

**Hans Schwarz**

***Kurs: Gotteslehre***  
***Band II***

**Die Suche nach einer letzten Grundlage**

**Vandenhoeck & Ruprecht**  
**Göttingen / Zürich**

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Schwarz, Hans*:Kurs: Gotteslehre / Hans Schwarz. - Göttingen; Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht Bd. 2. Die Suche nach einer letzten Grundlage. - 1984 ISBN 3-525-61371-7

English edition copyright © 1975 Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN.

Deutsche Ausgabe: © Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1984- Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

Schrift: 9/ II p Baskerville auf der Monophoto 3000

Satz: Tutte Druckerei GmbH, Salzweg-Passau

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Umschlag: Michael Rechl

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	6
KAPITEL I: Die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz .....	7
1. Die Notwendigkeit eines tragfähigen Fundaments .....	7
a) Relativismus .....	7
b) Positivismus .....	10
c) Existentialismus .....	12
d) Die Unbegründbarkeit aller letzten Begründungen .....	14
2. Endlichkeit oder Unendlichkeit? .....	16
a) Die begrenzte Existenz des Menschen .....	16
b) Das menschliche Sehnen nach einer neuen Dimension .....	17
KAPITEL 2:    Das Geheimnis der Religionen I Ursprung und Struktur der Religionen .....	23
1. Der Ursprung der Religionen .....	24
a) Animistische Theorie (Sir Edward Burnett Tylor) .....	24
b) Voranimistische Theorie (Robert R. Marett) .....	25
c) Ursprünglicher Monotheismus (Wilhelm Schmidt) .....	26
d) Rauschgift als Ursprung der Religionen (John M. Allegro) .....	27
2. Grundbegriffe der Religionen .....	29
a) Mittel und Objekte der Religionen .....	29
b) Der eine höchste Gott .....	30
c) Heiligkeit oder Krankheit? .....	33
d) Mana, Magie und Tabu .....	36
e) Das göttliche Königtum .....	38

KAPITEL 3:	Das Geheimnis der Religionen II	
	Das Christentum inmitten der Weltreligionen .....	40
1.	Gibt es einen religiösen Fortschritt? .....	40
	a) Primärreligionen .....	40
	b) Polytheismus .....	41
	c) Monotheismus .....	43
	aa) Erlösung durch das Gesetz .....	44
	bb) Heil durch Hingabe .....	48
2.	Wahrheiten der Religionen und der christliche Glaube .....	53
	a) Die Möglichkeit einer Offenbarung .....	53
	b) Der christliche Glaube und die Weltreligionen .....	55
	aa) Vom Neuen Testament zu Martin Luther .....	55
	bb) Der Weg zwischen Karl Barth und Ernst Troeltsch .....	57
	cc) Urteil ohne Vorurteil .....	65
	Quellensammlung .....	71
	Literaturverzeichnis .....	83

## QUELLEN

Zu Kapitel 1 .....	70
1. Notwendigkeit eines tragfähigen Fundaments .....	70
Ernst Troeltsch: Absolute Entscheidung und historisch-relative Entwicklung .....	70
Ludwig Wittgenstein: Das Ganze und die Welt der Tatsachen .....	71
Martin Heidegger: Die Grundbefindlichkeit der Angst .....	72
2. Endlichkeit oder Unendlichkeit? .....	73
Karl Jaspers: Vernunft und Existenz als die großen Pole unseres Seins .....	73

Zu Kapitel 2 .....	74
1. Der Ursprung der Religionen .....	74
Paul Tillich: Religion ist die Tiefendimension .....	74
Rudolf Otto: Der Doppelcharakter des Numinosen .....	74
John M. Allegro: Religion als Fruchtbarkeitskult .....	75
Sigmund Freud: Die Religion als Illusion .....	76
2. Grundbegriffe der Religionen .....	76
Mircea Eliade: Die Manifestation des Heiligen .....	76
Friedrich Heiler: Polytheismus und Hochgottglaube .....	77
Zu Kapitel 3 .....	78
1. Gibt es einen religiösen Fortschritt? .....	78
Paul Radin: Das religiöse Erlebnis? .....	78
Fritz Köster: Heil im Islam .....	78
Gustav Mensching: Das Ausgangserlebnis der Religion Zarathustras .....	79
John A. Hardon: Grundzüge des Buddhismus .....	80
2. Wahrheiten der Religionen und der christliche Glaube .....	80
Martin Luther: Was heißt einen Gott haben? .....	80
Emil Brunner: Die Realität der Schöpfungsoffenbarung .....	81
Paul Althaus: Theologische Kritik der Religionen .....	81

## *Einleitung*

In unserer unruhigen Zeit bewegt sich das menschliche Suchen nach einem tragenden Grund, auf dem wir stehen können, in vielerlei Richtungen. Manche versuchen es in säkularer Weise mit einer Weltanschauung, die sie ansprechend finden und für sich als verbindlich erklären, und andere wiederum geben sich einer der vielen religiösen Überzeugungen hin, die alle den Anspruch erheben, einen tragenden Grund bieten zu können.

