

Eine Philosophie des religiösen Pluralismus

John Hick

(Aus dem Englischen übersetzt von *Perry Schmidt-Leukel*)

*Vorbemerkungen der Redaktion
zum Beitrag von John Hick in dieser Zeitschrift
von Gerhard Ludwig Müller*

Auf ihrer Jahrestagung in Freising vom 26. bis 30. September 1994 werden sich die deutschsprachigen Fundamentaltheologen und Dogmatiker mit dem Thema der sog. »Pluralistischen Religionstheologie« auseinandersetzen. Einer der bekanntesten Vertreter dieser in der angelsächsischen Welt entstandenen und verbreiteten Richtung ist *John Hick*. Um eine sachgerechte und zugleich kritische Diskussion auf der Basis einer verlässlichen Übersetzung zu erleichtern, wird hier in deutscher Sprache ein Artikel von ihm abgedruckt, in dem der Autor die Grundgedanken seiner Konzeption darlegt und gegenüber möglichen Mißverständnissen sichert. Da in diesem Beitrag die Grundlagen des christlichen Glaubens zur Disposition gestellt werden, kann er aber nicht ohne jede kritische Anmerkung in einer theologischen Zeitschrift dargeboten werden.

Anzuerkennen ist das Anliegen der »Pluralistischen Religionstheologie«, nach der Wahrheit der nichtchristlichen Religionen und der in ihnen liegenden Heilsmöglichkeiten zu suchen. Mit dem Grundkonzept »*Der eine, transzendente und unerkennbare Gott in den vielen menschlichen Religionen, die je auf ihre Weise die Erfahrung des Göttlichen manifestieren und kategorial machen*« scheint eine alles erklärende Theorie gewonnen zu sein, der nur noch der ominöse »Absolutheitsanspruch des Christentums« als Ausdruck eines zurückgebliebenen Bewußtseins entgegensteht.

Auf »induktivem« Weg hat man eine universelle Theorie vom Ursprung der Religion als anthropologische Konstante gewonnen im Rahmen des prinzipiell begrenzten Wahrheits- und Geltungsanspruches der konkreten Religionen. Auf dem Hintergrund einer modifizierten kantianischen Erkenntnistheorie sind die personalen Gottheiten der Religionen — auch Jahwe ist hier eingereicht — die durch eine kulturelle Vorprägung bedingten personifizierten und hypostasierten Phänomene, die in der Projektion gegenständlicher Erfahrungen auf das immer unerkant bleibende transzendente Noumenon konstituiert werden.

Hick scheint hier auch das kantianische Noumenon oder Gott als regulative Idee und Ideal der reinen Vernunft (KrVB 647) mit der christlichen Tradition der negativen Theologie (auch im Hinblick auf die buddhistische Rede vom absoluten Nichts) in Verbindung zu bringen, ohne zu bemerken, daß in seiner christlichen Auslegung das göttli-

che Mysterium nicht jenseits, sondern in der relational vermittelten Person-Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes erkannt wird (Thomas von Aquin, S. th. I q. 32 a. 1).

Bei Hick gibt es denn auch keine Selbstoffenbarung Gottes im geschichtlichen Mittler. Seine kantianisch geprägte Erkenntnistheorie und sein vom frühen Schleiermacher genommener Begriff der subjektiven religiösen Erfahrung nötigt vielmehr dazu, von einem Innwerden des Göttlichen in der menschlichen religiösen Erfahrung zu sprechen. Nicht Gott als freies Subjekt seiner selbst teilt sich in geschichtlicher Vermittlung dem Menschen mit. Vielmehr offenbart der Mensch sich seine personifizierte gedachte Gottheit, indem er seine gegenständliche Welterfahrung mit ihrem transzendentalen Horizont vermittelt.

Die Folgen für das Christentum sind keineswegs marginal. Wenn die Trinitätslehre und die Christologie wegfallen bzw. nur als zeit- und kulturbedingte Vergegenständlichungen einer religiösen Erfahrung stehenbleiben dürfen, was ist dann, sowohl der Form als auch dem Inhalt nach, vom Credo noch übrig?

Eine Kritik an der Grundkonzeption der »Pluralistischen Religionstheologie« darf sich nicht einschüchtern lassen von dem moralisierenden Gegenargument, jeder Widerspruch zu ihr laufe hinaus auf Intoleranz und ein absolutistisches Auftrumpfen gegenüber den Gewissensüberzeugungen in anderen Religionen, verschließe sich dem main stream der Weltgesellschaft und dem Konsens der Religionen und verharre schließlich hoffnungslos im Exklusivismus oder mindestens im Inklusivismus, während gleichsam in der Zwangsläufigkeit eines neuen Drei-Stadien-Gesetzes dem Pluralismus die »Zukunft gehöre«.

In der Kritik werden nicht nur die inhaltlichen Konsequenzen dieser Theorie für das christliche Verständnis der Person-Wirklichkeit Gottes sowie dessen freie geschichtliche Selbstoffenbarung im konkreten menschlichen Mittler, das Trinitätsmysterium, der Bezug von vorösterlichem Jesus zum Christus des Glaubens im neutestamentlichen Zeugnis und die Auslegung dieses Zeugnisses in der konziliaren Christologie von Nicäa und Chalcedon thematisiert werden müssen. Entscheidender noch sind die grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes sowie auch eine Diskussion des Begriffs der »religiösen Erfahrung«. Denn offensichtlich soll dieser Begriff zwischen Transzendentalität und Kategorialität menschlicher Erkenntnis vermitteln und die Grundvorstellung einer »Selbstmitteilung Gottes im Wort und im freien geschichtlichen Handeln« ersetzen.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ist aber notwendig und sicher auch fruchtbar, weil es trotz der Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Heilmöglichkeit und die Wahrheitselemente in den Religionen und trotz der Aussagen über Religionsfreiheit noch nicht recht gelungen ist, eine plausible Konzeption vorzulegen, die das christliche Bekenntnis zur eschatologischen Selbstvereindeutigung Gottes im Christusereignis zugunsten aller Menschen vermittelt mit der Anerkennung des Heilwirkens Gottes in Geist und Gnade auch bei den Menschen nichtchristlicher Weltanschauungen und Religionen, die aus verschiedenen Gründen Jesus Christus nicht oder noch nicht als den »einzigsten Mittler zwischen Gott und den Menschen« (1 Tim 2,5) erkennen oder ihn in ihrem Gewissen annehmen können.

Vorbemerkung des Übersetzers: Zu den am stärksten diskutierten Themen der internationalen theologischen Debatte gehört seit geraumer Zeit das Projekt einer Pluralistischen Religionstheologie.^a Obwohl diese in Deutschland vornehmlich durch die Arbeiten von Paul Knitter bekannt geworden ist, dürfen Wilfred Cantwell Smith und John Hick als ihre eigentlichen Vordenker und zugleich profiliertesten Vertreter gelten. In dem folgenden Essay stellt John Hick die Grundzüge seiner Religionstheologie in komprimierter Form vor. Dabei sind auch jene Gesichtspunkte klar gefaßt, in denen er gelegentlich mißverstanden oder falsch wiedergegeben wird: Hick zeigt, daß er nicht eine identische Grunderfahrung der verschiedenen Religionen postuliert, sondern unterschiedliche Erfahrungen mit der gleichen transzendenten Realität; daß er keinen übergeordneten Standpunkt beansprucht, von dem aus er seine These formuliert, sondern daß sie in Form einer induktiv gestützten Hypothese eingeführt wird; und schließlich, daß sein Denken keinen aprioristisch dogmatischen Charakter trägt, sondern einer fallibilistischen Epistemologie entspringt, die ihre Ideen als Hypothesen vorlegt. Gerade die epistemologische Grundlegung der Pluralistischen Religionstheologie bei Hick verdeutlicht zudem, daß die pluralistische These nicht in erster Linie aus pragmatischen Gründen entwickelt wurde, sondern daß hinter ihr das religionsphilosophische Anliegen steht, die seit der Religionskritik der Aufklärung offene Frage zu beantworten, ob die Vielzahl unterschiedlicher religiöser Erfahrungen nicht ein starkes Argument gegen die Verlässlichkeit von religiöser Erfahrung schlechthin ist. In einer Zeit, in der den klassischen Gottesbeweisen kaum mehr Beweiskraft zuerkannt wird, kommt dieser Frage eine verstärkte argumentative Bedeutung zu.

