und Vaterschaft Gottes erklären. Nun ist es aber ziemlich eindeutig, dass jene ältere Theologie, der zufolge Gottes Heilswirken nur auf einen kleinen Teil der Menschheit begrenzt ist, nämlich auf den, von dem in unserer Schrift die Rede ist, eine solche Erklärung nicht liefert.

Noch ein weiterer Umstand macht es erforderlich, unsere Einstellung zu den nicht-christlichen Religionen zu überdenken: Die alten, wenig schmeichelhaften und karikierenden Darstellungen anderer Religionen werden heute durch Erkenntnisse ersetzt, die auf seriösen objektiven Studien beruhen. Die Regale unserer Buchhandlungen enthalten inzwischen viele gute populärwissenschaftliche Bücher und wissenschaftliche Fachbücher über Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und Vergleichende Religionswissenschaft. Nur wer freiwillig gerne ungebildet bleibt, kann sich heute noch darin gefallen, über andere Religionen nichts zu wissen. Heute jedenfalls lassen sich engherzige theologische Vorurteile nicht mehr länger mit einer Unkenntnis des religiösen Lebens der Menschheit entschuldigen. Diese Zeiten haben sich geändert, und inzwischen möchte wohl niemand mehr wie noch im 18. Jahrhundert die Auffassung von Fieldings "Pfarrer Thwackum"* teilen: "Wenn ich Religion sage, dann meine ich die christliche Religion, und nicht nur die christliche Religion, sondern die protestantische Religion, und nicht nur die protestantische Religion, sondern die Kirche von England."

Seit den 50er Jahren ist in Großbritannien durch asiatische Einwanderer aus Indien, Pakistan und (gegenwärtig) Bangladesh in vielen unserer Städte der Anteil an Muslimen, Hindus und Sikhs beträchtlich angestiegen. Dadurch gibt es hier nun zusätzlich zu den Juden, die bereits seit mehr als zwei Jahrhunderten hier leben, drei weitere nicht-christliche Glaubensgemeinschaften. Schon durch die bloße Anwesenheit dieser nicht-christlichen Gemeinschaften stellt sich der Kirche eine Reihe neuer Fragen, die sie zumeist für sehr schwierige Probleme hält. Fragen wie: Sollten wir Muslimen, Sikhs und Hindus helfen, passende Räumlichkeiten für ihre Gottesdienste zu finden? Sollten wir bereit sein, ihnen kirchliche Gebäude zu verkaufen, die wir selbst nicht mehr brauchen? Sollte der örtliche religiöse Rundfunk sie einbeziehen oder ausschließen? Sollten wir versuchen, darauf zu bestehen, dass alle Kinder in den staatlichen Schulen christlichen Religionsunterricht erhalten ohne Rücksicht auf die Religion, zu der diese Kinder oder ihre Eltern sich bekennen? Und so weiter. All diese Fragen besitzen theologische Implikationen und haben so dazu beigetragen, dass Christen dem Problem des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Weltreligionen mehr Aufmerksamkeit schenken.

1.

Besucht man die verschiedenen Gotteshäuser nicht-christlicher Glaubensgemeinschaften in einer Großstadt, so wird man – möglicherweise zur eigenen Überraschung – feststellen, dass dort phänomenologisch betrachtet (oder mit anderen Worten: für die menschliche Beobachtung) das gleiche geschieht wie in einer christlichen Kirche. Das heißt, Menschen kommen zusammen, um sich einer höheren Wirklichkeit zu öffnen, die sie sich als den personalen Schöpfer und Herrn des Universums

* Eine Figur aus Henry Fieldings Roman "Tom Jones" (Anm. des Übers.).

vorstellen und als jemanden, von dem grundlegende moralische Ansprüche an das Leben von Männern und Frauen ausgehen. Natürlich sind ihre Gebräuche äußerlich betrachtet sehr verschieden - in einer Kirche tragen Männer Schuhe, aber keinen Hut; in einer Moschee, einem Gurdwara und in einem Tempel tragen sie einen Hut, aber keine Schuhe; in einer Synagoge beides. In einigen Gotteshäusern sitzt man auf Bänken, in anderen auf dem Boden; in einigen wird gesungen, in anderen nicht. Es werden andere Musikinstrumente benutzt oder auch gar keine. Weiterhin, und wichtiger, das höchste Wesen wird in einer christlichen Kirche als Gott, in einer jüdischen Synagoge als Adonai, in einer islamischen Moschee als Allah, in einem Gurdwara der Sikhs als Ekoamkar und in einem Hindu-Tempel als Rama oder Krishna bezeichnet. Und dennoch ist in einer wichtigen Hinsicht das, was in den unterschiedlichen Formen des Gottesdienstes geschieht, im Wesentlichen dasselbe.

In der jüdischen Synagoge wird Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde verehrt und als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der die Kinder Israels aus Ägypten in das gelobte Land geführt und der sie berufen hat, als ein Licht zur Erleuchtung der Welt zu leben. Der Gottesdienst ähnelt in Form und Ethos sehr dem christlichen Gottesdienst protestantischer Traditionen. In einem typisch jüdischen Gebet heißt es:

"Mit großer Liebe hast Du uns geliebt, Ewiger, unser Gott, großes, reiches Erbarmen hast Du uns erwiesen. Unser Vater, unser König, um unserer Väter willen, die auf dich vertraut und welchen Du Satzungen des Lebens gelehrt, begnadige uns und belehre uns! Unser Vater, barmherziger, allerbarmender Vater, erbarme dich über uns und gib in unser Herz, zu begreifen und zu verstehen, zu hören, zu lernen und zu lehren, zu hüten, zu erfüllen und zu erhalten alle Worte des Forschens in deiner Lehre in Liebe" (aus dem "Weekday Morning Service", in: *Service of the Heart: Weekday, Sabbath and Festival Services and Prayers for Home and Synagogue*, London: Union of Liberal and Progressive Synagogues 1967, 40f).*

In den Moscheen der Muslime wird Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde verehrt und als der unumschränkte Herr über das Universum, der allmächtig, heilig und barmherzig ist, vor dem sich die Menschen in absoluter Ergebenheit verneigen. So heißt es in einer typischen Passage aus einem islamischen Gebet:

"Gepriesen sei Gott, der Herr der Schöpfung, Quelle allen Lebens, der dem Morgen gebietet, Herr voller Majestät und Ehre, voll Gnade und Wohltat. Er, der so fern ist, dass er nicht zu sehen ist und so nah, dass er die geheimsten Dinge sieht. Gesegnet sei er und auf ewig gepriesen" (Kenneth Cragg, ed., *Alive to God: Muslim and Christian Prayer*, London 1970, 65).

Oder auch:

"Gott gebührt die Ehre, dem Herrn des Himmels und der Erde, dem Herrn aller Dinge. Er ist der Herrscher über Himmel und Erde: er ist der Allmächtige, der Allwissende" (ebd. 61).

In den Gurdwaras der Sikhs wird Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde verehrt, als gnädiger Herr über Zeit und Ewigkeit, der Rechtschaffenheit fordert und nach Frieden und Wohlwollen zwischen den Menschen trachtet. In einem Morgengebet der Sikhs heißt es:

"Keiner ist Gott, nur Er.
Alles, was da ist, ist Er.
Schöpfer aller Dinge, alles durchdringend, ist Er.
Von Angst und Feindschaft frei, ist Er.
Ohne Zeit, nicht geboren, ganz aus sich selbst, ist Er.
Erleuchtung gibt Er
Und durch Seine Gnade allein wird Er erkannt.
Im Anfang war Er und immer war Er.
Er, der Wahrhaft Eine, ist und war
und wird sein immerdar."

(Japji)

Die Hindu-Tempel, die es bisher in Großbritannien gibt, gehören zur Bhakti-Form bzw. zur theistisch-devotionalen Gestalt des Hinduismus. In ihnen wird Gott als der höchste Herrscher über alles verehrt, als das unendliche göttliche Leben, das unter vielen Erscheinungsformen und Namen bekannt ist. Zu den Schlägen rhythmischer Musik "chanten" die verzückten Verehrer wieder und wieder den Namen Gottes.

*

Anm. d. Übers.: Die deutsche Übersetzung dieses Gebets wurde entnommen aus: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1982, 35f ("Morgengebet für die Wochentage").

Die Sprache der Bhakti-Verehrung ist emotional und sehr persönlich. In einer typischen Hymne heißt es:

"O, rette mich, o, rette mich, Du Mächtigster,
Errette mich und mach mich frei.
O, lass die Liebe, die mein Herz erfüllt,
Dich umfassen inniglich.
Lass kosten mich, wie süß Du bist;
Nur dies
gewähre mir, ich bitte Dich,
Niemals soll meine Liebe von Dir weichen,
Niemals verlassen Dich.
Dann wird' ich Deinen Namen preisen,
Dein Lob verkünden überall,
Und tanzen vor Liebe und Freude vor Dir, meinem Gott."

(A.C. Bouquet, ed., *Sacred Books of the World*, 1954, 246)

Und in einem anderen Bhakti-Loblied:

"Nun will ich alle meine Tage mit Freude füllen bis zum Rand.
Will Vitthal nur anhangen
mit allem, was ich bin und kann.
Fegt er hinweg all Trauer
und all Sorg;
In Stücke reiß ich dann
den Fallstrick der Verblendung.
O, so sehr lieb ich Ihn, nur Ihn allein,
Macht er doch alle meine Last die sein'.
Sieh, alles Leid der Welt wird
geradewegs versiegen,
Und nimmer enden wird
das Reich des Friedens."

(Ebd. 245)

2.

Angesichts der phänomenologischen Ähnlichkeit zwischen den Gottesdiensten dieser verschiedenen Traditionen müssen wir uns die Frage stellen, ob die Menschen in der Kirche, in der Synagoge, in der Moschee, im Gurdwara und im Tempel verschiedene Götter verehren oder ob sie alle ein und denselben Gott anbeten. Sind Adonai und Gott, Allah und Ekoamkar, Rama und Krishna verschiedene Götter oder handelt es sich lediglich um verschiedene Namen für dasselbe höchste Wesen? Offensichtlich gibt es drei Möglichkeiten. Erstens, es existieren tatsächlich, im ontologischen Sinn, mehrere Götter. Dies widerspricht jedoch dem mit jeder dieser Gottheiten jeweils verknüpften Glauben, dass sie der schöpferische Urquell der ganzen Welt ist. Zweitens, nur eine Glaubensgemeinschaft, beispielsweise unsere eigene, verehrt tatsächlich Gott, während die anderen nur vergeblich Bilder anbeten, die allein in ihrer Phantasie existieren. Aber gibt es nicht innerhalb des Christentums selbst ebenfalls eine Vielfalt von einander sich überschneidenden Gottesbildern – z.B. Gott als strenger Richter und alles vorherbestimmende Macht oder Gott als ein gütiger und liebender himmlischer Vater – , so dass verschiedene christliche Gruppen, ja sogar verschiedene Christen das göttliche Wesen mittels ihrer unterschiedlichen Bilder von ihm verehren? Deuten die kurzen Streiflichter, die ich zuvor aus dem Gottesdienst der verschiedenen religiösen Traditionen zitiert habe, nicht darauf hin, dass sich unsere christlichen Gottesbilder mit vielen der nicht-christlichen Bilder überschneiden? Wenn dem so ist, dann ist die dritte Möglichkeit wohl die wahrscheinlichste, nämlich, dass es nur einen Gott gibt, den Schöpfer und Herrn der ganzen Welt, dass dieser Gott in der unendlichen Fülle und dem unendlichen Reichtum seines Wesens all unsere menschlichen Versuche, ihn gedanklich zu erfassen, übersteigt, und dass die Gläubigen in den verschiedenen großen Weltreligionen tatsächlich diesen einen Gott verehren, allerdings mittels verschiedener, sich überschneidender Vorstellungen oder geistiger Bilder von ihm.

Wenn dem so ist, dann muss die ältere christliche Auffassung falsch sein, wonach andere Religionen Bereiche spiritueller Finsternis sind, in denen es kein Heil, keine Gotteserkenntnis und keinen akzeptablen Gottesdienst gibt. Stattdessen benötigen wir meines Erachtens eine solche Epistemologie der Religion, wie ich sie später im fünften und sechsten Kapitel vorschlagen werde. Diese geht – so viel sei hier bereits angedeutet – von der Kantischen Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, und derselben Wirklichkeit, so wie sie von Menschen erfahren wird, aus. Bei jeder bewussten Erfahrung unserer Umgebung ist der wahrnehmende Verstand selber aktiv, indem er die Wahrnehmungen nach bestimmten Vorstellungen und Schemata selektiert und integriert, so dass die

Welt, so wie sie erfahren wird, unvermeidlich weniger umfassend und anders ist als die Welt, so wie sie an sich ist. Ich schlage vor, dass das gleiche Grundmuster auch für die menschliche Erfahrung des Göttlichen gilt. Wir besitzen keine unmittelbare Erkenntnis von der göttlichen Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, sondern nur so wie sie von der uns eigenen menschlichen Perspektive aus erfahren wird. Dabei handelt es sich zwangsläufig um eine partielle Erkenntnis, die durch die Endlichkeit und die Unzulänglichkeiten unseres menschlichen Daseins begrenzt wird. "Wir sehen dunkel durch ein Glas", und das Glas besteht aus jenem Reservoir an menschlichen Vorstellungen, die in unserer jeweiligen Kultur wirksam sind. Das Ergebnis hiervon ist das ganze Spektrum an Vorstellungen und Erfahrungen des Göttlichen, wie es sich in der Religionsgeschichte findet.

Angesichts der wachsenden Kenntnis anderer Religionen und als Folge des besseren Kontakts zu deren Anhängern wirkt die ältere christliche Ansicht über diese Religionen zunehmend implausibel und unrealistisch. Daher haben christliche Theologen – am deutlichsten vielleicht in der römisch-katholischen Gemeinschaft – starke Anstrengungen unternommen, von den unannehmbaren Implikationen der älteren Anschauung loszukommen. Doch sehen sie sich nicht in der Lage, dieser explizit abzuschwören. Dies entspricht freilich der gängigen kirchlichen Methode, wie man eine Lehre weiterentwickelt und verändert. Man kann ein früher verkündetes Dogma zwar nicht als falsch bezeichnen, aber man kann es neu interpretieren, so dass es etwas ganz anderes bedeutet als das, was ursprünglich damit gemeint war. Versuche in dieser Richtung belegen häufig ein hohes Maß an Einfallskraft. Doch kein noch so hohes Niveau an intellektueller Spitzfindigkeit kann sie davor bewahren, auf Außenstehende leicht lächerlich oder leicht unaufrichtig zu wirken. Wie dem auch sei, folgende Ideen wurden vorgeschlagen, um das Dogma, dass es außerhalb der Kirche bzw. außerhalb des Christentums kein Heil gibt, beizubehalten: die Unterscheidung eines expliziten von einem impliziten Glauben; die Unterscheidung der Taufe im wörtlichen Sinn von einer Taufe durch das Verlangen nach ihr; und, als ein protestantisches Äquivalent, die Unterscheidung der manifesten Kirche von einer latenten Kirche; die Annahme, dass Menschen zwar nur durch Jesus Christus zu Gott gelangen können, aber dass jene, die ihm in diesem Leben nicht begegnet sind, ihm im zukünftigen Leben begegnen werden. Oder etwa Karl Rahners Konzeption des anonymen Christen (vgl. *Theological Investigations*, Vol. 5, 1966, Ch. 6; Rahners jüngste Abhandlung, die dieses Konzept erneut bestätigt, erschien in: *Theological Investigations*, Vol. 14, 1976, Ch. 17; siehe auch Vol. 16, 1979, Ch. 13). Der gläubige Muslim, Hindu, Sikh oder Jude kann demnach als ein anonymes Christ betrachtet werden. Dabei handelt es sich allerdings um eine recht einseitige Ehre, wird sie doch Menschen verliehen, die nicht den geringsten Wunsch danach geäußert haben. Oder man denke an die Behauptung, das Christentum sei richtig verstanden gar keine Religion, sondern eine Offenbarung, die alle Religionen richtet und ersetzt.

Zu guter Letzt gibt es noch Hans Küngs Unterscheidung zwischen dem ordentlichen Heilsweg in den Weltreligionen und dem außerordentlichen Heilsweg in der Kirche. Nach Küng gilt: "Ein Mensch muss innerhalb der Religion, die ihm in seiner historischen Situation zugänglich ist, gerettet werden. Also ist es sein Recht und seine Pflicht, Gott innerhalb der Religion zu suchen, in der der verborgene Gott ihn bereits gefunden hat." Somit sind die Weltreligionen "in der universalen Heilsgeschichte der Weg des Heils; wir können sogar sagen der allgemein übliche Weg des Heils für die Menschen, die ihnen angehören; der allgemeinere, der 'ordentliche' Heilsweg, wohingegen der Heilsweg innerhalb der Kirche als etwas ganz Besonderes und Außerordentliches erscheint." (in: Neuner, ed.: *Christian Revelation and World Religions*, 52f.). Das klingt zunächst äußerst vielversprechend. Doch Küng nimmt im weiteren Verlauf mit der einen Hand wieder weg, was er mit der anderen gegeben hat. Der ordentliche Heilsweg für die Mehrheit der Menschheit in den anderen Weltreligionen erweist sich als ein nur vorläufiger Weg, der sie früher oder später zu einem expliziten christlichen Glauben führt. Die Anhänger der anderen Weltreligionen, so sagt er, "sind in einem Vorstadium des Christsein, auf Christus hin ausgerichtet ... Die Anhänger der Weltreligionen sind keine bekennenden Christen, aber durch die Gnade Gottes sind sie zu Christen berufen und ausersehen" (ebd. 55f.; für Küngs neuere Auffassungen siehe sein Buch: *Christ Sein*, A III). Man fühlt sich hierbei unwillkürlich an die britische Amnestie für illegale Einwanderer erinnert. Obwohl sie das himmlische Königreich unbefugt betreten haben, werden die Inder, die Pakistani und andere fremde Gottesverehrer dennoch eine Aufenthaltsgenehmigung erhalten, wenn sie sich früher oder später doch noch melden und sich durch die christliche Taufe legal registrieren lassen!

3.

Alle diese Denker, die sich so sehr bemühen, für ihre nicht-christlichen Geschwister einen Platz in der Heilsordnung zu finden, arbeiten also nach wie vor auf der Grundlage des alten Dogmas. Nur Christen können gerettet werden, deshalb müssen wir sagen, dass gläubige und gottesfürchtige Nichtchristen in Wirklichkeit, d.h. in einem gewissen metaphysischen Sinn, Christen sind oder Menschen, die zu

Christen bestimmt sind, ohne es zu wissen. Für normale, nichtkirchliche Ohren mag dies fast wie Doppelzüngigkeit klingen. Aber dahinter steht freilich die gutgemeinte Absicht, die Gnade auch auf jene Menschen auszudehnen, die früher als davon ausgeschlossen galten. Somit kann diese Denkweise als psychologische Brücke dienen zwischen der nicht länger akzeptablen älteren Auffassung und der sich derzeit entwickelnden neueren Ansicht. Doch früher oder später müssen wir diese Brücke überqueren und verlassen. Wir müssen in unserer Theologie der Religionen das vollziehen, was man als eine kopernikanische Wende bezeichnen könnte. Wie ich bereits im zweiten Kapitel ausgeführt habe, ging die alte ptolemäische Astronomie davon aus, dass die Erde den Mittelpunkt des Sonnensystems bilde und sich alle anderen Himmelskörper um sie drehen. Als man feststellte, dass diese Theorie nicht mit den beobachteten Fakten, insbesondere nicht mit den Bewegungen der Planeten, übereinstimmte, führte man Epizykel ein, d.h. Kreise, die sich um Kreise drehen, wodurch die Theorie verkompliziert und damit den Fakten angenähert wurde. Analog dazu ist die Lehre, "Außerhalb der Christentums kein Heil" eine Art von ptolemäischer Theologie. Im Universum der Religionen wird das Christentum als das Zentrum betrachtet, um das sich alle anderen Religionen drehen, deren Wert nach ihrem Abstand von diesem Zentrum bemessen wird. Die Theorien vom impliziten Glauben, von der Taufe durch das Verlangen nach ihr, vom anonymen Christentum, von der latenten Kirche, von den "ordentlichen" und "außerordentlichen" Heilswegen sowie die Behauptung, dass die christliche Religion im Gegensatz zu den anderen Religionen gar keine Religion sei, stellen die vielen Epizykel dar, die man dieser ptolemäischen Theologie hinzugefügt hat, um sie mit unserer verbesserten Kenntnis anderer Religionen und unserer Erkenntnis der in ihnen gelebten echten Frömmigkeit und Gläubigkeit in Einklang zu bringen.

An dieser Stelle soll auch nochmals darauf hingewiesen werden, dass eine ptolemäische Astronomie nicht nur vom Standpunkt der Erde aus, sondern genauso gut vom Standpunkt jedes anderen Planeten aus entwickelt werden könnte, und sich somit in ähnlicher Weise auch eine ptolemäische Theologie nicht nur vom Standpunkt des Christentums aus, sondern genauso gut vom Standpunkt jedes anderen Glaubens aus entwerfen lässt. Geht man beispielsweise vom Hinduismus als Zentrum aus, so könnte man sagen, dass gläubige Christen kraft ihres aufrichtigen Verlangens nach Wahrheit, obwohl sie noch nicht wissen, was die Wahrheit ist, implizite Hindus sind, dass andere Religionen den "ordentlichen" Heilsweg darstellen, während der Hinduismus der "außerordentliche" Weg ist, dass in ihm die Wahrheit manifest ist, während sie in den anderen Religionen nur latent ist, dass der Hinduismus keine Religion ist, sondern die ewige Wahrheit, die alle Religionen richtet und an ihre Stelle tritt. Jede Religion kann eine solche ptolemäische Sichtweise vertreten. Aber sie taugt lediglich zu einer vorübergehenden Position, während wir dabei sind, uns geistig auf eine kopernikanische Wende vorzubereiten. Kopernikus erkannte, dass nicht die Erde, sondern die Sonne im Zentrum steht und dass sich alle Himmelskörper, einschließlich unserer Erde, um sie drehen. Wir müssen erkennen, dass im Zentrum des Universums der Religionen *Gott* ist und nicht das Christentum oder irgendeine andere Religion. Er ist die Sonne, die Quelle von Licht und Leben, die alle Religionen auf ihre je eigene unterschiedliche Weise reflektieren.

Dies heißt nun nichts anderes, als dass jede der verschiedenen Weltreligionen Gott dazu gedient hat, sich einem bestimmten Strang der Menschheit zu offenbaren. Eine solche Schlussfolgerung bringt Sinn in die Religionsgeschichte. In der Frühphase der Religionsgeschichte artikuliert sich die angeborene Religiosität des menschlichen Geistes in jenen unterschiedlichen Formen, die wir als Naturreligion bezeichnen – in der Verehrung von Geistern, Vorfahren, Naturgöttern und nicht selten blutrünstigen nationalen Gottheiten. Doch um ca. 800 v. Chr. herum begann – wie ich im dritten Kapitel bereits ausgeführt habe – die von Karl Jaspers (in: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*) so genannte Achsenzeit. In dieser Periode gab es in allen vier damaligen Hauptzentren der Kultur - Griechenland, Naher Osten, Indien und China - fruchtbare Augenblicke religiöser Erfahrung, aus denen die höheren Religionen hervorgegangen sind. Die großen hebräischen Propheten, in Persien Zarathustra, in China Konfuzius und der Autor (oder die Autoren) der taoistischen Schriften, in Indien Buddha, Mahāvīra, die Autoren der Upanishaden und später der Bhagavadgītā, in Griechenland Pythagoras, Sokrates und Plato – sie alle lebten während dieser immens reichen und wichtigen Epoche. Und später brachte die von den hebräischen Propheten begründete Religion Jesus und Mohammed hervor, die den Aufstieg des Christentums bzw. des Islam begründeten.

Die Kommunikation zwischen den Kontinenten und Zivilisationen der Erde war während der Achsenzeit, also während des ersten Jahrtausends vor Christus, so schleppend, dass die Menschen praktisch in verschiedenen kulturellen Welten lebten. Unter diesen Bedingungen konnte es damals nicht so etwas wie eine einzige göttliche Offenbarung für die gesamte Menschheit geben, die diese auch mit menschlichen Mitteln erreicht hätte, sondern nur verschiedene Offenbarungen innerhalb der verschiedenen Stränge der Menschheitsgeschichte. Es ist daher eine ganz natürliche, ja sogar unvermeidliche Hypothese, dass sich Gott, die unbedingte göttliche Wirklichkeit, den Menschen der Achsenzeit durch eine Reihe geistlich besonders empfindsamer und empfänglicher Menschen zu

erkennen gab. In all diesen Fällen wurden die jeweiligen Offenbarungserfahrungen und die durch sie begründeten religiösen Traditionen geprägt durch die Geschichte, die Kultur, die Sprache, durch das Klima, ja faktisch durch all die zu jener besonderen Zeit und an jenem besonderen Ort herrschenden konkreten Gegebenheiten. Folglich ist die kulturelle und philosophische Ausprägung der Offenbarung des Göttlichen überall auf charakteristische Weise verschieden, obwohl wir glauben dürfen, dass es überall ein und derselbe göttliche Geist war, der hier auf den menschlichen Geist eingewirkt hat.

4.

Ich werde gleich wieder auf diese historische Betrachtungsweise der verschiedenen religiösen Traditionen zurückkommen und der Frage nachgehen, welchen Unterschied es macht, dass die Welt heute zu einem einheitlichen Kommunikationsraum geworden ist. Doch lassen Sie mich zunächst die für uns Christen so wichtige Frage stellen, welche Implikationen die bisherigen Ausführungen im Hinblick auf die Person unseres Herrn besitzen. Wie ist es um die Einzigartigkeit Christi bestellt, um den Glauben, dass Jesus Gottes eingeborener Sohn war, die Mensch gewordene zweite Person der heiligen Trinität, der Fleisch gewordene ewige Logos? Sagte er nicht: „Ich und der Vater sind eins“ und „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“? An dieser Stelle müssen wir uns nun leider mit der historisch-kritischen Exegese des Neuen Testaments befassen. Ich sage „leider“ aufgrund der notorischen Unsicherheiten, die in diesem Bereich bestehen. Es gibt hier einflussreiche Schulrichtungen, die gewissen Moden folgen und sich somit leicht von Generation zu Generation verändern, aber es gibt weder einen Konsens zwischen den verschiedenen Schulen, noch irgendeinen Konsens, der sich über längere Zeit hinweg durchhielte. Dennoch lässt sich zumindest eines sagen: Noch bis vor etwa drei oder vier Generationen wurde von den Exegeten allgemein akzeptiert, dass Jesus den Anspruch erhoben habe, Gottes Sohn zu sein, und dass er sei sich auf einzigartige Weise seiner Göttlichkeit bewusst gewesen sei. Daher glaubte man, dass die Inkarnationslehre eine solide Basis im Selbstbewusstsein Jesu und in seiner eigenen Lehre habe. Demgegenüber wird dies heute nicht mehr allgemein vertreten, sondern sogar sehr häufig bestritten. Ich möchte hier nicht weiter auf die detaillierte Diskussion des neutestamentlichen Befundes eingehen, da dies zu weit führen würde, und ich hierfür auch nicht kompetent genug bin. Stattdessen möchte ich nur einige zusammenfassende Worte aus dem umfangreichen Werk von Wolfhart Pannenberg „*Grundzüge der Christologie*“ (Gütersloh 1964) zitieren:

"Da seit D.F. Strauss und F.Chr. Baur das Johannesevangelium nicht mehr ohne weiteres als historische Quelle für authentische Worte Jesu in Anspruch genommen werden konnte, traten andere Vorstellungen und Titel, die sich in mehr indirekter Weise auf das Verhältnis Jesu zu Gott beziehen, in den Vordergrund der Frage nach seinem ‚messianischen Selbstbewusstsein‘. Die Übertragung dieser Titel auf Jesus ist jedoch (...) von der Evangelienkritik mit wachsender Sicherheit als Werk der nachösterlichen Gemeinde dargetan worden. Es muss heute als so gut wie sicher gelten, dass der vorösterliche Jesus weder sich selbst als Messias (oder Gottessohn) bezeichnet, noch Bekenntnisse dieses Inhalts von anderen angenommen hat" (ebd. 337f).

Nicht alle Neutestamentler werden Pannenburgs Worten zustimmen. Jedoch kann es mit Sicherheit nicht länger als eine aus dem Neuen Testament heraus beweisbare Tatsache angesehen werden, dass Jesus sich selbst für die Inkarnation Gottes auf Erden hielt. Dies erscheint, im Gegenteil, heute mehr als unwahrscheinlich; und sicherlich kann man im Sinne einer nüchternen historischen Tatsache nicht mehr davon ausgehen, dass die großen christologischen Aussagen des vierten Evangeliums (wie etwa „Ich und der Vater sind eins“) von jenem Jesus, der einst als Wanderprediger in Galiläa wirkte, tatsächlich jemals so gemacht wurden. Alles in allem ist es viel wahrscheinlicher, dass diese Aussagen die theologische Entwicklung der Kirche gegen Ende des ersten Jahrhunderts widerspiegeln.

Wenn sich nun Jesus selbst nicht für die Inkarnation Gottes auf Erden hielt, dann könnte man sich sehr wohl fragen, weshalb seine Jünger dies dann tun sollten. Aber ich will diese Frage hier nicht weiter verfolgen. Es erscheint sinnvoller, wenn wir akzeptieren, dass sich die Redeweise vom 'Sohn Gottes' und vom 'inkarnierten Gott' nun einmal tief in das christliche Denken und die christliche Frömmigkeit eingeprägt hat, und daran die Frage anschließen, um was für eine *Art* von Sprache es sich hier handelt. Handelt es sich bei der Aussage, dass Jesus der inkarnierte Gott war, oder der Sohn Gottes, oder Gott, der Sohn, um eine wörtlich zu verstehende Tatsachenbehauptung? Und, wenn dem so ist, worin genau besteht dann diese Tatsache? Oder handelt es sich um eine poetische oder symbolische oder mythologische Aussage? Meiner Meinung nach kann nur letzteres der Fall sein. Um eine wortwörtliche Tatsachenbehauptungen kann es sich wohl schon deshalb kaum handeln, weil es selbst nach fast 2000 Jahren christlicher Reflexion nicht möglich ist, ihren Gehalt als Tatsachenbehauptung zu bestimmen – außer, man versteht diesen im Sinne der Jungfrauengeburt. Dann könnte man sagen, die Behauptung, dass Jesus der Sohn Gottes ist, bedeutet, dass der Heilige Geist bei seiner Empfängnis die Rolle des männlichen Elternteils innegehabt hätte. Doch dann wäre Jesus eine gott-menschliche Gestalt, wie wir

sie aus der griechischen Mythologie kennen, z.B. Herkules, dessen Vater der Gott Jupiter und dessen Mutter eine menschliche Frau war. So etwas wurde jedoch niemals ernsthaft als die eigentliche Bedeutung der Inkarnationslehre betrachtet. Was aber ist dann ihre eigentliche Bedeutung? Immer wenn in der Geschichte christlichen Denkens Theologen versucht haben, die eigentliche Bedeutung der Inkarnationsaussage im Sinn einer wörtlich zu verstehenden Tatsachenbehauptung auszubuchstabieren, war das Ergebnis häretisch. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Theorie des Appolinarios, wonach Jesus einen menschlichen Körper und eine menschliche Seele besaß, sein Geist jedoch der ewige göttliche Logos war. Dies wurde als Häresie verworfen, denn es implizierte, dass Jesus kein echter Mensch war. Und alle weiteren Versuche, die Inkarnation als eine Behauptung irgendwelcher Tatsachen (*factual hypothesis*) aufzufassen, wurden von der Kirche in gleicher Weise verworfen. Denn sie konnten entweder dem wahren Menschsein oder aber dem wahren Gottsein Jesu nicht gerecht werden. Man könnte geradezu sagen, dass die fundamentale Häresie genau darin besteht, die Inkarnationsaussage als eine Tatsachenbehauptung aufzufassen! Denn der Grund dafür, dass es niemals gelungen ist, die wörtliche Bedeutung der Inkarnationsidee zu bestimmen, liegt einfach darin, dass sie keine wörtliche Bedeutung hat. Es handelt sich um eine mythologische Vorstellung, um eine Sprachfigur, um ein Stück poetischer Metaphorik. Man kann durch sie ausdrücken, dass Jesus unser lebendiger Kontakt zum transzendenten Gott ist. In seiner Gegenwart empfinden wir die Gegenwart Gottes. Wir glauben, dass er auf eine so wahrhafte Weise Gottes Diener ist, dass, wenn wir als seine Jünger leben, wir zugleich nach dem Willen Gottes leben. Insofern er für uns der völlig ausreichende und heilshafte Kontakt zu Gott ist, stellt er für uns etwas Absolutes dar, was durchaus die absolute Sprechweise rechtfertigt, die das Christentum entwickelt hat. Wenn wir also sagen, Jesus ist der Sohn Gottes, der inkarnierte Gott, der fleischgewordene Logos, dann wird damit eine Wirklichkeit auf mythologische Weise ausgedrückt.

Wenn wir nun davon ausgehen, dass es sich bei der Inkarnationsidee um eine mythologische Vorstellung handelt, mit der die erfahrene Tatsache ausgedrückt wird, dass Jesus für uns den ausreichenden, wirksamen und heilshafte Kontakt zu Gott darstellt, dann müssen wir daraus nicht mehr länger die negative Schlussfolgerung ziehen, dass nur er allein der Menschheit den Kontakt zu Gott ermöglicht. Wir können Christus als denjenigen verehren, durch den wir das Heil gefunden haben, ohne dass wir deshalb die Zeugnisse anderer heilshafter Kontakte zu Gott leugnen müssten. Wir können den Weg des christlichen Glaubens empfehlen, ohne andere Glaubenswege diskreditieren zu müssen. Wir können sagen, dass in Christus Heil ist, ohne sagen zu sagen müssen, dass es Heil nur in Christus gibt.

5.

Lassen Sie mich nun zum Schluss auf die historische Situation zurückkommen. Wie wir gesehen haben, sind die großen Weltreligionen in unterschiedlichen Kulturen der Menschheit entsprungen und waren jahrhundertlang in diese eingebettet. Bis vor noch nicht allzu langer Zeit gab es zwischen ihnen lediglich sporadische Berührungen, und diese bestanden fast immer in feindlichen Zusammenstößen statt in wechselseitigem Dialog oder in freundschaftlicher Durchdringung. Doch zuletzt hat sich diese Situation radikal verändert. Seit dem späten 19. Jahrhundert gibt es einen positiven Einfluss des Christentums auf den Hinduismus, der in Indien zu einem neuen sozialen Bewusstsein geführt hat. Ebenso gibt es nun einen Einfluss von Hinduismus und Buddhismus auf das Christentum, der sich im Westen in einer neuen Wertschätzung der Meditation und der Kunst der spirituellen Selbstentfaltung zeigt. Heute stehen die Weltreligionen durch einen bewusst geführten Dialog und durch wohlüberlegte Versuche, übereinander und voneinander zu lernen, in zunehmendem Masse miteinander in Verbindung, und dieser gegenseitige Einfluss kann zukünftig eigentlich nur größer werden. In dieser Hinsicht ist es wichtig, festzuhalten, dass sich alle Weltreligionen praktisch immer in einem beständigen historischen Wandel befinden. Jede von ihnen hält sich selbst gern für unwandelbar, für dieselbe gestern, heute und in alle Ewigkeit. Doch der Historiker kann beobachten, dass dem keineswegs so ist. Alle bedeutenden Weltreligionen haben immense geschichtliche Entwicklungen, Revolutionen und Transformationen durchgemacht. Jede von ihnen kennt Zeiten raschen Wandels, sprunghafter Ausbreitung, Spaltungen, Reformationen und Erneuerungen wie auch Perioden relativer Stabilität. Der Islam hat sich vielleicht weniger verändert als die anderen Religionen; aber selbst innerhalb des Islam hat es immense Veränderungen in der Entwicklung sowie die Herausbildung bedeutender unterschiedlicher Richtungen gegeben. Der Hinduismus besaß immer schon die Fähigkeit, sich zu verändern und neue Einflüsse zu absorbieren. Christentum und Buddhismus haben sich im Laufe der Jahrhunderte so stark verändert, dass sie beinahe nicht wiederzuerkennen sind. In all diesen Fällen sind möglichen zukünftigen Weiterentwicklungen im Prinzip keine Grenzen gesetzt. In der kommenden Phase werden sich diese Entwicklungen im Kontext einer Interaktion vollziehen. Die Zukunft des Christentums wird durch Einflüsse aus dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam mitbestimmt werden, und das gleiche wird mittels wechselseitiger Interaktion auch bei den anderen Weltreligionen

der Fall sein. Und jede von ihnen wird teilweise auch geprägt werden durch die Einflüsse seitens der säkularen Zivilisation, in der sie alle leben werden.

Können wir in die Zukunft schauen und den weiteren Entwicklungsablauf vorhersehen? Natürlich lassen sich hierzu lediglich Vermutungen anstellen. Solche Vermutungen werden heutzutage allerdings als "Futurologie" durchaus ernst genommen. Beispielsweise erscheinen umfangreiche Bücher über den Zustand des Planeten im Jahr 2000. Bei diesen Spekulationen handelt es sich nicht um willkürliche Mutmaßungen. Sie basieren vielmehr auf der Projektion gegenwärtiger und auf der Prognose voraussehbarer zukünftiger Trends. Wenn säkulare Hellseher auf diese Weise über die Zukunft des Menschen spekulieren können, warum sollten wir dann nicht auch einmal versuchen, darüber nachzudenken, wie sich das religiöse Leben der Menschheit, falls die augenblicklichen Trends anhalten, in etwa hundert Jahren gestalten wird? Ich mache dabei die sehr grundsätzliche Voraussetzung – sie hier zu rechtfertigen würde jedoch zu weit führen –, dass Religiosität dem Menschen angeboren ist und dass Religion in irgendeiner Form so lange weiter bestehen wird, wie die menschliche Natur im Wesentlichen die gleiche bleibt. Aber welche Formen wird sie annehmen? Der allgemeine Trend dieses Jahrhunderts geht in Richtung Ökumene. Alte Trennungen werden überwunden. Tendenziell wird die Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen für wichtiger erachtet als der Dissens in anderen Bereichen. Projiziert man diesen Trend in die Zukunft, dann darf man annehmen, dass der ökumenische Geist, der schon so nachhaltig das Christentum verändert hat, auch das Verhältnis zwischen den Weltreligionen zunehmend beeinflussen wird. So könnte sehr wohl eine wachsende weltweite Ökumene entstehen, für die das gemeinsame Bekenntnis zum Glauben an eine höhere spirituelle Wirklichkeit, die Brüderlichkeit auf Erden fordert, immer stärker an Bedeutung gewinnt, während die Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen dementsprechend an Bedeutung verlieren. So könnte sich ihr Verhältnis zueinander in etwa so entwickeln wie das der christlichen Konfessionen in diesem Land - das heißt, sie werden zunehmend freundschaftlicher miteinander umgehen. Man wird vielleicht ungehindert die Gottesdienste der anderen besuchen und bereit werden, Gottesdiensträume zu teilen; man wird in allen Bereichen des Dienstes für die Allgemeinheit zusammenarbeiten; die Vertreter der Religionsgemeinschaften werden daran gewöhnt sein, sich regelmäßig zum Gespräch zu treffen, und es wird bis zu einem gewissen Grad sogar einen Austausch geistlicher Dienste geben, usw.

Was wir hier als eine Möglichkeit für die Zukunft beschreiben, ist jedoch nicht so etwas wie eine einzige Weltreligion, sondern eine Situation, in der die verschiedenen Traditionen sich selbst und einander nicht länger als rivalisierende ideologische Gemeinschaften betrachten. Meiner Meinung nach ist es höchst unwahrscheinlich – und auch nicht erstrebenswert –, dass es jemals so etwas wie nur eine einzige Weltreligion geben wird. Solange nämlich eine Vielfalt an unterschiedlichen Menschen weiterbesteht, wird es auch eine ebensolche Vielfalt an Gottesdienstformen und eine Vielfalt an theologischen Akzentuierungen und Ansätzen geben. Es wird immer eher mystische und eher prophetische Formen des Glaubens und dementsprechend eher nicht-personale oder personale Formen der Erkenntnis der letzten Wirklichkeit geben. Es wird immer eher spontane, gefühlvolle und geisterfüllte Formen der Frömmigkeit und eher liturgische, geordnete und rational kontrollierte Formen geben. Es wird immer lebendige Formen des religiösen Bewusstseins geben, in denen das Göttliche eher als barmherzig und liebend und solche, in denen es eher als unendlich fordernd und richtend erscheint. Und so fort. Was es jedoch nicht notwendig weiterhin geben muss und was in einem stärker ökumenisch ausgerichteten Zeitalter vielleicht auch nicht mehr länger als notwendig empfunden werden wird, ist die Annahme, dass wenn Gott wahrhaft von Christen verehrt wird, er nicht gleichzeitig auch wahrhaft von Juden, Muslimen und Sikhs oder von theistischen Hindus und Amida-Buddhisten verehrt werden kann. Und ähnliches gilt auch für die Annahme, dass wenn die Gegenwart der letzten göttlichen Wirklichkeit in den theistischen Religionen gültig auf personale Weise erfahren wird, sie nicht gleichzeitig in anderen Religionen, wie etwa in bestimmten Formen des Hinduismus, ebenso gültig als das unendliche Sein-Bewusstsein-Glückseligkeit (*satcitânanda*) oder, wie in einigen Formen des Buddhismus, als die unbeschreibbare kosmische Buddha-Natur (*dharmakâya*) erfahren werden kann. So möchte ich schliessen mit einem Zitat aus einer der bedeutendsten Offenbarungsschriften der Welt:

„Wie auch immer die Menschen sich mir nähern mögen, gerade so nehme ich sie an, denn welchen Weg auch immer sie wählen, es ist doch überall der meine.“ (*Bhagavadgîtâ* IV, 11. Zur Interpretation dieses Verses siehe R.C. Zaehner: *The Bhagavad-Gîta*, Oxford 1969, 185f).

V. Entwurf einer globalen Theorie religiöser Erkenntnis

Zur Zeit arbeite ich an einer breiter ausgeführten Epistemologie, die auf das gesamte Spektrum religiöser Traditionen anwendbar sein soll. Ich hoffe somit, Professor Hampus Lyttkens mit seinem weitausgreifenden philosophischen Interesse durch den hier skizzierten Entwurf einer solchen Epistemologie anlässlich seines 65. Geburtstags auf angemessene Weise ehren zu können.

Den Ausgangspunkt bildet die religiöse Erfahrung der Menschheit. Ihrem Anspruch nach handelt es sich dabei um transitive Erfahrung, also um die Erfahrung von etwas. Hierunter fallen beispielsweise die Erfahrung ehrfürchtiger Scheu in der (vermeintlichen) Gegenwart des Heiligen; das Gefühl, von einem (vermeintlichen) Schöpfer erschaffen und abhängig zu sein; Empfindungen von Erniedrigung und Verehrung, von Schrecken, Begeisterung oder Freude in der Gegenwart des (vermeintlichen) göttlichen Gegenübers; der Eindruck, von etwas jenseits meiner selbst angesprochen, herausgefordert, geführt und bestimmt zu werden; Visionen von (vermeintlichen) göttlichen Wesen oder Erleuchtungen über (vermeintliche) transzendente Prozesse und Wirklichkeiten; Gelassenheit und Friede als Reaktionen auf eine (vermeintliche) universelle Gegenwart, die durch die Natur erfahrbar wird; die Erfahrung einer Einheit, bei der sich das einzelne Ich (vermeintlich) in einem unendlichen Ganzen verliert – und noch eine Reihe anderer, schwerer zu beschreibende Formen, wie z.B. die Zen-Erfahrung.

Theoretisch ist es möglich, dass es sich bei diesem gesamten Spektrum von Erfahrungen um menschliche Projektion bzw. Phantasie handelt. Es ist aber gleichfalls theoretisch möglich, dass sie alle oder zumindest einige von ihnen echte Wahrnehmungen einer transzendenten Realität oder transzendenter Realitäten darstellen. Die grundlegende Frage der Religionsphilosophie lautet somit, ob es sich bei der religiösen Erfahrung einfach nur um eine vom menschlichen Geist erzeugte Veränderung des menschlichen Bewusstseins handelt oder ob diese Erfahrung tatsächlich durch den Kontakt mit einer überweltlichen Wirklichkeit entsteht und eine – wenn auch unvollkommene und/oder verzerrte - Wahrnehmung der uns umgebenden höheren Welt darstellt.