Obwohl immer mehr Menschen die traditionellen Antworten ablehnen, die kirchliche Autoritäten für sie bereithalten, weil sie spüren, dass sich diese Antworten nicht mehr auf ihre zunehmend komplexeren Lebenssituationen anwenden lassen, ist doch eines erstaunlich: die menschliche Religiosität stirbt nicht ab. In den meisten westlichen Ländern hat zwar der Kirchenbesuch in den letzten zwanzig Jahren ständig abgenommen. In fast allen marxistisch geführten Ländern des Ostens sind auch die Kirchen und ihre Gläubigen massiv atheistischer Propaganda ausgesetzt. Doch zeigt sich in Ost und West ein neues Interesse an den Religionen, wenn auch nicht immer an den herkömmlichen christlichen Konfessionen. Das Wiedererstarken des islamischen Fundamentalismus, bis hin zur Ausrufung des Heiligen Krieges, und die Missionstätigkeit des Buddhismus deuten auf ein Erwachen der großen Weltreligionen hin. So wird von vielen Menschen eine Religion wieder als tragfähiges Fundament zur Daseinsbewältigung angesehen.

Das Fortleben und Wiedererstarken der Religionen scheint seinen Grund in der Struktur der menschlichen Existenz zu haben, denn der Mensch scheint ohne ein tragfähiges Fundament, sei es fiktiver oder realer Art, nicht auskommen zu können. So sagte mir eine Studentin einmal: "Man muss doch an etwas glauben". Die Frage ist allerdings, um Martin Luthers Auslegung des 1. Gebotes zu paraphrasieren, an was man glaubt. Ist es etwas Vertrauenswürdiges, das einem in guten wie in bösen Tagen Hilfe bringt, oder bricht es unter dem Ansturm der Lebensängste und Lebensnöte zusammen, oder lässt es einen selbst in guten Zeiten nicht recht zur Entfaltung kommen?

In dem vorliegenden Band wollen wir zunächst das Bestreben des Menschen betrachten, sich eines tragfähigen Fundaments zu vergewissern. Sodann wenden wir uns dem Phänomen der Religionen zu. Dabei wollen wir zuerst vom Ursprung und der Struktur der Religionen reden, ehe wir uns spezifische Religionsformen ansehen. Die Frage muss dabei mit aller Dringlichkeit gestellt werden, was in Religionen zum Ausdruck kommt. Ist es nur ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen oder etwas darüber hinaus? Angesichts der Vielfalt der Religionen drängt sich auch die Frage nach einer Entwicklung in der Welt der Religionen auf. Wenn wir auf die monotheistischen Religionen zu sprechen kommen, können wir nicht alle ausführlich diskutieren, wir wenden uns daher nur den tatsächlichen Weltreligionen zu. Hier wird uns die Frage nach der Vergleichbarkeit mit dem christlichen Glauben beschäftigen, so dass wir schließlich den christlichen Glauben im Gefüge der Weltreligionen zu verstehen lernen. Repräsentative Quellentexte werden Anregung zu einer eigenständigen Erarbeitung der vorgetragenen Problemkreise bieten.

## KAPITEL I *Die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz*

Im Mittelalter erfreute sich der Mensch noch einer nahezu unangefochtenen Stellung in der Welt. Die Kirche verstand er als normative Institution für sein Verhalten, und Treue zu ihren Verordnungen verhieß ihm himmlische Freuden. Im 16. Jahrhundert zerbrach jedoch nicht nur die bis dahin unbezweifelte Vorstellung von der einen Kirche; es wurde auch das Vertrauen des Menschen zerstört, dass die von ihm bewohnte Erde das Zentrum des Kosmos sei. Die kopernikanische Wende von einer geozentrischen zu einer heliozentrischen Weltanschauung raubte dem Menschen diese vertraute Position. Der Gedanke tauchte auf, dass der Mensch sein Geschick mit unzählbaren Menschheiten auf anderen Planeten teilen müsse, die, wie er, auf ewigen Bahnen größere und noch zentralere Sternensysteme umkreisen.<sup>1</sup> Obwohl sich der Mensch noch einer Stellung erfreuen konnte, die sich von der der Tiere unterschied, wurde auch diese beliebte Annahme einige Jahrhunderte später durch Darwins Evolutionstheorie in Frage gestellt. Mit Darwin hatte der Mensch seine Einzigartigkeit verloren. Er wurde jetzt als Produkt der Evolution betrachtet und damit eng mit der Tierwelt in Beziehung gesetzt. Schließlich wurden im 20. Jahrhundert auch das Wesen des Menschen selbst und das seiner Umwelt in Frage gestellt. Pharmakologen und Genetiker können die biologische und psychische Erscheinung des Menschen so verändern, dass wir uns nicht wiedererkennen. Sie behaupten sogar, neue Menschenformen hervorbringen zu können. Technologen und Futurologen haben uns darauf hingewiesen, dass die Umwelt des Menschen ihrer ursprünglichen Natürlichkeit rapide entfremdet und in die Künstlichkeit einer modernen technisierten Zivilisation umgewandelt wird. Diese kurzen Hinweise genügen, um uns klarzumachen, dass das Wesen des Menschen immer mehr in Frage gestellt wird. Aber dieser Prozess bleibt nicht ohne Folgen. Die rasch zunehmende Zahl psychischer Erkrankungen signalisiert, dass dieses Infragestellen für den Menschen nicht nur von theoretischer, sondern von immens existentieller Bedeutung ist. Deswegen ist eine letztbindende Verankerung und eine integrative Lebensschau notwendiger denn je zuvor. Aber sofort erhebt sich die Frage: Wie kann dieser Notlage abgeholfen werden?