Ursprünglich handelt es sich bei dem folgenden Artikel um einen Beitrag für die Smith-Festschrift: F. Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh 1984.^b Dies hat den Vorzug, daß Hick hierin zugleich in relativ breiter Form den Einfluß von Smith auf sein eigenes Denken thematisiert. Von besonderem Interesse dürfte dabei nicht nur die Übernahme der Smith'schen Kritik an einem reifizierten Religionsbegriff sein, sondern auch der Umstand, daß Hick die Formel seines Heilsverständnisses (»Umwandlung von Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit«, »transformation from self-centredness to Reality-centredness«) hier in Anlehnung an und zugleich als Alternative zu Smith's Verwendung von »faith« vorlegt. Es ist jedoch zu beachten, daß Hick diese Formel nicht allein aus religionsphänomenologischen Beobachtungen herleitet, sondern daß sein prozessuales Heilsverständnis in seinen Arbeiten zur Theodizee grundgelegt ist, in denen er eine Weiterführung der klassischen »free-will-defence« im Sinne eines »soul-making-process« entwickelt, um hierdurch Wert, Bedeutung und Notwendigkeit der menschlichen Willensfreiheit als Voraussetzung einer allmählichen Verwirklichung der *similitudo dei* zu klären.

Mit Vorliebe verweist Hick auf die göttliche Wirklichkeit durch die Termini »the Real« oder einfach »Reality«. So zum Beispiel auch in der soeben zitierten Formel seines

^a Vgl. hierzu: P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89 (1993) Sp. 353–364.

^b Die Münchener Theologische Zeitschrift dankt dem Verlag T. & T. Clark, Edinburgh, für die Erteilung der Übersetzungsgenehmigung. Nach dieser Erstveröffentlichung erschien der folgende Beitrag noch in: John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, 28–45, und in: Paul Badham (ed.), *John Hick, A John Hick Reader*, London 1990, 161–177.

Heilsverständnisses, in der »REALITÄTS-Zentriertheit« nicht einfach irgendeine Form von Realität meint, sondern die transzendente Wirklichkeit des Göttlichen. Das stellt den Übersetzer vor gewisse Schwierigkeiten, da sich die möglichen deutschen Äquivalente häufig nicht in der gleichen Weise verwenden lassen wie in den originalen Formulierungen. Insbesondere geht bei der Übersetzung von »the Real« durch »das REALE« die Doppeldeutigkeit einer personalen und einer neutralen Lesart zugunsten der letzteren verloren, wobei jedoch von Hick gerade diese Doppeldeutigkeit intendiert ist. Um auf Anheb sichtbar zu machen, wo die Termini »das REALE« und »REALITÄT« von Hick im spezifischen Sinn als Referenten für die göttliche Wirklichkeit verwendet werden, sind sie im folgenden Text in Kapitälchen gesetzt worden.

Perry Schmidt-Leukel

* * *

Durch seine Arbeiten über den Begriff der Religion und der Religionen ist Wilfred Cantwell Smith mehr als jeder andere für den Wandel verantwortlich, der sich innerhalb einer einzigen Generation bei vielen von uns in der Wahrnehmung des religiösen Lebens der Menschheit vollzogen hat.

Aus vor-Cantwell-Schmith'scher Perspektive betrachtet, gibt es eine Reihe von großen, langlebigen historischen Entitäten bzw. Organismen, die man als Christentum, Hinduismus, Islam, Buddhismus usw. kennt. Jede besitzt ein inneres skelettartiges Gerüst von Glaubensüberzeugungen (*beliefs*), das die jeweilige Art des religiösen Lebens prägt und von einer dicken institutionellen Haut ummantelt ist, die eine Religion zugleich von anderen Religionen und von der säkularen Welt, in der sie existieren, unterscheidet. Buddhismus, Islam, Christentum und die anderen werden so als entgegengesetzte sozio-religiöse Entitäten betrachtet, die Träger unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse sind; und jeder einzelne religiöse Mensch ist Mitglied der einen oder anderen dieser sich wechselseitig ausschließenden Gruppierungen.

Nimmt man das religiöse Leben der Menschheit in dieser Weise wahr, nämlich als organisiert in einer Reihe von Gemeinschaften, die auf rivalisierenden Sets von Glaubensüberzeugungen basieren, dann führt dies zu einer ganz bestimmten Art von Fragestellungen hinsichtlich der Religion. Weil die Glaubensüberzeugungen, die eine Religion bekennt, Annahmen über Gott bzw. über das Unbedingte sind, definieren sie einen Weg zur Erlösung oder Befreiung des Menschen, und dementsprechend handelt es sich um eine Sache auf geistliches Leben oder Tod. Wenn wir also die Religionen der Welt im Plural betrachten, dann präsentieren sich uns einander widerstreitende Ansprüche auf den Besitz der erlösenden Wahrheit. Denn jede Gemeinschaft glaubt, daß ihre eigene Heilsbotschaft wahr ist und daß andere Botschaften in dem Maße falsch sind, in dem sie sich von der eigenen unterscheiden. Jede glaubt, daß der Heilsweg, den sie bezeugt, der authentische Weg ist, der einzig sichere Weg zur ewigen Seligkeit. Und dann lautet die richtige Frage angesichts dieser Pluralität von Ansprüchen: Welche Religion ist die wahre?

Faktisch ist derjenige, der diese Frage ernsthaft aufwirft, normalerweise völlig davon überzeugt, daß seine eigene Religion die wahre ist. Folglich besteht für ihn die Aufgabe darin, die spirituelle Superiorität des eigenen Glaubensbekenntnisses und die daraus fol-

gende moralische Superiorität der Gemeinschaft, die diesen Glauben verkörpert, zu erweisen. Die wechselseitige Kritik der Religionen und ihre gegenseitige Abwertung dienen größtenteils der Erfüllung dieser Aufgabe.

Das religiöse Leben der Menschheit als eingeteilt in große einander entgegengesetzte Entitäten zu sehen, von denen jede beansprucht, die wahre Religion zu sein, ist jedoch nicht die einzig mögliche Sicht der religiösen Situation. Cantwell Smith hat eine alternative Betrachtungsweise vorgeschlagen.

Zunächst zeigt er, daß sich die gegenwärtig vorherrschende Begrifflichkeit historisch auf die europäische Renaissance zurückführen läßt. Während dieser Epoche setzte im westlichen Denken die Reifizierung der verschiedenen Ströme religiösen Lebens zu festen Strukturen ein, die man als Christentum, Judentum usw. bezeichnete. Und nachdem man den eigenen Glauben (*faith*) auf diese Weise reifiziert hatte, exportierte der Westen die Vorstellung von ›einer Religion‹ in den Rest der Welt. Er veranlaßte andere, sich selbst als solche zu betrachten, die zur hinduistischen oder konfuzianischen oder buddhistischen usw., aber immer zu einer im Gegensatz zu anderen stehenden Religion gehören. Aus einer alternativen Sicht der Dinge läßt sich das religiöse Spektrum ganz anders einteilen. Man erblickt dann etwas von vitaler religiöser Bedeutung, das über die ganz Welt hinweg verschiedene Formen annimmt und zwar innerhalb des jeweiligen Kontextes der unterschiedlichen historischen Traditionen. Dieses ›Etwas von vitaler religiöser Bedeutung‹ bezeichnet Cantwell Smith als »faith«. Ich würde einigen seiner Kritiker zustimmen, daß dies hierfür nicht das ideale Wort ist; denn »faith« ist ein Terminus, der mehr in der semitischen als in der indischen Traditionsfamilie beheimatet ist, und der, wie Smith's eigene historische Untersuchungen gezeigt haben, stark überintellektualisiert wurde. Aber ich gehe davon aus, daß er diesen Terminus verwendet, um damit jenen spirituellen Zustand oder jene existentielle Verfassung zu bezeichnen, die von der tatsächlichen Antwort einer Person auf die letzte göttliche REALITÄT konstituiert wird. Sie variiert von der negativen Antwort eines in sich selbst verschlossenen Bewußtseins, das blind ist für die göttliche Gegenwart — ob wir ihr nun jenseits von uns oder in der Tiefe unseres eigenen Wesens begegnen —, bis hin zu einer positiven Offenheit gegenüber dem Göttlichen, das uns allmählich verwandelt: etwas, das Heil oder Befreiung oder Erleuchtung genannt wird. Diese Umwandlung ist innerhalb der verschiedenen religiösen Kontexte, in denen sie sich ereignet, in ihrem Wesen dieselbe: Ich würde sie formal definieren als die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit. Dies ist jenes Ereignis bzw. der Prozeß von vitaler Bedeutung, den man bei einzelnen Menschen überall auf der Welt beobachten kann, und der innerhalb der Kontexte jener unterschiedlichen Wahrnehmungen des Unbedingten (»Ultimate«), die die verschiedenartigen religiösen Traditionen eröffnen, jeweils unterschiedliche Formen annimmt.