Es ist für den Menschen natürlich – und sogar biologisch notwendig –, normalerweise davon auszugehen, dass es sich bei seinen vermeintlichen Wahrnehmungen tatsächlich um die Erfahrung einer ihn umgebenden Welt handelt; denn nur auf der Basis einer solchen Annahme können wir leben. Religiöse Glaubensvorstellungen und Handlungen implizieren eine solche Annahme im Hinblick auf die religiöse Erfahrung. Ob eine solche Annahme jedoch auch im Bereich der religiösen Erfahrung berechtigt ist, kann in Frage gestellt werden, und zwar deshalb, weil die religiöse Erfahrung Glaubensüberzeugungen hervorbringt, die sich nicht auf die gleiche Weise öffentlich bestätigen lassen wie jene Überzeugungen, die aus der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung hervorgehen, oder wie wissenschaftliche Hypothesen.

Angesichts dieser Infragestellung besteht das Hauptargument zur Verteidigung der Rationalität des religiösen Glaubens und Handelns in dem Aufweis, dass (a) eine strukturelle Kontinuität zwischen der religiösen Erkenntnis und unserer Erkenntnis in anderen Bereichen besteht, und dass sich (b) auch religiöse Glaubensüberzeugungen auf adäquate Weise in der Erfahrung bestätigen lassen.

a. Das zentrale Konzept, welches die religiöse und die weltliche Erfahrung miteinander verbindet, ist das der Bedeutung. Bedeutung ist das allgemeinste und umfassendste Charakteristikum bewusster Erfahrung, und sie ist immer bezogen auf das Subjekt der Erfahrung. Die Bedeutung, die ein Gegenstand oder eine Situation für mich besitzt, besteht darin, welchen Unterschied dieser Gegenstand bzw. diese Situation, so wie ich sie wahrnehme, im Hinblick auf meine dispositionale Einstellung zu meiner Umgebung macht. Wenn A einen Gegenstand als ein x erkennt, oder wenn A eine Situation, zu der A selbst hinzugehört, als eine Situation von der Art y erkennt, dann bedeutet dies für A: A ist disponiert, sich gegenüber diesem Objekt bzw. in dieser Situation auf der Basis der Annahme zu verhalten, dass dieses Objekt ein x bzw. diese Situation eine Situation von der Art y ist. Dieses allgemeine Bedeutungskonzept gilt ganz generell für das kognitive Bewusstsein des Menschen, außer vielleicht in der sehr frühen Kindheit und bei einigen Formen von Geisteskrankheit. Ob diese allgemeine Funktionsweise des Geistes, das heißt seine Suche nach Bedeutung, im mystischen Bewusstseinszustand transzendiert ist, ist eine wichtige Frage, die bedeutende Implikationen für die Epistemologie der Religion besitzt.

Das Erkennen von Bedeutung ist das Ergebnis der interpretierenden Aktivität des Geistes, bei der sich dieser seiner Umgebung durch die in der Sprache zum Ausdruck kommenden Vorstellungen bewusst wird. Weitet man Wittgensteins Begriff des "Sehens-als" aus, dann lässt sich sagen, dass es sich bei jeder bewussten Erfahrung (mit den oben genannten möglichen Ausnahmen) um ein "Erfahren-als" handelt. Auf der untersten Ebene gewöhnlicher Sinneswahrnehmung erfahre ich z.B. dieses Ding als einen Stift; und ein Aspekt dessen, dass ich dieses Ding so erfahre, besteht darin, dass ich mich in der

Disposition befinde, mit einem ganz bestimmten und nicht mit irgendeinem anderen Verhaltensmuster auf dieses Ding zu reagieren (ich gebrauche es z.B. zum Schreiben statt zum Essen). Doch das Erkennen von Gegenständen ist normalerweise Teil eines komplexeren Erkennens von Situationen. Denn Gegenstände haben ihre Bedeutung innerhalb situationsabhängiger Zusammenhänge. Eine Situation ist ein Komplex von Gegenständen, dessen Wahrnehmung eine besondere dispositionale Bedeutung entspricht, die sich von der Summe der dispositionalen Bedeutungen der einzelnen Gegenstände unterscheidet. Es ist diese situationsabhängige Ebene, auf der wir andere Personen erkennen und mit ihnen interagieren. Der dispositionale Aspekt unserer Erkenntnis der Welt der Personen ist von moralischer Art. In den Kontexten des sozialen Lebens sind wir uns unserer Beziehungen zu anderen auf eine Art und Weise bewusst, wie wir sie in der Sprache der Ethik ausdrücken. Beispielsweise erfahre ich eine bestimmte Situation so, dass ich mir der moralischen Verpflichtung bewusst bin, einer gewissen Person, die in Gefahr ist, zu helfen. Die Interpretationsebene, auf der wir die ethische Bedeutung von Situationen erkennen, ist somit von einer logisch höheren Ordnung als die Interpretationsebene der gewöhnlichen Sinneserfahrung, denn erstere setzt die Ebene der Sinneserfahrung voraus, insofern wir auf ihr die natürliche Welt erkennen, die (wenn auch nicht allein) den Rahmen für unser sittliches Handeln bildet. In gleicher Weise werden die natürliche und die ethische Bedeutungsebene von der nächst höheren Interpretationsebene vorausgesetzt, auf der wir die religiöse Bedeutung einzelner Lebenssituationen oder auch unserer Lebenssituation insgesamt erkennen. (Es sind hierbei jedoch wichtige Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen religiöser Bedeutung zu beachten, deren entsprechende Erkenntnis in den verschiedenen religiösen Traditionen kultiviert wird.)

Bestimmt man Bedeutung im dispositionalen Sinn, dann ist damit stets ein gewisses Handeln eingeschlossen, auch jenes vermeintliche Nicht-Handeln, das eigentlich darin besteht, weiterhin das Gleiche zu tun. Denn unsere dispositionale Einstellung spiegelt nicht nur unsere Wahrnehmung der Welt, sondern zugleich auch unsere Absichten wider. Somit besitzt sie einen teleologischen Aspekt und setzt die Zeit als die Dimension der Veränderung voraus. Religiöse Erfahrung, verstanden als das Erkennen der religiösen Bedeutung von Situationen, hängt ebenfalls mit Zeit zusammen und trägt eschatologischen Charakter - entweder im Sinne der äußeren Eschatologie einer göttlichen Absicht, die die Geschichte bis zu ihrer Vollendung im "Königreich Gottes" durchwirkt, oder im Sinne der inneren Eschatologie einer Entwicklung des individuellen Geistes bis zu seiner endgültigen Selbsttranszendenz im Nirvâna oder in der Buddhaschaft oder im Einssein mit dem Brahman. In jedem Fall hat dabei unser gegenwärtiges Leben insgesamt seine Bedeutung, insofern es eine Bewegung durch die Zeit auf ein Eschaton hin ist. Das Eschaton wird dabei auf unterschiedliche Weise gedacht, nämlich zum einen als eine Steigerung von Bedeutung im Leben des himmlischen Königreiches und zum anderen als eine Transzendenz von Bedeutung, und zwar entweder jenseits jeglicher Aktivität, Absichten und Veränderung oder aber innerhalb des vergänglichsten Prozesses selbst.

b. Gerade an diesem seinem eschatologischen Charakter lässt sich erkennen, dass der religiöse Glaube verifizierbare Behauptungen über den tatsächlichen Charakter des Universums aufstellt. Denn die Religionen behaupten entweder, dass sich das Universum auf einen zukünftigen Zustand der Vollkommenheit hin bewegt oder dass sich der Einzelne auf dem Weg zu einem zukünftigen Zustand selbsttranszendierender Erleuchtung oder Befreiung befindet. Die fortschreitende Erfüllung dieser Erwartung vermag das Glaubenssystem, dessen Bestandteil sie ist, mehr und mehr zu bestätigen, bis zu einem Punkt, an dem es schließlich über jeden rationalen Zweifel erhaben ist. Es könnte natürlich auch durchaus der Fall sein, dass in diesem Prozess die gegenwärtig bestehenden Glaubenssysteme durch die zukünftige Erfahrung nur zum Teil bestätigt, zum anderen Teil aber auch widerlegt werden, so dass das Ergebnis nicht einfach die Verifikation irgendwelcher gegenwärtiger Überzeugungen darstellt, sondern eher eine Weiterentwicklung des Glaubens.

An dieser Stelle müssen wir uns dem Problem der Pluralität religiöser Traditionen zuwenden. Nachdem zunächst zugunsten der Rationalität religiösen Glaubens und religiöser Praxis argumentiert wurde, und zwar auf der Basis einer Akzeptanz der religiösen Erfahrung als eines echten Kontakts mit der transzendenten Wirklichkeit, gilt es nun, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, dass die Glaubensüberzeugungen und Praktiken der verschiedenen Traditionen sehr unterschiedlich sind und einander scheinbar widersprechen. Die grundlegende Hypothese, die sich hier nahelegt, besteht darin, dass die verschiedenen Ströme religiöser Erfahrung unterschiedliche Erkenntnisse derselben transzendenten Wirklichkeit repräsentieren, einer Wirklichkeit, die auf charakteristisch verschiedene Weise von Menschen mit unterschiedlichen Mentalitäten wahrgenommen wird, wobei diese Unterschiede der Mentalität von den verschiedenen Kulturen und ihrer Geschichte geprägt wurden und ihrerseits prägend auf diese zurückwirken.

Wenn wir akzeptieren, dass die Pluralität der Formen religiöser Erfahrung aus unterschiedlichen echten Erkenntnissen (wie auch Verkennungen) der transzendenten Wirklichkeit besteht, und nun auf der Basis dieser Annahme induktiv voranschreiten, dann müssen wir unterscheiden zwischen der

transzendenten Wirklichkeit *an sich* und der transzendenten Wirklichkeit, wie sie von Menschen erfahren wird. Als Bezeichnung für ersteres schlage ich vor: der/das "Ewig Eine" - ein Terminus, der bewusst zwei verschiedene Assoziationsketten wachruft, einerseits das mystische 'Eine' Plotins oder das 'Eine ohne ein Zweites' der Upanishaden und andererseits der Eine, der das göttliche Du der biblischen Erzählungen ist. Der/das Ewig Eine im Sinne der letzten transzendenten Wirklichkeit liegt zum einen zwar jenseits menschlicher Erfahrung und Begrifflichkeit, ist zum anderen jedoch gleichzeitig der Grund allen abhängigen Seins, einschließlich personaler Wesen. Der/das Ewig Eine ist somit das göttliche Noumenon, das innerhalb der verschiedenen religiösen Traditionen als jenes Spektrum göttlicher Phänomene erfahren und gedacht wird, das uns die Religionsgeschichte der Menschheit bezeugt.

Der hierbei verwendete philosophische Rahmen ist also Kantisch, allerdings in dem Sinn, dass die phänomenale Welt die noumenale Welt *ist*, und zwar so, wie sie vom Menschen erfahren wird. Das Resultat ist die dezidiert nicht-Kantische These, dass das Göttliche erfahren (statt, wie Kant glaubte, postuliert) wird, dass es jedoch erfahren wird innerhalb der Grenzen unseres menschlichen Erkenntnisapparats und zwar in Analogie zu jener Weise, wie Kant sie für unsere Erfahrung der physikalischen Welt zu belegen versuchte.

Diese Hypothese muss nun (1) in Beziehung zur theistischen und (2) in Beziehung zur nicht theistischen religiösen Erkenntnis verdeutlicht werden.

1. In der religiösen Erfahrung der Menschheit, die zum überwiegenden Teil theistisch geprägt ist, findet sich eine enorme Vielzahl an (polytheistisch verstandenen) Göttern und (monotheistisch verstandenen) Gottheiten. Im Folgenden möchte ich mich auf das Problem beschränken, dass es eine Pluralität von monotheistischen Religionen gibt, von denen jede ein höchstes personales Wesen bezeugt.

Setzt man das moderne Verständnis von Personalität voraus, wonach Personalität im Wesentlichen Interpersonalität meint, dann kann Gott nur in Beziehung zu geschöpflichen Personen als personal verstanden werden. (In diesem Zusammenhang muss allerdings noch näher bedacht werden, inwiefern durch die christliche Vorstellung von Gott als einer Trinität diese Schlussfolgerung eventuell vermieden wird.) Ein personaler Gott wäre demnach im Wesentlichen ein geschichtliches Wesen, das als solches in der interpersonalen Beziehung zur Gemeinschaft seiner Verehrer existiert. Demnach ist beispielsweise Jahwe eine ganz andere Person, mit einem anderen konkreten Charakterprofil als etwa Krishna. Beide haben eine ganz verschiedene persönliche Geschichte, und zwar aufgrund ihrer Interaktion mit verschiedenen Verehrergemeinschaften und deren kulturell verschiedenen Lebensformen. Gemäß unserer Hypothese ist es in beiden Fällen der/das Ewig Eine, wie er/es von einer jeweils anderen Gemeinschaft und jeweils im Verhältnis zu ihr auf zwei verschiedene konkrete Weisen als Person erfahren wird.

Selbst wenn nun die verschiedenen göttlichen *personae* als konkrete Personen allein in der Beziehung zu ihren Verehrern existieren, so besitzen sie im Rahmen dieser Beziehung doch durchaus eine öffentliche und geschichtliche Wirklichkeit. In jedem Fall repräsentiert die verehrte göttliche *persona* den/das Ewig Eine(n), wie er/es durch den Filter einer bestimmten religiösen Tradition erfahren wird, so dass die in dieser lebenden Menschen mit ihren je verschiedenen spirituellen und moralischen Unzulänglichkeiten von der göttlichen Wirklichkeit getragen, aber auch herausgefordert werden können.

2. Anstatt von nicht-theistischen Religionen wäre es besser von nicht-theistischen Formen der Religion zu sprechen, wie sie sich insbesondere innerhalb des Hinduismus, des Buddhismus, des Taoismus und des Konfuzianismus finden. Nach unserer Hypothese wird in diesen nicht-theistischen Formen religiöser Erfahrung und religiösen Denkens der/das Ewig Eine von den Menschen in nicht-personalen Begriffen – z.B. als die Tiefe oder der Grund des Seins, als das Unendliche oder das Absolute (Brahman), als das Nirvâna oder die Shûnyatâ ("Leerheit"), usw. – erkannt und dementsprechend wird ihm auch geantwortet. So gilt etwa im advaitischen Hinduismus, dass das noumenale menschliche Selbst (Âtman) das göttliche Noumenon (Âtman/Brahman), welches es letztlich selber ist, nicht in einer Subjekt-Objekt-Beziehung erkennt, sondern in jener Einheitserfahrung und Selbsterkenntnis, die die endgültige Befreiung darstellt. Der Kern des Theravâda-Buddhismus ist die Erfahrung des Nirvâna, jener unbeschreiblichen Realität, zu der man gelangt, wenn man die Substanzlosigkeit des Selbst erkennt und die Begierden aufgibt, die uns an den leidhaften Prozess des Samsâra binden. Im Mahâyâna-Buddhismus liegt die Betonung im allgemeinen anders: Hier ist das Ziel die Buddhaschaft oder, genauer gesagt, der Bodhisattva, d.h. jemand, der der Buddhaschaft entgegenstrebt. Für den Bodhisattva sind Samsâra und Nirvâna eins, so dass er die Welt akzeptieren und auf eine neue Art, nämlich frei von Illusionen, in ihr leben kann. Denn gerade darin, dass diese Welt kein beständiges Sein enthält, findet er die letzte Wirklichkeit der Shûnyatâ. In all diesen Fällen geht es somit um eine Veränderung im Menschen, aufgrund derer er persönlich mit der Wirklichkeit eins ist oder sie erkennt oder an ihr teilhat.

Bei der Interpretation des gerade genannten Zustands sind zwei sehr verschiedene Alternativen möglich. Nach der ersten Interpretation (I) stellt diese äußerste Erfahrung eine unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit *an sich* dar, das heißt eine Erkenntnis, die nicht durch den Erkenntnisapparat des menschlichen Geistes vermittelt und daher auch nicht durch diesen verzerrt ist. Von diesem Standpunkt aus gesehen, beinhalten theistische Religionen demgegenüber eine niedrigere und vorläufige Form spiritueller Erkenntnis, weil in diesen das menschliche Ego ein göttliches Ego projiziert und verehrt.

Nach der zweiten Interpretation (II) handelt es sich selbst bei der scheinbar unmittelbaren und unverzerrten Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie für die advaitische *moksha*, das buddhistische *satori* oder die Einheitsmystik beansprucht wird, immer noch um eine bewusste Erfahrung seitens eines menschlichen Erfahrungssubjekts, und als solche ist auch sie durch die Interpretationsmuster des erkennenden Subjekts beeinflusst. Denn jeder Mensch ist beeinflusst von seiner Kultur. Von dieser hat er bestimmte tiefsitzende interpretatorische Tendenzen mitbekommen oder hat sie im Zuge der individuellen Aneignung seiner Kultur selbst entwickelt. Diese Tendenzen sind mitkonstitutiv für seine Erfahrung und werden von dieser somit kontinuierlich bestätigt. Anzeichen für die Wirksamkeit solcher tiefsitzender Interpretationsmuster lassen sich daran erkennen, dass die Mystiker hinduistischer, buddhistischer, christlicher, muslimischer oder sonstiger religiös-kultureller Prägung von Erfahrungen berichten, die sich auf charakteristische Weise voneinander unterscheiden. Es ist also ganz und gar nicht der Fall, dass sie alle dieselbe Erfahrung machen und diese lediglich in unterschiedlicher religiöser Sprache ausdrücken. Vielmehr scheint es sehr viel wahrscheinlicher, dass sie Einheitserfahrungen machen, die sich (trotz bedeutender Gemeinsamkeiten) auf charakteristische Weise voneinander unterscheiden, wobei die Unterschiede aus den begrifflichen Rastern und meditativen Disziplinen ihrer jeweiligen religiösen Traditionen resultieren.

Natürlich vermag der Einheitsmystiker einer bestimmten religiösen Tradition nicht einzuräumen, dass bereits aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition die Form seiner eigenen Erfahrung noch durch etwas anderes bestimmt wird als durch jene Wirklichkeit, die er erkennt. Doch im Licht religionsvergleichender Studien ist es durchaus wahrscheinlich, dass seine eigene Erfahrung, genauso wie die der anderen auch, in der Tat von einem spezifischen Interpretationsraster vermittelt ist. Vielleicht gibt es einen eschatologischen Zustand, in welchem das Bewusstsein keinen individuellen Körper mehr besitzt und nicht mehr mit Interpretationen arbeitet. Doch solange wir es mit dem Bewusstsein eines verkörperten Geistes zu tun haben, der mit Hilfe eines physischen Gehirns funktioniert, wird dieses Bewusstsein wohl immer, selbst im Falle der am weitest fortgeschrittenen Mystiker, das Ergebnis eines aktiven interpretierenden Prozesses sein.

Somit ist es durchaus möglich, für die nicht-theistischen und die theistischen Erfahrungen eine gemeinsame epistemologische Struktur aufzuzeigen. Dabei erscheinen sie als alternative und vielleicht gleichermaßen gültige Wahrnehmungen des Ewig Einen, statt als Wahrnehmungen, von denen die eine jeweils völlig zutreffend und die andere dementsprechend illusorisch wäre.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass wir als Menschen auch die Möglichkeit besitzen, die Wahrnehmung des Ewig Einen auszublenden bzw. teilweise aus unserem Bewusstsein auszuschließen. Dadurch ist es möglich, dass wir als endliche Geschöpfe dem Ewig Einen gegenüber frei sind. Doch der/das Ewig Eine ist in der Menschheit stets gegenwärtig und diese Gegenwart wird insbesondere von dafür empfänglichen Seelen vermittelt: von den Heiligen, Mahâtmas, Arahants, Gurus, Propheten und Messiasen, durch deren Wirken sich die verschiedenen religiösen Traditionen über die Jahrhunderte entwickelt haben. Die deutlichen Unterschiede zwischen diesen Traditionen und zwischen ihren verschiedenen Vorstellungen vom Ewig Einen resultieren aus den deutlichen Unterschieden zwischen den Kulturen der Menschheit - Unterschiede, deren Wurzeln zahlreich und komplex sind und denen die Historiker und Anthropologen bisher nur sehr bruchstückhaft nachgegangen sind.

VI. Auf dem Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus

Die Tatsache des religiösen Pluralismus stellt phänomenologisch betrachtet bzw. im Sinne einer bloßen Beschreibung kein philosophisches Problem dar. Es gibt einfach viele verschiedene Traditionen religiösen Lebens und Denkens. Ihre jeweilige Geschichte sowie ihren Einfluss aufeinander und auf andere Aspekte der Menschheitsgeschichte hat man in den letzten ca. 150 Jahren zunehmend detaillierter erforscht. Das Wissen über das religiöse Leben der Menschheit ist inzwischen so umfangreich, dass es ein einzelner Mensch bei weitem nicht mehr vollständig erfassen kann. Somit steht uns heute eine faszinierende Fülle an Informationen zur Verfügung: über religiöse Praktiken und Glaubensüberzeugungen, über Formen von Kult und Ethik, über Bekenntnisse und Theologien, Mythen, Dichtkunst, Musik und Architektur, über Zeugnisse religiöser und mystischer Erfahrungen und über die Beziehungen all dieser Aspekte untereinander. Sofern man dies alles lediglich als historische Tatsache betrachtet, stellt nichts davon so etwas wie ein *Problem des religiösen Pluralismus* dar. Ein Problem entsteht erst dann, wenn das ins Spiel kommt, was man als die religiöse Grundüberzeugung bezeichnen könnte.

Unter der religiösen Grundüberzeugung verstehe ich die Überzeugung, dass das Reich der religiösen Erfahrung und des Glaubens die Antwort des Menschen auf eine Realität oder Realitäten von transzendenter, göttlicher Art darstellt. Mit anderen Worten: die Überzeugung, dass Religion nicht vollständig Illusion und Selbsttäuschung ist. Die zentrale Frage der Religionsphilosophie besteht darin, ob diese Überzeugung gerechtfertigt ist und, falls ja, wie sich ihre Berechtigung aufzeigen lässt. An anderer Stelle habe ich mich, wie so viele andere auch, mit dieser Frage auseinandergesetzt. Im Rahmen dieses Kapitels möchte ich mich jedoch mit einem weitergehenden Problem befassen, das sich dann stellt, wenn man die religiöse Grundüberzeugung akzeptiert. Dabei kann man diese Überzeugung wirklich teilen (so wie ich es tue) oder aber einfach nur an der Frage interessiert sein, was der religiöser Pluralismus für den religiösen Glauben bedeutet. Was immer unser Hintergrund auch sein mag, ich schlage vor, dass wir zum Zweck der gegenwärtigen Diskussion von der Hypothese ausgehen, die religiöse Grundüberzeugung sei wahr, und dass wir uns die Frage stellen, wie auf dieser Basis die Tatsache des religiösen Pluralismus zu verstehen ist.

Normalerweise findet sich die religiöse Grundüberzeugung in der Form, dass für eine bestimmte Religion beansprucht wird, sie sei eine gültige Antwort auf das Göttliche und die von ihr implizierten Glaubensüberzeugungen seien wahre Aussagen über das Wesen der Wirklichkeit. Das Problem des religiösen Pluralismus folgt aus dem Umstand, dass es zahlreiche solcher Ansprüche gibt. Betrachtet man diese Vielfalt von Heilsbotschaften, dann scheint es naheliegend, dass sie nicht allesamt wahr sein können. Ist es dann nicht aber eher wahrscheinlicher, dass sie alle falsch sind? Dies ist das Problem, das sich ergibt, wenn man die Tatsache des religiösen Pluralismus mit der religiösen Grundüberzeugung verbindet.

Wenn wir die religiöse Grundüberzeugung akzeptieren, dann zwingt uns dies nicht automatisch dazu, jede religiöse Erfahrung als schlechthin wahrhaftig oder jeden religiösen Glauben als schlechthin wahr anzusehen. Im Gegenteil, unsere menschliche Natur und unsere Lebensumstände könnten durchaus auf ihre spezifische Weise die religiöse Erkenntnis beeinflussen, so dass es bei der menschlichen Gotteserkenntnis aufgrund des ganzen Spektrums an individuellen und sozialen Mentalitäten einschließlich ihrer kulturellen Ausprägungen zu einer dementsprechenden Vielfalt von Wahrnehmungen oder möglicherweise auch von partiellen Verzerrungen kommt. Aber dabei gehen wir immer noch davon aus, dass Religion im Prinzip eine Antwort oder besser ein Spektrum von Antworten auf eine Realität darstellt und nicht bloß reine Projektion oder Illusion ist - selbst wenn diese Antworten mehr oder weniger inadäquat sind.

Selbstverständlich muss diese Ausgangsannahme, solange keine stichhaltigen Gegenargumente vorliegen, für alle Religionen gelten und nicht nur für irgendeine bevorzugte Religion. Als Christ kann ich daher das Problem des religiösen Pluralismus nicht dadurch lösen, dass ich allein meine eigene Religion als eine Antwort auf die göttliche Realität betrachte, alle anderen jedoch ausschließlich als menschliche Projektionen. Ich kann nicht, mit Karl Barth, sagen, dass "die christliche Religion (...) darum die wahre Religion (ist), weil es dem Gott, der in dieser Sache allein der Richter sein kann, gefallen hat, nun gerade sie als die wahre Religion zu bejahen", so dass "sie und nur sie den Auftrag und die Vollmacht zur Mission (hat), d.h. dazu, sich der Welt aller Religionen als die eine wahre Religion gegenüberzustellen, sie mit unbedingtem Selbstvertrauen zur Umkehr von ihren Wegen, zum Einlenken auf den christlichen Weg einzuladen und aufzufordern" (*Kirchliche Dogmatik*, I/2, 384 u. 392). Solch eine sublimen Bigotterie wäre nur demjenigen möglich, der sich für das umfassendere religiöse Leben der Menschheit entweder nicht wirklich interessiert oder dieses nicht wirklich wahrnimmt. Wird man nämlich zum Zeugen der Gottesverehrung in den großen Weltreligionen, einschließlich des

Christentums, dann ist es evident, dass sich in jeder von ihnen etwas Ähnliches vollzieht: Die Aufmerksamkeit des Verehrers wird auf eine (mutmaßlich) höhere, transzendente Wirklichkeit gerichtet, die für den Menschen das höchste Gut darstellt. Es mag eindeutige und überzeugende Kriterien geben, nach denen einige Formen von Religion gegenüber anderen als "besser" oder "höher" angesehen werden können. Aber wenn wir uns auf die großen Weltreligionen beschränken, dann wäre das einzige Kriterium, mittels dessen sich irgendeine unter ihnen als die allein wahre Religion und alle anderen als falsche Religionen erweisen ließen, die eigene dogmatische Behauptung, dass dies eben so ist – eine Behauptung, die sie während gewisser chauvinistischer Phasen ihrer Existenz aufgestellt hat.

Versucht man den Pluralismus in der Welt der Religionen zu verstehen, dann stellt sich gleich zu Beginn ein terminologisches Problem, für das es anscheinend keine zufriedenstellende Lösung gibt. Wie sollen wir jene postulierte transzendente Realität benennen, von der wir annehmen, dass Religion die Antwort des Menschen auf sie darstellt? Anfangs neigt man vermutlich dazu, das Wort "Gott" als zu theistisch abzulehnen, denn das Spektrum der Religionen umfasst ja neben den theistischen auch bedeutsame nicht-theistische Traditionen. So wird man vielleicht Bezeichnungen in Betracht ziehen wie das "Transzendente", das "Göttliche", der "Dharma", das "Absolute", das "Tao", das "Sein selbst", "Brahman" oder "die letzte göttliche Realität". Ein völlig neutraler oder traditionsübergreifender Begriff steht uns jedoch nicht zur Verfügung. Man ist daher gezwungen, einen Begriff zu verwenden, der einer bestimmten Tradition entstammt, muss diesen dann aber auf eine Weise gebrauchen (oder bewusst missbrauchen), die über die Grenzen dieser Tradition hinausgeht. Als Christ wähle ich somit das Wort "Gott", werde es allerdings nicht in einem rein theistischen Sinn verwenden. Freilich besteht dabei die Gefahr, dass der Verfasser oder der Leser irgendwann unbemerkt nur noch an die Standardverwendung dieses Begriffes denkt. Beide sollten auf diese Gefahr achten. Wenn ich also im Folgenden von "Gott" spreche, dann unter dem wichtigen Vorbehalt, dass es im Moment noch offen ist, ob und, wenn ja, in welchem Sinn Gott ein personaler Gott ist. Später werden wir dann zu der, wie ich glaube, notwendigen Unterscheidung zwischen Gott und Gott, wie Menschen ihn sich vorstellen und erfahren, gelangen. Gott ist weder eine Person noch eine Sache, sondern ist die transzendente Wirklichkeit, die von verschiedenen menschlichen Mentalitäten sowohl auf personale als auch auf nicht-personale Weise vorgestellt und erfahren wird.

Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Gottheit, wie sie in ihren eigenen unendlichen Tiefen jenseits menschlicher Erfahrung und menschlichen Begreifens ist, und der Gottheit, wie sie auf endliche Weise von der Menschheit erfahren wird, ist alt und weit verbreitet. Ihre vielleicht deutlichste Form findet sich in der hinduistischen Unterscheidung zwischen *nirguna-brahman*, dem Brahman ohne Eigenschaften, also jenseits der Reichweite menschlicher Sprache, und *saguna-brahman*, dem Brahman mit Eigenschaften, das in der religiösen Erfahrung des Menschen als *Ishvara*, das heißt als der personale Schöpfer und Lenker des Universums, gekannt wird. Im Westen unterschied der christliche Mystiker Meister Eckhart zwischen Gottheit (*Deitas*) und Gott (*Deus*). In einer vergleichenden Studie über Eckhart und Shankara bemerkte Rudolf Otto hierzu:

"Darin liegt die erstaunlichste Analogie zwischen Eckhart und Shankara: Hoch über Gott und dem persönlichen Herrn steht die ‚Gottheit‘, deren Beziehung zu Gott nahezu identisch ist mit der des Brahman zu Ishvara" (*Mysticism East and West*, 14).

Die taoistische Schrift "*Tao Te King*" bekräftigt gleich zu Beginn: "Das Tao, das enthüllt werden kann, ist nicht das ewige Tao". Die jüdisch-kabbalistischen Mystiker unterscheiden zwischen En Soph, der absoluten göttlichen Realität jenseits menschlicher Beschreibung, und dem Gott der Bibel. Und bei den Sufis scheint Al Haqq, das Wirkliche, ein ähnliches Konzept zu sein, insofern es als unergründliche Gottheit der Vorstellung von Allah als Person unterlegt ist. In jüngerer Zeit hat Paul Tillich vom "Gott über dem Gott des Theismus" gesprochen (*The Courage to Be*, New Haven 1952, 190) und gesagt, dass "Gott das Symbol von Gott ist" (*The Dynamics of Faith*, New York 1957, 46). Whitehead und die seinem Denken folgenden Prozess-Theologen unterscheiden zwischen der Urnatur Gottes (*primordial nature*) und seiner Folgenatur (*consequent nature*), wobei die "Urnatur" sein Wesen in sich selbst bezeichnet und die "Folgenatur" durch seine Einbeziehung in die Welt und seine Reaktion auf sie konstituiert wird. Gordon Kaufmann hat unlängst zwischen dem "realen Gott" und dem "verfügbaren Gott" unterschieden, wobei es sich bei ersterem um ein „völlig unerkennbares X“ handelt und bei letzterem um eine „im Wesentlichen mentale oder imaginäre Konstruktion“ (*God the Problem*, 1972, 86). Eine traditionelle christliche Form der Unterscheidung ist die zwischen Gott in sich selbst, in seinem unendlichen aus sich selbst heraus existierenden Sein jenseits dessen, was der menschliche Geist zu erfassen vermag, und Gott im Verhältnis zur Menschheit, geoffenbart als Schöpfer und Erlöser. In der ein oder anderen Form scheint eine solche Unterscheidung für jede Auffassung unausweichlich zu sein, die sich weigert, Gott auf ein endliches Wesen zu reduzieren, auf ein Wesen, das für den menschlichen Geist vollständig erkennbar in menschlichen Begriffen definierbar wäre. Der unendliche Gott muss die Reichweite unseres Erkennens und Begreifens übersteigen und reines Mysterium bleiben; in dieser grenzenlosen Transzendenz ist er *nirguna*, die höchste Gottheit, der Gott über dem Gott des Theismus.

Es gibt meines Erachtens drei Haupttypen religiöser Erfahrung. Der am weitesten verbreitete Typ ist die Erfahrung Gottes als die Gegenwart und der Wille einer Person, der man in einer Ich-Du-Beziehung begegnet. Diese Erfahrung ist das Herzstück theistischer Religiosität sowohl in den östlichen als auch in den westlichen Traditionen. Der zweite Typ religiöser Erfahrung ist die Naturmystik oder kosmische Mystik, in der die gesamte Welt oder das gesamte Universum als Manifestation oder als Medium göttlicher Realität erfahren wird, wie etwa in Wordsworths berühmten Zeilen:

"Und ich fühlte
eine Gegenwart, die mich verwirrte mit der Freude
erhabener Gedanken; ein sublimes Gefühl
von etwas, das viel tiefer verwoben ist,
das wohnt im Licht untergehender Sonnen,
im Rund des Ozeans und in lebendige Luft,
im blauen Himmel, und im Geist des Menschen:
Eine Bewegung und ein Geist, der alles treibt,
was denkt und alles, was gedacht wird
und sich durch alle Dinge zieht."

In solchen Erfahrungen wird Gott weder als personale noch als nicht-personale Wirklichkeit erlebt, sondern als etwas, das mehr ist als Person - als etwas Lebendiges, als die letzte Quelle aller Werte, aber als etwas, das letztlich die Vorstellung einer mir begegnenden Person übersteigt, gleich wie gewaltig man sich diese auch denkt. Beim dritten Typ der religiösen Erfahrung geht das erfahrende Selbst zeitweise in der göttlichen Realität auf und wird eins mit dem Einen. Da Personalität ihrem Wesen nach interpersonal ist, jemand also nur in Beziehung zu anderen Personen eine Person ist, gibt es in diesem einenden Moment keine personale Existenz und keine personale Begegnung. Dies ist vielleicht der mystische Zustand *par excellence*, der anscheinend von einigen erfahren, jedoch von niemandem beschrieben wurde, da er jenseits der Reichweite menschlicher Sprache liegt.

Bei allen drei Typen handelt es sich um endliche Erfahrungen endlicher Geschöpfe. (Das gilt auch für die mystische Einheitserfahrung. Denn wenn sich der Erfahrende aus ihr erhebt, ist er immer noch ein endliches Individuum und versucht, über das, was ihm widerfahren ist, zu sprechen.) Wenn wir nun im Einklang mit den großen religiösen Traditionen annehmen, dass Gott unendlich ist, dann kann es sich bei diesen Formen religiöser Erfahrung nicht um Erfahrungen der Unendlichkeit Gottes handeln - denn diese könnte von keiner endlichen Erfahrung jemals umfasst werden -, sondern vielmehr um endliche Erfahrungen Gottes, die sich im Bewusstsein konkreter Menschen vollziehen. Wenn wir die Vielfalt solcher Erfahrungen verstehen wollen, dann müssen wir in Betracht ziehen, dass unser menschlicher Geist zu all unseren Erkenntnissen über das, was uns umgibt, sei es nun etwas Göttliches oder etwas Natürliches, einen Beitrag leistet. Ich möchte nun zeigen, dass diese unterschiedlichen Formen religiöser Erkenntnis einander nicht notwendigerweise widersprechen, so dass die Gültigkeit der einen die Ungültigkeit der anderen implizieren müsste, sondern dass sie sich besser als unterschiedliche phänomenale Erfahrungen des einen göttlichen Noumenons verstehen lassen oder, in einer anderen Sprache ausgedrückt, als unterschiedliche empirische Transformationen desselben transzendenten Informations-Inputs.

Auf die nicht-personalen Formen religiöser Erkenntnis werde ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich mich mit der Idee jenes göttlichen Phänomens befassen, wie wir es im theistischen Typ religiöser Erfahrung antreffen.

Wollte man all die vielen Götter auflisten, deren Namen wir aus der Literatur und den Traditionen Indiens (wie Rudra, Agni, Mitra, Indra, Varuna), des Nahen Ostens (wie Osiris, Isis, Horus, Ra, Jahwe), des südlichen Europa (wie Jupiter, Apollo, Dionysus, Poseidon), des nördlichen Europa (wie Odin, Thor, Baldr [Baldur], Vali, Wodan), Afrikas (wie Nabongo, Luhanga, Nyame, Lesa, Ruhanga), des amerikanischen Kontinents, Australiens und Ozeaniens, des nördlichen Asiens und der restlichen Welt kennen, würde die Liste vermutlich ähnlich viele Seiten füllen wie das Telefonbuch einer Großstadt. Was sollen wir über all diese Götter sagen? Sollen wir sagen, dass sie alle existieren? Was würde es bedeuten von einem der genannten Götter, beispielsweise von Baldr (Baldur) mit den ihm eigenen Merkmalen, zu sagen, dass er existiert? Meines Erachtens würde es zumindest bedeuten, dass es neben all den Millionen von Menschen ein weiteres bewusstes Wesen gibt, das auf diesen Namen antwortet. Müssen wir demnach also sagen, dass es für jeden Namen in unserer Liste von Göttern ein weiteres Bewusstsein gibt, das all jene Eigenschaften besitzt, wie sie durch das jeweilige Bild dieser bestimmten Gottheit beschrieben werden? In den meisten Fällen wäre dies theoretisch möglich, da es sich bei diesen Göttern zumeist um explizit oder implizit endliche Wesen handelt, deren Macht und deren Einflussbereiche wenigstens grob bekannt sind. Es wäre daher ohne inneren Widerspruch möglich, dass viele von ihnen nebeneinander existieren könnten. Aber alle Gottheiten der

monotheistischen Religionen werden jeweils als der einzige Gott betrachtet, so dass diese Vorstellung nur auf eine unter diesen Gottheiten zutreffen kann. Somit scheidet offenkundig die Möglichkeit aus, zu sagen, dass alle genannten Gottheiten – insbesondere die bedeutendsten unter ihnen – existieren, jedenfalls nicht in einem einfachen und unmittelbaren Sinn. Nachdem wir nun aber die religiöse Grundüberzeugung von der Realität des Göttlichen akzeptiert haben, können wir auch nicht sagen, dass sie einfach allesamt nicht existieren und die ganze vorgebliche Erkenntnis des Menschen über göttliche Wesen und Mächte in Wahrheit eine Illusion darstellt. Wie bereits gezeigt, können wir uns auch nicht in die Behauptung flüchten, dass der Gott der eigenen Religion der wahre ist, während all die anderen entweder Illusionen oder vielleicht nicht-göttliche dämonische Wesen sind. Untersuchen wir also demgegenüber die Möglichkeit, dass es sich bei dem unmittelbaren Objekt der theistischen religiösen Erkenntnis um etwas handelt, was ich als „Bild“ Gottes bezeichnen möchte, und dass die Pluralität dieser Bilder durch die unterschiedliche Art und Weise entsteht, auf die sich die göttliche Wirklichkeit dem menschlichen Bewusstsein in seinen unterschiedlichen Lebensumständen eingeprägt hat.

Dazu müssen wir zunächst jedoch die Unterscheidung zwischen Gott und unseren menschlichen Bildern von Gott begründen. Innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition lässt sich die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung dann erkennen, wenn wir uns fragen, ob Gott wirklich männlich, im Unterschied zu weiblich, ist, oder ob Gott im Gegensatz dazu die Geschlechterdifferenzierung transzendiert, jedoch innerhalb patriarchalischer Gesellschaften üblicherweise als männlich verstanden wurde. Ich glaube, dass heute die meisten von uns die letztere Antwort geben werden. Obwohl in der Bibel auf Gott durchweg mit "Er" Bezug genommen und "Er" metaphorisch als König, Vater, Krieger, Hirte usw. beschrieben wird, ist Gott in Wirklichkeit dennoch mit Sicherheit nicht so etwas wie ein großer oder gar unendlicher Mann im Unterschied zu einer Frau. Vielmehr kann von Gott gleichermaßen angemessen in männlichen wie in weiblichen Begriffen gedacht werden. In dieser Hinsicht ist die devotionale Sprache Indiens, in der Gott als Mutter wie auch als Vater angeredet wird, der ausschließlich maskulinen Sprache der semitischen Bekenntnisse vielfach vorzuziehen. Der Punkt, um den es mir im Moment jedoch geht, ist folgender: Wenn Gott nicht wirklich männlich im Unterschied zu weiblich ist, man sich ihn aber dennoch in vielen religiösen Traditionen so vorstellt, zwingt uns dies, eine Unterscheidung zu treffen zwischen Gott und unseren menschlichen Bildern von Gott - in diesem Fall zwischen Gott und unseren spezifisch maskulinen Bildern von ihm.

Aber was meinen wir nun genau mit einem "Bild" von Gott? Eine teilweise Analogie finden wir in den unterschiedlichen Eindrücken, die ein und dasselbe Individuum im Denken verschiedener Historiker hinterlässt. Nehmen wir eine Persönlichkeit X, die in der Vergangenheit lebte und zu der wir deshalb keinen unmittelbaren Zugang haben. Von ihr sind zwar gewisse hervorstechende Fakten bekannt, doch sind diese so geartet, dass jeder konkrete Eindruck des Charakters von X zu einem großen Teil auf die konstruktive Vorstellungskraft des Historikers zurückgeht. Jeder dieser Eindrücke oder, wie ich es bezeichnen werde, jedes dieser Bilder stellt eine Interpretation der zur Verfügung stehenden Daten dar. Bei Schriftstellern verschiedener aufeinanderfolgender Epochen mit ihren je anderen kulturellen Hintergründen können so ganz unterschiedliche Bilder von X entstehen, seien es nun eher populäre, häufig übermäßig vereinfachte Bilder und Karikaturen oder aber eher wissenschaftliche Bilder. Es gibt eine Anzahl berühmter historischer Gestalten, auf die all dies zutrifft – z.B. Maria Stuart, Kaiser Karl I., Napoleon, Abraham Lincoln, Mahatma Gandhi, Stalin, der Vorsitzende Mao, usw. In diesen Fällen ist es unerlässlich, zwischen dem historischen Individuum *an sich* und den Bildern zu unterscheiden, durch die er oder sie während späterer Zeiten ins Bewusstsein der Menschen tritt. Selbstverständlich handelt es sich hier lediglich um eine partielle Analogie. Ich will keineswegs sagen, dass Gott in der Vergangenheit existierte, heute jedoch nicht mehr existiert. Die Analogie bezieht sich vielmehr auf die variierenden Bilder, durch die wir eine historische Gestalt wahrnehmen. Ein solches Bild enthält Daten, die durch die Vorstellungskraft und selektive Aufmerksamkeit des Historikers konkrete Formen angenommen haben. Und je mehr uns eine Gestalt fesselt, weil sie unsere eigenen elementaren Anliegen berührt – z.B. unsere Sorge um Gerechtigkeit oder Freiheit –, desto größer ist tendenziell unser subjektiver Beitrag zu dem Bild, das wir uns von ihm oder ihr machen. Wenn es nun um Gestalten geht, die für unser religiöses Leben wichtig sind, und die uns helfen, unserem Leben eine grundlegende Orientierung zu geben, dann wird der subjektive Beitrag in der Regel noch bedeutender. Da ein Heiliger, ein Messias, Avatar, Bodhisattva, Arahant, spiritueller Meister oder Guru ein spirituelles Bedürfnis in uns trifft und somit in unserem Leben heilstiftende Macht besitzt, betont unser Bild von solch einer Person natürlicherweise Aspekte wie Heiligkeit, Güte, Weisheit und besondere Kräfte. Zudem besitzt dieses Bild die Tendenz, sich in dem Masse auszuweiten, in dem sich die religiöse Tradition, in die es eingebettet ist, entwickelt.