### 1. Die Notwendigkeit eines tragfähigen Fundaments

Fast alle Menschen sehnen sich nach einer letzten Fundierung ihres Lebens. Unter dem Eindruck unseres ständig expandierenden Wissens jedoch sind viele zu dem Schluss gekommen, dass sogenannte letzte Grundlagen oft nur relativ sind. Neue Erkenntnisse nötigen uns zu Revisionen oder sogar zum Aufgeben "letzter" Positionen, die wir eingenommen haben. Deshalb wird die Wahrheit oft als relativ angesehen.

#### a) *Relativismus*

Der Standpunkt des Relativismus ist bereits in der Bibel dokumentiert. Indem sich Pontius Pilatus der messianischen Gestalten erinnerte, die so schnell wieder in Vergessenheit gerieten, und all derer, die abends beim Einschlafen noch glaubten, die Welt zu beherrschen, aber morgens beim Aufwachen entdeckten, dass ihre "Freunde" ihnen die Macht geraubt hatten, konnte er bei seiner Begegnung mit Jesus, nachdem er die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen angehört

<sup>1</sup> Vgl. Antoinette Mann Paterson, *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, 19ff., wo diese Idee durch viele Zitate Brunos untermauert und der Einfluß seiner Vorstellung von vielen anderen Menschen auf das Selbstverständnis des westlichen Menschen aufgezeigt wird.

hatte, nur mit der Schulter zucken und fragen: "Was ist Wahrheit?" (Joh 18,38). Dieser Geschichts-relativismus, den Pontius Pilatus verkörpert, erreichte seinen Höhepunkt im 19. Jahrhundert, besonders durch den Historismus des deutschen Philosophen und Theologen Ernst Troeltsch.

Mit seiner Überzeugung, dass sich die Wahrheit in vielen verschiedenen Weisen manifestieren, redete Troeltsch keinem schrankenlosen Relativismus das Wort.<sup>2</sup> Er spürte jedoch, dass ein streng historisches Denken unausweichlich zu einem grenzenlosen Relativismus führen müsse. Durch das historische Denken wird die Einheit der Geschichte mittels der historischen Forschung atomisiert, so dass die sich daraus ergebenden Fragmente aller Bedeutung und allen Zweckes für die Geschichte entleert werden. Da alle Phänomene als notwendige Konsequenzen vorhergehender Phänomene und aufgrund von Umwelteinflüssen erklärt werden, kann sich nichts Neues ergeben, denn es existiert nur die Gegebenheit der Natur und die immer neue Verknüpfung schon bestehender Kräfte. Es gibt auch die ständige Möglichkeit neuer Analogien, die zur Verschiedenheit der Standpunkte und zu neuen Urteilen führt. Doch behauptete Troeltsch, dass das wissenschaftliche Studium der Geschichte Normen nicht ausschließe. Aber die Normen selbst bleiben in jedem Augenblick ihres Bestehens einzelne und zeitlich beschränkte Einheiten und sind damit zumindest in einem gewissen Grad relativ. *"Nicht das Entweder-Oder von Relativismus und Absolutismus, sondern die Mischung von beiden, das Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen ist das Problem der Geschichte"*, meint Troeltsch.<sup>3</sup>

Troeltsch schaut nicht nach einem allgemeinen Naturgesetz aus, sondern nach einem Prinzip, das auf Tendenzen schließen lässt, die sich auf ein gemeinsames Ziel hin ausrichten.<sup>4</sup> Er meint deshalb nicht, dass es eine unendliche Anzahl rivalisierender Werte gibt. Obwohl auf den unteren Ebenen der Kultur diese Vielfalt herrscht, nimmt Troeltsch an, dass man auf höheren Ebenen überraschend bemerkt, dass der Mensch tatsächlich nur von einigen wenigen Ideen lebt. Man kann aus Troeltschs Methode unschwer die Überzeugung erkennen, dass sogar der historische Relativismus von relativem Charakter ist. Troeltsch ist sich bewusst, dass es eine grundlegende Voraussetzung geben muss, die nicht relativiert werden kann. Für Troeltsch ist dieses letzte gemeinsame Ziel durch den gemeinsamen Ausgangspunkt "in dem ans Licht und ins Bewusstsein drängenden göttlichen Geiste" gegeben.<sup>5</sup>

Der britische Historiker Arnold Toynbee scheint in eine ähnliche Richtung wie Troeltsch zu denken.<sup>6</sup> Er erklärt einerseits, dass eine Zivilisation nach der anderen entsteht, ihren Höhepunkt erreicht und sich dann durch die Auseinandersetzung mit einer nachfolgenden Zivilisation aufreibt. Aber er behauptet auch, dass die westliche Zivilisation vielleicht der Geschichte eine neue, noch nicht dagewesene Wende geben und damit diesem sich ständig wiederholenden Zyklus entrinnen könnte. So sind diese geschichtlichen Verhaltensmuster nicht unabänderlich bindend, sondern offen für etwas Neues.