Das andere, was man mit Hilfe der neuen, von Cantwell Smith vorgeschlagenen Begrifflichkeit erblickt, sind diese kumulativen Traditionen selbst. Bei ihnen handelt es sich um unterscheidbare Stränge der Menschheitsgeschichte, und in jeder von ihnen steht eine Vielzahl von religiösen und kulturellen Elementen miteinander in Interaktion, um so ein bestimmtes Muster zu formen, das dann beispielsweise die hinduistische, buddhistische, konfuzianische, jüdische, christliche oder islamische Tradition bildet. Diese Traditionen

sind keine statischen Entitäten, sondern lebendige Bewegungen; und sie sind nicht stramm homogen, sondern jede von ihnen ist im Laufe der Zeit in sich höchst vielfältig geworden. So gibt es zum Beispiel große Unterschiede zwischen dem Buddhismus zur Zeit Gautamas und dem Buddhismus nach der Entwicklung des Mahâyâna und seiner nördlichen Ausbreitung nach China; oder zwischen der christlichen Bewegung im römischen Palästina und jener im mittelalterlichen Europa. Und heute gibt es große Unterschiede zwischen, beispielsweise, Zen- und Amida-Buddhismus in Japan, oder in den Vereinigten Staaten zwischen einem Southern Baptist- und Northern Episcopalian-Christentum. Weil sich der Gebrauch von Substantiva nun einmal nicht immer vermeiden läßt, wäre es in der Tat angeraten, von Buddhismen, Christentümern und so weiter, also im Plural zu reden. Allerdings hat sich ein bestimmter Sprachgebrauch, der mit der Analyse von Cantwell Smith übereinstimmt, bereits weit verbreitet, und viele ziehen es jetzt häufig vor, nicht mehr von Christentum, sondern von der christlichen Tradition, der hinduistischen Tradition und so weiter zu sprechen, wenn wir uns auf jene historisch identifizierbaren Stränge der Geschichte beziehen.

Diese kumulativen Traditionen setzen sich aus einem reichen Gefüge innerer und äußerer Elemente zusammen, die nach einem bestimmten lebendigen Muster miteinander verbunden sind, das Glaubensstrukturen, Lebensstile, Heilige Schriften und deren Deutungen, Liturgien, kultische Feiern, Mythen, Musik, Poesie, Architektur, Literatur, sowie die Erinnerung an die Geschichte und ihre Helden umfaßt. Die Traditionen bilden also religiöse Kulturen, jede mit einer eigenen einzigartigen Geschichte und Moral. Und jede dieser Traditionen erschafft menschliche Wesen nach ihrem eigenen Bild. Denn wir sind nicht Menschen in einem allgemeinen Sinn, indem wir an einer ewigen platonischen Wesenheit von Menschsein teilhaben. Wir sind Menschen auf die eine oder andere der vielfältigen konkreten Weisen des Menschseins, die als solche die Kulturen auf dieser Erde konstituieren. Es gibt eine chinesische Weise bzw. Weisen des Menschseins, afrikanische, arabische, europäische und so weiter. Es sind nicht starre Formen, sondern lebendige Organismen, die sich über die Jahrhunderte hinweg entwickeln und interagieren, so daß sich die Muster des menschlichen Lebens verändern, normalerweise sehr langsam, aber gelegentlich auch mit verblüffender Schnelligkeit. Doch wir alle sind in hundertfacher Form — und normalerweise ohne daß wir uns dessen bewußt wären — von jener Kultur geprägt, in die wir hineingeboren wurden, die uns ernährt und mittels derer wir interagieren.

Beginnen wir nun, im Anschluß an Cantwell Smith, mit dem Versuch, uns auf der einen Seite den »faith« bzw. die menschliche Antwort auf das Göttliche zu denken, die in der positiven Form Heil und in der negativen Form Unheil ist, und auf der anderen Seite die kumulativen religiösen Traditionen, innerhalb derer sich diese Antwort ereignet. Und fragen wir, von welcher Art die Beziehung zwischen diesen beiden Gegebenheiten ist, also zwischen Heil/Befreiung einerseits und den kumulativen Traditionen andererseits.

Auf mancherlei unterschiedliche Art ist diese Frage innerhalb der christlichen Welt schon oft diskutiert worden, besonders in den letzten ca. hundertfünfzig Jahren, in denen sich Christen immer mehr der fortdauernden Wirklichkeit der anderen großen religiösen Traditionen bewußt wurden. Denn in dieser Periode gab es Renaissance in der hinduistischen und buddhistischen Welt — anscheinend in einem bedeutenden Maß als Reaktion

auf den christlichen Imperialismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts —, und gegenwärtig findet ein Wiedererstarken des Islams statt. Diese Entwicklungen haben unter christlichen Denkern eine intensive Debatte hervorgerufen, in deren Verlauf zahlreiche unterschiedliche Optionen eingehend erörtert wurden und immer noch werden. Wegen des großen Umfangs, den diese Diskussion innerhalb des Christentums angenommen hat, und weil ich selbst ein Christ bin, der sich mit diesem Problem aus christlicher Sicht befaßt, schlage ich vor, die wichtigsten Optionen in einer christlichen Fassung zu beschreiben. Es sind insgesamt drei.

Die erste, die wir als ›Exklusivismus‹ bezeichnen können, bezieht Heil/Befreiung exklusiv auf eine partikuläre Tradition. In diesem Sinn ist es ein Glaubensartikel, daß Heil auf diese eine Gruppe beschränkt ist, während der Rest der Menschheit entweder nicht erwähnt oder explizit aus dem Bereich des Heils ausgeschlossen wird. Eine der emphatischsten und einflußreichsten Ausdrucksformen hat dieser Glaube in dem katholischen Dogma *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) und in der entsprechenden Vorstellung der protestantischen Missionsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts: außerhalb des Christentums kein Heil, gefunden. In diesen Entwicklungen ging christliches Denken über ein reines Nichterwähnen der nicht-christlichen Menschheit hinaus — was eventuell einfach auf einen begrenzten Blickwinkel zurückgeführt werden könnte —, und gelangte zu einer Lehre, die den unerlösten Status dieser Mehrheit der Menschen affirmierte. Eine solch strenge Form der Exklusivität wurde unterstützt von einer juristischen Konzeption der Erlösung. Wenn das Heil in einer Veränderung des Status vor den Augen Gottes besteht, nämlich von der schuldhaften Teilhabe an der Ursünde Adams zu einer durch das Kreuzesopfer Christi ermöglichten Vergebung, deren Aneignung von der persönlichen Glaubensantwort gegenüber Christus abhängt, dann ist es naheliegend, dieses Heil auf die christliche Glaubensgemeinschaft zu beschränken. Wenn andererseits Heil jedoch verstanden wird als die tatsächliche Umwandlung des menschlichen Lebens von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit, dann ist Heil nicht notwendig auf die Grenzen irgendeiner der historischen Traditionen beschränkt. Man kann dann nicht *a priori* wissen, wo und in welchem Ausmaß sich Heil ereignet. Man kann sich nur das gelebte menschliche Leben in seinen unendlich vielfältigen Umständen anschauen und versuchen, die Anzeichen dieser Umwandlung zu erblicken. Außer bei jenen, die wir als Heilige bezeichnen — in denen die Umwandlung so weit fortgeschritten ist, daß sie öffentlich evident wird — ist es extrem schwierig, diese Zeichen zu erkennen. Denn wenn Heil/Befreiung in dieser Weise verstanden wird, dann gibt es dieses in vielerlei Stufen und Graden in den unterschiedlichen Qualitäten des echten Menschseins, und häufig ist es in einigen Bereichen des Lebens mehr verwirklicht als in anderen, kennt Fortschritte und Rückschritte, Anstrengung und Versagen in all den Aspekten, in denen sich Menschen durch ihre Erfahrung im Laufe des Lebens entwickeln und verändern. Es könnte freilich — wie die hinduistischen und buddhistischen Traditionen allgemein lehren — einen allerletzten Augenblick der Erleuchtung geben, in dem die Umwandlung vollendet ist und die REALITÄTS-Zentriertheit definitiv die letzten Überbleibsel der Selbst-Zentriertheit beseitigt. Doch selbst falls dies ein universal gültiges Modell sein sollte, so muß die Reise, die zu diesem letzten Augenblick führt, dennoch lang und langsam sein; und Fortschritt auf der Reise kann für menschliche Augen nur in

dem Ausmaß erkannt werden, in dem sich der Prozeß der Erlösung allmählich vollzieht. Gegenüber dem juristischen Heilsverständnis läßt dieses Verständnis von Heil/Befreiung, im Sinne einer tatsächlichen Umwandlung der Menschen, viel stärker die Möglichkeit offen, daß sich der Heilsprozeß nicht nur innerhalb einer einzigen Tradition ereignet, sondern in einer ganzen Reihe von Traditionen.