Diese Heiligenbilder – ich meine damit die persönlichen Eindrücke, die die Heiligen hinterlassen, nicht ihre physischen Darstellungen – stellen bereits eine größere Analogie zu unseren Gottesbildern dar. Innerhalb des Christentums liefert die katholische Spiritualität hierfür besonders viele Beispiele. Der

Gläubige wendet sich häufig an einen bestimmten Heiligen oder an Maria, die Mutter Jesu, indem er ihn oder sie bittet, irgendein Wunder zu vollbringen oder für sie bei Gott, dem Vater, Fürsprache einzulegen. Was Maria betrifft, so werden innerhalb gewisser Gemeinschaften sogar ganz spezifische lokale Varianten gepflegt. Beispielsweise gibt es die Heilige Maria von Lourdes, die Bernadette Soubirou als jungem Mädchen im Jahre 1858 achtzehnmal erschien und bei verschiedenen Gelegenheiten mit ihr sprach, wodurch eine Pilger- und Heilungsstätte entstand, zu der jedes Jahr viele Tausend Menschen kommen. In Portugal gibt es die Heilige Maria von Fatima, die das Ende des Ersten Weltkriegs vorhersagte und Prophezeiungen über die Entwicklungen in Russland sowie über einen weiteren Krieg machte. Ferner gibt es die Heilige Maria von Walsingham und in vielen Ländern weitere ortsgebundene wundertätige Versionen von Maria. Wenn wir annehmen, dass die Jungfrau Maria eine lebendige, tatsächlich existierende Person ist, die zwar in den Himmel aufgefahren ist, aber dennoch aktiv an den Belangen lebender Männer und Frauen beteiligt ist, dann müssen wir zwischen Maria selbst und einer Vielfalt von teilweise unterschiedlichen menschlichen Bildern, die wir von ihr haben, unterscheiden. Aus der Tatsache ihrer Pluralität folgt jedoch nicht notwendigerweise, dass diese Bilder alle falsch sind. Die Alternative wäre, dass sie aus echten Begegnungen mit Maria resultieren, während derer legitimerweise unterschiedliche Bilder von ihr geformt wurden, weil sie den unterschiedlichen Bedürfnissen verschiedener Individuen und Gemeinschaften Rechnung getragen hat.

Eine Analogie, die unseren Gottesbildern noch näher kommt, stellen die unterschiedlichen Bilder Christi innerhalb des Christentums dar. Denn der historische Jesus ist ein erstklassiges Beispiel für jemanden, durch den ein Spektrum von Bildern entstanden ist, das eine Vielzahl interpretierender Antworten widerspiegelt. So hat man ihn beispielsweise wahrgenommen, vorgestellt und angesprochen als fleischgewordenen Gott, als menschlichen Lehrer, der die Vaterschaft Gottes und die Brüderlichkeit der Menschen lehrte, als apokalyptischen Prediger des bevorstehenden Endes der Geschichte, als "sanftmütigen Jesus, duldsam und mild", als Sozialrevolutionär, der verkündet, dass die Niedrigen erhöht und die Mächtigen erniedrigt werden sollen, als "Mensch für andere", als Verkörperung selbstloser Liebe und natürlich als diverse Mischformen aus all diesen Bildern. Etliche populäre Jesusbilder finden sich auch in einer wachsenden Zahl von Interpretationen seiner Person in Filmen und Rockoperen. Schon das bloße Auflisten dieser verschiedenen "Jesuse" der religiösen und säkularen Phantasie bedeutet, zwischen der historischen Persönlichkeit, die vor 1900 Jahren in Galiläa lebte und über die wir eher wenig an gesicherter Information besitzen, und der Pluralität von Bildern, die in den Köpfen verschiedener Individuen und Gruppen und in den Traditionen der verschiedenen Gemeinden wirksam sind, zu unterscheiden. Darüber hinaus sind aus dem historischen Jesus im christlichen Denken und in der christlichen Erfahrung zwei weitere Christusfiguren erwachsen, die sich voneinander unterscheiden (insofern sie innerhalb verschiedener spiritueller Strömungen wirksam werden konnten), aber doch auch (in wieder anderen Formen von Spiritualität) miteinander verschmelzen können.

Eine dieser Figuren ist der kosmische Christus, der ewige Sohn Gottes, „der zur Rechten des Vaters sitzt“, als die zweite Person der heiligen Trinität. Diesen kosmischen Christus hat man sich zu verschiedenen Phasen der Geschichte und in verschiedenen Zweigen der Kirche recht unterschiedlich vorgestellt - als kaiserlichen Pantokrator, als Sieger über den Teufel, als furchterregenden Richter, vor dem seine Mutter für die menschlichen Sünder eintreten muss, und in der modernen Kirche häufig als Geist göttlicher Liebe. Die Pluralität dieser Bilder schließt jedoch nicht aus, dass es sich dabei um unterschiedliche und partielle menschliche Erkenntnisse desselben transzendenten kosmischen Wesens handelt. Bei der anderen Christusfigur handelt es sich um den persönlich-gegenwärtigen Jesus, von dem viele Christen sagen, dass er lebt, dass sie mit ihm sprechen und er irgendwie auch mit ihnen, und dass er manchmal direkt ihr Leben leitet. Dass er gegenwärtig ist, kann zu jeder Zeit an verschiedenen Orten von vielen verschiedenen Christen auf unterschiedliche Weise, je nach ihrer persönlichen Situation und ihren persönlichen Bedürfnissen, erlebt werden. In diesen Fällen ist es das ganz persönliche Bild von Jesus, das im Bewusstsein eines jeden Gläubigen gegenwärtig ist. Somit stellt sich wiederum die offene Frage, ob es sich bei diesen Bildern einfach nur um Projektionen der Phantasie handelt oder um eine gemeinsame Schöpfung aus menschlicher Phantasie und einem Informationsinput, der von der lebendigen Person Jesu ausgeht. Es leuchtet ein, dass bis zu einem gewissen Grad alle Christen jeweils ihr eigenes Bild vom auferstandenen Herrn haben. Aber es bleibt trotzdem möglich, dass der auferstandene Jesus ihnen über diese verschiedenen Bilder auf eine Weise begegnet, die ihren eigenen spirituellen Bedürfnissen und Möglichkeiten entspricht. Aber ganz unabhängig davon, welchen ontologischen Status wir nun diesen verschiedenen Versionen des gegenwärtigen Jesus und des kosmischen Christus zuschreiben, so müssen wir doch in jedem Fall die Unterscheidung zwischen dieser Pluralität von Bildern und der Person, von der man sich diese Bilder macht, anerkennen.

Eine weitere Analogie, die für einige mehr und für andere möglicherweise weniger erhellend sein mag, stammt aus der Parapsychologie. Dort werden u.a. Phänomene untersucht, bei denen ein Medium in Trance gerät und der Eindruck entsteht, dass das noch lebende Bewusstsein einer Person, die physisch

bereits gestorben ist - nennen wir sie John Smith - sich durch den Stimmapparat des Mediums mitteilt. In einigen Fällen spricht dabei der "Geist" auf eine Art und Weise, die sich als die von John Smith erkennen lässt; und manchmal enthält das, was er sagt, sogar Informationen, die dem Medium kaum bekannt gewesen sein können. Um solche Phänomene zu erklären, hat man die Theorie entwickelt, dass es sich bei jener bewussten, sprechenden und antwortenden Person, die den Stimmapparat des Mediums kontrolliert, um eine sekundäre Persönlichkeit des Mediums selbst handelt, also um einen Teil seines Bewusstseins, der im Trancezustand die Oberhand gewinnt. Diese sekundäre Persönlichkeit spielt Rollen, die ihr suggeriert werden, und zeigt dabei des Öfteren erstaunlich viel Geschicklichkeit und Können, ähnlich wie bei hypnotisierten Personen, die beispielsweise auf Kommando die Rolle von Gästen eines Banketts oder von Besuchern aus dem All spielen können. Möglicherweise werden in der spiritistischen Sitzung jene Informationen, die für die Darstellung der entsprechenden Rolle erforderlich sind, auf telepathischem Weg von den an der Sitzung teilnehmenden Personen bezogen. Aber man hat auch überlegt, ob einige der Informationen vielleicht tatsächlich von jenem verstorbenen John Smith stammen könnten, der durch die sekundäre Persönlichkeit des Mediums personifiziert wird. In diesem Fall würde John Smith mit seinen Freunden auf der Erde kommunizieren, wenn auch zweifellos auf eine frustrierend indirekte und unzuverlässige Weise. Sollte dem so sein, dann hätten die Teilnehmer Kontakt mit einer schauspielerisch dargestellten Personifikation von John Smith, die zwar von einer sekundären Persönlichkeit des Mediums hervorgebracht wird, jedoch zumindest teilweise auf Informationen beruht, die von John Smith selbst stammen. Auf diese Weise wäre es möglich, dass er sich zu verschiedenen Zeiten verschiedenen spiritistischen Gruppen durch unterschiedliche dargestellte Bilder seiner selbst, die in den Köpfen verschiedener Medien entstanden sind, mitteilt. Auch in diesem Fall müssten wir unterscheiden zwischen John Smith *an sich* und einer Pluralität seiner – in diesem Falle – sprechenden und antwortenden Bilder, die ihm teilweise ähneln, teilweise aber auch nicht.

Ich möchte nun nicht weiter auf die Möglichkeit einer funktionalen Analogie zwischen spiritistischen Medien und Propheten, Avatars, Gurus usw., von denen man glaubt, dass Gott durch sie zur Menschheit spricht, eingehen. Stattdessen möchte ich einen anderen Aspekt der bereits angesprochenen Vermittlungstheorie herausarbeiten. Ich werde hierzu den Begriff der Information verwenden, jedoch nicht in dem herkömmlichen propositionalen Sinn von „Einzelheiten einer Information“, sondern in dem modernen kybernetischen Sinne eines kognitiven Inputs, der auf verschiedene Weise wiedergegeben und von einem Modus in einen anderen transformiert werden kann. Der Wert dieses Konzepts liegt gerade in seiner Allgemeinheit. Jeder Einfluss bzw. jede Einwirkung der uns umgebenden Welt, die unseren Zustand als einen sich selbst steuernden Teil dieser Welt affiziert, konstituiert demnach Information. Norbert Wiener, der Vater der Kybernetik, gibt folgende Definition: "Information bezeichnet den Inhalt dessen, was mit der uns umgebenden Welt ausgetauscht wird, indem wir uns auf sie einstellen und diese Einstellung in ihr spürbar werden lassen" (*The Human Use of Human Beings*, London 1968, 19). So erreicht Information beispielsweise in Form von Lichtwellen, die von einem erleuchteten Objekt ausgehen, die Netzhaut des Auges, wird dort in den Stäbchen und Zapfen in chemische Prozesse und dann in elektrische Impulse umgewandelt, die die Stränge des Sehnervs hinauf ins Gehirn wandern; und so wird sie schließlich zu der bewussten Erfahrung, ein Objekt zu sehen, von dem aus Licht in unser Auge gelangt ist. Oder, um ein anderes Beispiel zu wählen, Information fließt von einer Antenne durch ein Kabel in den Fernsehapparat und wird dort zu einem Bild auf dem Bildschirm umgewandelt. Oder Information fließt durch ein Telefonkabel und wird dann in den Klang einer Stimme transformiert. In all diesen Fällen wird jeweils dieselbe Information auf vielfältige Weise wiedergegeben. Immer dann, wenn die Information dabei von einem Code in einen anderen transformiert wird, kann sie verzerrt werden. Ja man kann sagen, dass bereits darin, wie Information funktioniert, eine Tendenz zu ihrer Verschlechterung liegt. Das Bild auf dem Fernsehschirm kann verzerrt oder verschwommen sein, und das Gehirn kann ebenfalls geschädigt sein und daher in unserem Bewusstsein ein verzerrtes Bild unserer Umgebung erzeugen. Dabei handelt es sich um mechanische Fehler, vergleichbar jenen Fehlern, die auftreten, wenn die Batterien eines Taschenrechners nicht mehr ausreichend geladen sind. Neben dieser mechanischen Umwandlung von Information, mit der sich die Kybernetik beschäftigt, gibt es jedoch noch die wichtigere, vom Verstand geleistete interpretierende Verarbeitung der Information zu Bedeutungseinheiten bzw. Bedeutungsmomenten. Auf der spezifisch menschlichen Ebene des Bewusstseins leben wir in einer mehr oder weniger vertrauten und geordneten Welt mit erkennbaren Merkmalen, auf die wir zu reagieren verstehen. (Natürlich gibt es auch hier Neues und Überraschendes, jedoch stets innerhalb des Kontextes eines vertrauten Grundschemas.)

Unser gesamtes Bewusstsein von Gegenständen und Situationen besteht darin, dass wir sie als mit gewissen Eigenschaften ausgestattet erfahren, die unser Verhalten in Bezug auf einen Gegenstand oder innerhalb einer bestimmten Situation bestimmen. Auf diese Weise fließt in unserer Erkenntnis zweierlei zusammen: einerseits die uns aus unserer Umgebung erreichende Information und andererseits das begriffliche System, durch dessen Konzepte uns jene Information als geordnete und

bedeutungsvolle Erfahrung bewusst wird. Die Funktion unseres begrifflichen Systems bzw. unserer Wiedererkennungsfähigkeiten besteht bei diesem, die ganz normale Wahrnehmung konstituierenden Vorgang darin, jenen vorbewussten Interpretationsprozess zu steuern, durch den die sensorische Information in unser tatsächliches Bewusstsein von der Welt umgeformt wird. Das Wort "Bedeutung" weist dabei treffend auf jene Beziehung zwischen der Erkenntnis unserer Umgebung (wonach diese eben jene spezifischen Eigenschaften besitzt, die wir an ihr erfahren) und unsere praktische Reaktion auf sie. Zu sagen, dass die Welt, die wir wahrnehmen, Bedeutung für uns hat, heißt, dass es eine Welt ist, in der wir leben können, indem wir unsere Aktionen und Reaktionen daran ausrichten, welche Eigenschaften wir an ihr wahrnehmen. Denn Bedeutung in diesem Sinn heißt Bedeutung *für* jemanden. Sie bezeichnet den Unterschied, den es für die dispositionale Einstellung des Wahrnehmenden macht, ob ein bestimmter Gegenstand oder eine bestimmte Situation gegeben ist oder nicht. Wenn ich mir also beispielsweise bewusst bin, dass jener Gegenstand, den ich in meiner Hand halte, ein Stift ist, dann heißt dies, dass ich mich gegenüber diesem Gegenstand in einem bestimmten dispositionalen Zustand befinde: So erwarte ich etwa, dass er Zeichen aus Tinte machen kann, jedoch nicht beißen oder sprechen wird, und dass ich ihn zum Schreiben, jedoch normalerweise nicht zu irgend einem anderen Zweck verwenden werde. Somit besteht ganz allgemein die Erkenntnis unsere Umgebung, wonach sie jene komplexe Beschaffenheit besitzt, die wir an ihr wahrnehmen, zum Teil darin, dass wir uns ihr gegenüber in einem dieser Wahrnehmung entsprechenden komplexen dispositionalen Zustand befinden.

Diese allgemeine Beschreibung der Wahrnehmung gilt auch für unsere (wahrheitsgetreue oder illusorische) Erkenntnis der religiösen Bedeutung oder Beschaffenheit von Situationen. Denn unser Umgang mit Gott besteht nicht allein – und auch nicht hauptsächlich – darin, dass wir bestimmte Glaubensüberzeugungen haben, sondern vor allem darin, dass wir die Wirklichkeit Gottes erfahren als den Herrn, in dessen Gegenwart wir leben, und dass wir die Macht Gottes erfahren in den Ereignissen unseres eigenen Lebens sowie in der größeren Geschichte, zu der es in Kontinuität steht. Als beispielsweise Jeremia die auf Jerusalem zumarschierende babylonische Armee als ein Werkzeug Gottes wahrnahm, durch das Gott sein abtrünniges Volk strafen wollte, interpretierte er die Ereignisse seiner Zeit gemäß seinem Gottesbild. Diese Interpretation nahm in seinem Bewusstsein Gestalt an, indem er Gott wahrnahm als einen, der aktiv in die Geschehnisse der Welt eingreift. Und die dispositionale Entsprechung bestand in seinem inneren Zwang, die religiöse Bedeutung dieser Ereignisse zu verkünden. Oder wenn etwa heutzutage ein Gläubiger mit einem theistischen Gottesbild bis zu einem gewissen Grad wahrnimmt, in der unsichtbaren Gegenwart Gottes zu leben, dann nimmt er dabei eine religiöse Interpretation seiner gesamten Lebenssituation vor. Diese Interpretation wird dem Betroffenen als die Erfahrung bewusst, dass er in und durch seinen ganzen Umgang mit der Welt und mit anderen Menschen zugleich mit dem transzendenten Gott zu tun hat. Und diese Erkenntnis drückt sich in seinem dispositionalen Zustand aus, z.B. darin, dass er Gott verehren möchte, dass er auf eine ganz bestimmte Weise denkt und fühlt und dass er sich in seinem Verhalten an bestimmten ethischen Normen orientiert.

Welche Rolle spielen nun bei der religiösen Erkenntnis die Gottesbilder? Meiner Meinung nach im Wesentlichen die gleiche, die bei der sinnlichen Wahrnehmung die Begriffe bzw. Wiedererkennungsfähigkeiten spielen, durch die wir uns der Gegenstände und Situationen, die unsere physische Umgebung ausmachen, bewusst werden.

Es war vor allem Immanuel Kant, der die moderne Welt befähigt hat, den eigenständigen Beitrag zu erkennen, den der Geist bei der Wahrnehmung einer bedeutungsvollen Beschaffenheit seiner Umgebung leistet. Denn Kant vertrat die Auffassung, dass wir die Welt notwendigerweise in bestimmten Formen und Kategorien erkennen, die der Struktur eines einheitlichen endlichen Bewusstseins inhärieren. In gewisser Hinsicht entspricht mein eigener Standpunkt demjenigen Kants, in anderer Hinsicht jedoch nicht. Es dürfte daher nützlich sein, an dieser Stelle die Analogien und die Abweichungen zum Kantischen Modell zu verdeutlichen. Kant selbst ist bekanntlich schwer zu interpretieren, vor allem deshalb, weil die "*Kritik der reinen Vernunft*" mehrere unterschiedliche Argumentationsstränge enthält, und es ist fraglich, ob diese untereinander konsistent sind und wie ihre jeweilige Bedeutung einzuschätzen ist. Der Strang, auf den ich mich hier beziehe, besteht in der Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumenon, wobei ich diese Unterscheidung jedoch von der Sinneswahrnehmung auf die Gotteserkenntnis übertrage. Indem ich eine Unterscheidung verwende, die analog zu der Phänomen/Noumenon-Unterscheidung bei Kant ist, optiere ich allerdings nicht zugunsten irgendeiner Position in der Frage nach dem Stellenwert dieser Unterscheidung in der "*Kritik der reinen Vernunft*". Ich befasse mich hier überhaupt nicht mit Fragen der Kant-Interpretation oder der allgemeinen Beurteilung seiner kritizistischen Philosophie. Vielmehr verwende ich lediglich ein strukturelles Modell aus seinem System und übertrage es auf einen Bereich, den Kant völlig anders behandelt hat, nämlich auf die Epistemologie der Religion. Innerhalb dieses Bereichs verwende ich dieses Modell für ein Problem, das man zu seiner Zeit noch kaum als solches zu erkennen begonnen

hatte. Kant selbst hätte den Gedanken, dass wir auf irgendeine Weise Gott *erfahren*, auf keinen Fall gebilligt, auch nicht im Sinne der Unterscheidung eines göttlichen Phänomenon von einem göttlichen Noumenon. Für ihn war Gott keine Realität, der man in der religiösen Erfahrung begegnet, sondern ein Objekt, das von der Vernunft auf der Basis ihrer eigenen praktischen Funktionsweise als moralische Instanz postuliert wird. Die Realität der moralischen Verpflichtung setzt die Realität Gottes als Grundlage für die Möglichkeit des *summum bonum* (des "höchsten Gutes") voraus, in dem vollkommene Tugend und vollkommene Glückseligkeit zusammenfallen. Dementsprechend muss die Existenz Gottes postuliert werden als das Dasein "einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte" (*Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, Kap. V, A 225). Die auf diese Weise indirekt etablierte Gottesidee funktioniert zudem als regulative Idee, um "alle Ordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wären" (*Kritik der reinen Vernunft*, Anhang zur transzendentalen Dialektik, B 714). Gott wird somit nach Kant nicht erfahren, sondern postuliert. Demgegenüber befasse ich mich hier mit der anderen, völlig un-Kantischen Hypothese, dass Gott von Menschen *tatsächlich erfahren wird*, allerdings auf eine Weise, die analog zu derjenigen ist, auf die wir nach Kant die Welt erfahren - nämlich dadurch, dass der von einer externen Realität ausgehende Informationsinput vom Verstand mit Hilfe seines eigenen Systems von Kategorien interpretiert wird und dadurch als bedeutungsvolle phänomenale Erfahrung ins Bewusstsein gelangt. Denn Kant unterschied, in einem Strang seines Denkens, zwischen der noumenalen Welt, die unabhängig von und außerhalb ihrer Wahrnehmung durch den Menschen existiert, und der phänomenalen Welt, die diese Welt ist, aber so wie sie unserem menschlichen Bewusstsein erscheint. Alles, was wir über die noumenale Welt aussagen können, ist, dass es sich um jene unbekannte Realität handelt, deren Informationsinput zusammen mit dem menschlichen Geist die phänomenale Welt unserer Erfahrung hervorbringt. Dies geschieht mit Hilfe bestimmter Begriffe, die Kant als Kategorien des Verstandes bezeichnet. In Kants System werden die reinen Kategorien bzw. die reinen Verstandesbegriffe (z.B. Substanz) mittels der Zeitbestimmung schematisiert, um jene konkreteren Kategorien hervorzubringen, die sich in unserer tatsächlichen Erfahrung der Welt zeigen (z.B. wird der reine Begriff der Substanz schematisiert als der Begriff der Beharrlichkeit eines Gegenstandes in der Zeit). Meiner Meinung nach geschieht etwas Analoges bei unserer Gotteserkenntnis. Denn der religiöse Mensch erfährt das Göttliche nicht als eine allgemeine Idee, sondern unter einem spezifischen und relativ konkreten göttlichen Bild. Ein abstrakter Gottesbegriff, wie etwa der Begriff des "unerschaffenen Schöpfers des Universums", wird in einer Reihe von Gottesbildern schematisiert bzw. konkretisiert. Fragt man sich, was hierbei eine analoge Rolle spielt wie die Zeit im Schematismus der Kategorien Kants, dann handelt es sich dabei meiner Meinung nach um das Kontinuum jener historischer Faktoren, die unsere unterschiedlichen religiösen Kulturen hervorgebracht haben. Es sind die Veränderungen in den kulturellen Gegebenheiten der Menschen, die den Begriff der Gottheit als spezifische Gottesbilder konkretisieren. Und diese Bilder sind es, die die tatsächliche religiöse Erfahrung des Menschen informieren, so dass es sich dabei jeweils um die konkrete Erfahrung des Gottes Israels handelt oder Allahs oder des Vaters unseres Herrn Jesus Christus oder Vishnus oder Shivas.

An dieser Stelle könnte ein Missverständnis auftreten, das es zu vermeiden gilt. Wenn die konkrete Gottesvorstellung des Gottesverehrsers lediglich ein Bild Gottes darstellt, und wenn es sich bei seiner Gotteserfahrung lediglich um die Erfahrung des Gottes aus diesem Bild handelt, folgt dann daraus nicht, dass sich die Gottesverehrung nur auf eine Illusion richtet, auf eine bloß phänomenale Erscheinung? Die Antwort darauf kann nur das Echo der Erklärung Kants sein, wonach die Unterscheidung zwischen Phänomenon bzw. Erscheinung und Noumenon bzw. Realität zu einem „transzendentalen Idealismus“ führt, der zugleich ein "empirischer Realismus" ist (*Kritik der reinen Vernunft* A 370-372). Das heißt, die Welt, wie wir sie wahrnehmen, ist real, keine Illusion; aber es ist die Erscheinung für uns von etwas, das außerhalb unserer Erfahrung von ihm in sich selbst existiert. Die in unserer Wahrnehmung geordnete Welt von Farben, Geräuschen und Gerüchen, von Hitze und Kälte, von stabilen Tischen und Stühlen, Bäumen und Tieren ist vollständig real. Dennoch existiert sie, da sie von Menschen wahrgenommen wird, nur für die menschliche Wahrnehmung. Tiere mit einer anderen sensorischen Ausstattung und anderen Bewusstseinsformen müssen die Welt ganz anders wahrnehmen.

Wir sind reale Wesen in einer realen Umgebung, aber wir erfahren diese Umgebung selektiv, entsprechend unserer spezifischen kognitiven Ausstattung. Etwas im Kern ganz Ähnliches gilt für die menschliche Gotteserkenntnis. So wie Gott von diesem oder jenem Individuum oder von dieser oder jener Gruppe erfahren wird, ist Gott real, keine Illusion; aber dennoch ist Gotteserfahrung partiell und den spirituellen Fähigkeiten des Menschen angepasst. Gott, wie die Menschen ihn kennen, ist nicht Gott *an sich*, sondern Gott in Beziehung zur Menschheit, vorgestellt und erfahren in den Begriffen einer konkreten, begrenzten Tradition religiöser Erkenntnis und Reaktion. So kommt es bei der Erklärung dieser Situation darauf an, zwei Themen miteinander in Einklang zu halten: das agnostische Thema, wonach wir Gott nur teilweise und unvollkommen kennen, und das positive Thema, wonach wir Gott

wirklich kennen und zwar als jemanden, der ganz konkret auf heilbringende Weise in Beziehung zu uns steht.

Wenden wir diese These nun auf das an, was vielleicht den größten und deutlichsten Gegensatz zwischen den verschiedenen menschlichen Gotteserkenntnissen darstellt, nämlich auf die Erkenntnis des Göttlichen als einer personalen und als einer nicht-personalen Wirklichkeit.

Eine Reihe von christlichen Theologen macht einen Unterschied zwischen "Person sein" und "personal sein". Theologisch liegt der springende Punkt dieser Unterscheidung in der Annahme, ein personales Wesen könne auch unendlich sein, während eine Person notwendigerweise endlich ist. Diese Unterscheidung ist jedoch völlig willkürlich, und ihr einziger Zweck besteht darin, jene Probleme zu vermeiden, die mit dem Begriff einer unendlichen Person verknüpft sind. Wer personal ist, ist gewiss auch eine Person, denn der Begriff eines personalen Wesens, das nicht zugleich eine Person ist, wäre ohne Inhalt. Daher ist die Vorstellung eines unendlichen personalen Wesens genau dasselbe wie die Vorstellung von einer unendlichen Person. Es lässt sich nicht leicht entscheiden, ob eine solche Vorstellung haltbar ist, und ich möchte dies hier auch nicht weiter erörtern. Vielmehr schlage ich vor, auf die moderne Einsicht zurückzugreifen, der zufolge Personalität im Wesentlichen interpersonal ist. Der mittelalterliche Begriff einer Person war derjenige "einer individuellen rationalen Substanz" (Boethius). Nach dieser Definition ist es grundsätzlich denkbar, dass nur eine einzige Person existiert; denn hiernach ist es für das Personsein nicht erforderlich, dass es andere Personen gibt, in Beziehung zu denen man eine Person ist. Nach dieser Ansicht lässt sich Gott somit "vor" und unabhängig von der Schöpfung als ewige und unendliche Person denken. Diese Vorstellung scheidet jedoch, wenn wir das moderne Verständnis von Personalität als Funktion innerhalb einer Gemeinschaft übernehmen. Eine Person zu sein besagt nach dieser Auffassung, in personaler Interaktion mit anderen Personen zu existieren. Die Vorstellung, dass eine Person *a se* existiert, wäre daher ein Selbstwiderspruch. Ein solches Verständnis von Personalität macht es somit unmöglich, sich Gott als ein Wesen zu denken, das "vor" und ohne Beziehung zu seiner Schöpfung in seinem für sich selbst existierenden Sein in Ewigkeit personal ist.

Aber lässt sich nicht gerade dieses Problem durch die christliche Vorstellung lösen, wonach Gott drei Personen in einer ist? Innerhalb der langen christlichen Tradition ist diese Lehre in einer Vielzahl von Varianten aufgetreten, deren Spektrum von den im Grunde genommen tritheistischen Formen der "sozialen" Trinitätsvorstellungen bis zu der modalistischen Auffassung von drei Wirkungsweisen des einen Gottes reicht. Die letztere Auffassung ist in vielerlei Hinsicht attraktiv. Aber auf ihrer Basis ist es nicht möglich, von interpersonalen Beziehungen zwischen den Hypostasen der Trinität und somit von der Gottheit als einem in sich und in Ewigkeit personalen Wesen zu sprechen. Soll es sich um eine Dreiergemeinschaft handeln, deren Mitglieder zueinander in personaler Beziehung stehen, dann erfordert dies – wie sehr ihre Beziehungen auch als harmonisch gedacht werden – in jedem Fall drei personale Bewusstseins- und Willenszentren. Eine solche, letztlich tritheistische Konzeption findet sich nicht nur in populären Auffassungen und künstlerischen Darstellungen der Trinität, sondern auch im patristischen Denken, insbesondere bei den Kappadokiern im 4. Jahrhundert. So gebrauchte Gregor von Nazianz das Beispiel von Adam, Eva und ihrem Sohn Seth, die drei waren und dennoch dieselbe menschliche Natur teilten, als Analogie zu Vater, Sohn und Geist, die drei sind und dieselbe göttliche Natur teilen. Diese Art der Trinitätslehre ermöglicht es, die Gottheit in ihrer ewigen Natur unabhängig von der Schöpfung als mit Personalität ausgestattet zu denken; denn nach dieser Interpretation besteht die Gottheit aus drei zueinander in Beziehung stehenden personalen Wesen, die zusammen eine einzigartig innige göttliche Gemeinschaft bilden. Aber es ist offensichtlich, dass wir es hierbei mit einer ausgeklügelten Form von Tritheismus zu tun haben. Solch ein begrenzter Polytheismus würde es zwar ermöglichen, sich die Gottheit als eine Gemeinschaft von Personen vorzustellen, doch wäre damit unser ursprüngliches Problem nicht gelöst, nämlich wie wir den Gott des Monotheismus als ein in Ewigkeit personales Wesen denken sollen.

Im Hinblick auf die unendliche und ewige Existenz Gottes *a se* lässt sich somit nicht sinnvoll von Personalität sprechen. Aber andererseits ist Gott jedoch der Grund oder der Schöpfer oder die Quelle des personalen Lebens und in diesem Sinne nicht "weniger", sondern "mehr" als eine Person. Außerdem wird Gott von endlichen Personen (wenn auch nicht ausschließlich so) als ein göttliches Du erfahren, das ihnen gegenüber in einer Ich-Du-Beziehung existiert. Somit ist Gott personal, allerdings in dem Sinn, dass die menschliche Erkenntnis Gottes als einer Person eine echte Begegnung mit dem transzendenten Grund allen Seins, einschließlich des personalen Seins, darstellt. Anders formuliert, die Erfahrung Gottes als einer Person ist eine im menschlichen Bewusstsein vollzogene göltige Transformation eines Informationsinputs aus der transzendenten göttlichen Quelle. Ergänzend ist jedoch noch auf den bedeutsamen Umstand hinzuweisen, dass Gott von Menschen nicht einfach als Person schlechthin erfahren wurde und wird, sondern als eine ganze Reihe unterschiedlicher Personen, von denen jede durch Gottes Einfluss auf eine jeweils andere menschliche Gemeinschaft mit ihrem eigenen und durch einen für diese Gemeinschaft spezifischen Verlauf der Geschichte geprägten

Gottesbild zustande kam. Der Gott Israels ist also eine spezifische personale Gottheit mit einer eigenen historischen Biographie. Sein persönliches Leben, das heißt seine Interaktionen mit einer Gruppe von endlichen Personen, begann damit, dass er sich Abraham offenbarte, und dauert in der religiösen Erfahrung von Juden bis auf den heutigen Tag an. Er besitzt eine spezifische Persönlichkeit, die durch Interaktion mit seinem auserwählten Volk entstanden ist: Er ist ein Teil der Geschichte dieses Volkes, und sie sind Teil der seinen. Seine Persönlichkeit lässt sich beispielsweise deutlich unterscheiden von Gott Krishna, weil Krishna in Beziehung zu einer anderen Gemeinschaft existiert, weil dieser eine andere Kultur und Geschichte geprägt und geschaffen hat und seinerseits davon geprägt und geschaffen wurde. Ebenso ist der Gott, der im Koran zur Menschheit spricht, Teil einer wiederum anderen Geschichte der Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschen. Meines Erachtens wird diese pluralistische Situation einsichtig erklärt durch die Hypothese, dass ein unendliches göttliches Noumenon innerhalb verschiedener Stränge der Menschheitsgeschichte auf unterschiedliche Weise erfahren wird, so dass unterschiedliche göttliche Persönlichkeiten entstehen, die jeweils durch die Interaktion mit einer bestimmten Gemeinschaft oder Tradition geprägt werden.

Darüber hinaus ist Gott jedoch auch nicht-personal. Dies gilt sowohl in einem negativen Sinn, wonach Personalität eben eine Funktion personaler Interaktion ist und sich daher nicht der ewigen göttlichen Natur *a se* zuschreiben lässt, als auch in einem positiven Sinn, wonach Gott nicht nur in personalen, sondern gleichermaßen gültig auch in nicht-personalen Formen erfahren werden kann. Die unterschiedlichen göttlichen Persönlichkeiten, die in ihren jeweiligen religiösen Traditionen verehrt werden, und ebenso die unterschiedlichen nicht-personalen Formen, unter denen Gott in wiederum anderen religiösen Traditionen bekannt ist, sie sind alle gleichermaßen göttliche Phänomene, die durch den Einfluss Gottes auf die Pluralität des menschlichen Bewusstseins entstanden sind. Ich habe mich hier auf die personale Erkenntnis Gottes konzentriert; der andere Aspekt ist allerdings genauso wichtig, doch muss seine Behandlung auf eine spätere Gelegenheit verschoben werden.

Es dürfte deutlich sein, dass sich die hier vertretene Hypothese trotz gewisser Ähnlichkeiten deutlich von der advaitisch-hinduistischen Auffassung unterscheidet. Ihr zufolge ist Gott bzw. Brahman nicht-personal und wird im Zustand der vollkommenen Erleuchtung auch so erkannt. Die Verehrung personaler Götter stellt demnach eine niedere und vorläufige Stufe des religiösen Lebens dar, die es letztlich hinter sich zu lassen gilt. Im Unterschied zu dieser Auffassung schlage ich vor, Gott als göttliches Noumenon zu denken, das von der Menschheit als eine Reihe göttlicher Phänomene erfahren wird, die sowohl theistische als auch nicht-theistische Formen annehmen.

Auf den ersten Blick scheint die Unterscheidung zwischen göttlichem Noumenon und göttlichen Phänomene jegliche "Lehre von Gott" bzw. jegliche Beschreibung der göttlichen Natur auszuschließen. Denn wenn wir Gott nur so kennen, wie er von der Menschheit erfahren wird, und wenn Gott dabei auf so unterschiedliche Weise erfahren wird, bleibt dann nicht der noumenale oder wirkliche Gott unergründlich vor uns verborgen? So griff Feuerbach die Unterscheidung zwischen "Gott an sich und Gott für mich" als eine skeptische Unterscheidung an (*Das Wesen des Christentums*, 2. Kapitel). In der Tat müssen wir es nach dieser Auffassung akzeptieren, dass die unendliche göttliche Realität für den Menschen nur insoweit erkennbar ist, als sie auf das endliche Bewusstsein des Menschen mit seinen diversen begrenzten und bedingten Erkenntnis- und Reaktionsfähigkeiten einwirkt. Wenn wir dies jedoch akzeptieren, dann liefert gerade die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der menschlichen Gotteserfahrungen eine breitere Basis für die Theologie, als es die Erfahrung irgendeiner einzigen religiösen Tradition für sich allein genommen kann. Denn während wir von einer Tradition lernen können, dass Gott personal ist, als der noumenale Grund der theistischen Erfahrung, und von einer anderen Tradition, dass Gott die nicht-personale Leerheit ist, als der noumenale Grund ihrer Form von mystischer Erfahrung, lernen wir von beiden zusammengenommen, dass Gott der Grund und die Quelle beider Formen von Erfahrung und in diesem Sinne sowohl personal als auch nicht-personal ist.

Wenn wir nun unter Voraussetzung der religiösen Grundüberzeugung die Frage stellen, warum Gott auf solch unterschiedliche und unvollkommene Weisen erkannt werden sollte, liegt die Antwort meiner Meinung nach in der Tatsache endlicher Freiheit und in der Vielfalt der Formen, die das menschliche Leben durch die mannigfaltige Ausübung dieser Freiheit angenommen hat. Um dies zu verstehen, müssen wir den Unterschied zwischen unserem Bewusstsein von der Welt und anderen Menschen und unserem Bewusstsein von Gott bedenken.

Wenn wir die Existenz von Dingen erkennen, die auf der Wert- oder Wirklichkeitsskala unter uns rangieren, dann wird unsere Freiheit dadurch nicht essentiell eingeschränkt. Denn obwohl die Macht von Stürmen und Erdbeben oder die Kraft des Elefanten oder des Tigers meine eigene Kraft bei weitem übersteigt, und obwohl die unermessliche Weite des Universums uns vor Augen führt, wie mikroskopisch klein wir im Verhältnis dazu sind, so übersteigt die Menschheit dennoch die gesamte Natur mit all ihrer gewaltigen Größe und Kraft und zwar allein aufgrund ihres Bewusstseins von ihr. Mit den Worten Pascals gesagt: "... wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als

das, was ihn zerstört, denn er weiß, dass er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon" (*Pensées*, Nr. 347). Auch im Verhältnis zu anderen Menschen gilt, dass, obwohl viele intelligenter, reicher, mächtiger usw. sind, sie doch alle als sterbliche Mitmenschen letztlich auf der gleichen Stufe stehen wie ich. Andererseits bin ich jedoch nichts im Verhältnis zu dem, was absolute Wirklichkeit und absoluten Wert besitzt. In Beziehung zu dieser Wirklichkeit kann ich keine personale Existenz und keine Freiheit besitzen, es sei denn diese unendlich wertvolle Realität gestattet es mir, sie weitgehend aus meinem Bewusstsein zu verbannen. Gegenüber der unendlichen Wirklichkeit, die als absoluter Wert einen umfassenden Anspruch auf uns erhebt, bleibt unsere Freiheit somit dadurch gewahrt, dass wir uns ihrer mittels begrenzter und begrenzender Vorstellungen und Bilder bewusst sind.

In dieser Hinsicht steht die religiöse Erkenntnis in Kontinuität zu unserer Erkenntnis von anderen Aspekten der uns umgebenden Wirklichkeit. Denn unser Erkenntnisapparat, wie er aus unseren Sinnesorganen, dem Nervensystem sowie der selektierenden und organisierenden Tätigkeit unseres Geistes/Gehirns besteht, besitzt eine doppelte Funktion: Zum einen muss er uns gewisse Aspekte unserer Umgebung erkennen lassen und zum anderen muss er uns gleichzeitig davor bewahren, andere Aspekte wahrzunehmen. Das Ausblenden ist genauso wichtig wie das Einblenden. Ersteres beginnt bereits in unseren Sinnesorganen, die nur einen winzigen Teil der Informationsflut aus unserer physischen Umgebung selektieren – nur einen sehr kleinen Bruchteil beispielsweise aus dem Gesamtspektrum des Lichtes, der Geräusche und anderer Wellen, die immerfort auf uns einwirken. Dass dies so ist, ist von entscheidender Bedeutung für unser Überleben und unser Wohlbefinden. Wenn wir beispielsweise Wasser nicht als jene beständig glänzende Substanz sehen würden, die wir trinken, sondern statt dessen als eine Wolke aus Elektronen, die sich in rasenden Wirbeln bewegen, und das Glas, aus dem wir trinken, als eine Masse von strahlend gefärbten Kristallen, die selbst wieder aus Partikeln zusammengesetzt sind, die sich in heftiger Aktivität befinden, wären wir durch ein solches Übermaß an Information völlig verwirrt und damit unfähig, angemessen zu reagieren. Deshalb sind sowohl die Sinne als auch unser Geist/Gehirn selektierend tätig, organisieren und stellen innerhalb eines Grundschemas gut bewährter Kategorien und Muster Beziehungen her, so dass wir eine Version der Welt wahrnehmen, die enorm vereinfacht und dennoch so beschaffen ist, dass wir erfolgreich in ihr leben können.

Um als jene endlichen Geschöpfe, die wir nun einmal sind, leben zu können, endlich und begrenzt auf teilweise ganz spezifisch menschliche Art und Weise, ist es notwendig, viele Aspekte der Realität auszublenden, und dies gilt meiner Meinung nach auch für unser Bewusstsein von Gott. Wir verfügen über ein System, das die unendliche göttliche Realität ausfiltert und diese auf Formen reduziert, mit denen wir umgehen können. Dieses System ist die Religion, die unseren Widerstand (analog zu dem in der Elektronik verwendeten Begriff) gegenüber Gott darstellt. Die Funktion der verschiedenen Religionen besteht durchaus darin, uns zu einem Bewusstsein von Gott zu befähigen, allerdings nur partiell und selektiv, in Übereinstimmung mit unserer jeweiligen spirituellen Entwicklung als Individuum wie auch als Gemeinschaft.

Versteht man religiöse Traditionen als "Filter" oder als "Widerstände", dann sollte nicht übersehen werden, dass sie dabei jeweils als ein größeres Ganzes funktionieren, das nicht nur Gottesvorstellungen und Gottesbilder enthält, die die jeweilige Form der religiösen Erfahrung bestimmen, sondern auch Lehrsysteme, Rituale und Mythen, Kunstformen, Moralvorschriften, Lebensstile und häufig auch Muster für das soziale Miteinander. Denn Religionen sind die Antworten bestimmter Gemeinschaften auf Gott. Als solche haben sie ihre Wurzeln im Leben von Gesellschaften und bilden einen wichtigen, häufig sogar dominanten Aspekt ihrer Kultur. Dementsprechend ging mit der missionarischen Verbreitung von Religionen normalerweise auch die Verbreitung der mit dieser Religion verbundenen Kultur einher. Das zeitgenössische Phänomen, dass Einzelpersonen von einer Religion zur anderen konvertieren, während sie gleichzeitig jedoch in ihrer ursprünglichen Kultur verbleiben, so dass es in westlichen Gesellschaften beispielsweise buddhistische, hinduistische oder muslimische Konvertiten gibt, stellt eine neue und verwirrende, wenngleich vielleicht auch kreative Entwicklung dar.

Wenden wir nun, so kurz wie möglich, diese allgemeine Interpretation auf die konkrete Religionsgeschichte an: Der Mensch ist ein durch und durch geschichtliches Geschöpf. Seit er sich aus niederen Lebensformen entwickelt hat, lebt er in einem Kontinuum von sich beständig verändernden, kontingenten Umständen, in das er von einem primitiven prähistorischen Zustand aus eingetreten ist. Es ist daher zu erwarten, dass auch die menschliche Gotteserkenntnis Entwicklungen durchlaufen hat: durch sich verändernde historische Umstände, durch das zunehmende Wachstum religiöser Traditionen sowie durch den Einfluss von Propheten und Heiligen, also jener herausragender Einzelpersonlichkeiten, die in ihrer eigenen individuellen Freiheit offener für Gott waren als die Gemeinschaften, denen sie angehörten. Der Einfluss dieser spirituellen und moralischen Leitgestalten ist ausschlaggebend, denn wir haben es ja nicht mit einem natürlichen Entwicklungsprozess zu tun,

sondern mit *Geschichte*, das heißt mit all jenen komplexen und beizeiten konfliktreichen Möglichkeiten, wie sie durch die menschliche Freiheit entstehen. In den frühesten Stadien dieser Geschichte wurde Gott in der menschlichen Gotteserkenntnis auf die Dimensionen des eigenen Ebenbildes reduziert, so dass die Götter, den menschlichen Königen gleich, häufig grausam und blutrünstig waren. Oder er wurde auf die Dimensionen des Stammes oder der Nation reduziert und symbolisierte deren Einheit und Macht; oder auf die größeren Dimensionen der Naturkräfte, wie beispielsweise die Leben spendenden, aber auch brennenden Strahlen der Sonne, die zerstörerische Kraft von Stürmen und Erdbeben oder die geheimnisvolle, alles durchdringende Kraft der Fruchtbarkeit. Die Antwort, die all diese Bilder erforderten, die Lebensweise, die als ihnen entsprechend empfunden wurde, war stets eine Antwort der gesamten Gemeinschaft. Die Wissenschaft von der Entwicklung des Menschen hat uns gezeigt, wie eng primitive Gesellschaften strukturiert waren und wie wenig Spielraum sie sowohl in der Religion als auch in allen anderen Aspekten des Lebens für individuelles Denken boten. Erst als allmählich das Individuum hervortrat, in jener Phase, die Jaspers als Achsenzeit bezeichnet hat, insbesondere ab etwa 800 v.Chr., entwickelten sich höhere Vorstellungen von Gott, gepaart mit einem tieferen Verständnis für den moralischen Anspruch, unter dem das menschliche Leben steht. Denn erst mit dem Auftreten des Individuums und insbesondere des religiösen Individuums wurden jene spirituellen Leitgestalten möglich, deren Bewusstsein sich Gott auf neue Weise bzw. mit neuer Intensität und Macht einprägte. Die bedeutendsten von ihnen begründeten religiöse Traditionen, die bis heute fortbestehen: Moses, Zarathustra, Konfuzius, Gautama, Jesus und später Mohammed. Andere bewirkten bedeutsame Entwicklungen innerhalb bereits bestehender Traditionen – wie die hebräischen Propheten, die Verfasser der Upanishaden, des Tao Te King und der Gita, Pythagoras, Sokrates, Plato oder Guru Nanak. Diese großen Traditionen haben sich über die Jahrhunderte hinweg mal stärker, mal weniger stark weiterentwickelt und sich so in jene gewaltigen und komplexen ideologischen Organismen verzweigt, die wir als die Weltreligionen kennen. Diese Religionen gründen sich somit auf unterschiedliche menschliche Wahrnehmungen der unendlichen Realität Gottes und verkörpern unterschiedliche menschliche Antworten auf sie.