Schon im 17. und 18. Jahrhundert haben die britischen Empiristen einen strengen Relativismus eingeführt, der besonders die damals entstehenden Naturwissenschaften sehr beeinflusste.

<sup>2</sup> Wilhelm Pauck, *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, New York 1968, 90, der zu Recht darauf hinweist, daß Troeltsch kein Skeptiker war, auch wenn er die Wahrheit relativierte.

<sup>3</sup> Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), München 1969, 64-69.

<sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden Ernst Troeltsch, a.a.O., 70.

<sup>5</sup> Ders., *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingel. v. Friedrich von Hügel, Neudr. der Ausg. Berlin 1924, Aalen 1966, 76f., u. Wilhelm Pauck, a.a.O., 91, der darauf hinweist, daß Troeltsch, obwohl er diese Ansicht noch aufrechterhielt, am Ende seines Lebens doch mit einem gewissen Pessimismus erfüllt war.

<sup>6</sup> Vgl. Arnold J. Toynbee, *Kultur am Scheidewege*, übertr. v. Ernst Doblhofer, Frankfurt am Main 1958, 17 u. 33f., wo er betont, daß die wichtige Frage nicht die sei, ob unsere eigene Zivilisation überlebt, sondern ob das Entstehen und Vergehen aufeinanderfolgender Zivilisationen nicht andeutet, daß ein sinnvolles Unternehmen, das größer ist als das der Zivilisation, nicht doch beständig voranschreitet. Toynbee selbst meint, daß es wirklich einen solchen "göttlichen Plan" gäbe.



John Locke, oft der Vater des englischen Empirismus genannt, griff in seinem Buch über den menschlichen Verstand (1690) unnachgiebig den Gedanken von der Existenz angeborener Ideen an.<sup>7</sup> Obwohl er behauptete, dass all unser Wissen aus Sinneserfahrung stammt, hat er dieses Wissen nach Umfang und Gewissheit stark eingegrenzt, aber doch für die Religion noch Platz gelassen.<sup>8</sup>

Zwei Generationen später hatte sich diese Haltung durch die Schriften David Humes drastisch geändert. Er radikalisierte den Ansatz Lockes und wollte den Empirismus von allen nichtempirischen Einflüssen reinigen. So versuchte er zum Beispiel, die Gültigkeit der Wahrheit auf die der Sinneserfahrung zu reduzieren. Er behauptete, dass alle Ideen durch Sinneseindrücke empfangen und untereinander nach den Prinzipien der Ähnlichkeit, der Berührung in Zeit und Raum und der Ursache und Wirkung verbunden werden.<sup>9</sup> Hume war überzeugt, dass es keine anderen Prinzipien gibt, durch die Ideen miteinander assoziiert werden können. Er versuchte, dies durch den Hinweis auf die Erfahrung zu beweisen. Ein Bild, so argumentierte er, fährt unsere Gedanken natürlicherweise zum Original oder zu dem, dem es gleicht. "Die Erwähnung des einen Gemachs in einem Gebäude bringt ganz natürlich die Frage und das Gespräch auf die anderen (Berührung); und wenn wir uns eine Wunde vorstellen, so lässt es sich kaum vermeiden, an den Schmerz zu denken, der ihr folgt (Ursache und Wirkung)." Weiterhin wollte er alle Vernunftwahrheiten darauf beschränken, dass sie einfache Verhältnisse aus den Gebieten der Geometrie, Arithmetik und Algebra wiedergeben. Diese Wahrheiten sind ungeachtet dessen, ob ihre Objekte in der wirklichen Welt existieren, zuverlässig. "Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Evidenz behalten." Hume meinte, dass diese Vernunftwahrheiten mehr Gewissheit als die Tatsachenwahrheiten beinhalten, denn von letzteren ist immer das Gegenteil möglich. Er illustriert das mit der Behauptung: "Dass die Sonne morgens nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, dass sie aufgehen wird."<sup>10</sup> Alle Naturgesetze sind dementsprechend als Gesetze von Möglichkeiten verstanden. Hume erläuterte: "Durch Gewohnheit bestimmt, in all unseren Ableitungen die Vergangenheit auf die Zukunft zu übertragen, erwarten wir dort, wo die Vergangenheit durchaus regelmäßig und einförmig verlaufen ist, den Erfolg mit größter Sicherheit und geben keiner widerstreitenden Annahme Raum. Wo man aber verschiedene Wirkungen aus *anscheinend* genau gleichartigen Ursachen hat folgen sehen, da müssen all diese unterschiedlichen Wirkungen unserem Geiste einfallen, wenn er die Vergangenheit auf die Zukunft überträgt, und in unsere Betrachtungen eingehen, wenn wir die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs bestimmen."<sup>11</sup>