Inzwischen ist der christliche Exklusivismus weitgehend aus den großen Kirchen verschwunden, aber er ist immer noch sehr stark in vielen der ›unbedeutenderen‹ fundamentalistischen Sekten; und man sollte hinzufügen, daß diese ›unbedeutenderen‹ Formen der Christenheit heute vermutlich verbreiteter sind als je zuvor.

Wir wenden uns nun jedoch einer zweiten christlichen Antwort auf unsere Frage zu, die sich als ›Inklusivismus‹ bezeichnen läßt. Dieser kann sowohl im Sinne einer juristischen als auch im Sinne einer als Umwandlung-menschlicher-Existenz gefaßten Heilskonzeption formuliert werden. Im Sinne der ersteren handelt es sich um die Auffassung, daß Gottes Vergebung und Annahme der Menschheit durch den Tod Christi ermöglicht wurden, aber die segensreichen Folgen dieses Opfers nicht auf jene beschränkt bleiben, die hierauf mit einem expliziten Glaubensakt antworten. Die juristische Übertragung der Sühneleistung Christi deckt *alle* menschliche Sünde ab, so daß alle Menschen nun für Gottes Gnade offen sind, selbst wenn sie niemals von Jesus Christus gehört haben und davon, warum er am Kreuz von Kalvaria starb. Ich nehme an, daß dies die Form von Inklusivismus ist, die der gegenwärtige Papst in seiner ersten Enzyklika befürwortete, als er sagte: »der Mensch — und zwar jeder Mensch ohne Ausnahme — ist von Christus erlöst worden. Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden, auch wenn sich der Mensch dessen nicht bewußt ist« (*Redemptor hominis* 14). Es könnte sich bei dieser Aussage jedoch auch um einen Ausdruck jener anderen Form des christlichen Inklusivismus handeln, bei der das Heil im Sinne der allmählichen Umwandlung des menschlichen Lebens verstanden wird, und bei der man annimmt, daß sich diese heilshafte Umwandlung nicht nur in der christlichen Geschichte vollzieht, sondern ebenso auch innerhalb des Kontextes einer jeden anderen großen Welttradition. Allerdings betrachtet man diese Umwandlung, wo immer sie auch geschieht, als das Werk Christi — des universalen göttlichen Logos, der Zweiten Person der göttlichen Trinität, der sich in Jesus von Nazareth inkarniert hat. So können wir vom »unbekannten Christus im Hinduismus« und in den anderen Traditionen sprechen, und sogar vom unbekanntem Christus in jeder kreativen Transformation von Individuen und Gesellschaften. Und wenn wir fragen, wie sich dieser Standpunkt davon unterscheidet, daß wir einfach sagen, es gebe eine schöpferische und neu-schöpferische Antwort auf die göttliche REALITÄT in all jenen verschiedenen Strömen des menschlichen Lebens, dann lautet die Antwort, die von dieser Form des christlichen Inklusivismus gegeben wird, daß einzig und allein die Christen in der Lage sind, die Quelle des Heils zu identifizieren, weil sie ihr als der persönlich in Jesus Christus inkarnierten begegnet sind.

Beide Formen des Inklusivismus beinhalten jedoch gewisse innere Spannungen und gewisse unwillkommene Implikationen. Wie lassen sie sich mit dem traditionellen *Extra ecclesiam*-Dogma vereinbaren? Der am besten bekannte Versuch ist jener von Karl Rahner mit seinem Konzept des »anonymen Christen«. Wer keinen explizit christlichen Glauben hat, aber dennoch, bewußt oder unbewußt, Gottes Willen zu erfüllen sucht,

kann, sozusagen, ehrenhalber als Christ betrachtet werden — und dies sogar obwohl er sich selbst nicht so betrachtet und sogar obwohl er möglicherweise darauf insistiert, er sei kein Christ, sondern Muslim, Jude, Hindu, oder was auch immer. Es ist ein ansehnlicher Versuch von Rahner, eine inklusivistische Position zu erreichen, die im Prinzip universal ist, aber dabei nicht das alte exklusivistische Dogma widerruft. Doch stellt sich die Frage, ob das alte Dogma in diesem neuen Kontext seines Inhalts nicht so sehr entleert wurde, daß es nicht mehr wert ist, noch länger vertreten zu werden. Wenn man anerkennt, daß sich Heil ereignet ohne jede Verbindung mit der christlichen Kirche oder dem Evangelium, und zwar bei Menschen, die auf der Basis völlig anderer Glaubensweisen leben, ist es dann nicht eine irgendwie leere Geste, darauf zu bestehen, daß man ihnen ein christliches Etikett anhängt? Und mehr noch, warum soll man, nachdem man sie so etikettiert hat, weiterhin auf dem Ziel beharren, alle Menschheit in die christliche Kirche zu führen? Wenn man einmal akzeptiert hat, daß das Heil davon nicht abhängt, dann erscheint die Bekehrung der Menschen aus den anderen großen Religionen zum Christentum kaum als der beste Weg, seine Kräfte zu vergeuden.

Die dritte mögliche Antwort auf die Frage nach der Relation zwischen Heil/Befreiung und den kumulativen religiösen Traditionen läßt sich am besten als Pluralismus bezeichnen. Im Sinne einer christlichen Position kann man darunter die Akzeptanz jener weitergehenden Konsequenzen verstehen, auf die der Inklusivismus hinzielt. Wenn wir akzeptieren, daß sich Heil/Befreiung in allen großen religiösen Traditionen ereignet, warum räumen wir dann nicht freimütig ein, daß es eine Vielfalt von heilhaften menschlichen Antworten auf die unbedingte göttliche REALITÄT gibt? Pluralismus ist somit die Ansicht, wonach sich die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit auf unterschiedlichen Wegen innerhalb der Kontexte aller großen religiösen Traditionen ereignet. Es gibt nicht nur einen Weg, sondern eine Vielfalt von Heilswegen bzw. von Wegen zur Befreiung. In christlich-theologischer Terminologie ausgedrückt: Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht.

Was es jedoch dem Christen schwierig macht, vom Inklusivismus zum Pluralismus zu wechseln, und was die Mehrzahl der christlichen Theologen heute an einer inklusivistischen Position trotz ihrer offensichtlichen logischen Instabilität festhalten läßt, ist natürlich die traditionelle Lehre der Inkarnation in Verbindung mit ihrer schützenden Hülle, der Trinitätslehre. Denn in ihrer orthodoxen Form, wie sie klassisch formuliert wurde auf den Konzilien von Nizäa und Chalcedon, besagt die Inkarnationslehre, daß Jesus der inkarnierte Gott war, die Zweite Person des Dreieinigen Gottes, die ein menschliches Leben geführt hat. Ein integraler Bestandteil dieses Glaubens ist, daß es keine andere göttliche Inkarnation gab (und geben wird). Das macht das Christentum in dem Sinn einzigartig, daß unter den Weltreligionen nur es allein von Gott in eigener Person gegründet wurde. Eine solche Einzigartigkeit scheint einen christlichen Exklusivismus zu fordern — denn muß Gott nicht wollen, daß alle Menschen jenen Heilsweg betreten, den er ihnen eröffnet hat? Da jedoch angesichts unserer Kenntnisse des umfassenderen religiösen Lebens der Menschheit ein solcher Exklusivismus dermaßen unrealistisch erscheint, sind zahlreiche Theologen zu irgendeiner Form des Inklusivismus übergegangen, sehen sich jetzt aber nicht in der Lage, noch weiter zu gehen und dem Argument bis zu seiner inne-

ren Konsequenz zu folgen: der freimütigen Akzeptanz des Pluralismus. Der Bruch mit der traditionellen missionarischen Haltung und mit der altherwürdigen kirchlichen und liturgischen Sprache erscheint vielen so groß, daß er sich von selbst verbietet.