Zum Schluss möchte ich noch auf die nächste wichtige Frage hinweisen, die sich dann ergibt, wenn man sich für eine Hypothese wie diese entscheidet. Bezieht man sich - wie im Vorhergehenden - auf die unterschiedlichen Weltreligionen und ihre unterschiedlichen Gottesbilder, dann stellt sich die weitergehende Frage nach der relativen Adäquatheit bzw. nach dem relativen Wert dieser unterschiedlichen Vorstellungen, sowohl der theistischen als auch der nicht-theistischen. Denn es ist selbstverständlich möglich, dass sie nicht alle gleichermaßen adäquat sind, sondern dass einige Gott der Menschheit besser vermitteln als andere. So wird wohl kaum jemand behaupten wollen, dass - um ein Beispiel aus den Schriften der jüdisch-christlichen Tradition Schriften herauszugreifen - die Vorstellung von Gott als einer blutrünstigen Stammesgottheit, die die Israeliten drängt, ihre Nachbarn niederzumetzeln (Dt 7,16) und die Vorstellung von Gott, wie sie Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) vermittelt, die gleiche Gültigkeit, Adäquatheit und den gleichen Wert besitzen. Aber anhand welcher Kriterien beurteilen wir solche Vorstellungen, und wie gewinnen wir solche Kriterien?

Zu Anfang dieses Kapitels habe ich gezeigt, dass keine Religion vernünftigerweise den Anspruch erheben kann, die einzig wahre Religion zu sein und damit alle anderen Religionen als falsch abzutun. Es ist jedoch durchaus möglich, dass innerhalb unterschiedlicher religiöser Traditionen adäquatere und weniger adäquate Gottesbilder wirksam sind. Wie ist es möglich, diese Bilder zu beurteilen? Das ist die komplexe und schwierige Frage, die uns nun bleibt.

VII. Christlicher Glaube und interreligiöser Dialog

Dialog und Diskussion zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens finden auf verschiedenen Ebenen und in vielfältigen Zusammenhängen statt. Erstens wäre der diskursive theologische Dialog zu nennen, bei dem es um die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen geht. Dieser Dialog sollte sich jedoch stets auch auf Fragen der Lebensweise, Kunstformen und Symbole ausweiten und zudem die Möglichkeit einschließen, dass die Dialogpartner wechselseitig das religiöse Leben des anderen in seinem zentralen Fokus von Gottesdienst und Kontemplation beobachten oder sogar daran teilnehmen. An dieser Stelle beginnt dann eine zweite Form des Dialogs, der innere Dialog, den christliche Pioniere wie der späte Père Henri le Saux (Swami Abhishiktananda) und Dom Bede Griffiths in Indien praktiziert und beschrieben haben. Die dritte Form des Dialogs ist unmittelbar praxisorientiert und befasst sich mit Problemen, die allen Menschen gemeinsam sind. Ein Beispiel hierfür sind die Gespräche zwischen Buddhisten, Christen, Hindus, Juden und Muslimen, die 1974 in Colombo stattfanden und in dem Konferenzbericht *"Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft. Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens"* zusammengefasst sind.*

Ich werde mich hier primär mit dem diskursiven Dialog befassen, aber in dem Wissen, dass dieser spontan in den tieferen inneren Dialog übergehen kann und dass die gemeinsame Sorge um die Weltgemeinschaft einen wichtigen Bestandteil der Agenda des interreligiösen Dialogs von heute bildet. Auf diesen Dialog möchte ich deshalb am Ende dieses Kapitels nochmals zurückkommen.

Der diskursive bzw. theologische Dialog bewegt sich irgendwo auf einem Spektrum, das durch zwei völlig gegensätzliche Vorstellungen über sein Wesen markiert ist. An dem einen Ende steht die rein konfessorische Form des Dialogs, bei der jeder Partner seinen eigenen Glauben bezeugt und davon ausgeht, dass sein Glaube die absolute Wahrheit ist, dem seines Gesprächspartners hingegen lediglich eine relative Wahrheit zukommt. Am anderen Ende des Spektrums steht die wahrheitssuchende Form des Dialogs. Bei dieser sind sich die Partner dessen bewusst, dass die transzendente Wirklichkeit unendlich viel größer ist als die je eigene begrenzte Vision von ihr. Sie wollen daher ihre Visionen in der Hoffnung austauschen, einander dadurch zu einer umfassenderen Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit verhelfen, vor der sie gemeinsam stehen. Insgesamt bewegt sich der interreligiöse Dialog manchmal näher an dem einen und manchmal näher an dem anderen Pol des Spektrums, und nicht selten verändert sich im Fortgang des Gesprächs sein Charakter, so dass er sich innerhalb dieses Spektrums vorwärts oder auch rückwärts bewegt.

I.

Betrachten wir nun zunächst das konfessorische Ende des Dialogspektrums. Hier führt der Christ den Dialog mit Menschen anderen Glaubens aus der Überzeugung heraus, dass Gott in der Person Jesu Christi auf die entscheidende Weise in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist. Demnach ist Jesus Christus die menschgewordene zweite Person der heiligen Trinität, der das Wesen Gottes und das Ziel des Menschen auf einzigartige und unübertreffliche Weise geoffenbart hat, so dass im Vergleich dazu alle anderen Offenbarungen notwendigerweise zweitrangig sein müssen: unvollständig, unvollkommen, vorläufig, oder auf irgendeine andere Art der christlichen Offenbarung gravierend unterlegen.

Zu einer solchen konfessorischen Einstellung gegenüber anderen Religionen hat in der neueren Theologie vor allem das umfangreiche dogmatische Werk Karl Barths beigetragen (insbesondere der relativ frühe Barth von *Kirchliche Dogmatik I/2*) sowie dessen detaillierte Anwendung auf die Weltreligionen durch den bedeutenden niederländischen Missionswissenschaftler Hendrik Kraemer in seinem äußerst einflussreichen Buch *"The Christian Message in a Non-Christian World"*** , das ursprünglich für die Weltmissionskonferenz von 1938 in Tambaran in der Nähe von Madras geschrieben wurde. Solange diese Position im Ökumenischen Rat der Kirchen bestimmend war - und dies war bis zum Ende der Amtszeit von Generalsekretär Dr. Visser't Hooft im Jahre 1966 der Fall -, hielt sich diese bedeutende ökumenische Organisation vom interreligiösen Dialog zurück. Seither jedoch gehört der Dialog zu ihrer Tagesordnung, und an die Stelle der konfessorischen Ablehnung des Dialogs ist eine konfessorische Haltung innerhalb des Dialogs getreten. Für jene, die diese Haltung vertreten, ist die christliche Offenbarung nicht eine unter mehreren, sondern die einzig wahre Offenbarung Gottes. Erst

* Anm. d. Übers.: S. J. Samartha (ed.), *Towards World Community. The Colombo Papers*, Genf 1975.

** Anm. d. Übers.: Deutsche Ausgabe: H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich 1940.

kürzlich hat dies der bekannte Missionstheologe, Bischof Lesslie Newbigin, folgendermaßen dargelegt:

"Ein Christ, der am Dialog mit Menschen anderen Glaubens teilnimmt, wird dies auf der Grundlage seines Glaubens tun. Die Voraussetzungen, die sein Denken prägen, entnimmt er dem Evangelium. Dies muss völlig eindeutig sein. Er kann nicht bejahen, dass irgendetwas anderes als das Evangelium die letzte Autorität bildet – weder ein philosophisches System, noch mystische Erfahrung, noch die Erfordernisse nationaler und globaler Einheit. Indem er Christus, den Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, als das wahre Licht und das wahre Leben bekennt, kann er nicht akzeptieren, dass eine von irgendjemand anderem geltend gemachte Autorität darüber steht. Er kann die Offenbarung in Jesus nicht als eine unter mehreren ansehen oder als etwas, das man mit Hilfe der Kategorien irgendeines anderen umfassenden Verständnisses von Erfahrung interpretieren müsste. Für den Gläubigen ist Jesus die Quelle, von der aus er ein umfassendes Verständnis von Erfahrung gewinnt, und deshalb ist Jesus das Kriterium, mittels dessen andere Verstehensweisen beurteilt werden" (The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue, in: Scottish Journal of Theology 30, 1977, 255).

Wie offen und entgegenkommend ein Christ persönlich gegenüber Menschen anderer Religionen auch sein mag – auf der Basis eines solchen Standpunktes kann er nicht anders, als ihnen seinen Glauben zu bezeugen und zu hoffen, dass sie auf das Wort Gottes, das sie durch seine Worte erreicht, antworten und sich ebenfalls zu Christus als Weg, Wahrheit und Leben bekennen werden. Dementsprechend schreibt Bischof Newbigin, dass für den Christen der Zweck eines Eintritts in den Dialog mit Menschen anderen Glaubens "ausschließlich darin liegen kann, ein gehorsamer Zeuge Jesu Christi zu sein. Jede andere Absicht, jedes Ziel, wodurch die Ehre Jesu Christi irgendeinem anderswoher abgeleiteten Zweck untergeordnet wird, ist für einen Christen unmöglich. Wollte man einen anderen Zweck akzeptieren, so würde das einer Leugnung der absoluten Herrschaft Jesu Christi gleichkommen. Ein Christ kann gar nicht versuchen, sich dem Vorwurf zu entziehen, dass für ihn der Dialog Teil seines gehorsamen Zeugnisses für Jesus Christus ist" (ebd. 265). Diese Auffassung bietet ein deutliches Beispiel dafür, wie der konfessorische Standpunkt explizit als Haltung innerhalb des Dialogs eingenommen wird.

Man sollte nicht vergessen, dass die konfessorische Haltung natürlich auch bei den Anhängern anderer Religionen und Ideologien ihre Entsprechungen besitzt. Denn wenn man sich im Zirkel des Glaubens einer bestimmten Konfession bewegt, hat man leicht den Eindruck, im Zentrum all dessen zu stehen, was wahrhaft von Bedeutung ist, während sich alle anderen Glaubensrichtungen lediglich an der Peripherie befinden. Doch weltgeschichtlich gesehen ist es nur zu offensichtlich, dass es viele verschiedene solcher Zirkel des Glaubens gibt, in denen alle jeweils den gleichen Eindruck von ihrer eigenen, einmalig zentralen Stellung haben. Ich möchte diese Pluralität von Zentren kurz am Beispiel des Islam als einer weiteren semitischen Religion verdeutlichen, des advaitischen Hinduismus als Beispiel für eine sehr andere Art von Religion und des Marxismus als eines mächtigen säkularen Rivalen der traditionellen Religionen.

Im interreligiösen Dialog wird ein bekennender Muslim aus seinem eigenen Glauben heraus sagen, dass der Islam die letzte und umfassendste Offenbarung darstellt, welche die früheren Offenbarungen durch Moses und die Propheten bis einschließlich hin zu Jesus aufnimmt und vervollständigt. Er wird in den anderen Religionen, insbesondere im Judentum und Christentum als verwandten Buchreligionen, viel Gutes sehen, jedoch fest davon überzeugt sein, dass der Islam die endgültige Offenbarung ist. Zwangsläufig wird er hoffen, dass er vielleicht, indem er seinen Glauben bekennt, das Instrument Allahs sein kann, das andere dahin führt, sich zu jener lebendigen Beziehung zu Gott zu bekennen, die der Islam ist.

Ein Hindu, der ein Anhänger der in den Veden und Upanishaden offenbarten Wahrheit und ihrer Interpretation durch die Tradition des Advaita ist, wird zu Menschen anderen Glaubens aus der Überzeugung heraus sprechen, dass die absolute Wirklichkeit jenseits aller menschlichen Kategorien ist und die Verehrung eines personalen Gottes auf einer tieferen und bloß vorläufigen Ebene des religiösen Lebens steht. Er wird alle Religionen als Wege zu dem endgültigen Gut der Vereinigung mit dem Unbedingten ansehen, aber so, dass diese Wege schließlich in jenem direkten Weg konvergieren, der im Advaita-Vedanta geoffenbart wurde. Anders als der Christ oder der Muslim, wird er sich jedoch nicht zu dem Versuch verpflichtet fühlen, anderen seine eigene spirituelle Erkenntnis aufzudrängen. Denn er glaubt, dass sie diese selbst erlangen werden, sobald sie dafür bereit sind – wenn nicht in diesem Leben, dann in einem zukünftigen.

Kommen wir nun zu einem Marxisten, der im Dialog mit religiösen Gläubigen steht. Ob der Marxismus selbst als eine Religion anzusehen ist, ist eine Frage der Definition. Ich persönlich bevorzuge eine Definition von "Religion", die einen wesentlichen Bezug auf das Transzendente involviert und folglich den Marxismus nicht einschließt. Dennoch berührt sich der Marxismus mit Religionen insofern, als dieser ebenfalls eine systematische Interpretation der menschlichen Existenz bietet, die zu einer ganz

bestimmten Lebensweise führt. In dieser Hinsicht stellt er unter den lebendigen Religionen und Ideologien dieser Welt eine der einflussreichsten Optionen dar. Wenn sich ein Marxist an einem Dialog mit Menschen anderen Glaubens beteiligt, so tut er dies aus der Überzeugung heraus, dass der Marxismus die Wahrheit über den Menschen und seine Geschichte lehrt, einschließlich der Wahrheit, dass die Religionen Projektionen menschlicher Hoffnung sind, die in der Vergangenheit dafür sorgten, dass die ausgebeuteten Massen ihre Sklaverei geduldig ertrugen, anstatt sich gegen ihre Unterdrücker zu erheben. Er muss hoffen, dass sich seine Zuhörer durch seine Proklamation der marxistischen Wahrheit bekehren und in die Streitkräfte des Fortschritts einreihen werden.

Wenn sich diese vier in einem konfessorischen Dialog begegnen, wird jeder von ihnen zwangsläufig seinen eigenen Glauben bezeugen. Vielleicht ist jedoch jeder der vier gleichzeitig auch aufgeschlossen und wissbegierig, so dass sie nicht nur etwas bezeugen, sondern auch etwas lernen wollen. Dann werden die vier ihre gegenseitigen Überzeugungen kennenlernen und in der Lage sein, die unterschiedlichen Merkmale ihrer jeweiligen Glaubenssysteme miteinander zu vergleichen. Soweit sie jedoch an der absoluten Wahrheit ihrer eigenen Tradition festhalten, wird jeder von ihnen dennoch grundsätzlich darum bemüht sein, die anderen zur Übernahme seines eigenen Glaubens zu bewegen.

Der Christ wird beispielsweise vorbringen, was traditionell als die zentrale Wahrheit seines Glaubens galt, nämlich, dass Jesus Christus der menschgewordene Sohn Gottes ist. Der Muslim wird antworten, dass Jesus unter den Propheten vor Mohammed durchaus der größte war. Er wird anerkennen, dass Jesus, wie die Schriften es sagen, von einer jungfräulichen Mutter geboren wurde. Aber er wird darauf bestehen, dass es Blasphemie sei, ihn tatsächlich und buchstäblich für Gott und für eine von drei Personen einer göttlichen Trinität zu halten. Der Hindu wird sagen, dass Jesus tatsächlich eine göttliche Inkarnation war, aber einer aus einer ganzen Reihe von Avataren, die sich vielleicht mit Sri Ramakrishna und Mahatma Gandhi bis ins 19. und 20. Jahrhundert fortsetzt. Der Marxist wird schließlich sagen, dass Gott eine Illusion ist, und dass es daher gleichfalls illusorisch ist, Jesus in irgendeinem Sinne für den menschgewordenen Gott zu halten. Dieser sei vielmehr ein großer moralischer Revolutionär gewesen, der von der Kirche vereinnahmt und für ihre konterrevolutionären Ziele missbraucht worden ist.

So lange sie alle fest innerhalb ihres eigenen jeweiligen Glaubenszirkels verharren, wird der Dialog vorwiegend darin bestehen, diese unvereinbaren Glaubensüberzeugungen darzulegen und zu vergleichen.

Wenn interreligiöser Dialog auf diese Weise geführt wird - sich also zwei (oder mehr) Leute gegenseitig ihren eigenen Glauben bezeugen, jeder in der festen Überzeugung, dass es sich bei dem seinigen um die endgültige Wahrheit handelt, und in der Hoffnung, den anderen zu bekehren -, dann kann entweder nur eine Konversion oder eine Verhärtung der Differenzen dabei herauskommen - gelegentlich das erstere, häufiger jedoch das letztere. Soll demgegenüber der Dialog für alle Beteiligten fruchtbar werden, dann müssen auch kleinere Veränderungen als nur die totale Konversion möglich sein, und diese müssen für beide (bzw. alle) Seiten erhofft werden. Im Prinzip wird dies heute auch von vielen unter den christlichen Befürwortern einer konfessorischen Einstellung bereitwillig anerkannt. So schreibt Bischof Newbigin:

"Wir sind bestrebt, von unseren Partnern zu empfangen, was Gott ihnen gegeben hat, und zu hören, was Gott ihnen gezeigt hat. Bei unserer Begegnung mit Menschen anderen Glaubens lernen wir, unser gemeinsames Erbe als Menschen, die von dem einen Gott nach seinem Ebenbild erschaffen wurden, zu teilen" (ebd. 266). Er gesteht zu, ja fordert sogar, dass sich nicht nur der Nichtchrist, sondern auch der Christ im Laufe des Dialogs ändern sollte, und schreibt: "Bei dieser Begegnung muss vielleicht vieles von seinem eigenen ‚Christentum‘ zurückgelassen werden. Vieles von der intellektuellen Konstruktion, der Frömmigkeit und der Praxis, in welcher unsere Jüngerschaft Christi bisher zum Ausdruck kam, ist vielleicht in Frage zu stellen" (ebd. 268).

Damit nähern wir uns dem Kern des Problems, wie es sich dem Christ stellt, nämlich: Wie ernsthaft und radikal kann diese Möglichkeit der Veränderung für den christlichen Partner sein? Nehmen wir einmal an, dass durch die Erfahrung des Dialogs von jener "intellektuellen Konstruktion ..., in der seine Jüngerschaft Christi zum Ausdruck kam" *mehr* in Frage gestellt wurde, als er erwartete. Muss es dann Bereiche des Glaubens geben, die unbedingt von der Möglichkeit einer Veränderung ausgenommen bleiben? Würde sich aber dadurch nicht herausstellen, dass die Offenheit für eine Veränderung des eigenen Verständnisses eigentlich nur gespielt war, in Wirklichkeit jedoch durchgängig an einer dogmatischen Konzeption seines Christentums festgehalten wurde, an einer Konzeption, die einfach der traditionellen Struktur christlicher Orthodoxie entspricht?

Gehen wir diesen Fragen noch etwas weiter nach. Wenn man die Möglichkeit einräumt, dass sich als Frucht des Dialogs mit Nichtchristen für einen Christen bedeutende Veränderungen ergeben können, dann greift man hierfür gewöhnlich (in Anlehnung an Karl Barth) auf die sehr wichtige Unterscheidung zwischen dem historischen Phänomen namens Christentum, das eine der Weltreligionen darstellt, und

der persönlichen Jüngerschaft und Hingabe an Jesus Christus zurück. Dies impliziert die völlig richtige und hilfreiche Unterscheidung zwischen Jesus – dem tatsächlichen Jesus, der im ersten Drittel des ersten Jahrhunderts in Palästina lebte und über dessen Leben und Lehren Berichte und Gerüchte umgingen, die seither Millionen von Menschen zu dem Versuch inspiriert haben, als seine Jünger zu leben – und der historischen Entwicklung des Christentums, das zutreffend als eine menschliche und häufig allzu menschliche Angelegenheit erkannt wird. Die gegenwärtigen Vertreter einer konfessorischen Haltung plädieren häufig dafür, dass wir uns am Dialog nicht primär als Anhänger des historischen Christentums, sondern schlicht als Jünger Jesu beteiligen sollten.

Ich halte dies für einen fruchtbaren Ansatz. Aber wie weit er letztlich führen wird, muss ganz erheblich davon abhängen, was die Forschungen zum historischen Jesus, auf den sich dieser Ansatz ja beruft, und zu der jahrhundertelangen Entwicklung seiner Interpretation durch das Christentum ergeben. Die wichtigste Frage ist dabei, inwieweit der Mensch Jesus im Sinne der von der Kirche entwickelten Theologie zu verstehen ist. Vertreter der konfessorischen Haltung gehen normalerweise unhinterfragt von der Annahme aus, dass der Glaube an die Inkarnations- und Trinitätslehre einen wesentlichen Bestandteil dessen bildet, was es heißt, ein Jünger Jesu zu sein. Doch gerade diese Annahme wird in vielen neueren Erörterungen der Ursprünge des Christentums und der Entwicklung des christlichen Denkens in Frage gestellt. Um diese Frage kreist gegenwärtig eine beachtliche Debatte. Um nur einen wichtigen Beleg hierfür zu nennen, sei an dieser Stelle der Bericht der Kommission für die Glaubenslehre der "Church of England" aus dem Jahre 1976 zitiert, in dem der Vorsitzende* schreibt, dass er, wenn er Jesus in traditioneller christlicher Sprache als den einzigen Sohn Gottes bezeichnet, "die Sprache in einer sehr indirekten, ja poetischen Weise verwendet, um so die zentrale Rolle auszudrücken, die Jesu für die Gestalt und den lebendigen Inhalt unseres Glaubens an Gott spielt". (*Christian Believing*, 129). Über die Trinitätslehre schreibt er: "Ich kann nicht ehrlich sagen, dass ich daran glaube, Gott sei einer in drei Personen" (ebd. 126). Wenn der damalige Vorsitzende dieser Kommission und Regius-Professor für Dogmatik in Oxford diese Ansicht vertreten kann - eine Ansicht, der, wie man freilich ergänzen muss, einige seiner Kollegen zustimmten, andere jedoch heftig widersprachen –, dann ist deutlich, dass wir uns heute in einer Phase der theologischen Reflexion befinden, in der diese einst weitgehend unhinterfragt akzeptierten Lehren zum Gegenstand offener Auseinandersetzung geworden sind. Das 1977 von sieben britischen Theologen veröffentlichte Buch "*The Myth of God Incarnate*"** hat diese Auseinandersetzung einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Es besteht zumindest die Möglichkeit, dass sich die Lehren von Inkarnation und Trinität als Teil jener "intellektuellen Konstruktion" erweisen, die zurückgelassen werden muss, wenn der Jünger Jesu die kulturelle Verpackung abwirft, in die die westliche Christenheit das Evangelium eingewickelt hat.

II.

Wie ist es zu dieser Situation gekommen? Noch vor fünfzig Jahren nahm man in christlichen Kreisen allgemein an, Jesus habe sein Leben in dem Bewusstsein geführt, der inkarnierte Sohn Gottes zu sein. In vielen christlichen Predigten wurde davon ausgegangen, dass Jesus um seine Göttlichkeit wusste, dass er im Bewusstsein seiner göttlichen Autorität, seines göttlichen Wissens und seiner göttlichen Macht auf Erden wandelte, und dass er seinen einzigartigen göttlichen Status auch verkündet habe mit Worten wie "Ich und der Vater sind eins", "Niemand kommt zum Vater, denn durch mich", "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen". Mit den fortschreitenden Einsichten der Bibelwissenschaft wurde es jedoch immer schwieriger, diese Position aufrecht zu erhalten. Inzwischen ist weitgehend anerkannt, dass die großen christologischen Aussagen des vierten Evangeliums die Theologie der Kirche – oder zumindest eines wichtigen Teils der Kirche – gegen Ende des ersten Jahrhunderts zum Ausdruck bringen. Es ist ungewiss, ob der historische Jesus den Messias- bzw. Christus-Titel für sich akzeptierte. Und die Bedeutung der zweifellos von ihm für seine Person verwendeten Umschreibung "Menschensohn" ist immer noch unklar.

Historisch ist nicht zu belegen, dass Jesus sich für mehr hielt als die Person, als die ihn die frühe christliche Predigt offensichtlich vorstellte, nämlich als "Jesus den Nazoräer, einen Mann, von Gott bei Euch beglaubigt durch mächtige Taten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte gewirkt hat ..." (Apg 2,22). Dementsprechend wird heute vielfach konzediert, dass Jesus, falls er tatsächlich der inkarnierte Sohn Gottes war, dies während seines irdischen Lebens nicht wusste. Weil es so implausibel ist, an einem göttlichen Selbstbewusstsein des historischen Jesus festzuhalten, neigen heute viele der

* Anm. d. Übers.: Maurice Wiles.

** Anm. d. Übers.: John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977. Deutsch: John Hick (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

neueren Theorie zu, dass Jesus erst durch seine Auferweckung entweder zum Sohn Gottes bzw. zu Gott, dem Sohn, wurde oder sich dessen bewusst wurde.

Doch solche Spekulationen haben sich weit von der ursprünglichen Aussage entfernt, dass Jesus von Nazareth sich selbst als menschengewordener Gottessohn präsentiert habe. Und gegenwärtig halten es viele für notwendig, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Vorstellung einer göttlichen Inkarnation als einen poetischen oder symbolischen oder mythologischen Ausdruck dafür zu betrachten, dass Gott in besonders starke Weise einem glaubenden Menschen gegenwärtig ist und durch diesen Menschen Gottes Gegenwart auch anderen vermittelt wird. Ob diese weitere Entwicklung des christlichen Denkens richtig oder falsch ist, lässt sich weder schnell noch leicht entscheiden. Es ist daher gut möglich, dass die derzeitige Phase einer neuen, intensiven christologischen Diskussion noch für längere Zeit andauern wird. Meiner Ansicht nach wird das christliche Denken jedoch fast zwangsläufig zu einem neuen Verständnis der Inkarnationslehre und der aus dieser hervorgegangenen Trinitätslehre kommen, und diese nicht länger als exakte metaphysische Wahrheiten, sondern als gedankliche Konstrukte ansehen, die in der religiösen und philosophischen Sprache der Antike die Hingabe der Christen an Jesus als denjenigen zum Ausdruck bringen, der ihnen den himmlischen Vater zum Greifen nahe gebracht hat. In jedem Fall bin ich der Meinung, dass es sich hierbei um eine Entwicklung handelt, die vermutlich zumindest der intellektuellere Teil des christlichen Geistes (im Gehirn also, wenn man so will, die linke Hälfte!) durchmachen wird, während vielleicht seine mehr emotionale andere Hälfte weiterhin die traditionelle Sprache der christlichen Mythologie verwenden wird, ohne sich mit unbequemen Fragen über deren Bedeutung zu belasten. Doch insgesamt dürfte diese Entwicklung ausreichen, um die christliche Haltung innerhalb des interreligiösen Dialogs zu verändern. Es wird nicht mehr länger nötig sein – wie vorsichtig auch immer – auf der Einzigartigkeit und Überlegenheit des Christentums zu bestehen, und somit wird es möglich werden, die eigene Gültigkeit der anderen großen Weltreligionen anzuerkennen, von diesen zu lernen und umgekehrt auch diese zu ermuntern, von der christlichen Tradition zu lernen.

Die gerade skizzierte Entwicklung liegt ganz auf der Linie einer seit etwa drei Jahrhunderten andauernden inneren Veränderung des Christentums durch die Herausforderungen seitens der modernen Wissenschaft und Philosophie. Das Christentum ist die erste unter den alten Weltreligionen, die – wenn auch schwankend und keineswegs immer einheitlich – im Lichte der wissenschaftlichen Revolution zu einem neuen Selbstverständnis gelangt ist. Was das Christentum heute den anderen großen religiösen Traditionen sowohl im interreligiösen Dialog als auch auf anderen Wegen vermitteln kann, ist seine Erfahrung mit der Moderne. Das ist die Rolle des "christlichen Katalysators", von der Hans Küng kürzlich gesprochen hat (vgl. *Christ sein*, München 1976, 124ff). Für das Christentum beinhaltet dies eine große Verantwortung und Gelegenheit. Denn es sind vor allem christliche Einrichtungen – wie der Ökumenische Rat der Kirchen mit seiner Programmeinheit "Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen" –, die gegenwärtig am stärksten den interreligiösen Dialog fördern, so dass das Ethos der christlichen Ökumene tendenziell auch den Stil des größeren, weltumspannenden ökumenischen Dialogs prägen könnte.

Um seiner besonderen Rolle in dieser neuen Phase der Religionsgeschichte gerecht zu werden, muss das Christentum im Dialog seine konfessorische Haltung aufgeben und sich ganz entschieden dem Dialog der Wahrheitssuche verschreiben. Zu einem großen Teil ist dies bereits geschehen, wie etwa die "*Leitlinien zum Interreligiösen Dialog*", die Dr. Stanley Sarmatha vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1972 formuliert hat, belegen. Zunächst bekräftigt dieses Dokument: "Die Basis interreligiösen Dialogs ist die Verpflichtung aller Partner gegenüber ihrem jeweiligen Glauben sowie ihre Aufgeschlossenheit gegenüber den Einsichten der anderen. Die Integrität der jeweiligen Religionen ist zu beachten." Diese Aussage erkennt bis zu einem Grad die Gültigkeit einer konfessorischen Haltung an, stellt diese jedoch in den Kontext des religiösen Pluralismus. Des Weiteren wird gesagt, dass das Ziel des Dialogs kein künstlicher Konsens und keine Verwässerung von Überzeugungen sein kann, sondern dass er "durch die Entdeckung neuer Dimensionen der Wahrheit zur Bereicherung aller führen muss". Nach einer Reihe wertvoller Empfehlungen, wonach es notwendig ist, über eine rein intellektuelle Diskussion hinauszugehen, ja sogar wechselseitig an den Gottesdiensten der anderen teilzunehmen und zum gemeinsamen konkreten Handeln zugunsten des Weltfriedens bereit zu sein, schließt das Dokument, indem es für den Dialog das Ideal der Wahrheitssuche bekräftigt: "Interreligiöser Dialog sollte auch die Notwendigkeit betonen, fundamentale Fragen aus dem Bereich der religiösen Dimension des Lebens zu erforschen. Religionen sind die Antworten des Menschen auf das Mysterium des Lebens und die Suche nach dem Sinn inmitten von Verwirrung. Die Organisationen der verschiedenen Weltreligionen sollten langfristig das Studium tiefergehender Fragen unterstützen, die heutzutage nicht nur isoliert von einzelnen Vertretern der verschiedenen Religionen, sondern im größeren Interesse der Menschheit auch gemeinsam aufgegriffen werden sollten" ("The Progress and Promise of Inter-Religious Dialogues", in: *Journal of Ecumenical Studies*, 1972, 473f.). Dies scheinen mir die richtige Methode und der richtige Ansatz zu sein.

III.

Die Hauptursache für die Veränderungen des Christentums während der letzten drei Jahrhunderte war zweifellos der Einfluss durch die moderne Wissenschaft. Es stellt sich daher die Frage, wie wohl die anderen Weltreligionen auf diesen Einfluss reagieren werden, dem sie in einem noch weitaus stärkeren Masse ausgesetzt sind, da es sich heute um den vom Westen ausgehenden Einfluss seitens einer inzwischen voll entwickelten wissenschaftlichen Denkweise handelt. Werden sie die Ausbreitung der wissenschaftlichen Einstellung unter ihrer Bevölkerung überleben?

Wir können hier nur von Wahrscheinlichkeiten sprechen. Aber ich vermute, dass die anderen Weltreligionen diesen Einfluss auf durchaus ähnliche Weise überleben werden wie das Christentum. Denn die Tatsache, dass sich die Wissenschaft zunächst innerhalb der Christenheit entwickelt hat, begründet für das Christentum keine Ausnahmeposition oder Besitzansprüche gegenüber dem Projekt der Wissenschaft. Seit A.N. Whitehead in seinem Werk "*Science and the Modern World*" (1925) vertrat, dass sich die Entstehung der modernen Wissenschaft spezifisch christlichen Vorstellungen verdankt, insofern das Christentum den Gedanken einer objektiven Naturordnung, die der Mensch erforschen kann, bereitgestellt habe, wird diese Behauptung häufig wiederholt. Da das Universum Gottes Schöpfung sei, müsse es, so sagt man, auch eine rationale Struktur besitzen. Die Wissenschaft sei der Versuch, diese Struktur aufzudecken. In der Tat erscheint die Annahme vernünftig, dass die christliche Vorstellung von der Natur als einem verstehbaren System eine der Voraussetzungen für die Entstehung der Wissenschaft bildete. Dass diese Voraussetzung allein jedoch keineswegs ausreichte, zeigt sich daran, dass das Christentum in den ersten fünfzehn Jahrhunderten seiner Geschichte kaum irgendwelche Anzeichen dafür erkennen ließ, das Projekt der Wissenschaft hervorzubringen. Die Wissenschaft kann also wohl nicht einfach spontan aus der inneren Logik des christlichen Glaubens entstanden sein. Außerdem hat die christliche Tradition während ihrer Geschichte häufig eine dogmatische Mentalität genährt, die dem wissenschaftlichen Geist freier Forschung entgegensteht, so dass die Entwicklung der Wissenschaften im allgemeinen von den Mächtigen der christlichen Kultur über mehrere Jahrhunderte hinweg behindert und bekämpft wurde. Jene, die heute die moderne Wissenschaft als das glorreiche Kind des christlichen Glaubens preisen, sind vielleicht die Urenkel derjenigen, die Charles Darwin noch als Werkzeug des Teufels denunzierten. Ja, von der Zeit Galileis bis mindestens Ende des 19. Jahrhunderts war die allgemeine Einstellung der Kirchen gegenüber der Entstehung und den Fortschritten der modernen Wissenschaft weitgehend so negativ, dass sich das, was seither geschehen ist, eigentlich nur als eine Art von Massenkonversion beschreiben lässt!

Die Ursprünge der wissenschaftlichen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts liegen in jenem breitgefächerten Erwachen des europäischen Geistes aus seinem dogmatischen Schlummer, das man zusammenfassend als Renaissance bezeichnet. Dabei handelt es sich um eine Renaissance der antiken griechisch-römischen Kultur, deren Literatur durch die damals neue Technik des Buchdrucks in ganz Europa verbreitet wurde. Die Wissenschaft war somit das Produkt einer Interaktion von Kulturen. Denn allem Anschein nach war der rationalistische und forschende Geist griechischer Philosophie die treibende Kraft, die im christlichen Europa das Mittelalter beendete und die moderne Wissenschaft entstehen ließ. Nachdem das Projekt der Wissenschaft einmal gestartet war, entwickelte es eine zunehmende Eigendynamik. Die Wissenschaft machte sich bald von der christlichen Weltanschauung unabhängig und wurde zu einer ständigen Herausforderung für den christlichen Glauben, der wiederum gezwungen war, wichtige Veränderungen zu durchlaufen, um im Lichte eines wachsenden empirischen Wissens glaubwürdig zu bleiben.

Es lässt sich also sagen, dass das Christentum unbewusst den intellektuellen Nährboden bildete, auf dem sich der griechische Geist ungehinderter rationaler Forschung zum modernen wissenschaftlichen Denken entwickeln konnte. Umgekehrt war es dann dieses Denken, das den intellektuellen Gehalt des Christentums weitgehend in einen Glauben transformierte, der den Erkenntnissen der Wissenschaft nicht widerspricht.

Man kann unmöglich wissen, ob sich wissenschaftlichen Denken und seine praktische Anwendung auch dann entwickelt hätten, wenn die Weltgeschichte anders verlaufen wäre und sich etwas ähnliches wie die europäische Renaissance innerhalb einer Kultur ereignet hätte, die von einer anderen Weltreligion beherrscht wurde. Die Frage, die sich hinsichtlich der anderen Weltreligionen stellt, lautet denn auch nicht, ob sie ebenfalls die moderne Wissenschaft hervorbringen können - denn diese konnte nur ein einziges Mal entstehen, und das ist bereits geschehen -, sondern vielmehr die, ob sie in der Lage sind, das einmal entstandene wissenschaftliche Denken zu integrieren. Soweit es um den Bereich der Technologie geht, scheint kein Zweifel zu bestehen, dass diese mit Erfolg in viele nichtchristliche-Kulturen exportiert wird, einschließlich des hinduistischen Indiens, des buddhistischen und schintoistischen Japans, des maoistischen Chinas und einiger islamischer Länder des Mittleren Ostens. Doch auf die tiefergehende Frage, ob die Glaubenssysteme dieser anderen Religionen das moderne wissenschaftliche Denken und seine Ergebnisse aufnehmen können, steht die Antwort noch aus.

Meiner Meinung nach dürften die asiatischen Religionen des Hinduismus und des Buddhismus mit den Methoden und Entdeckungen der Naturwissenschaften ohne allzu große Schwierigkeiten zurechtkommen, so dass dieser Prozess für sie vermutlich weit weniger traumatisch sein wird, als er es für das Christentum war. Zwar ist es richtig, dass sich große Teile Indiens und der weiter östlich gelegenen buddhistischen Länder erst jetzt aus feudalen sozialen Verhältnissen heraus entwickeln, die weitgehend auf Unwissenheit und Aberglauben basieren. Doch folgt daraus nicht, dass die hinduistische und buddhistische Theologie an sich der Entwicklung einer modernen experimentellen Erforschung der Welt entgegengesetzt wären. Die Auffassung, dass die natürliche Welt *mâyâ* ist, besagt nicht, dass es sich bei ihr um eine Illusion im herkömmlichen Sinn des Wortes handelt, sondern dass sie zeitgebunden ist, sich in einem unaufhörlichen Prozess befindet und von einer höheren göttlichen Realität abhängig ist. Das entspricht im Wesentlichen dem, was die christliche Theologie meint, wenn sie das natürliche Universum als eine *kontingente* Ordnung bezeichnet. Außerdem trifft die gelegentlich geäußerte Ansicht nicht zu, dass eine zyklische Konzeption des kosmischen Prozesses im Widerspruch zur Wissenschaft stehe. Ganz im Gegenteil, die Vorstellung eines pulsierenden Universums, das sich ohne Anfang und ohne Ende ausdehnt und zusammenzieht, ist eines jener Modelle, die in der heutigen wissenschaftlichen Kosmologie diskutiert werden. Es könnte sich irgendwann herausstellen, dass die kosmologischen Indizien und Argumente eher zugunsten der Einmaligkeit des Urknalls sprechen, oder eben eher zugunsten der Annahme, dass der Urknall Teil einer vielleicht endlosen Reihe von Momenten der Kompression zwischen Kontraktionen und Expansionen ist. Die Wissenschaft als solche hängt jedenfalls nicht davon ab, dass der kosmische Prozess als „linear“ statt „zyklisch“ gedacht wird. Die Frage selbst wird einst, falls sie denn jemals geklärt werden sollte, auf der Basis empirischer Evidenzen beantwortet werden.

Es gibt jedoch einen anderen Aspekt des wissenschaftlichen Denkens bzw. der wissenschaftlichen Methodik, der für die Weltreligionen unmittelbar relevant ist und insbesondere für den Islam herausfordernd und bedrohlich sein dürfte. Hierbei handelt es sich um das historisch-kritische Studium antiker Literatur, einschließlich heiliger Schriften.

Das Christentum hat während der letzten hundert Jahre schwere innere Konflikte durchgemacht, um sich von seinem früher nahezu universellen Verständnis der biblischen Schriften zu lösen, wonach diese, um eine Verlautbarung des I. Vatikanischen Konzils zu zitieren, "durch die Inspiration des Heiligen Geistes geschrieben wurden, und somit Gott zum Autor haben". Christliche Wissenschaftler akzeptieren heute, dass die Bibel über einen Zeitraum von etwa tausend Jahren von einer Vielzahl von Menschen verfasst wurde, und dass die biblischen Schriften, wenn sie die Geschichte der Begegnung Israels mit Gott über viele Generationen hinweg erzählen, dabei zugleich die vorwissenschaftlichen Annahmen ihrer Autoren zum Ausdruck bringen. Es handelt sich bei den biblischen Schriften nicht um unfehlbare göttliche Orakel, sondern um kulturspezifische Äußerungen gläubiger Männer und Frauen, die die göttliche Nähe in einer Vielzahl historischer Situationen erfahren haben. Es bedeutete für die Christenheit jedoch eine immer noch nicht ganz beendete Agonie, sich zu einem solchen Verständnis der Schrift durchzuringen.

Wie wird der Islam auf die historisch-kritische Koranforschung reagieren? Einerseits ist für ihn das Problem weniger akut als für die Christen, da der Koran nur einen einzigen Verfasser hat und im Verlauf eines einzigen Lebens geschrieben wurde, so dass die Quellenkritik, mit deren Hilfe z.B. der Pentateuch oder die synoptischen Evangelien analysiert wurden, für den Koran wenig Bedeutung hat. Andererseits begegnen orthodoxe Muslime dem Koran jedoch mit noch weit größerer Verehrung als Christen jemals der Bibel begegnet sind. Denn der Koran gilt ihnen als die Inkarnation von Gottes Wort in menschlicher Sprache, so wie Jesus in der orthodoxen christlichen Theologie als die Inkarnation des göttlichen Wortes in menschlicher Gestalt betrachtet wird. Deshalb dürfte es für die Muslime nicht einfach sein, die göttliche Autorität des im Arabien des 7. Jahrhundert geschriebenen Korans mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild zu vereinbaren. Vermutlich wird es bei diesem Prozess zu einer Spaltung zwischen koranischen Fundamentalisten und Liberalen kommen, ähnlich derjenigen zwischen christlichen Fundamentalisten und Liberalen, wahrscheinlich nur noch tiefer und bitterer. Hoffen wir, dass die Erfahrung des interreligiösen Dialogs dem Islam in dieser schwierigen Phase seiner Geschichte eine Hilfe sein wird.

IV.

Wenden wir uns nun abschließend von den Auswirkungen der Wissenschaft und Technologie den ethischen und sozialen Fragen zu bzw. jenen Kritikpunkten und Anregungen, die die Weltreligionen diesbezüglich im Rahmen einer sich verstärkenden Interaktion wechselseitig vorbringen könnten. Hierzu lässt sich wieder an den Dialog zwischen Christen, Muslimen, Hindus und Marxisten anknüpfen, von dem zuvor bereits die Rede war. Natürlich stellt dieser lediglich einen Ausschnitt aus dem größeren und komplexeren Netzwerk des weltweiten Dialogs dar; und selbst innerhalb dieses begrenzten

Ausschnittes werde ich aus den vielen Fragen, die an jeden der Dialogpartner gestellt werden, jeweils nur eine einzige herausgreifen. Dies dürfte jedoch ausreichen, um zu zeigen, welche Art von gegenseitigen Fragen zu erwarten ist.