Doch Hume wollte nicht die Tatsachen von den Vernunftwahrheiten trennen, wie wir zunächst meinen könnten, nachdem wir seine Argumentationsweise verfolgt haben. Er nimmt an, dass Tatsachen auf gewissen Erfahrungskonventionen beruhen, während sich die Vernunftwahrheiten auf gewisse Vernunftkonventionen gründen. Dies heißt, dass der Weg, auf dem wir uns den Dingen und Ideen nähern, für unser Wissen entscheidend ist, während unbeantwortet bleibt, wie die Dinge oder Ideen wirklich sind. So wies Hume die Metaphysik mit dem vernichtenden Urteil zurück: "Greifen wir irgend einen Band heraus, etwa über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, so sollten wir fragen: *Enthält er irgend einen abstrakten Gedankengang über Größe oder Zahl?* Nein. *Enthält er irgend einen auf Erfahrung gestutzten Gedankengang über Tatsachen*

<sup>7</sup> John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, übers. v. Carl Winckler, Bd. I, Berlin 1962, 29-105.

<sup>8</sup> Vgl. *Locke on Politics, Religion and Education*, hg. Mit einer Einl. von Maurice Cranston, New York 1965, 12.

<sup>9</sup> Zum Folgenden vgl. David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg. v. Raoul Richter, Hamburg 1973, 25.

<sup>10</sup> Ebd., 25 und 35f.

<sup>11</sup> Ebd., 72.

oder *Dasein*? Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten."<sup>12</sup>

Humes Urteil hat auf viele Wissenschaftler und Philosophen immer noch sehr großen Einfluss. Oft werden wissenschaftliche und philosophische Systeme als reine Modelle dargestellt. Sie drücken gewisse Verhältnisse zwischen Objekten oder Ideen aus, aber sie enthalten keine Wesensaussagen. So wurde zum Beispiel in Einsteins Relativitätstheorie die wechselseitig bedingte Relativität der einst als absolut verstandenen Größen von Raum, Zeit und Materie betont.<sup>13</sup> In der Situationsethik werden sogar moralische Werte relativiert, denn eine Handlung kann in einer Situation gerechtfertigt werden, während sie unter anderen Umständen als falsch bezeichnet wird. Selbst Kant, der die Anschauung verabscheute, dass alle Ideen und Erfahrungen nur auf Sinneseindrücke zurückzuführen sind, musste zugestehen, dass wir das Ding an sich nicht erreichen können. Wir sind unentrinnbar auf die phänomenale Welt beschränkt. Im Gegensatz zu Hume erkannte Kant jedoch die Bedeutung des Beobachters als den noetischen Integrator unserer Sinneserfahrung.

Die moderne Naturwissenschaft hat die entscheidende Rolle des Beobachters noch mehr hervorgehoben, ohne gleichzeitig in einen tiefgehenden Relativismus zu verfallen.<sup>14</sup> Heisenbergs Unschärferelation zum Beispiel erlaubt dem Beobachter, gewisse Dinge unter gewissen Bedingungen zu einem gewissen Grad zu sehen, jedoch ist es die Aufgabe des Beobachters, vorher zu entscheiden, welchen Wirklichkeitsaspekt er beobachten will. Angesichts dieser Veränderungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften sollten wir auch Hume fragen, wieso er wusste, dass alles von Konventionen und Sinneserfahrungen abhängt. Und weiter müssen wir ihn fragen: "Warum stimmen Menschen bestimmten Voraussetzungen zu? Ist es Zufall oder wissen sie um die Wahrheit der Sache?"

Sehr oft wird noch ein anderer Relativismus propagiert, der auch im wesentlichen auf Humes Behauptung zurückgeht, dass unser Wissen von bestimmten Assoziationsmodellen abgeleitet ist. Er wird meist in den den Menschen betreffenden Wissenschaften vertreten und misst keiner unserer Handlungen letzte Bedeutung bei. So vertreten zum Beispiel Psychologismus und Biologismus die Ansicht, dass unser Denken auf bestimmte chemische Reaktionen und psychologische Verhaltensmuster zurückzuführen sei. Deshalb sei alles ursächlich bedingt und unser Denken und Verhalten besitze keinen Wahrheitswert. Um diesen extrem skeptischen Relativismus richtig zu verstehen, müssen wir zunächst sehen, dass die Drogenforschung gezeigt hat, wie die menschliche Psyche durch bestimmte Drogen (etwa Alkohol, LSD oder Meskalin) im hohem Grade verändert werden kann.<sup>15</sup> Dale Carnegie hat in seinem Bestseller *Wie man Freunde gewinnt* auch demonstriert, dass unsere Reaktionen zum großen Teil davon abhängen, wie wir Dingen oder Leuten begegnen.<sup>16</sup>