Aber es existiert die Möglichkeit eines christlich akzeptablen Wegs zum religiösen Pluralismus, nämlich durch die Arbeit, die im Bereich der Christologie schon seit langem getan wurde und immer noch getan wird und zwar mit ganz anderen Motiven als der Ermöglichung des Pluralismus und aus Gründen, die in der intellektuellen Entwicklung des Christentums selbst liegen. Es gibt nämlich einen ausschlaggebenden Wendepunkt zwischen dem, was man als Alles-oder-Nichts-Christologien bezeichnen könnte und den graduellen Christologien. Das Alles-oder-Nichts Prinzip ist klassisch formuliert in der chalcedonensischen Definition, wonach Christus ›in zwei Naturen bekannt werden muß‹, ›konsubstantial mit dem Vater seiner Gottheit nach, konsubstantial mit uns seiner Menschheit nach‹. Substanz ist ein Alles-oder-Nichts-Begriff, weil A entweder aus derselben Substanz wie B ist oder nicht ist, entweder die gleiche essentielle Natur hat oder nicht hat. Chalcedon benutzte diese Alles-oder-Nichts-Begrifflichkeit und schrieb Christus zwei vollständige Naturen zu, die eine göttlich und die andere menschlich, wobei er in seiner göttlichen Natur von einer Substanz mit Gott dem Vater ist. Demgegenüber beziehen graduelle Christologien den Begriff der ›Inkarnation‹ auf die Wirksamkeit des Geistes Gottes oder der Gnade Gottes im menschlichen Leben, durch die Gottes Wille auf Erden erfüllt wird. Diese Form der Reinterpretation wurde in den letzten Jahren zum Beispiel in der ›Paradox der Gnade‹-Christologie von Donald Baillie (in: *God Was in Christ*, 1948; deutsch: *Gott war in Christus*, 1959) und in der ›Inspirationschristologie‹ von Geoffrey Lampe (in: *God as Spirit*, 1977) vertreten. In dem Maß, in dem ein Mensch offen und empfänglich ist für Gott, so daß Gott in ihm und durch ihn handeln kann, können wir von einer Verkörperung des Heilshandelns Gottes im menschlichen Leben sprechen. Und in Jesus ereignete sich dieses ›Paradox der Gnade‹ — das Paradox, von dem Paulus schreibt: »nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist« (1Kor 15,10) — bzw. die Inspiration durch Gottes Geist in höchstem Ausmaß.* Dieses Paradox bzw. diese Inspiration sind jedoch nicht auf das Leben Jesu beschränkt; man findet sie in unterschiedlichen Graden in jeder freien menschlichen Antwort auf Gott. Verwandte Christologien finden sich bei Norman Pittenger (*The Word Incarnate*, 1957) und John Knox (*The Humanity and Divinity of Christ*, 1967), früher bereits bei John Baillie (*The Place of Jesus Christ in Modern Christianity*, 1929) und in jüngerer Zeit bei den Autoren von *The Myth of God Incarnate* (1977; deutsch: *John Hick [Hg.], Wurde Gott Mensch?*, 1979).

Meistens wurden diese modernen graduellen Christologien überhaupt nicht zu dem Zweck entwickelt, auf diesem Weg die christliche Akzeptanz des religiösen Pluralismus zu erleichtern. Man hat sie vielmehr als Alternativen zur alten Substanz-Christologie entwickelt, an der sich so viele Schwierigkeiten, historischer und philosophischer Natur, gezeigt hatten. Einerseits beanspruchen graduelle Christologien, kompatibel zu sein zur

* *Anmerkung des Übersetzers:* John Hick hat die hier verwendete und übersetzte Formulierung »... occurred at its fullest« in den späteren Nachdrucken des Beitrags durch die Formulierung »... occurred to a startling extent« (»ereignete sich in einem aufsehenerregenden Ausmaß«) ersetzt. Der Grund für diese Änderung dürfte wohl in der weiter unten gemachten Feststellung liegen, daß wir kaum über genug historische Evidenzen verfügen, um von einer singular höchsten Verwirklichung dieses Gottesverhältnisses bei Jesus auszugehen.

Lehre Jesu und der sehr frühen Kirche, und andererseits das sperrige Problem der Relation zwischen den beiden Naturen Jesu zu vermeiden, das sich bei einer Substanz-Christologie ergibt. Aber als eine unbeabsichtigte Konsequenz ermöglichen graduelle Christologien die Ansicht, daß die Wirksamkeit Gottes in Jesus von der gleichen Art ist wie die Wirksamkeit Gottes in anderen großen menschlichen Mittlern des Göttlichen. Eine graduelle Christologie schließt natürlich den traditionellen christlichen Anspruch auf die einzigartige Superiorität Christi und der christlichen Tradition nicht aus, denn man kann argumentieren (und dies war beispielsweise bei Baillie und Lampe der Fall), Christus sei der *Höchstfall* des Paradoxes der Gnade oder der Inspiration des Gottesgeistes, so daß das Christentum immer noch für den *besten* Kontext von Heil/Befreiung gehalten wird. Doch während auf der Basis der Substanz-Christologie die einzigartige Superiorität Christi und der christlichen Kirche *a priori* feststehen, müssen sie auf der Basis gradueller Christologie durch historische Belege gestützt werden. Ob dies tatsächlich durchführbar ist, ist selbstverständlich eine offene Frage. Es wäre heutzutage allerdings eine gewaltige Aufgabe, wenn man belegen wollte, daß wir genug über das innere und äußere Leben des historischen Jesus und der anderen Stifter der großen religiösen Traditionen wissen, um einen solchen Anspruch erheben zu können. Und vermutlich wäre es eine noch gewaltigere Aufgabe, angesichts der moralisch ambivalenten Geschichte aller großen Traditionen, von denen jede eine komplexe Mischung aus Gutem und Üblem darstellt, eine offensichtliche Superiorität der eigenen Tradition gegenüber allen anderen zu belegen.

Meines Erachtens gibt es also einen Weg, der es auch Christen ermöglicht, zu einer Akzeptanz des religiösen Pluralismus überzugehen, falls sie sich dazu veranlaßt sehen. Philosophisch formuliert besteht ein solcher Pluralismus in der Ansicht, daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das REALE oder das Unbedingte verkörpern und zwar aus den wichtigsten unterschiedlichen, kulturell geprägten Weisen des Menschseins heraus; daß sich offensichtlich in jeder von ihnen die Umwandlung der menschlichen Existenz von Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit ereignet — und, so weit dies menschliche Beobachtung zu sagen vermag, in weitgehend gleichem Ausmaß. Daher sind die großen religiösen Traditionen zu begreifen als alternative soteriologische ›Räume‹, in denen, oder als ›Wege‹, auf denen, Männer und Frauen Heil/Befreiung/Erleuchtung/Erfüllung finden können.

Aber wie kann man zu einer solchen Ansicht gelangen? Schlagen wir hiermit nicht ein Bild vor, das an die alte Allegorie von den Blinden und dem Elefanten erinnert, in der jeder mit seiner Hand über einen anderen Körperteil des Tieres fährt und dieses folglich anders beschreibt: das Bein als einen Baum, den Rüssel als eine Schlange, den Schwanz als ein Seil, und so weiter? Zweifellos wird in dieser Geschichte die Situation aus der Perspektive eines Beobachters beschrieben, der sowohl den Elefanten als auch die Blinden sehen kann. Aber wo ist der Ausgangspunkt, von dem aus man sowohl die göttliche REALITÄT als auch die unterschiedlichen begrenzten menschlichen Standpunkte, aus denen heraus diese REALITÄT verschieden wahrgenommen wird, gleichermaßen beobachten könnte? Wer eine pluralistische Auffassung verteidigt, kann sich keinesfalls eine solche kosmische Perspektive anmaßen. Aber wie kann er dann behaupten, er wisse, daß sich die Situation tatsächlich so verhält, wie er es schildert? Die Antwort hierauf lautet:

Er behauptet nicht, dies zu *wissen*, wenn wir Wissen als infallible Erkenntnis verstehen. Noch kann irgendein anderer berechtigten Anspruch auf ein Wissen in diesem Sinn erheben, sei es nun hinsichtlich der exklusivistischen oder der inklusivistischen Ansicht. Sie alle sind, genaugenommen, Hypothesen. Zur pluralistischen Hypothese gelangt man auf induktivem Weg. Man geht zunächst von der Tatsache aus, daß zahlreiche Menschen ihr Leben in Beziehung zu einer grenzenlos größeren transzendenten REALITÄT erfahren — sei es, daß die Richtung der Transzendenz über unsere gegenwärtige Existenz hinaus zielt oder in ihre verborgenen Tiefen. Theoretisch kann man die religiöse Erfahrung auf rein naturalistische Weise analysieren, ohne daß man sich hierbei auf irgendeine von Mensch und Natur verschiedene Realität beziehen müßte. Wenn man jedoch durch den Glauben an einem der tatsächlichen Ströme religiöser Erfahrung partizipiert — in meinem Fall am christlichen Strom —, dann ist man davon überzeugt, hierdurch an einer Erfahrung der transzendenten REALITÄT zu partizipieren. Meines Erachtens gibt es in der Tat ein gutes Argument für die Rationalität des Vertrauens auf die eigene religiöse Erfahrung und die jener größeren Tradition, in deren Rahmen sie sich ereignet, um auf ihrer Basis zu glauben und zu leben. Aber ich kann dieses Argument hier nicht entfalten.¹ Betrachtet man also die eigene Form der religiösen Erfahrung als echt — eben als eine Erfahrung der transzendenten göttlichen REALITÄT (wie undeutlich diese Erfahrung auch sein mag, wie ›Schauen durch einen Spiegel in einem dunklen Bild‹) —, dann muß man der Tatsache Rechnung tragen, daß es auch andere große Ströme religiöser Erfahrung gibt, die von unterschiedlicher Gestalt, von unterschiedlicher Begrifflichkeit geprägt und in unterschiedlichen Institutionen, Kunstwerken und Lebensstilen verkörpert sind. Mit anderen Worten, es gibt neben der eigenen Religion, die aus ihrer spezifischen Form der religiösen Erfahrung heraus lebt, noch andere Religionen, und durch jede von ihnen fließt das lebensspendende Blut einer unterschiedlichen Form religiöser Erfahrung. Wie sollen wir diese Vielfalt einschätzen?

An diesem Punkt stehen erneut jene drei Antworten zur Verfügung, die wir oben diskutiert haben: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Die exklusivistische Antwort besagt, daß nur die eigene Form der religiösen Erfahrung einen authentischen Kontakt mit dem Transzendenten darstellt, wohingegen andere Formen trügerisch sind: Die naturalistische Interpretation trifft auf diese anderen Formen zu, aber nicht auf die eigene. Dies ist eine logisch mögliche Position, aber sie ist zweifellos ganz erheblich verwundbar durch den Verdacht, völlig willkürlich zu sein. Sie dient daher eher einem generellen Skeptizismus, wie es David Hume im Hinblick auf den Anspruch vermerkt hat, die Wunder der eigenen Religion seien echt und die der anderen unecht.²

Kommen wir zu der inklusivistischen Antwort. Sie würde vorschlagen, daß religiöse Erfahrung im allgemeinen tatsächlich einen Kontakt mit dem Transzendenten konstituiert, aber daß dieser Kontakt in seiner reinsten und soteriologisch effektivsten Form innerhalb der eigenen religiösen Tradition geschieht, während andere Formen in jenem unterschiedlichen Maße von Wert sind, in dem sie unserer eigenen nahekommen. Dies ist eine stärkere Position als die vorhergehende und weniger verhängnisvoll für den An-

¹ Vgl. dazu Michael Goulder, John Hick, *Why Believe in God?*, London 1983.

² David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (X, II, 99ff), Stuttgart 1982, 155ff.

spruch, daß Religion keine menschliche Projektion, sondern eine genuine menschliche Antwort auf die transzendente REALITÄT ist. Es gibt jedoch eine ganze Reihe von Fakten, die sich nicht leicht in die inklusivistische Theorie einfügen, nämlich die umgewandelten und geheiligten, sich von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit hinbewegenden Menschenleben in den anderen großen religiösen Traditionen. Voraussetzungs-gemäß muß es eine starke Korrelation zwischen der Authentizität der jeweiligen Formen religiöser Erfahrung und ihrer spirituellen und moralischen Früchte geben. Es würde dann aus der inklusivistischen Position folgen, daß es in einer Tradition — nämlich in jener, in der der Kontakt mit dem Transzendenten in »seiner reinsten und soteriologisch effektivsten Form« geschieht — weit mehr Fälle und eine weit höhere Qualität von Heiligkeit geben müßte als in den anderen. Natürlich gibt es keinen zuverlässigen Zensus für Heilige! Und der Begriff eines Heiligen ist keineswegs klar und unproblematisch; zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten waren höchst unterschiedliche Profile von Heiligkeit im Umlauf. Aber wenn wir Ausschau halten nach einer Überwindung des Egoismus und einer Neuzentrierung in Gott bzw. im transzendenten REALEN, dann wage ich die Behauptung, daß dies, so weit es menschliche Beobachtung und historische Erinnerung zu sagen vermögen, in ungefähr gleichem Ausmaß in jeder der großen Welttraditionen geschieht.

Wenn es sich so verhält, dann haben wir Anlaß, über den Inklusivismus hinauszugehen zu einem Pluralismus, der eine Vielfalt von menschlichen religiösen Kontexten anerkennt, in denen sich Heil/Befreiung ereignet.

Aber eine solche pluralistische Hypothese wirft viele Fragen auf. Was ist das für eine göttliche REALITÄT, auf die angeblich alle großen Traditionen hin orientiert sind? Können wir wirklich den personalen Yahweh mit dem non-personalen Brahman gleichsetzen, Shiva mit dem Tao, die Heilige Dreifaltigkeit mit der buddhistischen Trikâya und alle zusammen miteinander? Befassen sich die östlichen und westlichen Religionen in Wahrheit nicht auf inkommensurable Weise mit unterschiedlichen Problemen?

Wie diese Fragen zeigen, brauchen wir eine pluralistische Theorie, die es uns ermöglicht, die vielfältigen Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen, mit ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten, ihren unterschiedlichen Wegen religiöser Erfahrung und ihren unterschiedlichen Formen der individuellen und gemeinschaftlichen Antwort auf das Göttliche anzuerkennen und von ihnen fasziniert zu sein. Ich möchte auf diesen letzten Seiten den Grundriß einer solchen Theorie vorlegen — eine Theorie, so wage ich zu vermuten, die vollständig kompatibel ist mit den zentralen Themen im Denken von Cantwell Smith.

Jede der großen religiösen Traditionen bekräftigt, daß es zusätzlich zur sozialen und natürlichen Welt unserer normalen menschlichen Erfahrung eine grenzenlos größere und höhere REALITÄT jenseits von uns oder in uns gibt, und daß unser höchstes Gut in der Beziehung zu ihr oder zu ihm liegt. Das zuhöchst Wirkliche und das zuhöchst Wertvolle sind eins, und die freie und vollkommene Hingabe an dieses Eine ist für uns im endgültigen Sinn Heil/Befreiung/Erleuchtung/Erfüllung. Darüber hinaus ist sich jede Tradition bewußt, daß die göttliche REALITÄT den Bereich unseres irdischen Redens und Denkens übersteigt. Sie kann nicht von menschlichen Begriffen umfaßt werden. Sie ist unendlich, ewig, grenzenlose Fülle, jenseits der Reichweite unseres endlichen Begreifens und Erfah-

rens. Vermeiden wir daher die besonderen Namen, die in den jeweiligen Traditionen gebraucht werden, und verwenden wir einen Terminus, der nichtsdestoweniger in Übereinstimmung mit dem Glauben von ihnen allen ist: UNBEDINGTE REALITÄT (*Ultimate Reality*) bzw. DAS REALE (*the Real*).