Eine Frage, die im Dialog der Religionen an das hinduistische Indien gestellt werden wird, betrifft das Kastensystem, das in Indien zwar seit 1949 offiziell abgeschafft ist, praktisch jedoch immer noch in vielerlei Hinsicht weiterbesteht. Nach diesem System wird jedes Individuum in eine bestimmte Kaste und Unterkaste hineingeboren, die seinen oder ihren Beruf, das soziale Umfeld, die Wahl des Ehepartners und den spirituellen Status bestimmt. Doch bleiben dabei jene aus dem System ausgeschlossen, und das heißt ohne jeden sozialen oder spirituellen Status, die Mahatma Gandhi von Outcasts bzw. Unberührbaren in Harijans, das heißt Kinder Gottes, umbenannte. Handelt es sich hierbei nicht um ein fundamental ungerechtes System, das die Grundvorstellung von der Gleichheit aller Menschen negiert? Zweifellos muss diese Frage bejaht werden. Das Kastensystem ist ebenso zu verurteilen wie die sozialen Hierarchien feudalistischer Gesellschaften oder wie die Klassenstruktur in vielen modernen westlichen Gesellschaften und wie die bei den meisten weißen christlichen Bevölkerungsgruppen nach wie vor anzutreffende Ansicht, dass Menschen weißer Hautfarbe solchen mit schwarzer oder brauner Hautfarbe überlegen sind. Wenn wir jedoch Unterscheidungen nach Kaste, Klasse oder Hautfarbe verurteilen, dann sollten wir nicht vergessen, dass wir dabei von einer modernen liberalen Idee ausgehen, der Idee der Gleichheit aller Menschen, die noch nicht sehr lange weit verbreitet ist. Wenn wir uns fragen, woher diese außerordentlich wichtige Idee stammt, dann muss man wohl sagen, dass sie sich als abstrakte Idee in allen größeren religiösen Traditionen findet. Doch ihre Entwicklung zu einer weltweiten politischen Kraft, anfangs in Europa und den Vereinigten Staaten und dann zunehmend in der gesamten Welt, verdankt sie erst jener allgemeinen Auflösung hierarchischer Autorität, die mit der Ablösung einer mittelalterlichen durch eine moderne Mentalität einhergeht. Indien hat diesen Übergang von der mittelalterlichen zur modernen Welt noch nicht abgeschlossen und ringt so immer noch darum, das frühere Kastensystem abzuschütteln. Es sei ergänzt, dass der konservative Hinduismus das letzte Bollwerk des Kastensystems ist, und dass der Einfluss, den das Christentum, der Marxismus und der Islam auf den Hinduismus haben, auf die endgültige Entfernung dieses Systems aus dem indischen Leben ausgerichtet sein muss.

Eine Frage, die im multilateralen Dialog der Religionen an den Islam gestellt werden wird, betrifft die Stellung der Frau in den islamischen Gesellschaften. Dabei geht es zum einen um die Polygamie und zum anderen um die traditionelle Unterordnung der Frau innerhalb patriarchalischer Gesellschaften. Die jeweiligen Vorzüge von Monogamie und Polygamie sollten im Licht des zunehmenden Wissens über die menschliche Natur erörtert werden, das uns die Psychologie und die Soziologie bieten. Doch muss man die Polygamie auch in Relation zu den verschiedenen Stadien der Sozialgeschichte betrachten. Wie kommt es etwa, dass die Polygamie in jenen Gesellschaften praktiziert wurde, die sich im Koran und den früheren Büchern des Alten Testaments widerspiegeln, später jedoch in der jüdischen Gesellschaft ausstarb und heute auch in den arabischen Gesellschaften allmählich ausstirbt? Es ist sehr gut möglich, dass die Befreiung der Frau, die natürlich Polygamie ausschließt, Teil eines allgemeinen Befreiungsprozesses ist, der mit der zunehmenden "Mündigkeit" der Menschheit in der modernen Welt einhergeht. Der Islam ist herausgefordert, mit dieser neuen Einstellung zurechtzukommen, einschließlich der aus ihr resultierenden Befreiung der Frau.

Eine der Hauptfragen, die den Marxisten und Maoisten im Dialog mit den Religionen gestellt werden wird, betrifft die individuelle Freiheit des Menschen. Die Religionen werden zunehmend anerkennen müssen, dass in der marxistischen Analyse der ökonomischen Dynamik der menschlichen Gesellschaft ein beträchtliches Maß an Wahrheit liegt und dass sie mit dem Marxismus das Ideal einer klassenlosen Gesellschaft teilen, in der die Menschen sich nicht mehr gegenseitig ausbeuten. In der Tat wird denn auch im Marxismus die moralische Grundlage für die Kritik sowohl am hinduistischen Kastensystem als auch an der Polygamie und traditionellen Unterordnung der Frau am deutlichsten ausgedrückt, denn in seiner Reinform verkörpert der Marxismus die Mentalität der wissenschaftlichen Revolution. Marxismus ist Moderne ohne Religion, wohingegen Vieles am zeitgenössischen Christentum Moderne in religiöser Gestalt ist. Die marxistischen Gesellschaften müssen sich jedoch die Frage gefallen lassen, ob sie in ihrer Opposition zur kapitalistisch-christlichen Zivilisation nicht selbst hierarchisch und autoritär geworden sind und somit die Idee menschlicher Befreiung, die eigentlich ihre Grundlage bildet, negieren. Denn es gibt in marxistischen Gesellschaften eindeutig ebenso viele Züge, die dem modernen Ideal von Freiheit und Gleichheit der Menschen widersprechen, wie in christlichen, islamischen und hinduistischen Gesellschaften.

Welche Fragen werden die anderen Partner im ökumenischen Dialog dem Christentum stellen? Wie gezeigt, besteht das herausragende Merkmal der Gesellschaften Europas, Nordamerikas, Australiens und Ozeaniens in ihrer Zugehörigkeit zur modernen Welt. Auf ihre eigene mittelalterliche Vergangenheit und auf die in vielen anderen Teilen der Welt immer noch fortbestehende mittelalterliche Gegenwart blicken sie wie von jenseits einer tiefen Kluft der wissenschaftlichen und technologischen Revolution

her. Denn das Christentum ist die Zivilisation, in der sich die Wandlung des mittelalterlichen zum modernen Menschen erstmals vollzog, und durch deren Einfluss sie deshalb nun auch in anderen Teilen der Welt stattfindet. Darin besteht die einmalige historische Rolle des Christentums. Wenn wir die Kontingenzen der Geschichte in Bezug setzen zu dem umfassenden göttlichen Plan, aus menschlichen Tieren Kinder Gottes zu machen, dann können wir sagen, dass es die besondere Berufung des Christentums war, die Mentalität der Moderne hervorzubringen. Doch diese Berufung birgt auch ihre Gefahren und Versuchungen. Da die Christenheit die erste Zivilisation ist, die heute auf der Grundlage der Wissenschaften existiert, ist sie auch die erste, die erfährt, wie der Mensch von seiner eigenen Technologie beherrscht, ja sogar von der Gefahr seiner möglichen Vernichtung bedroht wird. Denn die Technik hat eine sich selbst verkonsumierende Konsumgesellschaft hervorgebracht, die selbstsüchtig davon ausgeht, dass der Lebensstandard beständig zu wachsen habe. Zusammen mit der durch die medizinische Technik ermöglichten Bevölkerungsexplosion führt diese Einstellung zu einem rapiden Verbrauch der grundlegenden Mineral- und Energieressourcen dieser Erde und manövriert uns daher einer ökologischen Katastrophe entgegen, zu der es möglicherweise bereits in den ersten Jahrzehnten des nächsten Jahrhunderts kommen könnte.

Vielleicht ist die westliche Zivilisation also im Begriff, sich aufgrund ihrer ungehemmten Begierde nach immer größerem Wohlstand und Luxus selbst zu strangulieren. Vielleicht wird sie sich jedoch auch abrupt in einem massiven thermonuklearen Schlagabtausch auslöschung, bei dem der tief verwurzelte westliche Hang zur Gewalt die Wunder moderner Technik auf selbstmörderische Weise einsetzt. Bisher hat sich das Christentum diesem Trend nicht wirksam entgegengestellt, sondern ist im Gegenteil tief in den selbstzerstörerischen Lebensstil und die gewalttätige Tradition des modernen westlichen Menschen verwickelt. Somit stellt sich die Frage, ob die christliche Zivilisation, nachdem sie zum ersten Träger des modernen wissenschaftlichen Geistes geworden ist, es auch verhindern kann, von diesem derartig beherrscht und korrumpiert zu werden, dass sie die ganze Welt in den Untergang führt.

Ich werde nicht mit der wohlklingenden und zuversichtlichen Behauptung schließen, dass es der Menschheit gelingen wird, ihre ungeheuren Probleme zu lösen - indem etwa die islamische, hinduistische und buddhistische Welt den Übergang von einer mittelalterlichen zu einer modernen Mentalität schaffen wird, ohne dabei den im Westen so offensichtlichen Gefahren zu unterliegen, dass die marxistischen und maoistischen Gesellschaften ihre eigene Form von persönlicher Freiheit und Kreativität entwickeln werden, und dass der christliche Westen von der zutiefst friedfertigen Tradition des Buddhismus Gewaltlosigkeit und von der traditionellen Weisheit des Hinduismus eine gewisse Loslösung von materiellem Besitz lernen wird. Ich behaupte nicht, zu wissen, dass irgendeines dieser Dinge geschehen wird. Was sich jedoch mit Sicherheit sagen lässt, ist, dass jeder der großen Ströme des Glaubens und Lebens, von den anderen lernen kann, und dass die Hoffnung für die Zukunft weitgehend in jenem weltweiten ökumenischen Dialog liegt, der gegenwärtig auf so vielfältige Weise und auf so vielen Ebenen geführt wird.

ERGÄNZUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

VIII. Trinität und Inkarnation im Licht des religiösen Pluralismus

Zu Beginn möchte ich meinen Ansatz skizzieren: Es handelt sich um eine pluralistische Sicht der beiden miteinander verwobenen Themen Offenbarung und Heil, die ich von einem christlichen Standpunkt aus formuliere. Die Beziehung zu Gott, wie sie in der jüdischen und islamischen Tradition zum Ausdruck kommt, in den Schriften, im Gottesdienst, im Leben der Heiligen sowie im Alltag gläubiger Juden und Muslime, führt zu dem Schluss, dass das Judentum und der Islam, so wie das Christentum, Antworten auf die göttliche Offenbarung sind und Kontexte bilden, in denen sich das Heil, das heißt die Umwandlung menschlicher Existenz von Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf das (göttliche) *Wirkliche*, ereignet. Zudem vollzieht sich diese heilshafte Umwandlung anscheinend in allen drei Traditionen in ungefähr gleichem Ausmaß; denn weder das, was wir gegenwärtig wahrnehmen, noch die historische Erinnerung sprechen dafür, dass einer dieser Ströme religiösen Lebens und Denkens einen Kontext darstellt, der im Hinblick auf das Heil wirksamer wäre als die anderen. Daraus schließe ich, dass unsere jeweiligen Schriften, Theologien und Traditionen quasi „Linsen“ bilden, durch die Gott unterschiedlich erfahren wird, und unsere religiösen Kulturen (dazu gehören die jeweiligen Formen des Gottesdienstes, soziale Strukturen, Lebensstile, Kunstformen usw.) unterschiedliche menschliche Antworten auf den solcherart gedachten und erfahrenen Gott verkörpern. Unsere Religionen müssen demnach sowohl als das Ergebnis göttlicher als auch menschlicher Einwirkung verstanden werden, das heißt, sie verdanken sich der Gegenwart Gottes unter einem bestimmten Teil der Menschheit und der besonderen Merkmale dieses Teils, einschließlich seiner ursprünglichen geographischen Lage, seiner Sprache und Denkweisen, seines kulturellen Erbes und seiner geschichtlichen Erinnerungen, wobei alle diese Faktoren die Gotteserkenntnis dieser Gruppe beeinflussen. Die drei genannten Religionen sind somit irdische Wirklichkeiten und als solche Antworten auf den einen transzendenten Gott, die aus verschiedenen, wenngleich verwandten Strängen der Menschheitsgeschichte heraus erfolgen. Und so weit wir dies beurteilen können, gibt es unter ihnen keine, der es insgesamt gesehen deutlich besser als den anderen gelungen wäre, die Menschen zu ihrem Heil in der Selbsthingabe an Gott zu geleiten.

Eine solche pluralistische Sichtweise widerspricht der exklusivistischen und absolutistischen Auffassung, wonach es nur eine einzige authentische göttliche Offenbarung und eine auf diese antwortende Gemeinschaft gibt, nämlich die eigene, so dass andere religiöse Traditionen ihr gegenüber zwangsläufig von geringerem Wert sind und deren Anhänger in den Augen Gottes einen Status zweiter Klasse haben.

Irgendwo und bis zu einem gewissen Grad findet sich die pluralistische Sicht in jeder Religion, obwohl ihr im allgemeinen weit weniger Bedeutung beigemessen wurde als dem hierzu im Gegensatz stehenden Selbstverständnis einer jeden Tradition, wonach sie diejenige ist, die alle anderen auf einzigartige Weise überbietet. Eine gewisse Akzeptanz des Pluralismus zeigt sich vielleicht am deutlichsten im Islam, nämlich in seiner Lehre, dass Juden und Christen ebenfalls "Schriftbesitzer" sind. Dahinter steht die grundlegende Bekräftigung des Koran: "Gott gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch" (Sure 2,115) und "Gott führt seinem Licht zu, wen er will" (Sure 24,35). Auch die hebräischen Schriften enthalten einen ähnlichen, universalen und implizit pluralistischen Strang. Die von ihnen erzählte heilige Geschichte beginnt mit Gottes Erschaffung des ersten Stammvaters der gesamten menschlichen Rasse und zeigt, wie Gott durch die Zeiten hindurch Israel formt, damit es der Menschheit dienen kann. "Ich mache dich zum Licht für die Völker; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht" (Jes 49,6). Implizit liegt eine pluralistische Auffassung auch vor, wenn es heißt: "Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe" (Mal 1,11); und explizit wird dieser Pluralismus in dem viel zitierten rabbinischen Wort, dass "die Gerechten aller Nationen in der zukünftigen Welt einen Platz haben werden".

Auch das Christentum besitzt seine eigene universale Konzeption, wonach der göttliche *logos* oder Gedanke, der im Leben Jesu die Gestalt eines Menschen annahm, "das wahre Licht (ist), das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1,9). Dementsprechend betrachteten einige Kirchenväter die "Rechtschaffenen aller Nationen" als solche, die ohne dies zu wissen eigentlich Christen sind, oder, um es mit einem zeitgenössischen Begriff von Karl Rahner zu sagen, als "anonyme Christen". So schreibt Augustinus, dass "vom Beginn der menschlichen Rasse an jedermann, der an Christus glaubte und auf fromme und gerechte Weise nach seinen Geboten lebte, zweifelsohne durch ihn gerettet wurde. (...) Die wahre Religion, obwohl sie früher unter anderen Namen und mit anderen symbolischen Riten als heute

dargelegt und praktiziert wurde ... ist in beiden Perioden ein und dieselbe" (*Epistulae* 102,12). Natürlich handelt es sich hierbei keineswegs um eine volle pluralistische Konzeption. Doch heute geht eine Reihe christlicher Theologen durchaus so weit, explizit zu bekräftigen, dass es in den anderen großen Weltreligionen eine unabhängige Realität des Heils gibt.

Wenn man als Jude, Christ oder Muslim zu der Ansicht gelangt, dass die Offenbarung, gemäß der man zu leben versucht, nicht die einzige authentische und Heil bringende Offenbarung ist, und dass auch die beiden anderen Religionen gleichermaßen wie die eigene Religion Kontexte des Heils bilden, dann wird man natürlich eher die universalen und pluralistischen Aspekte innerhalb des eigenen religiösen Erbes betonen und seine exklusivistischen Themen weniger wichtig nehmen. Greift eine solche Akzentverlagerung immer mehr um sich, dann wird sie allmählich das "Aussehen" der Tradition verändern. Das exklusivistische Element wird nicht mehr länger dominieren, auch wenn es weiterhin ein wichtiger Aspekt der Geschichte dieser Tradition bleibt. Im Christentum haben sich solche großen morphologischen Veränderungen in der Vergangenheit mehr als einmal vollzogen – z.B. in den ersten Jahrhunderten durch die Rezeption des Neuplatonismus und im 19. Jahrhundert durch die Akzeptanz der modernen Wissenschaft und des wissenschaftlichen Studiums der Schrift. Meines Erachtens durchlaufen wir gegenwärtig eine ebenso bedeutende und wichtige Entwicklung durch die Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Im Laufe dieser Entwicklung wird sich die Selbstwahrnehmung des Christentums dahingehend verändern, dass es sich nicht mehr länger als die einzig und allein wahre Religion, sondern im Rahmen eines globalen Kontextes als eine unter mehreren erkennt. Diese erweiterte Vision wird zwangsläufig das theologische Selbstverständnis des Christentums verändern; und das gleiche gilt, wenn auch vielleicht mit weniger weitreichenden theoretischen Konsequenzen, für das Judentum und den Islam.

Es steht den Anhängern keiner dieser drei großen Religionen zu, den Anhängern der jeweils anderen vorzuschreiben, wie diese zur pluralistischen Entwicklung ihrer eigenen Tradition beitragen können. Ein jeder von uns ist vielmehr gehalten, daran in seiner eigenen Gemeinschaft zu arbeiten, wenn auch natürlich mit einem interessierten Blick auf parallele Entwicklungen bei den anderen. Ich werde deshalb meine Empfehlungen auf das Christentum beschränken, sie jedoch gleichzeitig zu relevanten Aspekten der anderen beiden abrahamitischen Religionen in Beziehung setzen.

Wenden wir uns nun auf dieser Grundlage der Trinitätslehre zu. Zunächst ist festzuhalten, dass es so etwas wie *die* christliche Trinitätslehre nicht gibt. Es gibt vielmehr eine ganze Reihe von trinitarischen Theorien, die alle dieselbe traditionelle Sprache interpretieren, nämlich, dass Gott eine Dreiheit aus Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, drei in einem und einer in dreien. Die Interpretationen lassen sich zwei Hauptarten zuordnen, je nachdem, ob die "Personen" der Trinität als Personen oder Selbste im Sinne unterschiedlicher Zentren von Bewusstsein und Wille aufgefasst werden oder nicht. Wenn sie in diesem Sinn als drei Personen gedacht werden, dann handelt es sich um eine sogenannte "soziale" Konzeption der Trinität. Diese wurde vornehmlich von den kappadokischen Vätern im vierten Jahrhundert entwickelt. Einer von ihnen, Gregor von Nazianz, setzte Adam, Eva und ihren Sohn Seth, die drei waren und dennoch die gleiche menschliche Natur teilten, in Analogie zum göttlichen Vater, Sohn und Heiligen Geist, die drei sind, während sie die gleiche göttliche Natur teilen. Dieses Verständnis der Trinität, demzufolge es sich bei ihren Gliedern um Personen in einem ähnlichen Sinn handelt, wie wenn wir von menschlichen Personen sprechen, hat sich bis heute erhalten, so dass ein zeitgenössischer römisch-katholischer Theologe im vergangenen Jahr schreiben konnte, dass "die Trinität eine Gemeinschaft von interdependenten ‚Personen‘ im Sinn von ‚Zentren der Aktivität‘ ist, die ein Leben vollkommener Liebe leben!" (Illyd Trethowan, in: *Religious Studies* 19, 1983, 322).

Mit einer solchen sozialen Konzeption der Trinität sehen Juden und Muslime einen beginnenden oder bereits ausgewachsenen Tritheismus gegeben, bezieht sie sich doch in dieser sozialen Form auf eine Familie von drei göttlichen Personen, die in einer so innigen Liebesgemeinschaft miteinander verbunden sind, dass man von ihnen sagen kann, sie seien einer in dreien oder drei in einem. Was diese Konzeption vor allem als attraktiv erscheinen lässt, ist, dass es auf ihrer Basis möglich wird, Gott "vor" und unabhängig von der Schöpfung als Liebe zu denken, denn die drei Personen, die die Gottheit konstituieren, sind einander in ewiger Liebe verbunden. Doch trotz ihrer Attraktivität handelt es sich bei dieser Konzeption praktisch eindeutig um eine tritheistische Konzeption. Tritheismus ist allerdings nicht das, was das Christentum eigentlich wollte; und deshalb sollte man das soziale Verständnis der Trinität nur als eine Verbildlichung betrachten, die auf ihre anthropomorphe Weise die menschliche Phantasie anspricht und zur visuellen Darstellung auf der Leinwand oder auf Bleiglasfenstern sowie zur Dramatisierung in der Literatur, wie etwa bei einigen der mittelalterlichen Mysterienspiele, einlädt.

Weil nun aber die tritheistische Vorstellung für die Phantasie so leicht zugänglich ist, wird sie zweifellos auf einer eher volkstümlichen Ebene der christlichen Tradition weiterhin fortbestehen. Meines Erachtens stellt sie theologisch jedoch keine gültige Interpretation der Trinitätslehre dar. Ich stimme deshalb mit Hans Küng darin überein, dass im christlichen Volksglauben die Trinität "weitgehend

tri-theistisch missverstanden (wird): Drei 'Personen' jetzt im modern-psychologischen Sinn verstanden als drei 'Selbstbewusstsein', drei 'Subjekte', also im Grunde drei Götter" (*Christ sein*, München 1976, 578). Außerdem stimme ich Küng zu, wenn er für jeden neuen Versuch einer Interpretation der Trinität die Vorbedingung erhebt: "Der von Israel übernommene und mit dem Islam gemeinsame *Ein-Gott-Glaube* darf in keiner Trinitätslehre aufgegeben werden: Es gibt außer Gott keinen anderen Gott!" (ebd. 582).

Die andere Art der Trinitätslehre, der wir uns jetzt zuwenden können, versteht den Begriff *persona* seinem ursprünglichen Sinn nach als eine Rolle; denn ursprünglich bezeichnete dieser Begriff die spezielle Maske, die der Schauspieler im antiken römischen Theater trug, und damit die Rolle, die er spielte. Für diese Art der Trinitätslehre ist Gott also unzweideutig ein einziger, den wir jedoch in drei Rollen oder drei Relationen kennen, nämlich als den, der erschafft (Gott, der Vater), als den, der erlöst (Gott, der Sohn) und als den, der heiligt (Gott, der Geist). Vater, Sohn und Geist sind somit nicht drei verschiedene, untereinander in Beziehung stehende Individuen, von denen man sagen könnte, dass sie einander lieben und miteinander kommunizieren. Sie symbolisieren vielmehr drei Aspekte des göttlichen Wesens, wie sie sich von unserem menschlichen Standpunkt aus unterscheiden lassen. Gott ist einer und ist in seinem ewigen göttlichen Wesen ungeteilt; er wird vom Menschen jedoch auf diese drei Weisen erfahren und dementsprechend gedacht. Oder anders gesagt, die Trinitätslehre drückt den Reichtum und die Vielseitigkeit der göttlichen Wirklichkeit in ihrer Beziehung zur Menschheit aus.

So verstanden unterscheidet sich die dreifache christliche Benennung Gottes im Prinzip nicht von der neunundneunzigfachen koranischen Benennung Gottes, denn die neunundneunzig Schönen Namen weisen ebenfalls auf Aspekte der unendlich reichen göttlichen Natur hin, so wie sie unserem geschöpflichen Verständnis geoffenbart ist. Man könnte daher die neunundneunzig Namen in drei Gruppen einteilen, die in etwa den drei trinitarischen Namen entsprechen. Beispielsweise wird der Aspekt Gottes als souveräner Schöpfer und Erhalter der Welt, in christlicher Sprache durch den Namen "Vater" symbolisiert, in koranischer Sprache durch *Al-Malik* (der König), *Al-Mutakabbir* (der Majestätische), *Al-Khâliq* (der Schöpfer), *Al-'Alî* (der Höchste) und *Al-Muqît* (der Erhalter). Gottes Aspekt als gütige Liebe und Mitleid, in christlicher Sprache durch den Namen "Sohn" symbolisiert, wird in koranischer Sprache beispielsweise durch *Ar-Rahîm* (der Barmherzige), *As-Salâm* (die Quelle des Friedens), *Al-Ghaffâr* (der Vergebende), *Al-Halîm* (der Nachsichtige) und *Al-Ghafûr* (der All-Vergebende) symbolisiert. Und Gottes Aspekt als Geber von Führung, Inspiration und Leben, in christlicher Sprache symbolisiert durch den Namen "Heiliger Geist", wird in koranischer Sprache beispielsweise durch *Al-Fattâh* (der Eröffnende), *Al-Latîf* (der Subtile), *Al-Mudjîb* (der Ansprechbare), *Al-Hâdî* (der Geleitende) und *Al-Muyî* (der Lebensspender) symbolisiert. Ohne dies hier weiter auszuführen, zeigt sich damit meines Erachtens, dass die beiden Schemata im Wesentlichen dieselben Grundvorstellungen abdecken. Sie sind mit zwei verschiedenen Weltkarten vergleichbar, die zwar unterschiedlich gezeichnet sind, aber beide dieselben Meere, Kontinente und Inseln darstellen und somit beide eine erfolgreiche Navigation ermöglichen. Dass Gottes Wesen vom Menschen auf facettenreiche Weise wahrgenommen wird, bestätigen auch die Schriften und Liturgien des Judentums. Gott ist der Heilige, der König des Universums, der Gütige, unser König, Vater, Herr, Befreier, Schöpfer, Hirte, Beschützer, unsere Zuflucht und Feste Burg. Er ist der Herr der Wunder, der Urheber des Friedens, der Schild Abrahams, der Schöpfer von Himmel und Erde, der Herr über alles, der Gerechte, der Mächtige ... Die Fülle von Namen ist hier jedoch nicht systematisiert oder zu einer Lehre zusammengefügt. Die göttlichen Aspekte sind nicht wie im Christentum auf drei komprimiert oder wie im Islam auf neunundneunzig ausgeweitet, werden aber dennoch in der jüdischen Erfahrung umfassend widerspiegelt. Freilich besitzen diese hier genannten Entsprechungen zum Christentum ihre Gültigkeit jedoch nur dann, wenn wir die trinitarische Sprache eben nicht im Sinn von drei göttlichen Subjekten oder Selbsten, sondern von drei Rollen in Gottes Beziehung zur Menschheit interpretieren.

Was die Geschichte der Trinitätslehre betrifft, so sind sich meines Wissens heute nahezu alle Neutestamentler einig, dass die Trinitätslehre nicht zu dem gehört, was Jesus selbst über Gott lehrte. Er selbst dachte von Gott auf jüdisch monotheistische Weise, und entfaltete dies in dem Bild von Gott als *Abba*, dem liebenden Vater. Diejenigen, die in Jesus den erwarteten Messias und wahren König Israels erblickten, nannten ihn "Sohn Gottes" in dem Sinn, in dem früher die hebräischen Könige "Sohn Gottes" genannt worden waren. Hierbei handelt es sich (in modernen Kategorien geurteilt) um eine Metapher. Später, als sich hebräische Poesie zu lateinischer Prosa verhärtet hatte, wurde in der christlichen Vorstellung aus dem einst metaphorisch verstandenen "Sohn Gottes" der wörtlich verstandene "Gott, der Sohn", das heißt die ewige, präexistente Zweite Person, die mit Gott, dem Vater, von einer Substanz ist. Aber wenn man Jesus in Cäsarea Philippi, wo ihm eröffnet wurde, dass er der Messias sei, statt dessen eröffnet hätte, er sei die Zweite Person einer göttlichen Trinität, hätte er möglicherweise so geantwortet, wie er es bei gleicher Gelegenheit auf ein anderes verführerisches Missverständnis tat.

Die Trinitätslehre entwickelte sich erst allmählich. Im Neuen Testament gibt es eine Reihe von nicht weiter erläuterten triadischen Formulierungen, die von Vater, Sohn und Geist sprechen. Doch das Wort

trinitas wurde scheinbar erstmals von Tertullian im dritten Jahrhundert verwendet, während die Lehre, wie wir sie jetzt kennen, als das Ergebnis intensiver Debatten und Kontroversen im vierten Jahrhundert entstand. Sie war weniger durch den Anspruch motiviert, eine metaphysische Einsicht in das innere Wesen Gottes auszudrücken, als vielmehr durch den Wunsch, der Inkarnationslehre eine schützende Hülle zu verleihen. Die Inkarnationslehre findet sich implizit gegen Ende des ersten Jahrhunderts im vierten Evangelium und wurde im vierten Jahrhundert explizit durch das Konzil von Nizäa in Abgrenzung zu alternativen Möglichkeiten bekräftigt. Jesus, so wurde behauptet, war in einem gewissen Sinn Gott in menschlicher Gestalt. Doch wenn man dies sagt, dann, so stellte es sich heraus, muss man noch weiter gehen. Denn es trifft ja auch zu, dass Gott zur gleichen Zeit im "Himmel" war, Gebete erhörte und das Universum regierte. Folglich musste Gott zumindest in zwei Wirklichkeiten bestehen, im Himmel und auf der Erde, nämlich als Vater und als Sohn. Durch die dritte Kategorie des Geistes wurden dann zusammenfassend alle anderen Weisen, auf die sich Gott den Menschen manifestiert, bekräftigt. Es war also die Idee der göttlichen Inkarnation, die eine trinitarische – oder zumindest eine binitarische – Konzeption erforderlich machte.

Kommen wir nun von der Trinitätslehre zur Inkarnationslehre. Auch diese brauchte einige Zeit, um sich zu entwickeln. Vermutlich konzentrierte sich die Erfahrung der frühen Christen auf das alles verändernde Bewusstsein, in der Gegenwart Gottes zu leben, von diesem grenzenlos geliebt zu sein und von seinem Anspruch umfassend herausgefordert zu werden. Es war Jesus, der ihnen aus seinem eigenen, immens machtvollen und alles beherrschenden Bewusstsein von Gott als seinem himmlischen Vater heraus, dieses neue Bewusstsein der Gegenwart Gottes vermittelt hatte. Sie lebten darin im Frieden mit Gott, als diejenigen, denen vergeben ist und die angenommen sind, erfüllt von der Freude eines neuen Geistes und bevollmächtigt zu Boten des kommenden Königreiches. In der Gegenwart Jesu wurde ihnen also auf neue und frische Weise bewusst, in der Gegenwart Gottes zu leben. Zwar hielten sie Jesus nicht selbst für Gott, doch wurde Gott für sie durch Jesus auf herausfordernde und verwandelnde Weise wirklich, weil Jesus völlig offen für Gott und ganz Gottes Diener und Stellvertreter (und somit, im hebräischen Sinn, Sohn Gottes) war. Dies, oder jedenfalls etwas ähnliches, war meines Erachtens die Erfahrungswirklichkeit, die während der nächsten dreihundert Jahre mittels des hellenistischen Konzepts der *ousia* philosophisch entfaltet wurde, um schließlich die uns überlieferte Lehre hervorzubringen, dass Jesus zwei Naturen besaß, eine menschliche und eine göttliche, wobei seine göttliche Natur von einer *ousia* bzw. Substanz mit Gott, dem Vater, war. Hierbei handelt es sich um eine spekulative philosophische Konstruktion, von der faktisch niemand behauptet hat, dass er sie verstünde – jeder Versuch, sie auf verstehbare Weise zu erklären, musste als Häresie verworfen werden –, und deshalb wurde sie jahrhundertlang als göttliches Mysterium verehrt.

Aber während das theologische Dogma ein undurchdringliches Mysterium ist, hat seine poetische oder mythologische Gestalt seit jeher immer eine starke Anziehungskraft auf die christliche Vorstellung ausgeübt und in ungezählte Menschenleben Wärme und Licht gebracht. Es handelt sich um die mythische Geschichte von Gott, der seinen einzigen Sohn vom Himmel hinunter auf die Erde schickt, um als Menschenkind geboren zu werden, als Opfer für die Sünde der Menschheit zu sterben, danach vom Tode aufzuerstehen und schließlich wieder zum Himmel aufzufahren. Um diese Geschichte ranken sich das Osterfest und – verbreiteter noch – das Weihnachtsfest, mit all ihrer reichen künstlerischen und kulturellen Ausprägung. Hier werden die alten Themen (die sich auch in der Mythologie verschiedener anderer Kulturen finden) von der Verkündigung an die ausersehene Mutter, vom Kind in der Krippe, von Engeln, die den Hirten erscheinen, und von weisen Männern aus dem Orient, die einem Stern folgen, in mittelalterlichen Liedern und modernen Oratorien gefeiert und heute, im Dickens'schen Weihnachtsfest des 19. und 20. Jahrhunderts, in unserer eigenen Gesellschaft auf völlig kommerzialisierte Weise ausgebeutet. Aber trotz seiner Säkularisierung lebt das mythische Bild vom göttlichen Sohn, der an Weihnachten auf die Erde kommt, in seiner facettenreichen Schönheit weiter, und als ein Fest der Familie behält es seinen bleibenden Wert, erfüllt die Phantasie der Christen und erhebt ihre Herzen. Insofern dieses Bild das Bewusstsein für die Liebe Gottes in den Mittelpunkt rückt und das Fest eine Zeit gegenseitiger Fürsorge und Familienharmonie ist, bleibt Weihnachten ein bedeutendes religiöses Ereignis, das man pflegen und, wenn möglich, von seiner gegenwärtigen Kommerzialisierung befreien sollte.

Es ist also nicht die Mythologie mit ihren künstlerischen Ausdrucksformen und ihrer freudigen Feier, die in Frage gestellt werden muss, sondern die damit verknüpfte theologische Theorie, die entstand, als diese Mythologie im vierten Jahrhundert zum Status eines Dogmas erhoben wurde. Denn das Dogma von der einzigen göttlichen Inkarnation in Jesus von Nazareth entstand zwar als ein internes christliches Interpretament jener Ereignisse, auf denen die Kirche gründet, und war ursprünglich nicht als eine Aussage zum Problem des religiösen Pluralismus gedacht, besitzt aber faktisch weitreichende Implikationen für die christliche Einstellung gegenüber Menschen anderer Religionen. Wenn Gott sich in der Person Jesu selbst geoffenbart hat, dann werden dadurch alle anderen Offenbarungen als unterlegen und zweitrangig abgestuft. Ja, sie können eigentlich nur dazu dienen, Menschen in eine

andere Richtung zu ziehen, weg von Gottes direkter Selbstoffenbarung in Christus. Denn, wenn der Schöpfer persönlich auf die Erde gekommen ist und seine eigene Religion gegründet hat, die in der christlichen Kirche verkörpert ist, dann ist es mit Sicherheit sein Wille, dass alle Menschen zu Mitgliedern dieser Kirche werden. Und daraus dürfte denn wohl auch folgen, dass jeder früher oder später der Kirche angehören *muss*, um am ewigen Leben der Erlösten Anteil zu haben. Somit führt die Lehre, dass Jesus kein anderer als Gott selbst ist, oder präziser, die menschengewordene zweite Person der göttlichen Trinität, mit zwingender Logik zum christlichen Absolutismus - eine Logik, die sich denn auch historisch in der Entstehung des Dogmas *Extra ecclesiam nulla salus* (Außerhalb der Kirche kein Heil) niedergeschlagen hat.

Heute sind viele christliche Theologen mit dieser Implikation unzufrieden und tendieren praktisch dahin, die anderen großen Weltreligionen als alternative Heilsbereiche anzuerkennen. Die meisten von ihnen sehen sich jedoch nicht in der Lage, ihre theologischen Theorien so zu verändern, dass diese ihrer neuen Einsicht und Praxis entsprechen. Statt dessen ergehen sie sich in solchen sekundären Anpassungen, wie z.B. derjenigen, dass fromme Menschen anderer Traditionen einen "impliziten" christlichen Glauben besitzen oder "anonyme Christen" sind oder durch Christus gerettet sind, ohne die Quelle ihres Heils zu kennen. Zweifellos verfolgt man mit diesen Theorien ernsthaft die Absicht, den traditionellen christlichen Exklusivismus zu vermeiden, doch letztlich laufen sie nur darauf hinaus, das Dilemma noch mehr zu verdeutlichen, in das dieser führt. So leben wir gegenwärtig in einer Phase der Spannung zwischen traditionellen Formulierungen und neuen spirituellen und moralischen Einsichten.

Ich glaube, dass es jedoch bereits einen Ausweg aus dieser Situation gibt. Er fußt auf der Erkenntnis, dass christliche Theologie nicht aus einem unveränderlichen Gefüge von göttlich verbürgten Wahrheiten besteht, sondern dass es sich dabei um den fortwährenden menschlichen Versuch handelt, die Implikationen christlicher religiöser Erfahrung zu verstehen – ein Versuch, der in verschiedenen Regionen und Phasen der menschlichen Kultur unterschiedliche Formen angenommen hat und auch weiterhin annehmen muss. Im Rahmen dieser Veränderungen ist eine neue Form der Christologie entstanden, deren Wurzeln sowohl im 19. Jahrhundert als auch in der patristischen Zeit zu finden sind. Diese Christologie wurde nicht entwickelt, um das Problem des religiösen Pluralismus zu lösen, sondern wurde vielmehr durch die interne christliche Kritik an den älteren, vom Konzept der Substanz abhängigen Christologien sowie durch die Ergebnisse der modernen wissenschaftlichen Erforschung der Bibel und der christlichen Ursprünge hervorgerufen. Doch auch wenn diese neue Form der Christologie nicht mit dem Ziel entworfen wurde, dem Bedürfnis nach einer nicht-exklusiven Deutung Christi zu entsprechen, so ist es doch genau dies, was im Prinzip durch sie ermöglicht wird.

Ich denke hierbei an eine Art von Christologie, die sich beispielsweise in theologischen Werken wie Donald Baillies *"God Was in Christ"* (1948; deutsche Übersetzung: *"Gott war in Christus"*, Göttingen 1959), das Rudolf Bultmann als "das bedeutendste Buch unserer Zeit über das Thema der Christologie" bezeichnet hat, und in Geoffrey Lampes *"God as Spirit"* (*"Gott als Geist"*, 1977) findet. Baillie war Presbyterianer und Professor für Dogmatik an der Universität Aberdeen; Lampe war Anglikaner und Regius-Professor für Theologie an der Universität Cambridge - beide äußerst renommierte Gelehrte und hochgeachtete Geistliche.

Baillie schlug vor, dass wir Inkarnation im Sinne dessen verstehen sollten, was er das Paradox der Gnade nennt. Dabei handelt es sich um den paradoxen Umstand, dass, wenn wir Gottes Willen erfüllen, wir zwar frei und verantwortlich handeln, aber zugleich Gott in seiner übernatürlichen Gnade durch uns wirkt. Dieses Paradox ist bei Paulus in dem Wort zusammengefasst: „nicht ich, sondern die Gnade Gottes zusammen mit mir“ (1 Kor 15,10). Nach Baillie liegt das Wesen dieses Paradoxons

"in der Überzeugung, die ein Christenmensch hat, dass alles Gute, das er tut, irgendwie nicht von ihm selber, sondern von Gott vollbracht wird. Das ist eine sehr paradoxe Überzeugung; denn, obwohl sie alles Gott zuschreibt, hebt sie weder die menschliche Persönlichkeit auf, noch bestreitet sie die persönliche Verantwortung. Niemals ist eine menschliche Handlung in echterem und vollkommenerem Sinne persönlich, niemals fühlt der Handelnde sich in vollkommenerer Weise frei als in jenen Augenblicken, von denen er als Christ sagen kann, dass, was immer an Gutem darinnen war, nicht von ihm, sondern von Gott stammt." (*Gott war in Christus*, 125).

Baillie benutzt das Paradox der Gnade als Schlüssel zu dem noch größeren Paradox der Inkarnation, wonach es sich bei dem Leben Jesu um das Leben eines echten Menschen handelt und zugleich in diesem und durch dieses Leben Gott auf Erden wirksam war:

"Worauf ich hinweisen möchte, ist dies: dass dieses Paradoxon der Gnade den Weg zum Geheimnis der Inkarnation deutlicher zeigt und einen besseren Zugang zu ihm darstellt als irgendetwas anderes in unserer Erfahrung; dass dieses Paradoxon in seiner fragmentarischen Form in unserem eigenen christlichen Leben ein Widerschein jener vollendeten Vereinigung von Gott und Mensch in der Inkarnation ist, von der unser ganzes christliches Leben abhängt, und darum der beste Schlüssel zu

ihrem Verständnis sein kann. Wir beobachten im Neuen Testament, dass der Mensch, in dem Gott inkarniert war, sich weit mehr als alle anderen Menschen weigert, irgendetwas für sich selbst als unabhängig von Gott in Anspruch zu nehmen und statt dessen alles Gute Gott zuschreibt. Wir sehen auch, dass er danach trachtet, andere Menschen in seine eigene enge Vereinigung mit Gott aufzunehmen, damit sie so würden, wie er war. Und wenn diese Menschen durch ihn in einem geringen Masse in diese Vereinigung eintreten und die Paradoxie der Gnade in fragmentarischer Weise selber erfahren und genötigt sind zu sagen: 'Nicht ich war es, sondern Gott', kann dies nicht ein Schlüssel zum Verständnis jenes vollkommenen Lebens sein, in dem das Paradoxon vollständig und absolut ist, jenes Leben Jesu, das als die Vollendung alles Menschseins auch – und sogar in einem tieferen und echteren Sinne – das wahre Leben Gottes selbst ist? Wenn dieses Paradoxon in unserem armen unvollkommenen Leben, sofern es darin irgendetwas Gutes gibt, überhaupt eine Realität ist, erscheint dann nicht dasselbe oder ein ähnliches Paradoxon, wenn man es im vollkommenen und absoluten Grade nimmt, als das Geheimnis der Inkarnation?" (ebd. 128f.).

Mit anderen Worten: Die Vereinigung von göttlichem und menschlichem Handeln, die immer dann geschieht, wenn Gottes Gnade im Leben eines Mannes oder einer Frau wirksam wird, vollzog sich in vollkommener Weise im Leben Jesu.

Baillies Theorie, deren Wurzeln auf Augustinus und noch weiter auf Origenes sowie auf Theodor von Mopsuestia und andere Denker der späteren antiochenischen Schule zurückgehen, bietet bis zu einem gewissen Grad ein Verständnis dafür, was es bedeutet, wenn man sagt, das Leben Jesu sei sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Ereignis gewesen. Aber indem er die Idee der Inkarnation auf diese Weise einsichtig macht, muss Baillie natürlich die traditionelle chaledonensische Sprache, gemäß der Jesus zwei Naturen hat, eine menschliche und eine göttliche, und in seiner göttlichen Natur von einer Substanz mit der Vater ist, verwerfen. Diese Sprache ist für den modernen Geist schon lange nicht mehr plausibel, und die Art der von Baillie vorgeschlagenen Neuinterpretation stellt einen Versuch dar, die Inkarnationslehre in unserer Zeit wieder zu beleben, indem er sie als eine Wahrheit deutet, die mit unserer menschlichen Erfahrung zusammenhängt und zumindest bis zu einem gewissen Grad in zeitgenössischen Begriffen verstehbar ist. Denn während es heute kaum noch Menschen gibt, die den antiken Begriff der "Substanz" verwenden, und die die Vorstellung von einer Person mit zwei Naturen nicht als grotesk empfinden, haben doch alle Christen irgendeine Erfahrung und Einsicht, in der sich für sie das Wirken der göttlichen Gnade im Leben des Menschen bestätigt. Zudem können sie von hier aus einen Bezug zu jenen außergewöhnlichen Ereignissen, von denen das Neue Testament spricht, herstellen.

Auf eine im Grunde ähnliche Weise gebraucht Lampe als seinen Schlüssel bzw. als sein ‚Modell‘ für die Interpretation Christi das Wirken des Heiligen Geistes, des Geistes Gottes, im Leben des Menschen. "Geist Gottes" sollte nach Lampe "nicht als Bezeichnung für eine göttliche Hypostase im Unterschied zu Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn oder Wort, verstanden werden, sondern als eine Bezeichnung für Gott selbst in seinem Handeln an und in seinen menschlichen Geschöpfen" (Geoffrey Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977, 11). Gott als Geist handelt am Menschen hauptsächlich durch Inspiration, und folglich ist die Christologie, die Lampe vorschlägt, „eine Inspirations-Christologie" (ebd. 96). Denn

"die Vorstellung, dass Gott als Geist den Menschen inspiriert und in ihm wohnt, ist besonders hilfreich, insofern sie es gestattet, von einer fortwährenden kreativen Beziehung Gottes zu menschlichen Personen sowie von seiner aktiven Gegenwart in Jesus als dem zentralen Fokus dieser Beziehung zu sprechen" (ebd. 34).