Würden wir daraus folgern, dass unser Denken und Verhalten vollständig durch chemische Reaktionen und psychologische Verhaltensmuster zu erklären ist, wäre das ein Widerspruch in sich selbst. Wenn es sich nämlich so verhielte, wie könnte man obige Behauptung machen und gleichzeitig einen Wahrheitswert für dieses Argument beanspruchen? Dies zeigt paradigmatisch

<sup>12</sup> Ebd., 193. Obwohl Hume der Religion gegenüber sehr negativ eingestellt war, war er in seinem Relativismus zu folgerichtig, um sich als Atheist zu bezeichnen. Er wies jeden Versuch zurück, über das Leben, wie es sich zeigt, hinauszugehen und es durch ein letztes Prinzip zu erklären. Vgl. Richard Wollheim (Hg.), in seiner Einl. zu *Hume on Religion*, Cleveland 1964, 28f.

<sup>13</sup> Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, 113f.

<sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden Werner Heisenberg, a.a.O., 144f., u. William Cecil Dampier, *Geschichte der Naturwissenschaft in ihrer Beziehung zu Philosophie und Weltanschauung*, übers. v. Felizitas Ortner, Wien 1952, 456f u. 563f.

<sup>15</sup> Albert Rosenfeld, *Die zweite Schöpfung. Neue Aspekte des menschlichen Lebens*, übers. v. Heinz Kotthaus, Düsseldorf 1970, 241-354, der ein popularisiertes, aber dennoch richtiges Bild vom möglichen Einfluß der Psychopharmaka auf die menschliche Psyche zeichnet.

<sup>16</sup> Dale Carnegie, *Wie man Freunde gewinnt*, übers. v. H. v. Weddekop, Zürich.

das Dilemma, in dem sich eine relativistische Haltung hinsichtlich unserer letzten Grundüberzeugungen befindet. Wenn wir einen konsequenten Relativismus vertreten, heben wir damit auch unser eigenes Ziel auf, denn wir setzen das Prinzip des Relativismus absolut, während wir zur gleichen Zeit feststellen, dass es keine Absoluta gibt. Behaupten wir jedoch einen bedingten Relativismus, geben wir die Möglichkeit einer letzten Überzeugung zu. Deshalb unterscheidet sich der Relativismus im Grunde genommen nicht sehr viel von einer terminologischen Gegenposition, die durch eine positivistische Haltung gegenüber allen letzten Wahrheitsbehauptungen charakterisiert ist.

### b) Positivismus

Die positivistische Haltung, die die Reflexion auf Ideen beschränkt, die aus der Sinneserfahrung gewonnen werden, hat eine Geschichte, die wahrscheinlich ebenso alt ist wie die des Relativismus. So führten die griechischen Atomisten alle Wirklichkeit auf Materie und Bewegung zurück. Wir erinnern uns auch, dass die prominenten Vertreter der französischen Aufklärung alle metaphysischen Spekulationen aufgeben und sich nur auf die reinen Tatsachen der Wissenschaften beschränken wollten. jedoch hat erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der französische Philosoph Auguste Comte unter dem Eindruck des naturwissenschaftlichen Fortschritts den Positivismus zur richtigen philosophischen Haltung des modernen Menschen erklärt.<sup>17</sup>

In seiner berühmten These von den drei Entwicklungsstufen der Menschheit behauptete Auguste Comte, dass sich die geistige und intellektuelle Entwicklung des Menschen in drei Stufen vollzogen habe. Die erste ist die theologische oder fiktive Phase, in der der Mensch die Ereignisse der Natur so verstand, dass sie von höheren personalen Mächten abhängig seien. Diese Mächte wurden zuerst als in den Objekten der Natur verkörpert gedacht (die Periode des Fetischismus), dann in Göttern, die über größere Bezirke der Natur herrschen (Polytheismus) und schließlich in einem Gott, der die ganze Welt beherrscht (Monotheismus). Der Geist des Menschen bezog sich hier vornehmlich auf die innere Natur des Seins und auf die Ursprungs- und Finalursachen der von ihm beobachteten Phänomene. In der zweiten Phase der menschlichen Entwicklung, der metaphysischen oder abstrakten Periode, ersetzt der Mensch die Anthropomorphismen der ersten Periode durch mehr abstrakte Mächte, wie etwa Kräfte, innere Naturen oder Seelen. Doch erst in der dritten, der wissenschaftlichen oder positiven Phase erkennt der Mensch seine Grenzen und gibt die Suche nach dem Ursprung und den verborgenen Gründen des Universums und nach einer Ergründung der letzten Ursachen der Phänomene auf. Durch ein gut durchdachtes Zusammenspiel von Vernunft und Beobachtung bemüht er sich nun, die tatsächlichen Gesetze der Phänomene zu entdecken. Er versucht, das durch innere und äußere Sinneserfahrung Erfassbare und das unmittelbar Gegebene zu erfassen. Während Comte die Metaphysik nicht vollständig ablehnte, da sie ästhetischen Zwecken dienen könnte, waren die meisten Positivisten des 19. und 20. Jahrhunderts radikaler eingestellt.