Übernehmen wir nun eine Unterscheidung, die sich in unterschiedlicher Form und mit unterschiedlicher Betonung in jeder der großen Traditionen wiederfindet, die Unterscheidung zwischen dem REALEN *an sich* (er/sie/es in sich selbst) und dem REALEN als menschlich erfahrenes und gedachtes. Im christlicher Terminologie ist dies die Unterscheidung zwischen Gott in seinem unendlichen und ewigen, aus sich selbst existierenden Sein und Gott als dem, der zu uns in Beziehung steht und den wir kennen als Schöpfer, Erlöser und Vollender. Im hinduistischen Denken ist es die Unterscheidung zwischen *nirguna* Brahman, dem Unbedingten in sich selbst, jenseits aller menschlichen Kategorien, und *saguna* Brahman, dem Unbedingten, wie es vom endlichen Bewußtsein als personale Gottheit, als Ishvara, erkannt wird. Im taoistischen Denken: »Das Tao, das enthüllt werden kann, ist nicht das ewige Tao« (*Tao-Te Ching*, 1). Es gibt analoge Unterscheidungen im Denken der jüdischen und islamischen Mystik, in der das REALE *an sich* als *en Soph* oder als *al Haqq* bezeichnet wird. Im Mahâyâna-Buddhismus findet sich die Unterscheidung zwischen dem *dharmakâya* einerseits, der ewigen kosmischen Buddha-Natur, welche zugleich die unbegrenzte Leerheit (*shûnyatâ*) ist, und andererseits dem Bereich der himmlischen Buddha-Gestalten (*sambhogakâya*) und ihren Inkarnationen in den irdischen Buddhas (*nirmânakâya*). Diese bunte Familie von Unterscheidungen legt den vielleicht kühnen Gedanken nahe, daß das REALE *an sich* ein einziges ist, aber daß es vom Menschen dennoch auf vielfältige Weise erfahren werden kann. Dieser Gedanke bildet den Kern der von mir vorgeschlagenen pluralistischen Hypothese.

Als nächsten Punkt müssen wir den kreativen Anteil berücksichtigen, der dem Denken und dem Begriffsinventar, mit dem dieses arbeitet, bei der Formation bewußter Erfahrung zukommt. Es war vor allem Immanuel Kant, der diese Erkenntnis in den Prozeß moderner Reflexion eingeführt hat. Seitdem wurde sie durch zahllose Untersuchungen bestätigt und erweitert und zwar nicht nur im Feld der allgemeinen Erkenntnistheorie, sondern auch in der kognitiven Psychologie, in der Wissenssoziologie und in der Wissenschaftstheorie. Die zentrale Tatsache, die man auch in der religiösen Epistemologie beachten muß, besteht darin, daß unser Bewußtsein unsere Umwelt nicht in einer simplen und unvermittelten Weise, nämlich gerade so wie sie unabhängig von unserer Wahrnehmung ist, widerspiegelt. Auf der physikalischen Ebene affiziert unter einer immensen Menge von Strukturen und Details, die uns umgeben, nur jene winzige Auswahl unsere Sinne, die für unser biologisches Überleben und Gedeihen wichtig ist. Und diese Inputs werden vom Geist/Gehirn interpretiert, um unsere bewußte Erfahrung jener vertrauten Welt zu erzeugen, in der wir leben. Ihr besonderer Charakter als eine Umwelt, in der wir lernen können, uns angemessen zu verhalten, kann als ihre *Bedeutung* bezeichnet werden, die sie für uns hat. Diese äußerst wichtige Dimension der Bedeutung hebt auf der physikalischen Ebene an als Bewohnbarkeit der materiellen Welt. Sie setzt sich auf der personalen bzw. sozialen Ebene der Wahrnehmung fort als moralische Bedeutung unserer Lebenssituationen und auf den religiösen Ebenen als Bewußtsein der letzten Bedeutung einer jeden Situation im einzelnen sowie unserer Situation insgesamt, die ihnen im Hin-

blick auf die Beziehung zur göttlichen REALITÄT zukommt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein allgemeines Bewußtsein vom Göttlichen, sondern um eines, das immer spezifische Formen annimmt. Und ebenso wie im Fall des Bewußtseins einer physikalischen und ethischen Bedeutung unserer Umwelt, hat auch das Bewußtsein der religiösen Bedeutung einen essentiell disponierenden Aspekt. Erfahrungen von einer bestimmten und nicht von irgendeiner anderen Art zu machen, schließt die Disposition ein, sich auf eine ganz bestimmte Art und Weise zu verhalten: Nämlich auf eben jene Art, die einer Umwelt angemessen wäre, die genau den spezifischen Charakter trägt, den wir in der entsprechenden Erfahrung erkennen (oder natürlich auch: verkennen). Sich des Göttlichen als ›des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus‹ bewußt zu sein, bedeutet daher, insofern es sich hierbei um ein wirksames, den Zustand unserer Verhaltensdisposition bestimmendes Bewußtsein handelt, daß wir in der Weise leben, die Jesus in seinen religiösen und moralischen Lehren beschrieben hat: im Vertrauen auf Gott und in Liebe zu unserem Nächsten.

Wie werden diese verschiedenen spezifischen Formen des religiösen Bewußtseins gebildet? Nach unserer Hypothese werden sie gebildet durch die Gegenwart der göttlichen REALITÄT, die unser Bewußtsein in Form von jenen unterschiedlichen Sets religiöser Konzepte und Strukturen religiöser Bedeutung erreicht, die in den verschiedenen religiösen Traditionen der Welt wirksam sind. Wenn wir die ganze Bandbreite der tatsächlichen religiösen Erfahrung der Menschen betrachten und uns fragen, welche grundlegenden Konzepte und welche konkreten Bilder bei ihrer Entstehung am Werk waren, dann meine ich, daß wir in etwa auf die folgende Antwort stoßen: Da gibt es zunächst jene zwei grundlegenden religiösen Konzepte, die sich die Herrschaft über den gesamten Formenkreis religiöser Erfahrung untereinander aufteilen. Das eine ist das Konzept der Gottheit bzw. Gottes, d.h. das REALE als personales, und das andere ist das Konzept des Absoluten, d.h. das REALE als non-personales. (Der Terminus ›das Absolute‹ ist keineswegs ideal für unseren Zweck, aber er ist vielleicht der geeignetste, den wir haben.) Allerdings begegnen wir in der wirklichen religiösen Erfahrung weder der Gottheit noch dem Absoluten im allgemeinen, sondern immer in spezifischen Formen. In kantianischer Terminologie: Jeder allgemeine Begriff ist schematisiert bzw. konkretisiert. Nach Kants eigener Analyse der Sinneserfahrung geschieht die Schematisierung der grundlegenden Kategorien in Form der Zeit; doch religiöse Erfahrung ereignet sich auf einer wesentlich höheren Bedeutungsebene, die die physikalische Bedeutungsebene voraussetzt und über sie hinausgeht, und die zugleich wesentlich komplexere und variabelere Formen von Reaktionsdispositionen einschließt. Schematisierung oder Konkretisierung geschieht hier in Form von ›gefüllter‹ menschlicher Zeit bzw. Geschichte, die sich verteilt auf die verschiedenen Kulturen und Zivilisationen der Erde. Denn es gibt unterschiedliche konkrete Weisen des Menschseins und der Teilhabe an der menschlichen Geschichte, und innerhalb dieser unterschiedlichen Formen wird die Gegenwart der göttlichen REALITÄT auf charakteristisch verschiedenen Wegen erfahren.

Der Begriff Gottes, um hiermit zu beginnen, wird konkret als eine Reihe von spezifischen Gottheiten, die die Religionsgeschichte bezeugt. So wird in der christlichen Tradition das REALE als personales in Gestalt von Gott, dem Vater, erkannt, im Judentum als Adonai, im Islam als Allah, der Offenbarer des Qur'an, in den indischen Traditionen als

Shiva, als Vishnu oder als Paramâtmâ, sowie unter den zahlreichen anderen weniger bedeutenden Bildern einer Gottheit, die in den verschiedenen Regionen Indiens unterschiedliche Aspekte der göttlichen Natur konkretisieren. Diese Reihe von personalen Gottheiten, die in den theistischen Religionen das Zentrum der Verehrung sind, bildet den Kreis der in Relation zur Menschheit stehenden göttlichen *personae*. Jede *persona* lebt in seiner oder ihrer historischen Konkretheit innerhalb der korporativen Erfahrung einer bestimmten Glaubensgemeinschaft. So gilt für die Yahweh *persona*, daß sie in der Interaktion mit dem jüdischen Volk existiert und sich hierin entwickelt hat. Er ist ein Teil ihrer Geschichte, und sie sind ein Teil der seinen. Und er kann nicht aus diesem historischen Kontext herausgelöst werden. Shiva ist nun andererseits eine ganz andere göttliche *persona*, der in der Erfahrung hunderter Millionen von Menschen im shivaitischen Strom des religiösen Lebens Indiens existiert. Diese zwei *personae*, Yahweh und Shiva, leben in verschiedenen Glaubenswelten. Zum Teil schaffen sie die typischen Charakterzüge verschiedener menschlicher Kulturen, und zum Teil sind sie von diesen geschaffen, indem ihnen einerseits durch unterschiedliche Lebensmuster geantwortet wird, und sie andererseits integraler Bestandteil von unterschiedlichen Strängen historischer Erfahrung sind. In jeder dieser Glaubenswelten findet eine große Anzahl von Menschen den letzten Sinn ihrer Existenz und wird durch die Krisen von Leben und Tod getragen. In diesem Prozeß werden viele, in unterschiedlichen Graden, herausgefordert und zugleich befähigt, auf dem Weg des Heils/Befreiung von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit voranzuschreiten. Vom pluralistischen Standpunkt aus handelt es sich bei Yahweh und Shiva nicht um konkurrierende Götter oder um konkurrierende Anwärter für den einzigen und alleinigen Gott, sondern vielmehr um zwei verschiedene konkrete historische *personae*. Durch ihre Vermittlung ist einerseits die unbedingte göttliche REALITÄT gegenwärtig und wird ihr andererseits geantwortet von unterschiedlichen, großen historischen Gemeinschaften innerhalb verschiedener Stränge der menschlichen Geschichte.