Anders ausgedrückt: "Wenn wir diese Vorstellung gebrauchen, dann können wir sagen, dass Gott den menschlichen Geist Jesu so erfüllte und motivierte, dass in ihm auf einzigartige Weise jene Beziehung des Menschen zu Gott voll verwirklicht wurde, in der die geschöpfliche Bestimmung des Menschen liegt" (ebd. 11). Nach dieser Auffassung ist der Geist Gottes immer schon im Geist des Menschen am Werk gewesen und hat Männer und Frauen inspiriert, sich frei der göttlichen Gegenwart zu öffnen und in ihrem Leben der göttlichen Absicht zu entsprechen. Ja, "Gott war immer schon in seinen menschlichen Geschöpfen inkarniert, hat ihren Geist von innen heraus geformt und sich selbst in ihnen und durch sie geoffenbart" (ebd. 23). Wir müssen daher sagen, "dass Gott der Geist kontinuierlich auf schöpferische und heilstiftende Weise am und im Geist des Menschen handelt und dass seine Gegenwart in der Person Jesu einen besonderen Moment innerhalb dieser kontinuierlichen Kreativität darstellt" (ebd. 100). Denn "bei der Vereinigung einer personalen Gottheit mit einer menschlichen Persönlichkeit kann es sich nur um eine vervollkommnete Form der Inspiration handeln" (ebd. 12).

Sowohl Baillie als auch Lampe haben auf traditionelle christliche Weise die "Einzigartigkeit Christi" vorausgesetzt, denn sie vertraten die Auffassung, dass in Jesus das Paradox der Gnade "vollständig und absolut" war, bzw. dass es sich bei dem Wirken des Geistes in Jesus um "eine vervollkommnete Form der Inspiration" handelte. Dementsprechend gingen sie davon aus, dass das Christentum in der Vorsehung Gottes einen zentralen und superioren Platz einnimmt. Doch haben sie insofern (und

möglicherweise unbewusst) etwas Wichtiges verändert, als das Dogma von der einzigartigen Superiorität Christi und der christlichen Religion auf diese Weise nicht mehr länger aus der Idee der göttlichen Inkarnation als solcher folgt, sondern nun zu einer Frage des historischen Urteils über den Grad der Gnade oder Inspiration im Leben Jesu im Vergleich zu anderen göttlich begnadeten und inspirierten Menschen wird. Denn wenn wir mit Baillie und Lampe das Leben Jesu als den Höchstfall einer solchen Fusion von göttlicher Gnade/Inspiration und menschlicher Freiheit begreifen, wie sie sich in jeder authentischen menschlichen Antwort auf Gott und in jedem Gehorsam ihm gegenüber ereignet, dann kann die Behauptung einer Superiorität nur noch durch einen Vergleich belegt werden. Wir sprechen nicht mehr länger von einer Überschneidung des Göttlichen und des Menschlichen, die sich *per definitionem* nur ein einziges Mal ereignet hat, sondern von einer Überschneidung, die sich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß in jeder menschlichen Offenheit für und Antwort auf die göttliche Initiative vollzieht. Weder aus der Christologie Baillies noch aus derjenigen Lampes lässt sich somit eine Vorrangstellung der christlichen Offenbarung noch länger logisch zwingend ableiten. Geht man davon aus, dass das Paradox der Gnade oder die Inspiration durch Gott, den Geist, im Falle Jesu in einem besonderen Ausmaß verkörpert ist, dann bleibt die weitere Frage, wie sich sein Fall im Vergleich zu anderen Fällen verhält, auf die sich andere große religiöse Traditionen gründen, einfach offen. Baillie und Lampe glaubten beide, dass die Gnade und Inspiration im Leben Jesu von einer einmaligen, weil vollständigen und absoluten Wirklichkeit waren.

Worum es mir jedoch geht, ist, dass sich dieser Glaube auf der Basis einer solchen Form der Christologie nicht mehr länger mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriff der Inkarnation selbst ergibt, sondern sich eben auf historische Evidenzen stützen muss. Die Hauptfrage, die sich dann aber jedem Christen aufdrängt, der mit dem modernen wissenschaftlichen Studium des Neuen Testaments vertraut ist, lautet, ob denn unser Wissen über den historischen Jesus ausreicht, um solche absoluten Aussagen zu machen, wie die, dass sein ganzes Leben eine vollkommene Verkörperung des Paradoxons der Gnade oder der göttlichen Inspiration war.

Die Art von Christologie, wie Baillie und Lampe sie vertreten, findet sich in Grundzügen auch bei älteren liberalen Theologen, wie etwa bei Harnack, oder bei zeitgenössischen Protestanten wie dem Neutestamentler John Knox und den systematischen Theologen Maurice Wiles und Norman Pittenger sowie, wenngleich viel vorsichtiger und verdeckter, bei solchen römisch-katholischen Denkern wie Karl Rahner, Edward Schillebeeckx und Hans Küng. Sie bildet meines Erachtens die Basis für eine wahrhaft theozentrische Weiterentwicklung des Christentums, wie sie mit echtem religiösem Pluralismus vereinbar ist.

Ich möchte zum Schluss noch eine Frage ansprechen, die sich vom traditionellen christlichen Standpunkt aus ganz natürlich stellt. Wie ich vorgeschlagen habe, sollten wir nicht darauf beharren, dass Jesus im wörtlichen Sinn der inkarnierte Gott war, sondern ihn vielmehr als einen Menschen betrachten, der für Gottes Gegenwart so sehr offen war und ihr in seinem Leben so sehr entsprach, dass Gott durch ihn zum Heil vieler wirkte. Ob aber Jesu Offenheit für Gott bzw. für die göttliche Wirklichkeit von vollständiger und absoluter Art war, und wie er in dieser Hinsicht mit anderen Stiftern von großen religiösen Traditionen zu vergleichen ist, sind Fragen, die sich aufgrund unseres höchst fragmentarischen historischen Datenmaterials nicht beantworten lassen. Doch aus welchem Grund sollte man dann überhaupt Christ sein und nicht vielmehr Muslim oder Jude oder Buddhist oder Hindu? Für jemanden, der in das Christentum hineingeboren wurde oder in eine Kultur, in der das Christentum die einzige religiöse Option war, die sich ihm effektiv anbot, und der auch spirituell überwiegend durch den Einfluss der christlichen Tradition geprägt ist, bildet das Christentum meines Erachtens in der Regel durchaus den besten Kontext für seine Beziehung zu Gott; und dies ist ein guter Grund dafür, eher ein Christ als ein Anhänger irgendeiner anderen Religion zu sein. Man wird dann die traditionellen christlichen Formulierungen, die Jesus als Sohn Gottes, fleischgewordenes Wort, König der Könige usw. verherrlichen, als eine im Grunde poetische Sprache der Liebe verstehen. "Sie ist das wundervollste Mädchen der Welt" drückt eine persönliche Empfindung und Einstellung aus und nicht etwa einen Anspruch, der einen objektiven Vergleich mit jedem anderen Mädchen auf der Welt voraussetzt. In vergleichbarer Weise ist die Aussage „Christus ist mein Herr und Erlöser“ Ausdruck einer persönlichen Empfindung und Verpflichtung zur Jüngerschaft.

Dieses Bekenntnis bedeutet, dass, weil ich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geboren wurde, es vor allem die neutestamentliche Erinnerung an Jesus war, aufgrund derer ich mich für Gott zu öffnen begann, dass Jesu Leben und Lehre mich weiterhin herausfordern und inspirieren und dass die Gemeinschaft seiner Jünger für mich eine spirituelle Heimat bildet. Das schließt jedoch weder aus, dass es andere Menschen gibt, die auf anderen Wegen innerhalb anderer religiöser Traditionen von Gott erreicht wurden und werden, noch schließt es aus, dass mich das Licht aus jenen anderen Strömen des religiösen Lebens ebenfalls erleuchten kann. Denn, um mit dem Wort eines Dieners Gottes zu sprechen, der in einer bestimmten Religion beheimatet war, dessen Gedanke aber universale Gültigkeit besitzt: "Die Lampen sind verschieden, doch das Licht ist dasselbe".

Reinhard Kirste

Interreligiöser Dialog unter pluralistischen Vorzeichen¹

Im Jahre 1980 veröffentlichte John Hick in England das Buch mit dem Titel „God has many names“ (Gott hat viele Namen), Reflexionen zu Großbritanniens neuem religiösem Pluralismus.²

Unter Berücksichtigung der vielfältigen religiösen Lager und der unterschiedlichen Weltreligionen, die in Großbritannien Fuß gefasst haben, sprach der Autor die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs an, der sich, so zeigen die zum Buch koordinierten Aufsätze, auf eine Ökumene der Religionen hin ausweitet (ohne, dass John Hick diesen Begriff benutzt). Die Erfahrungen, die er insbesondere in Birmingham sammelte, aber auch die Überlegungen religionsphilosophischer und religionswissenschaftlicher Art machen deutlich, dass hier ein Buch veröffentlicht wurde, das nicht nur für England oder den englisch sprechenden Bereich interessant sein könnte. Als John Hick 1982 in den USA (bei Westminster Press in Philadelphia) eine neue Fassung seines Buches herausbrachte, mussten die Beispiele und Besonderheiten aus England (z.B. Commonwealthproblematik) zurückgenommen werden, da sie den amerikanischen Leserkreis nicht so sehr interessieren konnten. Auf der anderen Seite hat aber der Stellenwert dieser Erfahrungen und der daraus folgenden Reflexionen eine so hohe Stosskraft, dass in der amerikanischen Fassung diese praktischen Überlegungen, verbunden mit theologischen Auseinandersetzungen, zu einem Buch führten, das die Intentionen der ursprünglichen Fassung berücksichtigt, aber insgesamt noch einige Schritte

¹ Geleitwort zur Ausgabe von John Hick: Gott und seine vielen Namen. Hg. Reinhard Kirste. Altenberge: Akademische Bibliothek im CIS-Verlag 1985, S. 7-15.

² John Hick, God has many names. Reflexions on Britains new religious pluralism. London: Macmillan 1980.

170

Bergen umgeben, sie singen ihre Lieder, sie haben ihre speziellen Riten, und sie ziehen in die Ebene hinab. Sie wissen jedoch nicht, dass ein Tal weiter oder mehrere Täler weiter ebenfalls andere Gruppen hinabziehen und genauso ihre Riten, Lieder, Gesänge und Gebräuche gepflegt, geübt und mitgebracht haben. Und nun kommen sie alle in die große Ebene, die er als unsere moderne Zeit sieht. In dieser Ebene begegnen sie einander und stellen fest, dass sie sich dieser neuen Situation, eben in einer Ebene zu sein, stellen müssen. Die Geschichte hat jedoch gelehrt, dass diese Herausforderung nicht zu gemeinsamer Bewältigung der neuen Probleme führt, sondern zu gegenseitigen Abgrenzungen. John Hick fragt in diesem Zusammenhang, ob es sinnvoll und möglich ist, ja nicht sogar gefährlich, so zu handeln. Dieses Gleichnis benennt also den Anspruch der Gegenwart im Blick auf die glaubwürdigen Antworten der Religionen.

2. Die Frage nach dem Heil für Nichtchristen

Neben die Zielprojektion setzt John Hick Überlegungen zur Ausrüstung für diesen Weg, ebenfalls zuerst mit einem Bild:

Bei einem Segelschiff kommt es auf die richtige Balance von Ballast und Segel an. Als Ballast sieht er die traditionelle Dogmatik und ihre Aussagen über Gott und Jesus Christus, sowie andere schwerpunktmäßige Äußerungen zum Thema Erlösung, Rettung und Zukunft. Als Segel sieht er die Theologie, die sich an den Problemen unserer Zeit orientiert und sozusagen dem Schiff den nötigen Wind ermöglicht. Von der Theodizeefrage angestachelt, neigt John Hick dazu, mehr auf eine problemorientierte Theologie zu setzen und die Fragen der Dogmatik unter diesen Prämissen zu sehen. Dabei kommt Hick zugute, dass er, tief beeindruckt von den anderen Religionen, entdeckt, dass gerade die Vielfalt der Religionen den Menschen dazu aufruft, seine eigene Stellung kritisch zu bedenken. Dieses Bedenken der eigenen Position kommt, vergleichbar mit der kopernikanischen Revolution im Bereich der Naturwissenschaften und des Weltbildes, einer kopernikanischen Revolution in der Theologie (der Religionen) gleich. Das führt ihn dazu, die-

172

grundsätzlich weitergeht. Was hier über religiösen Pluralismus gesagt worden ist (über die vielen Namen Gottes, die auf dasselbe hinzielen), das schien nun dem Herausgeber so bedeutend und diskussionswürdig, dass hiermit die deutsche Ausgabe vorgelegt werden kann, für die John Hick, neben einem Vorwort, auch Überlegungen zur interreligiös-sprachlichen Umsetzung der Begriffe „Offenbarung und Erlösung“ beifügte, weil sie im Blick auf die theologische Diskussion in Deutschland und die Ansätze für einen umfassenden Dialog von besonderer Wichtigkeit sein könnten.

1. Grundsätzliche Überlegungen

John Hick lässt die Tatsache nicht ruhen, dass die Dominanz des Christentums auch zu einer Herrschaft über andere Formen des Glaubens geführt hat. Diese Herrschaftsattitüde übersieht häufig, dass es neben dem Christentum variierende verschiedene Ströme des religiösen Lebens gibt. Ebenso haben nach Hicks Meinung Christen allzu leicht übersehen, dass die Rede vom Gottessohn und von anderen heute oft als mythologisch bezeichneten Geschehnissen und Personen bei einer direkten literalen Übernahme den Wahrheitsgehalt der Bibel nur allzu leicht verdecken oder in unserer Zeit als veraltet erscheinen lassen. John Hick geht es darum, dass christliche Nachfolge unter den Bedingungen unserer Zeit praktiziert wird, mehr aber noch, dass die Nachfolge der Christen im Blick auf Jesus Christus nicht dazu führt, andere Religionen und Glaubensweisen abzuwerten. Dass Karl Barth in diesem Zusammenhang eine zweifelhafte Rolle spielt, erwähnt er mehrfach. Das Christentum muss sich ja tatsächlich fragen lassen, ob die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens, wie behauptet wird, nicht zu einer Arroganz führt, die, wie die Geschichte vielfach zeigt, auch brutale Folgen für die anders Glaubenden gehabt hat. Wie John Hick seinen religionspluralistischen Ansatz sieht, mag ein Gleichnis zeigen, das seinen Abschnitt „Gott hat viele Namen“ (Kap. III) einleitet. Er sieht die verschiedenen Religionen als Gruppen von Wanderern und Pilgern ihren Pfad ziehen, links und rechts von

171

sen Gedanken der Revolution aufzunehmen, indem er von einem christuszentrierten Modell christlicher Theologie zu einem gottzentrierten Modell hingehen will und Jesus als inkarnierte Liebe unter den Bedingungen unserer Zeit und im Hinblick auf die anderen Religionen und im Vergleich zu ihnen zu beschreiben sucht. Es geht ihm dabei nicht um eine Welteinheitsreligion als Konsequenz, sondern um die Vielfalt der Religionen, weil in der Partikularität ihre Lebenskraft liegt. Dennoch lässt sich eine Annäherung an eine Welttheologie nicht bestreiten. Allerdings muss man sagen, dass bisher im Christentum ein religiöser Pluralismus nicht möglich war, sondern am Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens gescheitert ist, und zwar entweder an der katholischen Variante: „Außerhalb der Kirche ist kein Heil“ oder an der evangelischen Variante, besonders scharf ausgedrückt in der Missionstheologie des 19. Jahrhunderts: „Außerhalb des Christentums ist kein Heil“. Dennoch muss man der Frage nachgehen, ob wirklich in anderen Religionen kein Heil liegt.

3. Kopernikanische Wende der Theologie

Man ahnt schon, dass John Hick auf die Versuche, latentes Christentum in anderen Religionen zu entdecken, verzichtet. Er ist vielmehr darauf aus, das sozusagen ptolemäische Weltbild der Theologie zugunsten einer kopernikanischen Wende zu überwinden, und das heißt: Gott bzw. die transzendente Realität sind im Zentrum nicht nur des Christentums, sondern aller Religionen. Das gilt auch für den Hinduismus und für den Buddhismus, also gerade für Religionen, die teilweise kein personales Gottesverständnis haben. Man muss auch hinzufügen, dass sich selbstverständlich die Religionen ändern, dass man sich auf künftige Formen von Religionen einstellen müssen, ja, dass eine Ökumene nicht nur der Konfessionen, sondern der Religionen anzustreben ist. Dabei müsste sogar ein Austausch unter den verschiedenen religiösen Ansichten und Praktiken möglich sein. Das bedeutet aber keine neue Einheitsreligion oder eine Vermischung der Religionen, sondern eine Abkehr-

173

rung von den bisherigen Rivalitäten, die teilweise die Welt schon dem Abgrund nahe gebracht haben. Wenn also John Hick auf die Bedeutung der Partikularität des eigenen Glaubens für die Vielfalt des Glaubens in der Welt abhebt, versucht er, die Konkretisierungen des Absoluten oder des ewigen Einen oder der göttlichen transzendenten Realität unter den Bedingungen unserer Zeit zu fassen und ihre Besonderheit für die jeweiligen Völker und Gruppierungen zu sehen. Es kommt ihm dabei zur Hilfe, dass nach Karl Jaspers es sozusagen eine Achsenzeit, in der Zeit von 800 bis 200 vor Christus gegeben hat. In diesem Axialzeitalter hat es die größten spirituellen Bewegungen gegeben, in denen große Weltreligionen heute leben oder ihre Kräfte von daher gewannen. Es seien in diesem Zusammenhang nur zwei genannt – als klassische Beispiele, deren nichtpersonaler Gottescharakter im Buddhismus und Konfuzianismus und deren personaler Charakter im Christentum und im Islam zu sehen ist.

4. Versuch einer neuen Hermeneutik

Der hermeneutische Ansatz von John Hick geht davon aus, dass das Universum ambivalent ist, dass es religiös und nichtreligiös erfahren und gedeutet werden kann. Ich würde in diesem Zusammenhang sagen, dass er den jeweiligen Glauben als Deutemuster der Welt sieht, dass aber der christliche Glaube nicht das einzige Deutemuster der Welt sein kann. Dies wird allein schon von den Zahlen der Weltbevölkerung deutlich. Das Christentum hat keine bedeutenden Zuwachsraten mehr, und dies angesichts der ungeheueren Verbreitung anderer Religionen im asiatischen und afrikanischen Raum, wo Hinduismus, Buddhismus und Islam allein schon durch die Bevölkerungsexplosion immensen Zuwachs haben.

5. Gott und die transzendente Realität

Es bleibt nur übrig, eine Skizze für eine Globaltheorie religiösen Wissens und der Erkenntnis vorzulegen, sowie die Wege zu

174

des Glaubens in Beziehung zu anderen Erfahrungen zu setzen, um auf diese Weise nicht nur ins Gespräch zu kommen, sondern von den Gotteserfahrungen und Transzendenzerfahrungen der anderen zu lernen und neu zum Glauben zu finden, damit diese Welt friedlicher und besser werde. Soweit ich sehe, gibt es in der deutschsprachigen theologischen Literatur nur einen weiteren Versuch, sich so umfassend, wenn auch anders strukturiert, auf den Dialog einzulassen, nämlich den von *Walter Hollenweger*.³

Man wird sich vorstellen können, dass solche Überlegungen des religiösen Pluralismus gerade in der deutschen Theologie auf erheblichen Widerstand stoßen, wird doch an den Grundfesten des christlichen Glaubens gerüttelt. Kann man das eigene Verständnis, dass außerhalb von Christus kein Heil ist, so weit zurücknehmen, dass andere an dieser Stelle in ein Gespräch mit dem christlichen Glauben kommen können? Ist nicht der christliche Glaube geprägt von seiner Einzigartigkeit und von der Forderung, den Weg zu Gott allein über Christus zu gehen? Immerhin kann man nicht an der Tatsache vorbei, dass eine aggressive Bezeugung des eigenen christlichen Glaubens, dass Ärgernisse und Widerstände, ja sogar Streitereien und Krieg entstanden und noch entstehen. Man wird sicher überlegen müssen, ob Hicks Position praktisch durchzuhalten ist, in der Weise, dass jede Religion ihren Weg zum Heil geht und man dabei gegenseitig Erfahrungen austauscht und zu neuen Formen des Glaubens kommt, und zwar in der jeweilig eigenen Religion. Immerhin hat es auch einiges für sich, die eigene Spiritualität für die glaubwürdigste und überzeugendste zu halten. Es ist nicht nur eine Frage geographischer Beliebtheit oder kultureller Bedingungen, ob ich Hindu, Buddhist, Moslem oder Christ bin. Dennoch muss ich dem anderen Glaubenden ohne Vorbedingungen zugestehen, dass er seine Religion für die beste und glaubwürdigste hält. Mir scheint der noch durch Vorurteile belastete Dialog mit dem Islam (der größten nichtchristlichen Konfession der Bundesrepublik) und dessen Selbstverständnis

³ Walter J. Hollenweger, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie I*. München: Kaiser 1979, S. 19ff.

176

einer Philosophie des religiösen Pluralismus aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang spielt eine wichtige Rolle, dass Religion als Erfahrung von Transzendenz und als Antwort auf das Göttliche von Hick gedeutet wird, dass sich aber von dieser umfassenden Wirklichkeit die Projektionstheorie eines Feuerbach abhebt und durchweg zu kurz greift. Es geht vielmehr um eine transzendente Realität, die im streng theistischen Sinne, aber auch nichttheistisch, im Gegensatz zu atheistisch, angesprochen werden kann. In diesem Zusammenhang sieht er drei Typen religiöser Erfahrung

- a) die personale Präsenz,
- b) Natur oder Kosmos als Manifestation oder Vehikel des Göttlichen im Sinne überpersonaler Präsenz,
- c) das Einswerden mit dem Göttlichen, wie es die Mystik aller Religionen unterschiedlich ausdrückt.

Die Mystik spielt überhaupt eine große Rolle, weil sie über die personale Präsenz der Gotteserfahrung hinausgeht. Dennoch bleiben bei allem, was der Mensch formuliert und sagt, die Gottesbilder, die nicht im Sinne einer Illusion zu sehen sind, vielmehr im Sinne pluralistischer Situationen von Gotteserfahrungen, die sich auf das göttliche *Noumenon* in vielen Phänomenen, eben auch außerchristlicher Art, einlassen. Im Rahmen der Information und des Durchdenkens des eigenen sinnvollen Glaubens sind Auswahlkriterien nötig, deren Gesichtspunkte noch im einzelnen herausgestellt werden müssen. Dennoch braucht man die eigenen religiösen Traditionen als wichtige Filter und Widerstände, um überhaupt sinnvoll glauben zu können.

6. Die Konsequenzen für den interreligiösen Dialog

Die Konsequenzen für den interreligiösen Dialog sind erheblich. Es geht nicht nur um einen unverbindlichen Dialog, indem man sich gegenseitig bezeugt, wer Jesus Christus ist, oder was der eigene Glaube wert ist, je nachdem auf welcher Religionsseite man steht. Es geht vielmehr darum, die Wesensaussagen

175

derzeit hilfreicher, wenn er als positiver Wettstreit der Religionen geführt wird, und zwar in der geistigen Nähe zu Lessings Nathan dem Weisen. In seiner berühmten Ringparabel lässt er den weisen Richter die Empfehlung geben: Jeder der Söhne des Vaters gehe davon aus, dass sein Ring der echte ist. Ähnlich fordert der Koran die Schriftbesitzer auf, sich im Gespräch intensiv um die Wahrheit des Glaubens an Gott zu bemühen (Sure 2,143; 5,52-53).

Es bleibt also zu überlegen, ob der interreligiöse Dialog bisher nicht viel zu kurz gegriffen hat. Die Anstöße von John Hick in diesem Buch werden darum auch manches Ärgernis bieten. Er hat vieles hier auch nur thesenhaft vorgetragen. Die Gedanken einer Philosophie des religiösen Pluralismus, ebenso wie einer Globaltheorie der religiösen Erkenntnis, müssen noch weiter ausgebaut werden. Dennoch besteht die Chance, durch die Zurücknahme eines christlichen Absolutheitsanspruchs die Ernsthaftigkeit von Christen und christlicher Theologie zu konkretisieren, mit anderen Religionen nicht nur ins Gespräch zu kommen, sondern ihre Besonderheiten und ihren Wert für das gesamte Heil der Welt zu bedenken. Hier kann es tatsächlich sein, dass christlicher Glaube und in seinem Gefolge die christliche Theologie einen Weg gehen müssen, der ihnen in dem bisherigen Denken nicht vorgezeichnet ist. Es würde von theologischer Enge zeugen, einem religionspluralistischen Ansatz den Ketzerrhut aufzusetzen. Die kopernikanische Wende, von der John Hick spricht, könnte tatsächlich ungeheuer sein, noch größer als das, was in dem Entmythologisierungsprogramm *Rudolf Bultmanns* und dessen Gefolge geschehen ist. Diese theologische Wende ist bis heute noch nicht überall verdaut. Schließlich geht es nicht nur darum, dass die historisch-kritische Methode Wesentliches für das Verständnis des Glaubens erhellt, es geht vielmehr darum, dass das, was andere an Transzendenzerfahrung mitbringen, für den eigenen Glauben wesentlich ist. Es geht nicht länger an, dass wir unsere theologischen Sprachmuster weitertradieren, als gäbe es nur deutsches oder europäisches Theologisieren. Es geht nicht länger an, unsere Deutemuster von Gott und der Welt anderen Kulturen anzunütigen, teilweise immer noch in der Form eines religiösen

177

Imperialismus, der westliche Denkkategorien für alleinseligmachend hält. Wie es sein wird, weiß allein Gott. Wir sehen alles im Spiegel, der manches verzerrt und Gottes Licht abdunkelt. Wir wären sonst völlig geblendet.

Wenn dieses Buch zum Anstoß für einen intensiven interreligiösen Dialog wird, wenn man bereit ist, engagiert weiterzudenken, was hier mehr skizzenhaft erscheint, dann ist gerade im deutschen Sprachraum einiges gewonnen.

Hoffen wir, dass die Sorge um die Welt, in der wir leben, in unserem Theologisieren die gemeinsame Aufgabe aller Religionen angesichts der Bedrohung durch Hunger, Krieg, Ungerechtigkeit, Umweltvergiftung klar macht. Lernen wir also, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, damit Gottes Universalität nicht zur Glaubensprovinzialität wird. Hoffen wir also, dass der Gedanke „Gott hat viele Namen“ Menschen unterschiedlichen Glaubens näher zusammenbringt.

Nachwort von Reinhard Kirste, in der Printausgabe: John HICK: Gott und seine vielen Namen, S. 170–178

Perry Schmidt-Leukel

1. Nachbemerkung zum Gesamtwerk von John Hick bis zum Jahre 2000

"God Has Many Names", dessen amerikanische Ausgabe hiermit in einer neuen deutschen Übersetzung vorliegt, gehört nicht zu den zentralen Werken Hicks, jedoch zu den besonders einflussreichen und häufig genannten. Seine wichtigste Funktion war und ist es immer noch, die Notwendigkeit einer neuen Form der Religionstheologie aufzuzeigen und diese in ihren Grundzügen zu entwerfen. Wie der Nachweis der Erstveröffentlichungen zeigt, setzt sich "God Has Many Names" aus kleineren und größeren Gelegenheitsschriften zusammen, die (sieht man einmal von dem der deutschen Erstausgabe angehängten achten Kapitel ab) alle zwischen 1975 und 1980 entstanden sind. Hick selbst weist im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (die sich übrigens in mehr als der Hälfte vom Text der gleichnamigen britischen Ausgabe aus dem Jahre 1980 unterscheidet) auf den vorläufigen Charakter dieses Buches hin und spricht von seiner Absicht, die hierin geäußerten Gedanken "in einem umfangreicheren Buch ... auf angemessenere Weise" darzulegen. So dürfte es dem Leser vielleicht willkommen sein, mehr darüber zu erfahren, welchen Platz "God Has Many Names" im Gesamtwerk von John Hick einnimmt.¹ Bevor ich jedoch skizziere, wie Hick seine Überlegungen nach "God Has Many Names" weiter entfaltete, will ich zunächst auf die vorausgegangenen Entwicklungen eingehen, die Hick selbst in seinen autobiographischen Bemerkungen im ersten Kapitel kurz anspricht.

I.

"Die Beschäftigung mit einem Problem hat mir stets ein weiteres, umfassenderes Problem aufgezeigt" schreibt Hick in "God Has Many Names", und an anderer Stelle verwendet er dafür folgendes Bild:

"Die Erkenntnis eines jeden Problems führte mich zu dem nächsten. Wie bei der Besteigung einer Bergkette: Sobald man einen Gipfel erreicht hat, erblickt man den nächst höheren. Entschädigt wird man dadurch, dass das Erklimmen einer jeden Etappe eine noch weitere Aussicht eröffnet, aber auch die Einsicht, nur das Vorgebirge der Wahrheit erreicht zu haben."²

Diese Bild erklärt gut, warum sich das Werk Hicks sowohl durch hohe inhaltliche und thematische Kontinuität auszeichnet, als auch durch gravierende Veränderungen und Ausweitungen in einzelnen Punkten. Den roten Faden bildet dabei die Frage nach der rechten Deutung der religiösen Erfahrung.

¹ Aus Platzgründen beschränke ich mich dabei weitgehend auf die zentralen Monographien Hicks und lasse viele der von ihm herausgegebenen Werke sowie die breit gestreute Aufsatzliteratur unberücksichtigt. Zur Bibliographie John Hicks vgl.: G. D'Costa, John Hick's Theology of Religions, Lanham, New York, London 1987 (bis Anfang 1986) und A. Sharma (ed.), God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick, London 1993 (bis 1991).

² John Hick, Climbing the Foothills of Understanding, in: Jon R. Stone (ed.), The Craft of Religious Studies, London 1998, 76-97, 76.

Die Wertschätzung der Erfahrung als Grundlage aller vernünftigen Erkenntnis teilt Hick mit den Philosophen des Logischen Positivismus. So bildet denn auch die Religionskritik, die in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von dieser philosophischen Schule ausging, den eigentlichen Kontext, in dem Hick sein erstes Buch "*Faith and Knowledge*" ("Glaube und Wissen") schrieb. Es erschien erstmals 1957³ und ist die überarbeitete Fassung seiner 1950 in Oxford unter H.H. Price fertiggestellten Dissertation ("*The Relation Between Faith and Belief*"). Die hierin entwickelten epistemologischen Grundideen blieben für das gesamte weitere Denken Hicks bestimmend, was er selber wiederholt bekräftigt hat.⁴

Die Religionskritik des Logischen Positivismus hatte der Theologie vorgeworfen, dass es sich bei religiösen Aussagen entweder um Behauptungen handelt, die inzwischen längst falsifiziert wurden, oder um Aussagen, die jeder empirischen Bestätigung (Verifikation) oder Widerlegung (Falsifikation) entzogen worden seien. Im ersten Fall handelt es sich um falsche Behauptungen, im zweiten um sinnleere Schein-Behauptungen. Dahinter steht folgende Überlegung: Wird irgendeine Tatsache behauptet, dann muss es einen wenigstens prinzipiell oder indirekt erfahrbaren Unterschied machen, ob diese Behauptung zutrifft oder nicht. Sollte demgegenüber eine vermeintliche Behauptung mit jeder erdenklichen Erfahrungssituation vereinbar sein, also weder durch eine bestimmte Erfahrungssituation bestätigbar noch widerlegbar sein, dann lässt sich nicht erkennen, welcher spezielle Sachverhalt eigentlich behauptet werden soll, und das heißt, es liegt eigentlich gar keine Behauptung vor, auch wenn die Aussage grammatisch die Form eines Behauptungssatzes trägt. Genau diesen Verdacht haben positivistische Religionskritiker gegen das erhoben, was Hick als die "religiöse Grundannahme" bezeichnet, nämlich die Existenz Gottes bzw. einer transzendenten Wirklichkeit. Die Behauptung der Existenz Gottes – so der religionskritische Einwand – erwecke lediglich den grammatikalischen Anschein einer Tatsachenbehauptung. In Wirklichkeit aber handle es sich dabei nur um einen mehr oder weniger verschwommenen Gefühlsausdruck. Denn die Theologie sei nicht in der Lage, irgendeine Erfahrungssituation zu benennen, mit der sich die Existenz Gottes, wenigstens prinzipiell oder indirekt, verifizieren oder falsifizieren lasse.

Hick hat diese Herausforderung als *das* zentrale Problem der Theologie bezeichnet.⁵ Denn diese Herausforderung ist noch gravierender als jene durch den klassischen Atheismus. Während letzterer die Behauptung der Existenz Gottes für falsch erklärte und zu widerlegen trachtete, vertraten die Logischen Positivisten, dass es sich dabei gar nicht um eine Tatsachenbehauptung handelt und es somit erst gar nicht nötig sei, diese zu widerlegen. Glaube und Theologie waren dadurch mit einem Schlag für irrational erklärt, für etwas, das jeder an Wahrheit und Wirklichkeit interessierte Mensch nicht weiter ernst zu nehmen habe (außer – wie Alfred Ayer sarkastisch bemerkte – als "Material für den Psychoanalytiker"⁶). Nicht wenige Theologen entzogen sich dieser Herausforderung dadurch, dass sie sie einfach ignorierten. Unter jenen, die sich ihr stellten, lassen sich drei Gruppen ausmachen. Einige Theologen und Religionsphilosophen zeigten sich bereit, die Bestreitung eines genuinen Behauptungscharakters religiöser Aussagen sowie ihre Reduktion auf ausschließlich non-kognitive Funktionen zu akzeptieren, betonten jedoch – im Unterschied zu den Kritikern – deren existentiellen Wert. Andere bemühten sich, die von den Logischen Positivisten vorgebrachten Kriterien der Verifizier- oder Falsifizierbarkeit als insbesondere für theologische Behauptungen inadäquat zu erweisen. Hick stimmte weder der einen noch der anderen Richtung zu. Entgegen der ersten, non-kognitivistischen Interpretation hielt und hält er daran fest, dass es einen Kernbestand religiöser Aussagen gibt, bei denen es sich um genuine Tatsachenbehauptungen handelt, die also wahr sein können (wie der Gläubige annimmt) oder falsch (wie der Atheist bzw. Naturalist meint). Gegenüber der zweiten Gruppe stimmt Hick mit den Logischen Positivisten darin überein, dass "Existieren heißt, einen im Prinzip erfahrbaren Unterschied zu machen".⁷ So bemühte er sich um einen dritten Weg, nämlich um den Nachweis, dass es sich bei der "religiösen Grundüberzeugung" der Existenz Gottes durchaus um eine Tatsachenbehauptung handelt, die den empiristischen Sinnkriterien der Verifizier- oder Falsifizierbarkeit zu entsprechen vermag.

Die Behauptung der Existenz Gottes, so argumentiert Hick, erscheint lediglich dann als eine weder verifizierbare noch falsifizierbare Scheinbehauptung, wenn sie isoliert betrachtet wird. Denn für sich

³ John Hick, *Faith and Knowledge*, 1. Aufl., Ithaca 1957, 2. rev. Aufl. 1966, 1. britische Aufl. London 1967, seither diverse Nachdrucke und 1988 mit einem neuen Vorwort versehen.

⁴ Z.B. in Hick, *Climbing the Foothills...* (siehe Anm. 2) sowie im neuen Vorwort zur 1988er Ausgabe von "*Faith and Knowledge*".

⁵ So in seiner Inaugural-Vorlesung für den H.G. Wood-Chair an der University of Birmingham 1967 "Theology's Central Problem", abgedruckt in: John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973.

⁶ Vgl. Alfred Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1987, Kap. VI.

⁷ Hick, *Climbing the Foothills...* (siehe Anm. 2), 81.

genommen transzendiert Gott in seiner Unendlichkeit alle menschlichen Erkenntnis- und Erfahrungsmöglichkeiten. Im christlichen Glauben wird der Begriff "Gott" jedoch nicht isoliert verwendet, sondern im Zusammenhang mit weiteren Begriffen wie Geist, Gnade, Logos, Inkarnation oder Reich Gottes. Dadurch wird Gott als eine Wirklichkeit bestimmt, die eine gute Absicht mit dem Menschen verfolgt und dessen eschatologisches Heil garantiert. Für die Behauptung eines solchen Gottes besteht nun aber – falls sie wahr sein sollte – auch die Möglichkeit der Verifikation. Denn wenn es ein Leben nach dem Tod gibt und dieses in jenen Zustand einmündet, den die christliche Tradition als die vollendete Königsherrschaft Gottes beschreibt, dann ist damit die Existenz Gottes eschatologisch verifiziert. Dieses Konzept der "eschatologischen Verifikation" dient selbstverständlich nicht, wie Hick explizit schreibt⁸, als Argument zugunsten der Existenz Gottes. Vielmehr geht es ausschließlich um den Aufweis, dass es sich bei der Behauptung der Existenz Gottes um eine genuine Tatsachenbehauptung handelt, die für den Fall ihrer Wahrheit auch verifiziert werden kann, eben eschatologisch. Der Streit zwischen Atheismus und Theismus ist somit keineswegs nur ein Streit um unterschiedliche Sentiments, vielmehr geht es dabei wirklich um rivalisierende Tatsachenbehauptungen. Gibt es Gott, dann hat das Universum letztlich einen anderen Charakter als wenn es Gott nicht gibt. Hick prägte dafür folgende Parabel: Zwei Reisende gehen des Weges. Der eine glaubt, dass der Weg nirgendwohin, der andere, dass er zu einer himmlischen Stadt führt. Alles, was ihnen auf ihrer Reise begegnet, wird von ihnen unterschiedlich interpretiert, je nach ihrer Überzeugung. Solange sie noch unterwegs sind, bleibt ihr Streit unentscheidbar. Doch wenn sie einmal um die letzte Ecke gebogen sind, wird sich herausstellen, dass einer von ihnen die ganze Zeit über im Recht und der andere im Unrecht war.

"Bei ihren gegensätzlichen Interpretationen des Weges hatte es sich um echte rivalisierende Tatsachenbehauptungen gehandelt – allerdings mit der besonderen Eigenart, dass deren Behauptungscharakter erst rückblickend durch eine alles entscheidende zukünftige Erfahrung garantiert wird."⁹

Die Idee der eschatologischen Verifikation bildet jedoch keineswegs den einzigen zentralen Punkt aus "*Faith and Knowledge*". Sie stellt zwar Hicks unmittelbare Antwort auf die Religionskritik des Logischen Positivismus dar und diese bildet – wie gesagt – den philosophischen Kontext seiner Überlegungen, doch innerhalb dieses Kontextes entfaltet Hick in "*Faith and Knowledge*" eine eingehende Analyse des Glaubensbegriffs, die er an eine Untersuchung des Glaubensbegriffs bei Thomas von Aquin, William James, John Henry Newmann, F.R. Tennant, Donald Baillie u.a. anschließt. Grundlegend ist dabei Hicks Bestimmung des Glaubens ("*faith*") als das interpretative Element der religiösen Erfahrung. Jeder Erfahrung inhäriert ein Element der Interpretation, wie Hick unter dem generellen Einfluss der Epistemologie Kants annimmt¹⁰; jede Erfahrung trägt den Charakter des "erfahren als" ("*experiencing as*"), wie Hick im Anschluss an Wittgensteins Konzept des "sehen als" (vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* II, 11), doch zugleich darüber hinaus gehend sagt.¹¹ Dabei unterscheidet Hick drei Ebenen der Erfahrung bzw. der Interpretation: Die Gegenwart einer physikalischen Umgebung erfahren wir, indem wir die Daten der Sinneswahrnehmung als Zeugnisse dieser Umgebung interpretieren und begrifflich ordnen. Die Wirklichkeit personaler Verantwortung und sittlicher Verpflichtung erfahren wir, indem wir unsere Wahrnehmungen über eine rein physikalische Bedeutung hinaus im Modus moralisch relevanter Beziehungen und Situationen interpretieren. Und die Gegenwart Gottes erfahren wir schließlich, indem wir alle anderen Erfahrungen als transparent für die Realität und Absichten Gottes interpretieren, die dem Universum und seinem Leben in ihm den letzten und eigentlichen Sinn verleiht. Auf allen drei Ebenen trägt die jeweils wirksame Interpretation Glaubenscharakter, insofern sich ihre Wahrheit nicht in einer absolut unbezweifelbaren Weise erhärten ließe. Weder lässt sich die Realität der Außenwelt zwingend beweisen, noch die Realität moralischer Verpflichtung und Verantwortung, noch die Existenz Gottes.

An diese Auffassung knüpft Hick drei weitere zentrale Grundsätze an. *Erstens*, es ist vernünftig, der Erfahrung zu vertrauen, auch wenn sich diese nicht zwingend als wahr beweisen lässt - zumindest solange, wie keine unüberwindliche Gegeneinwände vorliegen. *Zweitens*, da die mit der Erfahrung verknüpfte Interpretation nicht zwangsläufig ist, ist sie in gewisser Weise "frei", auch wenn diese Freiheit realistisch nicht auf allen drei Ebenen gleichermaßen praktikabel ist und mit der jeweils höheren Ebene

⁸ Vgl. Hick, *Faith and Knowledge*, reprint von 1988, 178 u. 198.

⁹ Ebd. 178. In deutscher Übersetzung (basierend auf: John Hick, *Philosophy of Religion*, 2nd ed., Engelwood-Cliffs 1973) liegt eine kurze Zusammenfassung von Hicks Konzept der eschatologischen Verifikation vor in: Norbert Hoerster (Hg.), *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1988, 218-226.

¹⁰ Hick berichtet, dass insbesondere die Vorlesungen über Kant, die er bei seinem Edinburger Lehrer Kemp Smith hörte, in ihm die Überzeugung reifen ließen, "dass jede Erkenntnis der uns umgebenden Welt interpretierte Erkenntnis ist". Hick, *Climbing the Foothills...* (siehe Anm. 2), 77.

¹¹ Vgl. *Faith and Knowledge*, 141ff.

zunimmt. Das heißt, theoretisch ist es zwar möglich, die Realität der Außenwelt zu leugnen, doch lässt sich praktisch nicht danach leben. Schon leichter fällt es, die Realität von moralischer Verpflichtung und Verantwortung auszublenden, doch ist auch dies als durchgängiger Akt kaum realisierbar. Am größten ist die Freiheit auf der dritten, der religiösen Ebene. Zwar kann die Gegenwart Gottes für den einzelnen im Akt der religiösen Erfahrung genauso gewiss, ja unter Umständen sogar noch gewisser sein als die Gegenwart eines physikalischen Gegenstandes. Doch sind alle Daten der religiösen Erfahrung so geartet, dass sich ebenso gut religiös als auch atheistisch bzw. naturalistisch deuten lassen, das heißt, die Wirklichkeit ist ambivalent. Dies hat nun, *drittens*, Konsequenzen dafür, wie Offenbarung zu verstehen ist. Zunächst gilt auch für Hick, dass Offenbarung den Ermöglichungsgrund des Glaubens bildet. Das heißt, als das interpretative Element in der religiösen Erfahrung empfängt der Glaube Offenbarung. Dabei denkt Hick Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes im Gang der Geschichte, die ihren Höhepunkt (so noch in "*Faith and Knowledge*") in Jesus Christus besitzt. Allerdings geschieht die Offenbarung Gottes auf eine Weise, die dem Menschen die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben lässt. Das heißt, die Selbstoffenbarung Gottes hebt die "epistemische Distanz" zwischen Gott und Mensch bzw. die Ambivalenz der Welt nicht auf und garantiert dadurch einen freien Glauben.

II.

Mit der in "*Faith and Knowledge*" vorgelegten Glaubensanalyse waren die Themen der weiteren Werke Hicks vorgegeben: Zum einen galt es, die These der Glaubensfreiheit bzw. der Ambivalenz der Wirklichkeit zu erhärten. Das heißt, es musste gezeigt werden, dass sie die Existenz Gottes tatsächlich weder zwingend beweisen, noch definitiv widerlegen lässt. Nur dann ist gewährleistet, dass es eine rational berechnete und zugleich freie Möglichkeit bleibt, der religiösen Erfahrung zu vertrauen bzw. der darin im Glauben angenommenen Offenbarung. Zum anderen galt es, das Konzept der "eschatologischen Verifikation" zu untermauern. Denn schon in "*Faith and Knowledge*" hatte Hick vermerkt: "Die Idee einer eschatologischen Verifikation des Theismus kann ... nur dann Sinn machen, wenn die ihr logisch vorangehende Idee einer über den Tod hinaus reichenden personalen Fortexistenz einsehbar (*intelligible*) ist."¹² Was somit als die sachlogische Konsequenz aus "*Faith and Knowledge*" anstand, war *erstens* die Kritik der sogenannten Gottesbeweise, insofern man darunter wirklich so etwas wie zwingende, unwiderlegliche Beweise für die Existenz Gottes verstehen wollte, *zweitens* die Auseinandersetzung mit Einwänden gegen die Existenz Gottes – und das heißt vor allem, die Abwehr des Theodizee-Einwands, wonach Leid und Übel die Existenz Gottes widerlegen –, sowie *drittens* der Entwurf einer "intelligiblen" Eschatologie. Im philosophischen Kontext Hicks bezeichnete dies eine Eschatologie, die nicht einfach als bildhafter und mehr oder weniger verschwommener Hoffnungsausdruck vorgestellt wird, sondern die konkret vorstellbar und in sich logisch konsistent ist, so dass sie trotz aller unvermeidlicher Spekulation als eine möglicherweise wahre Hypothese gelten kann.