Ablehnung der Metaphysik, Beschränkung auf das sinnlich Gegebene, Vertrauen in Evolution und Fortschritt sowie Verdrängung der Religion durch Wissenschaft, Kunst und Soziologie waren für Positivisten wie Herbert Spencer, Ernst Haeckel und John Stuart Mill äußerst wichtig. Zum Teil ist ihre antimetaphysische Haltung auf den bleibenden Einfluss von David Hume zurückzuführen, der auch den Weg für das positivistische Vertrauen gebahnt hat, dass die Sinneserfahrung mit dem Ganzen der Wirklichkeit in eins gesetzt werden kann. Wenngleich die späteren Neopositivisten nicht das optimistische Vertrauen in den ständigen Fortschritt teilen, sind sie

<sup>17</sup> Zum Folgenden vgl. Auguste Comte, *Die Soziologie. Positive Philosophie im Auszug*, hg. v. Friedrich Blaschke mit einer Einl. v. Jürgen v. Kempfski, Stuttgart 1933, 1972, 1f Als eine gute und gründliche Einführung in den Positivismus vgl. Walter M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century. An Essay in Intellectual History*, Port Washington, N. Y., 1972.

doch immer noch davon überzeugt, dass alles, was jenseits der Sinneserfahrung liegt, unsicher ist. Sie behaupten, dass sich die Bedeutung der wissenschaftlichen Resultate in der Beschreibung und weiteren Untersuchungen des sinnlich Gegebenen erschöpft. Es gibt keine apriorischen Wahrheiten, die eine notwendige und ewige Struktur des Seins beschreiben könnten. Alle unsere Begriffe, Sätze und sogar Wahrheiten sind durch Konvention entstanden, und ihre Wahrheit muss ständig durch die Sinneserfahrung getestet werden. Die einzigen Apriori, die zugestanden werden, haben den Rang reiner Hypothesen. Dies bedeutet, dass alle Aussagen über Gott, die Seele, die Erstursache, die Finalität und die Transzendenz beiseitegelassen werden müssen. Die Probleme, die solche Aussagen in sich bergen, sind Scheinprobleme, da ihre Inhalte in unserer Sinneserfahrung keinen Sinn haben. Die Philosophie hat nur die Aufgabe, technische Regeln bereitzustellen, nach denen die Sinneserfahrung hinsichtlich Analyse und Syntax besser verstanden werden kann. Das bedeutet, dass sich der Mensch gewisser Sprachspiele bedient, deren Bereich die Welt ist, wie er sie durch seine Sinne erfährt.

Diese skeptische Haltung herrschte besonders vor im Wiener Kreis unter der Führung Ludwig Wittgensteins, in der Sprachanalyse englischer Philosophen wie Ayer und Flew und in Bertrand Russells philosophischem Humanismus. Im Vorwort zu seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* gibt Wittgenstein den Ton für diese Bewegung an, wenn er behauptet: "Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen."<sup>18</sup> Alles, was gesagt werden kann, stammt aus dem innerweltlichen Bereich und ist durch "eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)" beschrieben.<sup>19</sup> Obwohl Wittgenstein behauptet: "Gott offenbart sich nicht in der Welt", fühlt er, "dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind."<sup>20</sup> Aber er wersetzt sich, einen Weg zu denken, auf dem die Frage des Lebensproblems wenigstens zur Sprache gebracht werden kann. "Es gibt allerdings Unaussprechliches", bemerkt er. "Dies zeigt sich, es ist das Mystische."<sup>21</sup>

Diese Art der Argumentation verrät ein grundlegendes Dilemma, denn man errichtet ein nichtempirisches Absolutum, wenn man das Genügen der empirischen Erfahrung voraussetzt.<sup>22</sup> Bei dem Versuch jedoch, sich entlang der Linie des reinen Empirismus fortzubewegen, erscheinen, wie Hans Reichenbach aufgezeigt hat, Faktoren in dem ursprünglich Gegebenen, die nicht aus der reinen Sinneserfahrung abgeleitet werden können.<sup>23</sup> So etwa sind die Kategorien der Einheit, der Identität, des Unterschieds und der Ähnlichkeit nicht nur Konventionen. Wir erkennen denselben Gegenstand als einen Baum wie andere Menschen auch, z.B. wie die australischen

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein im Vorw. zu seinem *Tractatus Logico-Philosophicus*, in: *Schriften*, Bd. I, Frankfurt am Main 1960, 9.

<sup>19</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, a.a.O. (2.01), 11.

<sup>20</sup> Ebd.,(6.432 u. 6.52), 81f.

<sup>21</sup> Ebd.,(6.522), 82.