Diese Konzeption von göttlichen *personae*, die (in kantianischer Terminologie) unterschiedliche göttliche Phaenomena konstituieren, durch deren Vermittlung Menschen das eine göttliche Noumenon erfahren, erlaubt es uns, bis zu einem gewissen Grad die Wahrheit in den verschiedenen Projektionstheorien der Religion zu akzeptieren, die es seit Feuerbach über Freud bis in die Gegenwart hinein gibt. Ein Element an menschlicher Projektion färbt unsere geistigen Bilder von Gott und trägt die Verantwortung für ihre anthropomorphen Züge — zum Beispiel als männliche oder weibliche Gestalt. Aber es ist — nach dieser Auffassung — unzutreffend, daß menschliche Projektion die Existenz Gottes erfindet; sie beeinflusst vielmehr die Wege, auf denen die unabhängig existierende göttliche REALITÄT erfahren wird.

Läßt sich dieses epistemologische Modell der Schematisierung eines grundlegenden religiösen Konzepts zu einer Reihe von spezifischen Korrelaten religiöser Erfahrung auch auf die nicht-theistischen Traditionen anwenden? Ich denke, ja. Hier wird in der aktuellen religiösen Erfahrung das allgemeine Konzept des Absoluten zu einer Reihe von göttlichen *impersonae* schematisiert, die man in den östlichen Traditionen erfährt: Brahman, der Dharma, das Tao, *nirvâna*, *shûnyatâ* und so weiter. Die Struktur dieser *impersonae* unterscheidet sich jedoch in einer wichtigen Hinsicht von der Struktur der *personae*. Eine göttliche *persona* ist konkret, in sich begrenzt, manchmal sichtbar und sogar abbildbar.

Eine göttliche *impersona* ist nun aber kein ›Ding‹ im Gegensatz zu einer Person. Sie ist das unendliche Sein-Bewußtsein-Glückseligkeit (*saccidânanda*) des Brahman; oder der anfangs- und endlose Prozeß kosmischen Wandels (*prañīyasamutpāda*) in der buddhistischen Lehre; oder auch das unaussprechliche ›jenseitige Ufer‹ des Nirvāna; oder die ewige Buddha-Natur (*dharmakāya*); oder die absolute Leerheit (*shūnyatā*), die zugleich die Fülle und Soheit der Welt ist; oder das ewige Prinzip des Tao. Sie ist daher weniger eine Entität als vielmehr ein spirituelles Kraftfeld oder die letzte Wirklichkeit von allem, das, was letzten Sinn und Glück verleiht. Diese non-personalen Konzeptionen des Unbedingten informieren verschiedene Formen des Bewußtseins, die von der advaitischen Erfahrung der Einswerdung mit dem Unendlichen bis hin zur Zen-Erfahrung reichen, bei der man einer umfassenden Wirklichkeit im gegenwärtig konkreten Augenblick des ganz alltäglichen Lebens gewahr wird. Gemäß der pluralistischen Hypothese konstituieren diese unterschiedlichen Formen der Erfahrung je verschiedene Erfahrungen des REALEN als non- bzw. trans-personales. Wie im Fall der göttlichen *personae* sind auch sie geformt von den unterschiedlichen religiösen Begrifflichkeiten, die sich in der Interaktion mit unterschiedlichen spirituellen Disziplinen und Meditationsmethoden entwickelt haben. Der Beleg dafür, daß es sich bei den nicht-theistischen Formen religiöser Erfahrung nicht um das direkte unvermittelte Bewußtsein von der REALITÄT selbst handelt, sondern daß hierin vielmehr eine ganze Reihe von *impersonae* der einen ABSOLUTEN REALITÄT involviert ist, besteht exakt in den Unterschieden zwischen den von den verschiedenen Traditionen bezeugten Erfahrungen. Denn wie sollte eine ›direkte Erfahrung‹ des REALEN solch unterschiedliche Formen annehmen? Natürlich könnte man an diesem Punkt wieder zum Exklusivismus oder Inklusivismus zurückkehren, deren Schwächen wir bereits festgestellt haben. Aber die pluralistische Antwort lautet, daß selbst die am weitesten fortgeschrittene Form mystischer Erfahrung von dem begrifflichen Rahmen und dem spirituellen Übungsweg einer konkreten Tradition affiziert sein muß, weil es sich um eine Erfahrung handelt, die ein verkörpertes Bewußtsein macht, dessen Geist/Gehirn von einer bestimmten religiösen Tradition beeinflusst ist, und daß sie deshalb jene verschiedenartigen Formen annimmt. Mit anderen Worten, das REALE wird nicht *an sich* erfahren, sondern in Form von vielfältigen non-personalen Bildern oder Begriffen, die an der Schnittstelle zwischen dem REALEN und den unterschiedlichen Gestalten menschlichen Bewußtseins entstanden sind.

Diese vielen verschiedenen Wahrnehmungen des REALEN, theistisch und nicht-theistisch, können sich nur durch ihre soteriologische Effektivität als authentisch erweisen. Tatsächlich haben die großen Welttraditionen alle bewiesen, daß sie Bereiche oder Wege sind, in denen bzw. auf denen Menschen in die Lage versetzt werden, in der Überwindung der Selbst-Zentriertheit hin zur REALITÄTS-Zentriertheit voranzukommen. Und da sie das REALE in solch verschiedenartiger Beleuchtung sichtbar machen, müssen wir schließen, daß sie unabhängig voneinander gültig sind. Wenn man sich folglich mit anderen Traditionen als seiner eigenen befaßt, dann können einem dabei andere Aspekte oder Dimensionen des REALEN und andere Möglichkeiten, auf dieses zu antworten, bewußt werden, die einem in der eigenen Tradition nicht wirksam eröffnet wurden. Durch das wachsende Netzwerk des interreligiösen Dialogs und durch die Interaktionen der Glaubensgemeinschaften kann sich somit eine wechselseitige Mission des Teilens von Erfah-

rungen und Einsichten entfalten. Eine solche wechselseitige Mission zielt nicht auf die Konversion — obwohl es weiterhin gelegentlich individuelle Konversionen in allen Richtungen geben wird —, sondern auf die gegenseitige Bereicherung und Zusammenarbeit angesichts der drängenden Probleme des menschlichen Überlebens in einer gerechten und bewahrenswerten Weltgesellschaft.

Es gibt zahlreiche Punkte, zu denen ich in diesem begrenzten Rahmen nichts sagen konnte. Ich habe von ›den großen Welttraditionen‹ gesprochen. Aber was ist mit den anderen, den kleinen, darunter die vielen neuen religiösen Bewegungen, die heute um uns herum aus dem Boden sprießen? Und was ist mit den großen säkularen Glaubensweisen (*faiths*) des Marxismus, des Maoismus und des Humanismus? Ich sprach von Heil/Befreiung als der Umwandlung menschlicher Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur REALITÄTS-Zentriertheit. Aber wie steht es um die sozialen und politischen Dimensionen dieser Umwandlung? Dies sind einige von den vielen wichtigen Fragen, die jede umfassende Philosophie des religiösen Pluralismus beantworten muß. Aber ich hoffe, daß ich in diesem Beitrag genug sagen konnte, um anzudeuten, welche fruchtbaren Möglichkeiten in diesem Standpunkt insgesamt stecken — ein Standpunkt, zu dem Wilfred Cantwell Smith mit seinem Werk so zentral und so erheblich beigetragen hat.