In den 60er Jahren erschienen die ersten Bücher, in denen sich die Früchte von Hicks religionsphilosophischem Programm dokumentierten. 1963 erschien die erste Auflage von Hicks Einführung in die Religionsphilosophie "*Philosophy of Religion*" ("Religionsphilosophie").¹³ Dieser Einführung war ein immenser Erfolg beschieden. Sie erfuhr etliche Nachdrucke, zahlreiche Übersetzungen und in den Jahren 1973, 1983 und 1990 jeweils erweiterte bzw. umgearbeitete Neuauflagen, die die gedankliche Weiterentwicklung Hicks widerspiegeln. Die erste Auflage enthielt neben den Hauptthemen aus "*Faith and Knowledge*" wie Gottesbegriff, Offenbarung und Glaube, kognitiver Charakter religiöser Sprache und eschatologische Verifikation bereits je ein Kapitel über die in "*Faith and Knowledge*" anvisierten Themen der Gottesbeweise, der Argumente gegen die Existenz Gottes (einschließlich des Theodizee-Problems) und der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod. Als Lehrbuch wurde "*Philosophy of Religion*" flankiert von zwei von Hick herausgegebenen und kommentierten und gleichfalls außerordentlich erfolgreichen Anthologien "*Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*" (1. Aufl. 1964) und "*The Existence of God*" (1. Aufl. 1964).

Zwei Jahre später, 1966, erschien die erste Auflage von Hicks Theodizee "*Evil and the God of Love*"¹⁴ ("Das Übel und der Gott der Liebe"). Auch dieses umfangreiche Werk wurde vielfach nachgedruckt und für die zweite Auflage von 1977 aktualisiert und umgearbeitet. Es gehört zu den wichtigsten Werken, die im zwanzigsten Jahrhundert zur Frage der Theodizee geschrieben wurden.¹⁵ Hick vertritt darin eine Variante des Arguments der Willensfreiheit ("*free-will-defence*"), die er – wegen ihrer Anklänge an den

¹² Ebd. 179.

¹³ John Hick, *Philosophy of Religion*, 1ed. Englewood Cliffs 1963.

¹⁴ John Hick, *Evil and the God of Love*, London und New York 1966.

¹⁵ Vgl. zu diesem Urteil auch Armin Kreiner, *Gott und das Leid*, Paderborn 1994, 161: "Kein anderes wissenschaftliches Werk zur Theodizee stieß in den letzten Jahrzehnten auf ein vergleichbares Echo."

Kirchenvater Irenäus – als "irenäische Theodizee" oder auch als "Theodizee der Seelenbildung" ("*soul-making-theodicy*") und später als "Theodizee der Personwerdung" ("*person-making-theodicy*") bezeichnete. Demnach hat Gott eine Welt hervorgebracht, die es ermöglichen soll, dass Menschen in ihr durch eigene freie Entscheidungen und durch die Herausforderungen ihrer Um- und Mitwelt zu vollendeten Personen heranwachsen. Eine solche Welt ist notwendigerweise eine Welt, in der es echte Freiheit und die Herausforderung des Freiheitsmissbrauchs gibt sowie eine stabile naturgesetzliche Ordnung als Grundlage für die verantwortliche, das heißt relativ überschaubare Ausübung der Freiheit. Denn nur eine naturgesetzliche Stabilität garantiert, dass das Subjekt freier Entscheidungen absehen kann, welche Folgen seine/ihre Entscheidungen haben könnten, so dass wirklich die Möglichkeit einer verantwortlichen Freiheit besteht. In einer solchen Welt gibt es aber unvermeidlich Übel, nämlich sittliche Übel als Folge des Freiheitsmissbrauchs und natürliche Übel als Folge der Stabilität der Naturgesetze. Zugleich schließt eine solche Welt ein, dass zahlreiche Menschen zu Opfern des Freiheitsmissbrauchs anderer wie auch zu Opfern natürlicher Übel werden. Mit dem Gedanken eines vollkommen guten Gottes ist es nach Hick jedoch unvereinbar, dass Gott viele Menschen zu Opfern werden lässt, damit einigen die reale Möglichkeit einer von freien Entscheidungen gesteuerten personalen Reife gegeben ist. Vielmehr muss ein guter Gott wollen, dass alle Menschen die echte Chance haben, diesen Prozess zu durchlaufen und einst zu vollendeten Kindern Gottes zu werden:

"Wir müssen daher im Glauben bekräftigen, dass es am Ende kein personales Leben geben wird, das unvollendet bleibt, und kein Leid, das sich nicht letztlich als eine Phase in der Erfüllung von Gottes guter Absicht herausstellen wird. (...) Denn wenn es schließlich doch irgendein vergebliches Leben und unerlöstes Leid geben sollte, dann ist entweder Gottes Liebe nicht vollkommen oder Er ist nicht der souveräne Herr über seine Schöpfung."¹⁶

Daher – so Hick – kann es keine erfolgreiche Theodizee geben ohne die Annahme eines Lebens nach dem Tod – keine Theodizee ohne Eschatologie. "*Evil and the God of Love*" verstärkte somit, was sich bereits in "*Faith and Knowledge*" als dringlich gezeigt hatte, die Entwicklung einer "intelligiblen" Eschatologie.

Bevor Hick jedoch die Ausarbeitung der Eschatologie in Angriff nehmen konnte, stand zunächst noch der Nachweis für seine These aus, dass sich die Existenz Gottes nicht zwingend beweisen lässt. Um diesen bemühte er sich in dem erstmals 1970 erschienenen Buch "*Arguments for the Existence of God*" ("Argumente für die Existenz Gottes"), das eine konzise Diskussion der sogenannten Gottesbeweise in ihren traditionellen und zeitgenössischen Varianten enthält. Anders als bei vielen neuzeitlichen Kritikern der Gottesbeweise zieht Hick aus seiner Ablehnung der Gottesbeweise jedoch keine atheistischen Konsequenzen. Vielmehr garantiert der Umstand, dass die Existenz Gottes weder zwingend widerlegbar, noch zwingend beweisbar ist, die menschliche Glaubensfreiheit. Und dieser Glaube gründet nicht, wie Hick bereits in "*Faith and Knowledge*" ausgeführt hatte und nun erneut bekräftigte, in irgendwelchen vermeintlichen Beweisen und spekulativen Argumenten, sondern in lebendiger Erfahrung. Solange sich die Existenz Gottes jedoch nicht sicher widerlegen lässt, ist und bleibt es rational berechtigt, der religiösen Erfahrung zu vertrauen, auch wenn eingeräumt wird, dass es diese Erfahrung ambivalent ist und es keinen Beweis für die Existenz Gottes gibt.¹⁷

III.

Die Überlegungen in "*Evil and the God of Love*" und "*Arguments for the Existence of God*" führten Hick jedoch vor ein neues Problem, von dem her alle seine bisherigen Überlegungen in ein neues Licht gestellt wurden, das Problem des religiösen Pluralismus. Unterstützt wurde dies durch einen biographischen Umstand, den Wechsel von Cambridge nach Birmingham, wo Hick 1967 den H.G. Wood-Lehrstuhl für Theologie erhielt. Welchen Eindruck die Begegnung mit der multireligiösen Szenerie Birminghams auf ihn machte, schildert Hick anschaulich im ersten Kapitel von "*God Has Many Names*". Unabhängig davon lag das Problem des religiösen Pluralismus für Hick jedoch bereits auf der Hand. "*Arguments for the Existence of God*" endet mit einer offenen Frage: Wenn es rational berechtigt ist, der religiösen Erfahrung zu vertrauen, muss dies dann nicht heißen, dass ein Christ, ein Muslim, ein Buddhist, ein Hindu usw. alle gleichermaßen rational berechtigt sind, auf der Basis ihrer eigenen Erfahrungen von der Wahrheit ihres jeweiligen Glaubens auszugehen? Durchaus, lautet die Antwort Hicks. Aber was hat es dann mit der Verschiedenheit und offenkundigen Gegensätzlichkeit der verschiedenen religiösen Glaubensüberzeugungen auf sich? Hick skizziert zwei mögliche Antworten. Die erste Antwort geht von einer unüberwindlichen Inkompatibilität der Religionen aus. Demnach ist

¹⁶ Hick, *Evil and the God of Love*, Reprint London 1990, 340.

¹⁷ Vgl. hierzu besonders das Schlusskapitel von John Hick, *Arguments for the Existence of God*, London und New York 1970.

letztlich nur eine unter allen Religionen wahr, alle anderen sind falsch. Zwar mögen die Anhänger der verschiedenen Religionen im Augenblick rational berechtigt sein, aufgrund ihrer jeweiligen Erfahrungen an die Wahrheit ihrer Religion zu glauben. Doch wird sich früher oder später, zumindest aber eschatologisch herausstellen, dass nur eine Religion tatsächlich die wahre ist, und dann wird es auch nicht mehr länger gerechtfertigt sein, eine andere Religion für wahr zu halten. Die zweite mögliche Antwort geht demgegenüber von einer letztendlichen Kompatibilität der Religionen aus, wonach

"die unterschiedlichen Formen der religiösen Erfahrung, durch die die unterschiedlichen Weltreligionen entstanden sind, richtig zu verstehen sind als Erfahrungen unterschiedlicher Aspekte der einen ungemein komplexe und reichen göttlichen Wirklichkeit."¹⁸

Es gibt nun allerdings, so bemerkt Hick an dieser Stelle, ein spezifisch christlich-theologisches Argument, das gegen die erste und zugunsten der zweiten Möglichkeit spricht, nämlich der Glaube an die alle Menschen umfassende Liebe Gottes, die es ausschließt, sein heilstiftendes Wirken allein auf die Christenheit zu begrenzen.¹⁹ Dies trifft sich mit einer Bemerkung von Hick aus dem autobiographischen ersten Kapitel von *"God Has Many Names"*, wo Hick schreibt:

"Im Zuge meiner Auseinandersetzung mit dem Theodizee-Problem war ich ... zu der Auffassung gelangt, dass eine christliche Theodizee nur dann gelingen kann, wenn sie vertritt, dass letztlich alle Geschöpfe Gottes das Heil erlangen werden. Wie aber sollte sich der Glaube an ein solches umfassendes Heilswirken Gottes mit der Vorstellung vereinbaren lassen, dass es nur eine einzige wahre Religion gibt?"

Was Hick somit zur Entwicklung seiner neuen Form einer Theologie der Religionen führte, die er später als "pluralistische Religionstheologie" bezeichnen sollte, war somit eine sachlogische Konsequenz aus der in *"Faith and Knowledge"* grundgelegten Analyse des Glaubensbegriff bzw. der religiösen Erfahrung sowie deren weiterer Erörterung im Zusammenhang der Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Daher lag es denn auch nahe, die epistemologischen Grundideen aus *"Faith and Knowledge"* für die Entwicklung der Religionstheologie heranzuziehen. Das heißt, Glaube konnte durchaus weiter als das interpretative Element der religiösen Erfahrung bestimmt werden, nun jedoch so, dass dabei der Vielfalt religiöser Erfahrung und somit der Vielfalt von Glaubensformen Rechnung getragen wird. Offenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes konnte weiterhin als der Ermöglichungsgrund des Glaubens angesehen werden, aber so, dass diese nicht mehr länger auf die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte begrenzt erscheint, sondern die gesamte Religionsgeschichte umfasst. Die kognitive Sinnhaftigkeit der Behauptung der Existenz Gottes konnte weiterhin auf dem Weg der eschatologischen Verifikation etabliert werden, aber so, dass diese Verifikation nicht mehr nur als die Bestätigung eines allein durch den christlichen Kontext bestimmten Gottes erscheint. Darüber hinaus konnten die beiden zusammenhängenden Ideen der Glaubensfreiheit und der kognitiven Distanz, in der Gott unbeschadet seiner Selbstoffenbarung verbleibt, herangezogen werden, um damit letztlich die Vielfalt religiöser Erfahrungen und Ausdrucksformen zu erklären (vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen im sechsten Kapitel von *"God Has Many Names"*).

Doch reichten all diese Elemente allein noch nicht aus, um die These zu entfalten, dass es sich bei der Vielfalt der Religionen um eine im Grunde kompatible Vielfalt handelt und nicht doch eine unter den Religionen letztlich die allein wahre oder zumindest die von höherer Wahrheit ist. Dazu bedurfte es einer exakten Klärung von zwei weiteren wichtigen Themen: erstens der Frage nach dem Verhältnis des wahren Wesens Gottes zu den höchst unterschiedlichen konkreten personalen und impersonalen Vorstellungen von der göttlichen Realität; und zweitens der Frage nach dem Verhältnis der religiösen Pluralismus zum christlichen Anspruch auf die einmalige Inkarnation Gottes in Jesus. Denn wenn man urteilt, dass die Vorstellungen einer einzigen Religion das Wesen Gottes am treffendsten erfassen, und dass der Stifter einer einzigen Religion letztlich niemand anderes ist als der ein einziges Mal auf die Erde herabgestiegene Gott selbst, dann ist die These einer Kompatibilität der religiösen Vielfalt unhaltbar und die Annahme der Überlegenheit einer einzigen Religion über alle anderen unausweichlich. Dies widerspricht nach Hick jedoch nicht nur dem Glauben an den ungeteilten und allgemeinen Heilswillen Gottes, sondern auch der sich für Hick mehr und mehr verdichtenden Erfahrung, dass eine heilsame Beziehung der Menschen zur göttlichen Wirklichkeit, gemessen an den existentiellen Früchten, in allen Religionen in gleichem Ausmaß gegeben zu sein scheint, ohne dass dabei eine einzige als die allen anderen überlegene herausstechen würde.

In einer Reihe von Aufsätzen machte sich Hick nun daran, die einzelnen Fäden zu einer kohärenten pluralistischen Religionstheologie zusammenzufügen. Die Ergebnisse dieser Bemühungen erschienen

¹⁸ Hick, *Arguments for the Existence of God*, 119.

¹⁹ Vgl. ebd. 120.

in insgesamt vier verschiedenen Aufsatzsammlungen: *"God and the Universe of Faith"*²⁰ (1. Aufl. 1973), der britischen Ausgabe von *"God Has Many Names"*²¹ (1980), gefolgt von der davon textlich erheblich verschiedenen amerikanischen Ausgabe²² (1982) und schließlich der 1985 erschienenen Sammlung *"Problems of Religious Pluralism"*²³. Auch in die Neuauflagen älterer Werke arbeitet Hick, wo immer möglich, die neuen Fragen und Perspektiven pluralistischer Religionstheologie ein. Dies gilt für die späteren Auflagen von *"Philosophy of Religion"* sowie für das kleinere Werk *"Christianity at the Centre"*²⁴ ("Im Zentrum das Christentum"). In seiner ersten Auflage von 1968 enthielt es eine populäre, für einen weiteren Leserkreis geschriebene Darstellung von Hicks theologischen und religionsphilosophischen Grundideen vor seiner pluralistischen oder auch - wie er es nennt - "kopernikanischen Wende". Doch bereits in die zweite Auflage von 1977 trug dieser Veränderung Rechnung, was sich auch in dem zu *"The Centre of Christianity"*²⁵ ("Das Zentrum des Christentums") geänderten Titel widerspiegelte. Dasselbe gilt für die erneut veränderte und wiederum mit einem neuen Titel ausgestattete dritte Auflage, die 1983 als *"The Second Christianity"*²⁶ ("Das zweite Christentum") erschien. In einer 1982 durchgeführten öffentlichen Diskussionsreihe mit dem zum Atheismus konvertierten Neutestamentler Michael Goulder, in der Hick seinen Grundsatz verteidigte, dass es rational berechtigt sei, religiöser Erfahrung zu vertrauen, brachte Hick ebenfalls die neue interreligiöse Dimension dieser Maxime zur Sprache. Diese äußerst lebhaft Auseinandersetzung erschien 1983 unter dem Titel *"Why Believe in God?"*²⁷ ("Warum an Gott glauben?"). Die Frage des Verhältnisses von Christologie und Religionstheologie verfolgte Hick nicht nur in beständig wiederkehrenden Überlegungen im Rahmen der genannten Werke, sondern insbesondere auch in seinem Beitrag zu der von ihm herausgegebenen Streitschrift *"The Myth of God Incarnate"*²⁸ (1977), die ein enormes öffentliches Echo mit mehreren Folge- und Antwortbänden auslöste und 1979 unter dem Titel *"Wurde Gott Mensch?"*²⁹ auch in deutscher Übersetzung erschien.

Doch mit all dem, war noch nicht eine wirklich umfassende und detaillierte Darstellung der neuen Religionstheologie gegeben, die an die Seite von Hicks vorangegangenen zentralen Werken treten konnte. Zunächst stand ja auch noch das Desiderat aus *"Faith and Knowledge"* und *"Evil and the God of Love"* aus, der Entwurf einer intelligiblen Eschatologie. Hick erfüllte dieses mit der monumentalen, 1976 in erster Auflage erschienen Studie *"Death and Eternal Life"*³⁰ ("Tod und Ewiges Leben"). Dabei zieht Hick eine immense Fülle an Material heran: religionsgeschichtliche Befunde über die Anfänge des Jenseitsglaubens ebenso wie die Sicht des Todes in der zeitgenössischen Philosophie, das Problem des Verhältnisses von Leib-Seele bzw. Geist und Gehirn, die analytische Diskussion zur Frage der personalen Identität, ja sogar – ohne alle Berührungsängste, doch mit großer Umsicht – relevante Aspekte der Parapsychologie und natürlich die christliche Tradition in ihrer ganzen Bandbreite, vom biblischen Befund über spätere christliche Vorstellungen bis hin zu modernen theologischen Entwürfen. Vor allem aber zieht Hick nun auch in extensivem Umfang und mit vollem theologischem Ernst die Jenseitsvorstellungen der östlichen Religionen heran. Denn da Hick seine kopernikanische Wende in Religionstheologie spätestens 1970 vollzogen hatte, war es ihm nicht mehr länger möglich, seine Eschatologie lediglich im Rahmen einer einzigen Offenbarungstradition zu entwickeln. Vielmehr musste dies im Horizont des weiteren religiösen Lebens der Menschheit geschehen.

Was nun die Grundzüge seiner Eschatologie betrifft, so greift Hick darin die Linien aus *"Faith and Knowledge"* und *"Evil and the God of Love"* wieder auf. Das heißt, einerseits entwickelt er hier ein eschatologisches Szenario, das so weit wie möglich um konkrete Vorstellbarkeit und logische Konsistenz bemüht ist, um so den Kriterien positivistisch-empiristischer Philosophie zu entsprechen. Zum anderen entwickelt er eine Eschatologie, die den Gedanken einer Fortsetzung des Prozesses der Seelenbildung bzw. personalen Reife über den Tod hinaus erlaubt, um dadurch auf diese Weise den Forderungen seiner Theodizee zu genügen. Hierzu unterscheidet er zwischen dem eigentlichen Eschaton und einer Pareschatologie, das heißt einer Spekulation über mögliche Entwicklungen

20 John Hick, *God and the Universe of Faith. Essays in the Philosophy of Religions*, London und New York 1973.

21 John Hick, *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980.

22 John Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia 1982.

23 John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London und New York 1985.

24 John Hick, *Christianity at the Centre*, London und New York 1968.

25 John Hick, *The Centre of Christianity*, London und San Francisco 1975.

26 John Hick, *The Second Christianity*, London 1983.

27 Michael Goulder, John Hick, *Why Believe in God?*, London 1983.

28 John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London, Philadelphia 1977.

29 John Hick (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

30 John Hick, *Death and Eternal Life*, London und New York 1976.

zwischen dem Tod und dem eigentlichen Endzustand des Menschen. Im Rückgriff auf die christliche Purgatoriums-Lehre, vor allem aber angesichts der hinduistischen und buddhistischen Reinkarnationsvorstellungen und zugleich immer auf dem Hintergrund des Theodizee-Problems entwickelt Hick die Hypothese, dass sich der personale Reifeprozess des Menschen über mehrere Existenzen hinweg vollziehen könne, allerdings nicht notwendig in der irdischen Reinkarnationen, sondern möglicherweise in anderen Existenzweisen und anderen Welten. Das eigentliche Endziel dieses Prozesses besteht in einer völligen Transformation der Personen, die es ermöglicht, in eine größtmögliche Einheit mit der transzendenten bzw. göttlichen Wirklichkeit einzugehen.

Es würde zu weit führen, hier im Einzelnen auf die zahlreichen Gründe und ausgesprochen detaillierten Argumentationen einzugehen, die Hick zu dieser Spekulation veranlassen. Daher möchte ich nun wieder zur weiteren Entwicklung der Religionstheologie Hicks zurückkehren. Für diese hatte *"Death and Eternal Life"* in doppelter Hinsicht eine wichtige Bedeutung. Zum einen war für Hick nun klar, dass sich die soteriologische Grundidee, die schon in *"Faith and Knowledge"* anklingt und in *"Evil and the God of Love"* ausgeführt wurde, als kompatibel mit den Heilsvorstellungen erweisen lies, das heißt der Gedanke eines personalen Reifeprozesses schien in den unterschiedlichsten religiösen Kontexten gegenwärtig zu sein. So spricht er in *"Death and Eternal Life"* davon, dass die aus freiem Willen geschehene Überwindung egoistischer Selbstbezogenheit hin zur potentiell unendlichen Offenheit für den Mitmensch und letztlich für die göttliche Wirklichkeit die eigentliche Botschaft und Herausforderung der Weltreligionen an den Menschen sei.³¹ Zum anderen zeigte sich für Hick, dass in allen großen Religionen die göttliche oder transzendente Wirklichkeit als der eigentliche Garant dafür erscheint, dass dieser Heilsprozess auch tatsächlich an sein Ziel gelangt. Damit war zugleich gewährleistet, dass sich die Grundidee des "eschatologischen Verifikation" über die christliche Tradition hinaus ausweiten ließ.

IV.

Das Erscheinen der amerikanischen Ausgabe von *"God Has Many Names"* fiel zeitlich zusammen mit dem Wechsel Hicks von der University of Birmingham an die Claremont Graduate School in Kalifornien, wo er bereits seit 1979 Lehraufträge wahrnahm und nun die Danforth-Professur für Religionsphilosophie erhielt. Hier konnte der seit langem gehegte Plan konkrete Gestalt annehmen, die neue, pluralistische Theologie der Religionen in einer umfassenden Abhandlung darzustellen. Den unmittelbaren Anlass dazu bot die Einladung zu den Gifford-Lectures, die Hick 1986-87 in Edinburgh hielt. Ihre überarbeitete Fassung erschien 1989 unter dem Titel *"An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent"*³² ("Eine Interpretation von Religion. Die Antworten des Menschen auf das Transzendente"), das als Hicks religionsphilosophisches Hauptwerk gelten darf. Eine deutsche Übersetzung erschien 1996.³³

"An Interpretation of Religion" schließt der Sache nach an *"Death and Eternal Life"* an, insofern es zunächst mit einer Darstellung des soteriologischen Charakters der großen Religionen und ihres "kosmischen Optimismus" beginnt, das heißt, ihrer Zuversicht, dass die transzendente Wirklichkeit eine letzte Erfüllung des Heilsprozesses garantiert. Wie ich zu zeigen versuchte, handelt es sich hierbei im Prinzip um eine interreligiöse Ausweitung des Grundgedankens aus *"Faith and Knowledge"*, wonach sich die Bedeutung des Gottesbegriffs (und damit dann auch der genuine Tatsachenbezug des religiösen Glaubens) am besten über seine Bedeutung für den Charakter des Universums bestimmen lässt. Terminologisch bezeichnet Hick die transzendente Wirklichkeit nun nahezu durchgängig als *"the Real"* - "der/das WIRKLICHE" -, immer groß geschrieben, um zu verdeutlichen, dass es hier als Name für die *transzendente* Wirklichkeit und nicht für Wirklichkeit in einem allgemeinen Sinn verwendet wird.³⁴ Den soteriologischen Prozess bezeichnet Hick dementsprechend als *"transformation from self-centredness to Reality-centredness"*, das heißt als "die Umwandlung von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die (transzendente) Wirklichkeit". Im zweiten und dritten Teil folgen weitere Kernthemen aus *"Faith and Knowledge"* wie die Ambivalenz der Wirklichkeit, die Freiheit des Glaubens, der Glaube als interpretatives Element in der religiösen Erfahrung, der Tatsachenbezug der religiösen Grundannahme, die rationale Berechtigung des Vertrauens auf religiöse Erfahrung. Dabei werden all diese Themen und Thesen nun in den Dienst der pluralistischen Religionstheologie gestellt. Deren eigentlicher Kernthese ist sodann der vierte Teil gewidmet. Hier entfaltet Hick ausführlich das Herzstück des pluralistischen Religionstheologie, die These, dass "die großen nachaxialen Religionen verschiedene Möglichkeiten darstellen, eine höchste göttliche Wirklichkeit zu erfahren, in Begriffe zu

31 Vgl. ebd. 49-53.

32 John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London und New York 1989.

33 John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

34 So wurde Hick groteskerweise von einigen Autoren falsch dargestellt und kritisiert.

bringen und in einer Beziehung zu ihr zu leben, wobei diese Wirklichkeit alle unsere unterschiedlichen Auffassungen von ihr transzendiert."³⁵ Das heißt, die transzendente Wirklichkeit kann vom Menschen erfahren und gedacht werden, aber nur gemäß der endlichen Erfahrung- und Erkenntnismöglichkeiten, die dem Menschen zur Verfügung stehen. In ihrem unendlichen *An-sich*-Sein übersteigt die göttliche Wirklichkeit alles, was menschliche Erfahrung und menschliches Begreifen zu erfassen vermögen. Die unterschiedlichen religiösen Erfahrungen sind daher als unterschiedliche, weil endliche, aber zugleich durchaus echte Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Wirklichkeit zu deuten. Das Bewusstsein für die absolute Transzendenz der unendlichen Wirklichkeit findet sich in allen großen Religionen, gepaart mit dem Bewusstsein, dass diese Wirklichkeit somit eigentlich unbeschreibbar ist. Folglich sind die konkreten personalen oder impersonalen Bilder und Vorstellungen, die die Religionen zur Kennzeichnung der transzendenten Wirklichkeit verwenden, nicht als unmittelbare, wörtlich wahre Beschreibungen zu verstehen, sondern als historisch gewachsene und veränderliche Zeugnisse menschlicher Gotteserfahrung. Ihre Gültigkeit bemisst sich nicht daran, ob sie die unbeschreibbare Wirklichkeit richtig beschreiben, was ein Widerspruch in sich wäre, sondern daran, ob sich in ihnen echte Erfahrungen der transzendenten Wirklichkeit niederschlagen. Ist dies der Fall, dann sind sie zugleich in der Lage, dem Menschen solche Erfahrungen zu vermitteln bzw. die heilsame Umwandlung von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die göttliche Wirklichkeit zu befördern. Auf diese Weise gelingt es Hick in "*An Interpretation of Religion*" eine Hermeneutik religiöser Rede zu entwickeln, die eine Brücke schlägt zwischen Epistemologie und Soteriologie und damit eine Basis dafür bildet, nach welcher Kriteriologie Religionen und ihre Transzendenzvorstellungen im Sinne einer pluralistischen Religionstheologie zu bewerten sind. Entfaltet wird diese Kriteriologie im fünften und abschließenden Teil des Werkes.

Vergleicht man das, was Hick in "*An Interpretation of Religion*" erreicht hat, mit den Skizzen und Entwürfen der neuen Religionstheologie, wie sie sich beispielsweise noch in "*God Has Many Names*" finden, dann muss neben der immensen Leistung einer systematischen Integration aller vorangegangener religionsphilosophischer Motive vor allem diese Entwicklung einer brauchbaren Kriteriologie und ihre solide Verankerung in Epistemologie, Hermeneutik und Soteriologie gewürdigt werden. Denn in "*God Has Many Names*" wird das Problem der Kriteriologie wiederholt als eine der großen, noch offenen Fragen benannt. Dabei – so lässt sich zumindest rückblickend sagen – lag der Schlüssel zur Lösung dieses Problems ebenfalls bereits in "*Faith and Knowledge*" verborgen, nämlich in der bereits dort angewandten pragmatischen Bedeutungstheorie:

"Bedeutung (*significance*) ... ist ein relationales Konzept. (...) Die Bedeutung eines Gegenstandes für ein Individuum besteht in dem praktischen Unterschied, den dieser Gegenstand für das Individuum macht, darin, wie seine unmittelbaren Reaktionen oder auch seine langfristigen Absichten und Verhaltensstrategien durch diesen Gegenstand beeinflusst werden."³⁶

Diese Bedeutungstheorie, die Hick immer beibehalten hat, bildet in "*An Interpretation of Religion*" die Basis dafür, trotz aller Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit Gottes dennoch ein Kriterium dafür zu gewinnen, wann eine Transzendenzvorstellung adäquat ist, nämlich dann, wenn sie für den Menschen jene Bedeutung besitzt, die ihn in die soteriologisch richtige Haltung gegenüber der transzendenten Wirklichkeit bringt. Und wie lässt sich bestimmen, was die soteriologisch richtige Haltung ist? Nach Hick führt diese Frage in den Zirkel des Glaubens hinein und kann nicht unabhängig davon beantwortet werden. Zwar müssen sich auch soteriologische Vorstellungen an generellen ethischen und rationalen Kriterien messen lassen, aber letztlich wird das, was die richtige Haltung gegenüber der transzendenten Wirklichkeit ist an Leben und Lehre jener Menschen abgelesen, die – aus der Sicht des Glaubens – in dieser Haltung lebten und dadurch zu Mittlern von Offenbarung und Heil wurden.

Die letzte Überlegung verweist direkt in den Bereich der Christologie. Doch hat Hick die Behandlung von Christologie und Religionstheologie aus "*An Interpretation of Religion*" ausgeklammert und einer eigenen Monographie vorbehalten. Schon von Anfang an hatte sich Hick, sei es in einzelnen Teilen seiner Bücher, sei es in mehr oder weniger ausführlichen Aufsätzen mit Fragen der Christologie befasst. Bereits in "*Faith and Knowledge*" vertrat Hick die Ansicht, die Aufgabe der Theologie bestehe darin, im Ausgang von der durch Jesu vermittelten religiösen Erfahrung seiner Jünger die Bedeutung des Glaubens an seine Gottheit philosophisch verstehbar zu machen.³⁷ Er bekräftigte dies in einem christologischen Aufsatz von 1958³⁸, in dem er sich kritisch mit der Christologie von Donald Baillie auseinandersetzte, also jener Christologie, die er später selbst vertrat. Auch hier liegt der Akzent bereits

³⁵ Hick, *Religion* (siehe Anm. 33), 257.

³⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 101 u. 103.

³⁷ Vgl. Hick, *Faith and Knowledge*, 226.

³⁸ John Hick, *The Christology of D. M. Baillie*, in: *Scottish Journal of Theology* 11 (1958) 1-12.

auf der Frage nach der eigentlichen Bedeutung des Dogmas, Jesus sei Gott und Mensch gewesen. Er konzediert, dass es Baillie zwar gelungen sei, der Rede von der Gottheit Jesu einen gewissen Sinn zu geben, aber einen Sinn, der Jesus auf eine Linie mit allen Menschen stelle, die in ähnlich vollendeter Weise der Gnade Gottes in ihrem Leben Ausdruck geben. Dies entspreche jedoch nicht der eigentlichen Intention des Inkarnationsdogmas. Denn die Lehre, dass Jesus von derselben göttlichen Wesenheit bzw. "Substanz" wie Gott, der Vater, ist, bekräftige eine ontologische Kontinuität zwischen Jesus und Gott und damit zugleich eine Diskontinuität zwischen Jesus und allen anderen Menschen. Wie aber Jesus in diesem Sinn gleichzeitig in ontologischer Kontinuität zur Natur Gottes und zur Natur des Menschen stehen konnte, erkläre Baillies Christologie nicht. Sie werde daher der zentralen christologischen Aufgabe, die Bedeutung der Gottheit Jesu zu klären, nicht gerecht. Bereits hier äußerte Hick jedoch vorsichtig den Verdacht, dass die Kategorie der "Substanz" heute nicht mehr besonders gut geeignet sein könne, um das Verhältnis zwischen Gott und Jesus zu klären. Später unternahm Hick wiederholt Versuche, die Zwei-Naturen-Lehre mittels anderer Kategorien zu deuten (zuletzt in einem Aufsatz aus dem Jahre 1966³⁹), bis er schließlich in seinem Beitrag zu "*The Myth of God Incarnate*" die gesamte Aufgabe für unlösbar erklärte und zwar mit einem sprachanalytischen Argument: Zwar sei die Zwei-Naturen-Lehre ursprünglich mit der Absicht formuliert worden, eine Tatsachenbehauptung aufzustellen, doch sei es bisher nicht gelungen und vermutlich auch grundsätzlich unmöglich, ihr in diesem Sinn eine verstehbare Bedeutung abzugewinnen:

"Sie bleibt eine Aneinanderreihung von Worten, ohne dass sich eine Bedeutung zuordnen liesse. Denn wenn man ohne eine Erklärung zu geben sagt, der historische Jesus von Nazareth sei zugleich Gott gewesen, dann ist dies ebenso bedeutungslos wie wenn man sagt, dieser mit einem Stift auf ein Papier gemalte Kreis sei zugleich ein Quadrat."⁴⁰

So empfehle es sich, nicht länger nach einer verborgenen Bedeutung der Inkarnationsaussage zu suchen, sondern sie auf einer anderen sprachlichen Ebene zu deuten, nicht als Tatsachenbehauptung ("*factual truth claim*"), sondern als mythologischer bzw. metaphorischer Ausdruck der religiösen Bedeutung, die Jesus für den Glauben seiner Jünger besaß. Nach "*The Myth of God Incarnate*" hat Hick diese Kritik an der Inkarnationslehre beständig wiederholt, durch exegetische und dogmengeschichtliche Argumente ergänzt, und eine alternative Christologie vorgeschlagen, die sich einerseits eng an die Christologie Donald Baillies anlehnt und andererseits nicht mehr länger einen Superioritätsanspruch des Christentums gegenüber allen anderen Religionen impliziert. Die Beiträge von "*God Has Many Names*" sowie das der deutschen Ausgabe angehängte achte Kapitel illustrieren dies zur Genüge.

Doch Hick lies es nicht bei diesen verstreuten Bemerkungen zur Christologie bewenden. Vier Jahre nach "*An Interpretation of Religion*" veröffentlichte er "*The Metaphor of God Incarnate*"⁴¹, eine Monographie, in der er seine Überlegungen zur Christologie in ihren generellen Zügen und in ihrer Relevanz für die Religionstheologie systematisch darlegte. Sein metaphorisches Inkarnationsverständnis fasst er hier folgendermaßen zusammen:

"Was die Metapher der göttlichen Inkarnation betrifft, so lässt sich das, was im Leben Jesu verkörpert, fleischgeworden bzw. inkarniert war, mindestens auf dreifache Weise bezeichnen, wobei es sich jedes Mal um einen Aspekt der Tatsache handelt, dass Jesus ein Mensch gewesen ist, der für die göttliche Gegenwart außergewöhnlich offen war und ihr entsprach: (1) Insofern Jesus den Willen Gottes erfüllte, wirkte Gott durch ihn auf Erden und war in diesem Sinn im Leben Jesu 'inkarniert'. (2) Insofern Jesus den Willen Gottes erfüllte, war in ihm das Ideal des menschlichen Lebens inkarniert, das heißt, eines Lebens in Offenheit und Entsprechung für Gott. (3) Insofern Jesus das Leben einer sich selbst gebenden Liebe bzw. *agape* lebte, war in ihm eine Liebe 'inkarniert', die eine endliche Widerspiegelung der unendlichen göttlichen Liebe ist. Die Metapher ist dann wahr bzw. angemessen, wenn es wörtlich wahr ist, dass Jesus der göttliche Gegenwart gehorsam entsprach und ein Leben selbstloser Liebe führte."⁴²

Mit "*An Interpretation of Religion*" und "*The Metaphor of God Incarnate*" war Hicks Religionstheologie

39 John Hick, *Christology at the Crossroads*, in: *Prospects for Theology: Essays in Honour of H. H. Farmer*, ed. by F. Healey, London 1966, 137-166, später unter anderem Titel ("*Christ and Incarnation*") und in überarbeiteter Form wieder abgedruckt, in: Hick, *God and the Universe of Faiths*, 148-164.

40 John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, 178. Die deutsche Übersetzung von Hicks sprachanalytischer Argumentation in diesem Text ist leider an einigen Stellen irreführend und offenkundig mit der Materie nicht vertraut. So wurde beispielsweise "*factual truth claim*" ("*Tatsachenbehauptung*") als "*praktische Aussage*" übersetzt.

41 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London und New York 1993.

42 Ebd. 105.

sowohl in ihren philosophischen als auch theologischen Grundzügen abgeschlossen. In "*The Metaphor of God Incarnate*" bringt er sie auf folgende, aus christlicher Sicht formulierte Kurzformel:

"... der Glaube, dass es eine unbedingte, transzendente Wirklichkeit gibt, die die Quelle und der Grund von allem ist; dass diese Wirklichkeit in Bezug auf das menschliche Leben gut ist; dass sich die universale Gegenwart dieser Wirklichkeit auf menschliche Weise widerspiegelt ('inkarniert') im Leben der großen spirituellen Leitgestalten der Welt; und dass wir unter diesen in Jesus unsere hauptsächliche Offenbarung dieser Wirklichkeit sowie den hauptsächlichen Wegweiser für unser Leben gefunden haben."⁴³

V.

Was neben und nach den beiden zuletzt genannten Werken geschah, dokumentiert vor allem die Absicht Hicks, seine Religionstheologie auf mehreren Ebenen der Diskussion auszusetzen: auf der Ebene der theologischen und religionsphilosophischen Fachdiskussion, sodann auf der Ebene des interreligiösen Dialogs und schließlich auf einer breiten, populären Basis.

Hicks Religionstheologie löste bereits vor Erscheinen von "*An Interpretation of Religion*" ein heftiges Echo aus, wozu insbesondere auch "*God Has Many Names*" beigetragen hatte. Andere Theologen und Philosophen, teilweise solche mit langer Erfahrung im interreligiösen Dialog, hatten inzwischen Ideen entwickelt, die auf eine ähnliche Religionstheologie hinausliefen. Seit 1983 verwendete Hick hierfür die Bezeichnung "pluralistische" Religionstheologie. Diese setzte sich bald – im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Klassifikation religionstheologischer Modelle in exklusivistische, inklusivistische und pluralistische Ansätze – allgemein durch.⁴⁴ Im März 1986 veranstalteten Befürworter und Kritiker der pluralistischen Religionstheologie in Claremont ein Symposium, das als "Rubikon-Konferenz" in die neuere Theologiegeschichte einging, weil es dort um nicht weniger ging als die Überschreitung des theologischen Rubikons christlicher Alleingeltungs- und Überlegenheitsansprüche. Das Resultat dieser Konferenz waren zwei Streitschriften: 1987 gab Hick gemeinsam mit dem katholischen Theologen Paul Knitter unter dem Titel "*The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*"⁴⁵ ("Der Mythos christlicher Einzigartigkeit. Auf dem Weg zu einer Pluralistischen Theologie der Religionen") die Konferenz-Beiträge der Befürworter einer pluralistischen Position heraus. Drei Jahre später erschien, herausgegeben von Gavin D'Costa, einem Schüler Hicks, die Antwort der Kritiker (darunter einige Teilnehmer der Rubikon-Konferenz): "*Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*"⁴⁶ ("Christliche Einzigartigkeit neu bedacht. Der Mythos einer Pluralistischen Theologie der Religionen"). Beide Bücher trugen erheblich zur weltweiten Ausbreitung der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie bei.

In der Folgezeit beteiligte sich Hick an einer ganzen Reihe von Diskussionsbänden, in denen er unmittelbar auf kritische Einwände zu seiner Theologie antwortete. Einige dieser Bände verdienen eine besondere Erwähnung, wie beispielsweise der 1988 von Stephen Davis, einem Kollegen Hicks in Claremont, herausgegebene Diskussionsband zur Christologie "*Encountering Jesus*"⁴⁷ ("Jesus begegnen"). 1991, ein Jahr vor Hicks siebzigstem Geburtstag⁴⁸, veröffentlichte Harold Hewitt, ein Schüler und Assistent Hicks, den Band "*Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*" ("Probleme der Religionsphilosophie. Kritische Studien zum Werk John Hicks").⁴⁹ Dieser Band enthält siebzehn, zum Teil äußerst kritische Auseinandersetzungen mit diversen Aspekten

43 Ebd. 163

44 Zur Entstehung und Interpretation dieser Klassifikation vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997, 65-97.

45 John Hick, Paul Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York 1987.

46 Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York 1990.

47 Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988. Nach demselben Muster war bereits einige Jahre zuvor ein Diskussionsband zur Theodizee erschienen, in dem Hick seine Theodizee dem kritischen Diskurs aussetzen konnte; vgl. Stephen T. Davis, *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*, Edinburgh 1981.

48 Das Werk stellt denn auch so etwas wie eine "amerikanische Festschrift" zu Hicks Siebzigstem dar. Die eigentliche Festschrift erschien als: Arvind Sharma (ed.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London und New York 1993.

49 Harold Hewitt (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, London 1991.

aus Hicks Gesamtwerk (Religionstheologie, Theodizee, Eschatologie, Christologie) sowie die unmittelbaren Antworten Hicks auf seine Kritiker. Unter dem Titel "*Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*" ("Streitfragen in Theologie und Religionsphilosophie")⁵⁰ gab Hick selbst 1993 eine Sammlung neuerer Aufsätze heraus, die sich mit Fragen der Epistemologie, Christologie, Hermeneutik, Religionstheologie und Eschatologie befassen. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um Beiträge, die im Kontext konkreter Diskussionen zu seinen Thesen entstanden sind. In "*More Than One Way?*" ("Mehr als nur Ein Weg?")⁵¹ von 1995 diskutiert Hick Fragen der Religionstheologie gemeinsam mit Vertretern eines evangelikal orientierten Christentums, wie er ihm selbst einst angehört hatte. Das wohl bedeutsamste Werk ist in diesem Zusammenhang Hicks 1995 erschienenes Buch "*The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*" ("Der Regenbogen der Religionen. Kritische Diskussionen zum Religiösen Pluralismus").⁵² Hick listet darin alle ihm bekannten philosophischen und theologischen Einwände gegen seine Religionstheologie auf und nimmt dazu Stellung. Besonders bemerkenswert ist die literarische Form, die er hierzu gewählt hat, nämlich die des fiktiven Dialogs. Dabei repräsentiert "Phil" die philosophischen und "Grace" die theologischen Einwände, auf die "John" antwortet. Fußnoten sowie ein ausführlicher Anhang zeigen jeweils den Ort auf, an dem die entsprechenden Einwände in der wissenschaftlichen Diskussion zu finden sind.

Über die Auseinandersetzungen im Rahmen des Christentums hinaus hat Hick seine Thesen wiederholt in den interreligiösen Dialog eingebracht. Bereits 1985 gab er gemeinsam mit Hasan Askari den Band "*The Experience of Religious Diversity*" ("Die Erfahrung religiöser Mannigfaltigkeit")⁵³ heraus. Die darin versammelten Beiträge jüdischer, christlicher, islamischer, buddhistischer und hinduistischer Autoren sollten dem ausdrücklichen Ziel dienen, "innerhalb des Christentums und innerhalb der anderen großen Weltreligionen multi-laterale Diskussionen zu initiieren, die innerhalb der verschiedenen Traditionen die Grundlagen für eine positives Verständnis der religiösen Vielfalt erforschen."⁵⁴ Im engeren Rahmen des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs bewegt sich der von Hick gemeinsam mit Edmund Meltzer im Jahre 1989 herausgegebene Band "*Three Faiths - One God*" ("Drei Religionen - ein Gott")⁵⁵, in dem die englische Originalfassung jenes Beitrags erschien, der der deutschen Ausgabe von "*God Has Many Names*" – "*Gott und seine vielen Namen*" – als achtes Kapitel angehängt ist. Einen jüdisch-christlich-islamischen Dialog dokumentiert auch der 1991 von Dan Cohn-Sherbok herausgegebene Band "*Islam in a World of Diverse Faiths*"⁵⁶ ("Der Islam in einer Welt vieler Religionen"), der neben einem Beitrag Hicks zur Frage des Monotheismus ein kurzes, jedoch ausgesprochen wichtiges Statement von ihm über "*Jesus and Mohammad*" enthält.

John Hicks vorläufig letztes Buch ist die 1999 erschienene Monographie "*The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*"⁵⁷ ("Die Fünfte Dimension. Eine Untersuchung der Welt der Spiritualität"). Dieses Werk verlässt den engen Kreis der akademischen Fachdiskussion, sei diese nun theologischer, religionsphilosophischer oder interreligiöser Natur, und ist bewusst für eine breitere Öffentlichkeit geschrieben. Schon einmal, nämlich in "*Christianity at the Centre*" hatte Hick seine Ideen und Argumente in leicht verständlicher Form einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht. Inhaltlich schließt sich "*The Fifth Dimension*" eng an "*An Interpretation of Religion*" an, setzt jedoch nicht nur stilistisch einen anderen Akzent, sondern präsentiert Hicks Thesen mit einer Fülle anschaulicher Beispiele aus dem Leben und Werk herausragender spiritueller Gestalten. Breiten Raum nimmt dabei Mahatma Gandhi ein, zu dessen Bedeutung Hick bereits 1989 gemeinsam mit Lamont Hempel einen Band veröffentlicht hatte.⁵⁸ In den Heiligen bzw. spirituellen Leitgestalten der verschiedenen Religionen sieht Hick am deutlichsten die unterschiedlichen Ausprägungen dessen verkörpert, was Heil und Erlösung bzw. die Umwandlung von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die transzendente Wirklichkeit konkret bedeutet. Die besonders ausführliche Darstellung Gandhis erklärt Hick mit dem schlichten Satz, Heiligkeit erweise sich heute mehr und mehr in politischer Betroffenheit und

50 John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London 1993.

51 Dennis Ockholm, Timothy Phillips (eds.), *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids 1995.

52 John Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995 (die amerikanische Ausgabe desselben Buches trägt den Titel "A Christian Theology of Religions")

53 John Hick, Hasan Askari (eds.), *The Experience of Religious Diversity*, Aldershot 1985.

54 Ebd. 1.

55 John Hick, Edmund S. Meltzer (eds.), *Three Faiths - One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London 1989.

56 Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths*, London 1991.

57 John Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999.

58 John Hick, Lamont Hempel (eds.), "*Gandhi's Significance for Today*", London 1989.

dementsprechendem Engagement.⁵⁹

Hinter dieser Aussage steht eine ausgeprägte, eigene Erfahrung. Die weltweite Diskussion kennt den herausragenden Religionsphilosophen und innovativen Theologen John Hick, der für sein Werk mit hohen akademischen Ehrungen wie etwa der Einladung zu den Gifford Lectures 1986/87 oder der Verleihung des "Grawemeyer Award" 1991 ausgezeichnet wurde. Nur wenig bekannt - und gelegentlich völlig verkannt - ist jener John Hick, der sich neben seiner universitären Tätigkeit intensiv politisch engagierte und eine Reihe wirksamer politischer Gelegenheitsschriften verfasste, darunter die aus den Auseinandersetzungen der späten siebziger Jahre in Birmingham stammenden, gegen die britischen Faschisten gerichteten Pamphlete "*The New Nazism of the National Front and National Party*"⁶⁰ ("Der Neo-Nazismus von National Front und National Party") und "*Christianity and Race in Britain Today*"⁶¹ ("Christentum und Rasse im heutigen Britannien") sowie die gegen die Apartheidspolitik des damaligen Südafrika gerichtete Schrift "*Apartheid Observed*"⁶² ("Apartheid unter Beobachtung"). Über längere Zeit hinweg leitete Hick in Birmingham die aktivistische Vereinigung AFFOR ("All Faiths for One Race" - "Alle Religionen für eine Rasse"). Für ihn waren, wie er in "Gott und seine vielen Namen" schreibt, "all diese Aktivitäten, die in den vergangenen zwölf Jahren einen erheblichen Teil meiner Zeit beansprucht haben", nicht nur eine Implikation seiner Theologie, sondern "genauso sehr ein Ausdruck meines christlichen Glaubens wie der sonntägliche Kirchgang".

Die Debatte über die "pluralistische Religionstheologie" allgemein und über John Hick insbesondere hat seit einigen Jahren auch Deutschland erreicht. Leider liegt jedoch von Hicks Werk immer noch nur relativ wenig in deutscher Sprache vor. Es steht daher zu hoffen, dass diese Neuübersetzung von "God Has Many Names" nicht nur weiterhin ihren ursprünglichen Zweck erfüllt und dem Leser die Notwendigkeit einer neuen Form der Religionstheologie sowie Hicks dementsprechende Grundgedanken aufzeigt, sondern dass sie darüber hinaus auch das Interesse an Hicks anderen Werken weckt, so dass seine Theologie in ihren Gesamtzusammenhang gelesen und diskutiert werden kann.

Perry Schmidt-Leukel

2. Nachtrag: Die Arbeiten John Hicks zwischen 2000 und 2012

Am 9. Februar 2012 verstarb John Hick im Alter von neunzig Jahren. Daher ist es möglich, den Überblick zu seinem publizierten Gesamtwerk nun zu vervollständigen. Nach *The Fifth Dimension* (1999) erschien als nächstes Buch *Dialogues in the Philosophy of Religion* (2001; Neuausgabe 2010). Es enthält Arbeiten aus den Jahren 1995-2000. Ihr gemeinsames Merkmal besteht darin, dass Hick in ihnen konkret auf Einwände seiner philosophischen und theologischen Kritiker eingeht. Hierzu hat er auch einige kürzere Texte dieser Kritiker selbst in den Band mit aufgenommen, darunter Texte von William Alston, Alvin Plantinga, Peter van Inwagen und George Mavrodes, d.h. den führenden Vertretern der "Reformierten Epistemologie" – einer der einflussreichsten Richtungen zeitgenössischer analytischer Religionsphilosophie. In seinen Antworten setzt sich Hick detailliert mit den von ihnen gegen seine Epistemologie und ihren religionspluralistischen Kontext vorgebrachten Argumenten auseinander. In den sich daran anschließenden Beiträgen repliziert Hick auf die philosophischen Einwände von William Rowe, Christopher Insole, Paul Eddy und D.Z. Phillips. Im Zentrum dieser Diskussionen steht die Frage nach der Stringenz und Relevanz der Behauptung einer radikalen Ineffabilität der letzten Wirklichkeit, eine Behauptung, die für Hicks pluralistischen Ansatz eine konstitutive Rolle spielt.

In der zweiten Hälfte des Buches finden sich stärker theologisch ausgerichtete Beiträge, in denen Hick auf religionstheologische Positionen aus der evangelikalischen Theologie, der römisch-katholischen Kirche und katholischer Theologen wie Gavin D'Costa und Paul Knitter reagiert. Auch hier diskutiert er konkrete, gegen seine Position erhobene Einwände, reflektiert aber auch seinerseits kritisch auf die

⁵⁹ Vgl. Hick, *The Fifth Dimension*, 254.

⁶⁰ John Hick, *The New Nazism of the National Front and National Party. A Warning to Christians*, AFFOR Birmingham 1977.

⁶¹ John Hick, *Christianity and Race in Britain Today*, AFFOR Birmingham 1979.

⁶² John Hick, *Apartheid Observed*, AFFOR Birmingham 1980.

entsprechenden Gegenpositionen. Ähnlich wie in der ersten Buchhälfte sind wiederum einige Texte mit aufgenommen, die direkt von seinen Kritikern stammen: von Clark Pinnock, Josef Ratzinger (dem damaligen Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation) und Paul Knitter. Die Auseinandersetzung mit Knitter unterscheidet sich insofern von den anderen in diesem Band dokumentierten Kontroversen, als Knitter ein enger Weggefährte John Hicks ist, der einen eigenständigen, in mancherlei Hinsicht aber auch von Hick inspirierten religionspluralistischen Ansatz vertritt. Hicks kritische Anfrage an Knitter lautet, ob dessen Version des Pluralismus teilweise zu uneindeutig bleibt. Die Kritik spitzt sich zu in der Frage nach der universalen Bedeutung Jesu. Knitter hat die in Jesus geoffenbarte Wahrheit als „unentbehrlich“ („indispensable“) gekennzeichnet. Wenn dies soteriologisch gemeint sei, so Hick, dann falle Knitter in einen Exklusivismus zurück. Was sonst aber soll damit ausgedrückt werden? In seiner Antwort hebt Knitter auf die persönliche Ebene ab: Jesus sei „unentbehrlich“ für die eigene christliche und menschliche Identität.

Vergleichbare Diskussionen finden sich auch in den Erweiterungen, die Hick den Neuausgaben seiner beiden religionstheologischen Hauptwerke *An Interpretation of Religion* (2004; Erstauflage 1989) und *The Metaphor of God Incarnate* (2005; Erstauflage 1993) hinzufügte. Der Neuausgabe von *An Interpretation of Religion* stellt Hick eine 26 Seiten lange neue Einleitung voran, in der er auf zahlreiche Einwände eingeht, auch auf solche, die in den *Dialogues* nicht zur Sprache kommen (etwa seitens feministischer Theologinnen). Die Neuausgabe von *The Metaphor of God Incarnate* ist um zwei neue Kapitel ergänzt, die Hick zwischen dem ursprünglich 14. und 15. Kapitel einfügt. In ihnen diskutiert er die neueren christologischen Arbeiten von John Macquarrie, einem führenden anglikanischen Theologen (Kapitel 15), und dem katholischen Theologen Roger Haight (Kapitel 16). Er würdigt Macquarries *Jesus Christ in Modern Thought* (1990) als eines der gründlichsten und kompetentesten Werke zur Christologie und Hights *Jesus Symbol of God* (1999) als äußerst bedeutsamen Fortschritt im christlichen Verständnis Jesu. Macquarrie wie auch Haight entfalten, so Hick, ihre Christologien im Einklang mit dem, was heute exegetisch und dogmengeschichtlich verantwortlich von Jesus gesagt werden kann und kommen, Haight deutlicher noch als Macquarrie, einer Christologie nahe, die im Einklang mit einer pluralistischen Religionstheologie steht, auch wenn Hick beiden gelegentliche Rückfälle in dogmatische Formulierungen anlastet, die einen mit ihrer primären Intention unvereinbaren christologischen Triumphalismus implizieren – ein Umstand, den Hick vor allem als Konzession an ihren jeweiligen kirchlichen Kontext interpretiert. Mit solchen Konzessionen, so Hick, befördere man jedoch nicht die Glaubwürdigkeit des Christentums, sondern erreiche eher das Gegenteil.

Sein Grundanliegen der Rekonstruktion eines unter den Bedingungen der Moderne glaubwürdigen Christentums wird erneut explizit in dem bisher unveröffentlichten Vortrag „Believable Christianity“ („Glaubbares Christentum“) aus dem Jahre 2006. Er findet sich gemeinsam mit anderen neuen und vorher unveröffentlichten Aufsätzen („Who or What is God?“, „Reincarnation“, „Christianity and Islam“, „Is there a Global Ethics?“, „Mahatma Gandhi's Significance for Today“) sowie mit einigen älteren, veröffentlichten, aber weniger leicht zugänglichen Texten (darunter z.B. auch sein politischer Traktat „Apartheid Observed“) in dem 2008 publizierten Sammelband *Who or What is God? And Other Investigations*. Von besonderem Interesse dürfte an diesem Band auch die Einleitung sein, in der Hick unter anderem einen ausführlichen Bericht seiner Vortragsreise in den Iran gibt, die im Februar 2005 stattfand und auf die der Text „Christianity and Islam“ zurückgeht. In diesem Zusammenhang verdeutlicht Hick übrigens erneut, dass seine Religionstheologie nicht auf einem Kantianismus im engeren und spezifischen Sinn beruht, sondern sich eher allgemein der Position eines „kritischen Realismus“ verdankt.⁶³

In den letzten zwölf Jahren seines Lebens hat Hick nicht nur die beiden genannten Sammelbände und teilweise erweiterte Neuauflagen früherer Werke publiziert, sondern auch drei neue eigenständige Monographien. An erster Stelle ist hier die 2002, also zum achtzigsten Geburtstag erschienene Autobiographie *An Autobiography* zu nennen. Bereits bei früheren Gelegenheiten hat Hick kleinere autobiographische Essays veröffentlicht, in denen er die Entwicklung seiner eigenen philosophischen und theologischen Positionen im Zusammenhang mit konkreten biographischen Erfahrungen verdeutlicht. Seine 328 Seiten starke Autobiographie leistet dies naturgemäß in einem weitaus umfassenderen und detaillierteren Maß. Wie er selbst vermerkt, basiert das Buch zu wesentlichen Teilen auf Tagebuchnotizen und Briefen, die während der behandelten Lebensabschnitte abgefasst

⁶³ “Although in my own way of presenting it [religious pluralism; PSL] philosophically I make use of Kant's distinction between noumenal and phenomenal reality, it is not dependent upon Kant's philosophy and only makes use of one aspect of it – a use of which Kant himself would not have approved, for he had a quite different philosophy of religion. But I could equally well have developed my own without any reference to Kant, relying instead on the critical realism developed by American philosophers in the first half of the twentieth century, and supported by more recent work in social psychology and the sociology of knowledge.” J. Hick, *Who or What is God?*, London: SCM Press 2008, xiii.

wurden und aus denen gelegentlich ausführlich zitiert wird. Wie jede gute Autobiographie ist auch dieses Werk eine zeitgeschichtliche Fundgrube. Hick bietet nicht nur Informationen, die seinen persönlichen Werdegang betreffen, sondern zahlreiche aufschlussreiche Beschreibungen seines theologischen und philosophischen Umfelds. Es ist flüssig, lebendig, spannend und nicht selten humorvoll geschrieben. Vor allem aber wird durch die Art, wie Hick Ereignisse, Personen und teilweise recht private Erfahrungen schildert, viel von seiner eigenen Persönlichkeit spürbar.

Gegen Ende der Autobiographie geht Hick kurz auf sein bis zu diesem Zeitpunkt letztes Buch, die oben erwähnten *Dialogues in the Philosophy of Religion* (2001) ein und kündigt an, sein nächstes Buch werde in der Form eines Dialoges geschrieben. Er werde sich darin kritisch mit dem in den westlichen Kulturen gegenwärtig weit verbreiteten Naturalismus auseinandersetzen und dabei auch die Frage nach dem Zusammenhang von religiöser Erfahrung und aktueller neurophysiologischer Forschung behandeln.⁶⁴ Für den damals achtzigjährigen Hick war dies ein immenses Vorhaben, denn es bedeutete, sich hierzu nochmals in ein ausgesprochen anspruchsvolles Gebiet aktueller Religionsphilosophie einzuarbeiten: die Relevanz neurophysiologischer Erkenntnisse für die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Gehirn.⁶⁵ Das Vorhaben war so groß, dass aus dem angekündigten Buch de facto zwei Bücher entstanden: erstens *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (2006), worin er sich ausführlich den durch die Neurophysiologie aufgeworfenen Problemen zuwendet, und zweitens *Between Faith and Doubt. Dialogues on Religion and Reason* (2010), das schließlich jenen in der Autobiographie angekündigten fiktiven Dialog enthält, in den dann auch der Ertrag von *The New Frontier* mit einfließen konnte. So bestätigt sich auch noch in der letzten Lebens- und Schaffensperiode Hicks, was er – wie oben zitiert⁶⁶ – über seinen intellektuellen Werdegang und damit über die innere Verwobenheit und Entwicklungsdynamik seiner vielfältigen Arbeitsbereiche insgesamt schrieb: „Die Erkenntnis eines jeden Problems führte mich zu dem nächsten.“

The New Frontier ist in drei größere Teile gegliedert. Im ersten Teil analysiert Hick Religion unter zwei Aspekten, ihrer sozio-historisch greifbaren institutionellen Realität und einer inneren, sich religiöser Erfahrung verdankenden und auf religiöse Erfahrung hinzielenden Seite, die für Hick den eigentlichen Kern und die Basis von Religion darstellt. Im Mittelunkt des zweiten Teils steht die Frage, welche Relevanz den neueren neurophysiologischen Befunden für die Beurteilung religiöser Erfahrung sowie darüber hinaus für das Verständnis des Menschen zukommt. Zunächst zeigt er, wie sich gegenwärtig atheistische bzw. naturalistische Philosophen und Wissenschaftler auf neurophysiologische Beobachtungen beziehen, um religiöse Erfahrung als durchgängig unzuverlässig bzw. illusorisch zu kritisieren. Dann unterzieht Hick diese Positionen einer minutiösen Gegenkritik. Die eigentliche, den Debatten um die Deutung religiöser Erfahrung zugrundeliegende Problematik ist jedoch die des Verhältnisses von Gehirn und Geist bzw. Bewusstsein. Die These einer strengen Identität von Geist und Gehirn verwirft Hick als völlig implausiblen, durch keinerlei empirische Befunde gedeckten materialistischen „Glaubensartikel“ (S. 91).

Ernster zu nehmen sind nach Hick die verschiedenen Varianten des Epiphänomenalismus. Sie unterscheiden die materielle Wirklichkeit von der mentalen, begreifen die Relation zwischen beiden jedoch im Sinne einer einseitigen kausalen Wirkung der ersteren auf die letztere. Hiergegen bringt Hick mehrere Einwände vor: Auch der Epiphänomenalismus ist weit davon entfernt, empirisch belegt zu sein (auch nicht durch die vielfach diskutierten Experimente von Benjamin Libet). Die Beziehung zwischen materiellen Vorgängen und mentalen Ereignissen bleibt zutiefst rätselhaft. Die Annahme einer einseitigen kausalen Einwirkung materieller Vorgänge auf mentale widerspricht nicht nur der unmittelbaren Selbsterfahrung, sondern untergräbt auch die vom Epiphänomenalismus gerne herangezogene These, die Emergenz des Bewusstseins verdanke sich einem evolutiven Vorteil. Denn genau ein solcher Vorteil lässt sich, so Hick, nicht identifizieren, wenn das Bewusstsein als eine rein passive und durchgängig determinierte Wirklichkeit verstanden wird. Zudem unterliegt die These einer völligen Determiniertheit mentaler Ereignisse durch materielle einem performativen Selbstwiderspruch, wenn diese These als ein rationaler Beurteilung und Zustimmung zugängliches Argument vorgebracht wird. Denn für den Fall ihrer Wahrheit ist diese These selbst allein das Produkt determinierter materieller Vorgänge, ebenso wie dies jede mögliche Reaktion auf diese These wäre. Gegenüber dem Epiphänomenalismus vertritt Hick die relative Eigenständigkeit materialer und mentaler Vorgänge, die wechselseitige Einwirkung beider aufeinander und die – wenn auch eingeschränkte – Möglichkeit

⁶⁴ Vgl. J. Hick, *An Autobiography*, Oxford 2002, 307.

⁶⁵ Zwar hatte Hick sich schon in früheren Arbeiten mit der Frage nach dem Leib-Seele bzw. Geist-Gehirn Verhältnis befasst, besonders im sechsten Kapitel von *Death and Eternal Life*, doch entfaltet er seine anthropologische Position nun im Kontext einer Diskussion neuerer neurophysiologischer Befunde.

⁶⁶ Vgl. oben P. Schmidt-Leukel, Zum Gesamtwerk von John Hick, 180.

nicht-determinierter freier Willensentscheidungen. Im dritten Teil von *The New Frontier* entfaltet Hick seine pluralistische Interpretation religiöser Erfahrung mit einem Schwerpunkt auf ihrer Bedeutung für eine zeitgemäße Spiritualität und – abschließend – ihren Implikationen für eine mögliche Eschatologie.

In den fiktiven Dialogen aus Hicks letztem Buch *Between Faith and Doubt. Dialogues on Religion and Reason* (2010) stellt er selbst die beiden hauptsächlichen Dialogpartner zunächst kurz vor: David und John. „David“ steht für jemanden, der allen religiösen Glaubensvorstellungen gegenüber höchst skeptisch ist, sich aber noch gesprächsbereit zeigt, und „John“ ist John Hick selbst.⁶⁷ Im Verlauf der Dialoge treten kurzfristig zwei weitere Personen in das Gespräch mit ein: „Donwi“, der eine anti-realistische Interpretation religiösen Glaubens à la Don Cupitt und Dewi Z. Phillips vertritt, und „Grace“, eine „normale praktizierende („churchgoing“) Christin“. Thematisch umfassen die Dialoge nochmals alle zentralen Felder aus Hicks religionsphilosophischen bzw. theologischem Werk: Der fundamentale Unterschied zwischen einer naturalistischen und einer religiösen Weltdeutung; die Rolle der religiösen Erfahrung für die rationale Legitimation religiösen Glaubens; die zentrale These der pluralistischen Religionstheologie und ihre Konsequenzen für das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften (hier expliziert im Hinblick auf das Christentum und den Islam), die Deutung von Übel und Leid und die Frage der Eschatologie. Hinzu kommen zwei Kapitel über den Ertrag neurophysiologischer Forschung für die Beurteilung religiöser Erfahrung und das Problem des Verhältnisses von Geist und Gehirn. Geschrieben ist *Between Faith and Doubt* so, dass es keinerlei spezifische Fachkenntnisse voraussetzt, und wendet sich somit an jene Art von breiter Leserschaft, die wohl Richard Dawkins mit *The God Delusion* im Auge hatte. Lange, so Hick, war es die berechtigte Rolle der Religionskritiker gegen jeden religiösen Dogmatismus darauf zu insistieren, dass sich die Welt auch nicht-religiös interpretieren lasse. Heute habe sich das Blatt gewendet und es sei nun an der Zeit gegenüber einem naturalistischen Dogmatismus zu zeigen, dass auch eine religiöse Interpretation der Welt rational gerechtfertigt sein kann.⁶⁸ So lässt Hick denn seine Dialoge auch nicht damit enden, dass er „David“ von der Richtigkeit einer religiösen Deutung überzeugt, aber doch damit, dass dieser mögliche Zweifel an einer für allzu sicher gehaltenen naturalistischen Position einräumt.

In der Zeit bis zur ersten Auflage von *An Interpretation of Religion* (1989) zeichnete sich Hicks Werk durch konsequente Weiterentwicklung und dementsprechende Veränderungen seiner Positionen aus. Lässt sich Ähnliches auch für sein Spätwerk konstatieren? Primär sind die letzten Arbeiten Hicks durch das Bemühen charakterisiert, die unterschiedlichen Fäden seines Denkens zu einem kohärenten System zu bündeln. Gleichzeitig zeigt sich seit *The Fifth Dimension* (1999) eine verstärkte Betonung von „Spiritualität“ bzw. ein deutliches Augenmerk auf der Frage, wie und welche Form von Religiosität unter den Bedingungen der Gegenwart rational verantwortet gelebt werden kann. Typisch hierfür ist etwa, dass *The New Frontier* ein eigenes Kapitel mit der Überschrift „Spirituality for Today“ enthält. Zumindest in Ansätzen deuten sich aber auch zwei inhaltliche Veränderungen an, von denen die erste das Menschbild und die zweite das Verständnis der transzendenten Wirklichkeit betrifft.

Bereits in *Death and Eternal Life* (1976) hatte Hick eine gewisse Form von Reinkarnationslehre vertreten, allerdings mit den beiden Einschränkungen, dass Reinkarnation vermutlich nicht in unserer Welt stattfindet und unsere jetzige Existenz die erste sei. Diese Position hat er in späteren Aussagen dahingehend verändert, dass er Reinkarnation auch auf der Erde für möglich hält und nicht mehr länger davon ausgeht, dass das momentane Leben das erste sei.⁶⁹ Ein wesentlicher Grund für seine frühere Auffassung bestand in einem dichten Verständnis personaler Identität, so dass er zur Gewährleistung personaler Identität eine die verschiedenen Existenzen übergreifende Erinnerung postulierte. Demgegenüber findet sich in seinen späteren Arbeiten ein Verständnis des Selbst im Sinne einer „dispositionalen Struktur“, die den im Reinkarnationsablauf folgenden unterschiedlichen Einzelpersönlichkeiten zugrunde liegt bzw. durch diese beständig weiterentwickelt wird, für die aber keine bewusste Erinnerung erforderlich ist. Das aber bedeutet, dass die jeweils aktuelle Persönlichkeit mit dem Tod ihr definitives Ende findet. Die Auswirkung des jetzigen Lebens auf die zugrundeliegende bzw. übergreifende dispositionale Struktur gleiche einem Staffellauf, bei dem der Stab an den nächsten Läufer weitergereicht wird.⁷⁰ Es ist deutlich, dass sich Hick mit diesen Überlegungen sehr stark einer buddhistischen Konzeption von Reinkarnation angenähert hat.⁷¹

⁶⁷ Vgl. J. Hick, *Between Faith and Doubt*, Basingstoke 2010, ix.

⁶⁸ Vgl. ebd. 2f.

⁶⁹ Vgl. J. Hick, *The Fifth Dimension*, Oxford 1999, 245; ders., „Reincarnation“, in: ders., *Who or What is God?*, London 2008, 63; ders., *Between Faith and Doubt*, Basingstoke 2010, 156f.

⁷⁰ Vgl. *The Fifth Dimension*, 246ff.; *Who or What is God?*, 60f; *Between Faith and Doubt*, 151-158.

⁷¹ Vgl. auch seine Feststellung in *An Autobiography*, 225: „My eventual conclusion is that something like the Buddhist conception of rebirth is quite likely to be true.“

Die zweite Veränderung betrifft die Frage des Verständnisses letzter Wirklichkeit bzw. die Modi ihrer Erfahrbarkeit. Ein zentrales Element der pluralistischen These ist,

„dass die letzte Wirklichkeit („the Ultimate“) ... dem erkennenden Menschen in einer Vielfalt unterschiedlicher Weisen gegenwärtig ist – als Adonai des Judentums, als Himmlischer Vater des Christentums und als Allah des Islams und ebenso als der jeweilige Fokus von Meditation und Erleuchtung in den nicht-theistischen Religionen. (...) In jedem Fall bilden das transkategoriale Wirkliche („the Real“), das jenseits der Reichweite unserer menschlichen Begrifflichkeiten ist, und seine vom Menschen erkennbaren Formen nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern dieselbe Wirklichkeit wie sie in sich selbst ist und wie sie in jenen Formen ist, in denen sich ihr Eindruck dem menschlichen Bewusstsein mitteilt.“⁷²

Wie dieses Zitat aus Hicks letzten Buch zeigt, hat er dieses Konzept bis zuletzt beibehalten. Dennoch gibt es in seinem Spätwerk Aussagen, die die Frage aufwerfen, wie konsequent er es selber durchgehalten hat. So schlägt Hick in seiner langen Einführung zur Neuauflage von *An Interpretation of Religion* (2004) vor, es könne sich bei der religiösen Erfahrung eines personalen Gottes in den verschiedenen theistischen Religionen auch um die Erfahrung realer, voneinander unterschiedener, aber nicht unbegrenzter Wesen handeln, deren ontologischer Status dem von Engeln oder von hinduistischen Gottheiten (Devas) oder buddhistischen Sambhogakaya-Buddhas gleicht.⁷³ Hick hat diesen Vorschlag in *Between Faith and Doubt* wiederholt und ergänzt: Es handle sich um die Erfahrung der Gegenwart von „höheren“ Wesen in dem Sinne, dass diese „spirituell reifer sind als wir und in einer weit stärkeren Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit leben.“⁷⁴ Mit dieser Deutung – wenn sie umfassend gemeint sein soll – würden die personalistischen „Ich-Du“ Erfahrungen letzter Wirklichkeit im Kontext theistischer Religionen herabgestuft zu Erfahrungen von überirdischen Mittlergestalten. Auf dieser Linie scheinen nun auch verschiedene Bemerkungen zu liegen, die Hick im Zusammenhang mit Berichten von einer eigenen religiösen Erfahrung gemacht hat. Diese Erfahrung ereignete sich im Kontext von Hicks buddhistischer Meditationspraxis und lässt sich in den Zeitraum zwischen 1999 und 2002 datieren.⁷⁵ In seiner Autobiographie, in der er – soweit ich sehe – erstmals von dieser Erfahrung spricht, beschreibt er sie so:

„Während ich normalerweise hier bin und meine Umgebung dort, getrennt von mir, war diese Unterscheidung verschwunden; und, noch wichtiger, das gesamte Universum, von dem ich ein Teil war, war freundlich, milde, gut, so dass es nichts geben kann, wovor ich mich zu fürchten oder worüber ich mich zu sorgen hätte.“⁷⁶

In weiteren Schilderungen dieser Erfahrung betont Hick, es sei nicht die Erfahrung einer personalen Gottes, sondern eines guten Universums gewesen⁷⁷ oder einer „Ganzheit, von der ich ein Teil war“.⁷⁸ In dem aus dem Jahre 2006 stammenden Aufsatz „Reincarnation“ schreibt Hick in relativ scharfer Gegenüberstellung, er postuliere keinen allmächtigen, liebenden, personalen Gott, sondern „stattdessen“ („instead“) einen kosmischen Prozess, von dem wir ein Teil sind, der sich in der Alltagserfahrung oft als hart und manchmal extrem hart zeige, aber in mystischer Erfahrung als letztlich „benign“ („milde“/„gütig“) erkannt werde.⁷⁹

Bedeutet diese Aussagen, dass Hick schließlich von der für die pluralistische Religionstheologie

⁷² „...that the Ultimate (...) is in the human knower in a variety of different ways – as the Adonai of Judaism, the Heavenly Father of Christianity and the Allah of Islam, and also as the foci of Meditation and enlightenment within the non-theistic faiths. (...) In each case, the transcategorical Real, beyond the scope of our human conceptualities, and its humanly knowable forms are not two different realities but the same reality as it is in itself and in the ways in which it impacts our human consciousness.” *Between Faith and Doubt*, 70 u. 72.

⁷³ Vgl. J. Hick, „Introduction to the Second Edition“, in: ders., *An Interpretation of Religion. Second Edition*, Basingstoke 2004, xxixf.

⁷⁴ „... more spiritually mature than us, living in a more powerful awareness of the ultimate reality.” *Between Faith and Doubt*, 25.

⁷⁵ In *The Fifth Dimension* aus dem Jahre 1999 berichtet Hick bereits von dieser Meditationspraxis und beschreibt auch ihre Wirkungen in Formulierungen, die sich rückblickend als Antizipation seiner Erfahrung deuten lassen, spricht aber nicht von jenem einschneidenden Meditationserlebnis, auf das er ab 2002 immer wieder zurück kommt.

⁷⁶ „Whereas normally I am here and the environment is there, separate from me, there was no such distinction; and more importantly, the total universe of which I was part was friendly, benign, good, so that there could not possibly be anything to fear or worry about.” *An Autobiography*, 223.

⁷⁷ *The New Frontier*, 188.

⁷⁸ *Between Faith and Doubt*, 49.

⁷⁹ *Who or What is God?*, 64.

essentiellen Gleichordnung personaler und impersonaler Erfahrungsweisen letzter Wirklichkeit abgerückt ist und ihre impersonale Erfahrung als eines guten und milden Universums, einer Ganzheit oder eines kosmischen Prozesses für zutreffender hält als die Erfahrungen einer personalen Gegenwart, bei denen es sich eigentlich gar nicht um Erfahrungen der letzten Wirklichkeit handelt, sondern um die Erfahrung übernatürlicher Mittlergestalten? Man könnte diesen Schluss ziehen, wenn es nicht aus demselben Zeitraum auch nach wie vor all jene Aussagen gäbe, in denen Hick seiner pluralistischen Position treu bleibt und – wie auch in seinem letzten Buch – betont, dass es „dieselbe letzte Wirklichkeit“ („the same Ultimate“) ist, die vom Menschen gültig sowohl in der Form eines personalen Gottes als auch in den impersonalen Formen der nicht-theistischen Religionen erfahren werden kann.⁸⁰ Es ist daher wohl eher davon auszugehen, dass sich Hicks eigene religiöse Erfahrung unter dem Einfluss buddhistischer Meditationspraxis im Sinne nicht-theistischer Konzeptionen gewandelt hat, ohne dass damit deren epistemologischer Vorrang vor den theistischen Konzeptionen impliziert wäre.

Am 20. Januar 2012 feierte John Hick seinen neunzigsten Geburtstag. Aus diesem Anlass wurde ihm im Rahmen einer akademischen Ehrung am 18. Januar die Festschrift *Religious Pluralism and the Modern World. An Ongoing Engagement with John Hick* überreicht.⁸¹ Die Beiträge dieser Festschrift gehen zurück auf ein Symposium, das im März 2011 in Birmingham stattfand und an dem John Hick selbst weitgehend teilgenommen hat. Wie die Herausgeberin, Sharada Sugirtharajah, in ihrer Einführung vermerkt, enthält die Festschrift aktuelle Beiträge zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Facetten aus dem Werk John Hicks, ohne jedoch seine wissenschaftliche Leistung umfassend würdigen zu können. Letzteres, so Sugirtharajah mit Recht, „muss einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.“⁸²

Einen Nachruf hat sich John Hick selbst verfasst. Dieser findet sich als letztes Kapitel in seiner Autobiographie und gibt ein prägnantes Bild seines eigenen Lebens und Werks, das von heute aus gesehen nur in einem einzigen Punkt korrekturbedürftig ist: der (inzwischen angestiegenen) Zahl seiner Enkelkinder.

Orte der Erstveröffentlichung von Kapitel I – VIII

Kapitel I	Hervorgegangen aus: "Pilgrimage in Theology", in: Epworth Review 6 (1979) 73-78, und "Pluralism and the Reality of the Transcendent", in: The Christian Century 98 (1981) 45-48.
Kapitel II	Erstveröffentlichung in der amerikanischen Ausgabe von "God Has Many Names", Philadelphia 1982.
Kapitel III	Die siebenundzwanzigste Claude Goldsmid Montefiore Lecture gehalten an der Liberal Jewish Synagogue, St. John's Wood, London, am 16. Okt. 1980; Erstveröffentlichung in der amerikanischen Ausgabe von "God Has Many Names", Philadelphia 1982.
Kapitel IV	"Whatever Path Men Choose Is Mine", in: The Modern Churchman 18 (1975) 8-17.
Kapitel V	"Sketch for a Global Theory of Religious Knowledge", in: Verdag Och Evighet. Festschrift till Hampus Lyttkens, hg. von B. Hanson, J. Hemberg, C. Stenquist, Lund 1981, 101-107.
Kapitel VI	"Towards a Philosophy of Religious Pluralism", in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 22 (1980) 131-149.
Kapitel VII	"Christian Theology and Inter-Religious Dialogue", in: World Faiths 103 (1977) 2-19.

Ergänzung für die deutsche Ausgabe:

Kapitel VIII	Beitrag zu einem jüdisch-christlich-islamischen Dialog, März 1985, an der Claremont Graduate School, USA; Erstveröffentlichung in der deutschen Erstausgabe von "Gott und seine vielen Namen", Altenberge 1985; Erstveröffentlichung der englischen Originalfassung in: John Hick, Edmund S. Meltzer (eds.), Three Faiths - One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter, London 1989, 197-210.
--------------	---

⁸⁰ Vgl. *Between Faith and Doubt*, 67.

⁸¹ Sharada Sugirtharajah (ed.), *Religious Pluralism and the Modern World. An Ongoing Engagement with John Hick*, Basingstoke 2012.

⁸² Ebd. 1.

Buchveröffentlichungen von John Hick (in englischer Sprache):

- Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge, New York 1957 (1966, London, New York 1967, 1988)
- Philosophy of Religion (1st ed.), Englewood Cliffs 1963 (alle weiteren Auflagen von "Philosophy of Religion" sind jeweils voneinander verschieden und werden daher einzeln aufgeführt).
- (ed.) The Existence of God, New York, London 1964.
- (ed.) Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Englewood Cliffs 1964 (1970, 1990).
- (ed.), Faith and the Philosophers, London, New York 1964.
- Evil and the God of Love, London, New York 1966 (1977, 1985, 1988, 1990)
- (ed. with Arthur McGill), The Many Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument of the Existence of God, London, New York 1967.
- Christianity at the Centre, London, New York 1968.
- Arguments for the Existence of God, London, New York 1971.
- God and the Universe of Faiths, London, New York 1973 (1977, 1988, 1993).
- Philosophy of Religion (2nd ed.), Englewood Cliffs 1973.
- (ed.), Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claim's, London, Philadelphia 1974.
- Death and Eternal Life, London, New York 1976 (1985, 1990).
- The Centre of Christianity (zweite veränderte Aufl. von "Christianity at the Centre"), London 1977.
- (ed.), The Myth of God Incarnate, London 1977.
- (ed. with Brian Hebblethwaite), Christianity and Other Religions: Selected Readings, London 1980.
- God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism, London 1980.
- God Has Many Names (US-edition; textlich stark von der britischen Ausgabe verschieden), Philadelphia 1982.
- The Second Christianity (dritte veränderte Aufl. von "Christianity at the Centre"), London 1983.
- Philosophy of Religion (3rd ed.), Englewood Cliffs 1983.
- (with Michael Goulder), Why Believe in God?, London 1983.
- Problems of Religious Pluralism, London, New York 1985 (1988).
- (ed. with Hasan Askari), The Experience of Religious Diversity, Aldershot 1985.
- (ed. with Paul Knitter), The Myth of Christian Uniqueness, London, New York 1987.
- An Interpretation of Religion, London, New York 1989.
- (ed. with Edmund Meltzer), Three Faiths - One God, London New York 1989.
- (ed. with Lamont Hempel), Gandhi's Significance for Today, London, New York 1989.
- Philosophy of Religion (4th ed.), Englewood Cliffs 1990.
- A John Hick Reader, ed. by Paul Badham, London 1990.
- The Metaphor of God Incarnate, London, Westminster 1993.
- Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, London, New Haven 1993.
- The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism, London 1995 (in den USA erschienen unter dem Titel: "A Christian Theology of Religions").
- The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm, Oxford, Boston 1999.
- Dialogues in the Philosophy of Religion, Basingstoke (UK), New York 2001
- John Hick. An Autobiography, Oxford (UK) 2002.
- The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent, Basingstoke (UK), New York 2006.
- Who or What is God? and Other Investigations, London 2008.
- Between Faith and Doubt. Dialogues on Religion and Reason, Basingstoke (UK), New York 2010.

Deutsche Übersetzungen von Büchern und Beiträgen John Hicks:

- Theologie und Verifikation, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 146-166.
- Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 229-237.
- Verifikation im Jenseits, in: Norbert Hoerster (Hg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, München 1979, 184-190; Stuttgart 1988, 218-226.
- (Hg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979.
- Gott und seine vielen Namen, hg. von Reinhard Kirste, Altenberge 1985
- Religiöser Pluralismus und Erlösung, in: Jahrbuch für interreligiöse Begegnung, Bd. 1 (JIB 1 = Religionen im Gespräch, RIG 1), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Hamburg 1990, 25-40.
- Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 45 (1994) 301-318.
- Pluralismus und Absolutheitsansprüche, in: Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne (RIG 3), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Balve 1994, 128-149.
- Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen, in: ebd. 113-127.
- Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 85-98.

- Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.
- Juden, Christen und Muslime. Verehren wir alle denselben Gott?, in: Wertewandel und religiöse Umbrüche (RIG 4), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Balve 1996, 189-207.
- Eine Antwort auf Kardinal Ratzingers Ausführungen zum religiösen Pluralismus, in: Dialog der Religionen 8 (1998) 91-94. In einer anderen Übersetzung unter dem Titel: Kardinal Ratzinger über die religionspluralistische Theologie. Eine Antwort, in: Die dialogische Kraft des Mystischen (RIG 5), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Balve 1998, 493-496.
- Ist das Christentum die einzig wahre Religion?, in: Hans Grewel, Reinhard Kirste (Hg.), Alle Wasser fließen ins Meer ... Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen (Festschrift für Paul Schwarzenau), Köln, Weimar, Wien 1998, 114-119.
- Der religiöse Sinn des Lebens, in: Die dialogische Kraft des Mystischen (RIG 5), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Balve 1998, 19-35.
- Julian(a) von Norwich - Mystik und Heterodoxie, in: ebd. 293-310.
- Gott und seine vielen Namen, hg. von Reinhard Kirste (zweite, neu übersetzte Aufl.), Frankfurt/M. 2001, 2. Aufl. 2002.
- Jesus und die Weltreligionen, in: Neue Herausforderungen für den interreligiösen Dialog (RIG 7), hg. von Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka, Balve 2002, 48-71.

Weitere Informationen im Internet:

- Zum Tod von John Hick am 9. Februar 2012: A Giant Has Fallen:
<http://reinhard-kirste.blogs.rpi-virtuell.net/2012/02/10/john-hick-20-01-1922-09-02-2012-again-a-giant-has-fallen/>
- Reinhard Kirste: John Hick und die kopernikanische Wende in der Theologie. In: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. München – HdR, EL 15, 2007: I-14.9.1 (18 S.), Juni 2007 --- Als PDF-Datei (gegen Gebühr):
http://www.edidact.de/articlesid/192223/Detail/John_Hick_und_die_kopernikanische_Wende_in_der_Theologie.htm
--- Vorschau: <http://www.edidact.de/contentBase/edidact/vorschau/5-60-01-00-14.9.1.pdf>
- **Webseite mit Literaturhinweisen, Rezensionen und Downloads weiterer Texte sowie der ins Deutsche übersetzten Beiträge von John Hick:**
<http://religiositaet.blogspot.de/2012/03/john-hick-und-die-religionspluralistisch.html>
- **John Hick – The Official Website:** <http://www.johnhick.org.uk/jsite/>
- **The John Hick Centre for Philosophy of Religion:**
<http://www.birmingham.ac.uk/research/activity/philosophyofreligion/index.aspx>

Der Autor:

Hick, John, Prof. Dr. phil. (Oxford und Cambridge), Dr. lit., Dr. theol. h.c., (1922–2012). Zuerst Professor für Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Birmingham, anschließend Danforth-Professor für Religion an der Claremont Graduate School in Claremont, Kalifornien (USA). Gastvorlesungen an vielen Universitäten Europas, Amerikas und Asiens. Gewinner des *Louisville Grawemeyer Award* in Religion (1991). Seit 1992 emeritiert und bis zu seinem Tod in Birmingham lebend, Research Fellow der Universität Birmingham.
John Hick bei Wikipedia: http://de.wikipedia.org/wiki/John_Hick

Die Übersetzerin/ der Übersetzer, Bearbeiter und Herausgeber:

- **Ilke Ettmeyer** (geb. 1962), Diplom-Übersetzerin. Sprachenstudium in Heidelberg. Als freie Übersetzerin für verschiedene Auftraggeber tätig. Sie lebt in Mannheim.
- **Perry Schmidt-Leukel** (geb. 1954), Dr. theol., Habilitation 1996 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München über „Theologie der Religionen“, 2000-2009 Professor of Systematic Theology and Religious Studies an der University of Glasgow („Chair of World Religions for Peace“), seit 2009 an der Universität Münster 2009 als Professor für Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie, Leiter des Seminars für Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie (Centre for Religious Studies and Inter-faith Theology), zahlreiche Veröffentlichungen zum Buddhismus und zur Religionstheologie.
- **Reinhard Kirste** (geb. 1942), Dr. theol., evangelischer Pfarrer in Berlin und Hildesheim, Schulreferent in Iserlohn/Westfalen (Nov. 1975 – Februar 2005). Seit 2005 Lehrauftrag an der Technischen Universität Dortmund, Koordinator der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTR[®]A): www.interrel.de
Mitarbeit im Bereich des interreligiösen Lernens beim deutschsprachigen Religionslehrerportal www.rpi-virtuell.net – Veröffentlichungen zur Religionspädagogik und zum interreligiösen Dialog, Betreiber mehrerer Blogs zum *Dialog der Religionen*.