<sup>22</sup> Besonders Wittgensteins Tagebücher zeigen, daß er alles andere als ein Atheist war. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in: *Schriften*, Bd. I, bes. S.166f (8.7.16). Wir fragen uns, ob Eddy Zemach, "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical", in: *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, hg. v. Irving M. Copi u. Robert W. Beard, New York 1966, 366f., bei seiner Interpretation von Wittgensteins Anschauung von Gott als Grenze der Welt nicht zu optimistisch ist. Wir stimmen hier eher Newton Garver zu, "Wittgenstein's Pantheism: A New Light on the Ontology of the Tractatus", in: *Essays on Wittgenstein*, hg. v. E. D. Klemke, Urbana, III., 1971, 128, der Wittgensteins Pantheismus in großer Nähe zu Spinozas deus-sive-natura-Anschauung sieht. jedoch müssen wir beiden zustimmen, wenn sie annehmen, daß für Wittgenstein die Tatsachenwelt selbstgenügend ist. Wir müssen uns aber auch daran erinnern, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft eine solche materialistische Anschauung dadurch bedroht, daß sie auf die notwendige (subjektive) Teilnahme des Beobachters im Erkenntnisprozeß hinweist.

<sup>23</sup> Hans Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundation and the Structure of Knowledge*, Chicago 1966, 104, betont mit Nachdruck, daß "there is a surplus meaning in the statement about the existence of external things." Deshalb ist der Übergang von externen Dingen zu Eindrücken keine Reduktion, sondern eine Projektion. Dies bedeutet, daß es einen Vorrang der externen Dinge gibt.

Ureinwohner, mit denen wir niemals in unmittelbarer oder mittelbarer Weise Kommunikation hatten. Doch teilen wir mit ihnen gewisse (sprachliche?) Voraussetzungen.

### c) *Existentialismus*

Ähnlich wie der Positivismus geht auch der Existentialismus davon aus, dass letzte Fragen jenseits unserer Kompetenz liegen. Das Leben beginnt und endet mit unserem Dasein. Für Martin Heidegger, einen der Väter des modernen Existentialismus, ist Leben In-der-Welt-Sein. Es ist ein Dasein und Sein zum Tode. Zeitlichkeit und Tod sind die bestimmenden Faktoren des Daseins. Der Tod, dem wir in unserem Dasein als dem Ende des Lebens begegnen, verursacht Angst, ein Grundphänomen des Lebens. Doch wäre es sinnlos, diesem Sein zum Tode entfliehen oder es als einen charakteristischen Grundzug unseres Daseins verdecken zu wollen. Wenn wir uns so verhielten, würden wir nicht authentisch leben, sondern vielmehr die Angst in Furcht verwandeln. Wir würden versuchen, uns vor uns selbst zu verstecken. Heidegger tritt hier für Entschiedenheit und authentische Existenz ein. Er ist der Meinung, dass wir die Angst als einen Grundzustand unseres Daseins und als die Grundbefindlichkeit des In-der-Welt-Seins erkennen müssen.<sup>24</sup> In ähnlicher Weise kann eigentliches Sein zum Tode "vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man umdeuten".<sup>25</sup> "Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht."<sup>26</sup>

Es scheint, dass Heidegger Sein als streng auf diese Welt bezogen versteht. Obwohl der Gedanke, dass alles Dasein letztlich dem Tod begegnet, auch durch eine Betrachtung der Phänomene gewonnen werden könnte, ist Heideggers Unterscheidung zwischen authentischer und nicht authentischer Existenz nicht in der Beobachtung der zuhandenen Welt begründet. Entgegen seinen eigenen Behauptungen erweckt er den Eindruck, dass der Grund, weswegen wir unser Leben so und nicht anders ausrichten sollten, jenseits rein phänomenologischer Argumente liegt. Heideggers Anschauung von authentischer Existenz scheint auf etwas jenseits der "willkürlichen" Entscheidung gegründet zu sein.<sup>27</sup>

Der französische Existentialist Jean-Paul Sartre, der Heideggers Ansatz in vielfacher Hinsicht radikalisierte, zeigt uns ein ähnliches Bild vom Menschen. Der Mensch wird so verstanden, dass er sein eigenes Schicksal in wesentlichen frei bestimmt. Im Gegensatz zu Heidegger empfindet jedoch Sartre die Freiheit des Menschen nicht mehr als wohltuend. Der Mensch ist zur Freiheit verdammt.<sup>28</sup> Es gibt keinen Gott, keine Wahrheit und keine Werte im traditionellen Sinn. Sartre sieht den Menschen in einer feindlichen Welt.<sup>29</sup> Die anderen begegnen uns als Bösewichte, die unsere Freiheit beschneiden wollen. Sartre behauptet, dass das Dasein dem Wesen vorangeht, und dass das Wesen des Menschen das ist, was gewesen ist oder, kurz, die Vergangenheit des Menschen. Aber es gibt keinen gemeinsamen Seinsgrund, dem gemäß der Mensch handeln könnte.<sup>30</sup> Vielmehr gestaltet jeder Mensch sein Sein, während er sein Leben lebt. Dies bedeutet,

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, 1967<sup>11</sup>, 188f.

<sup>25</sup> Ebd., 260.

<sup>26</sup> Ebd., 263.

<sup>27</sup> Lazlo Versényi, *Heidegger, Being and Truth*, New Haven, Conn., 1965, 184, entgegnet zu Recht, daß Heidegger weder eine praktische Vorgehensweise noch brauchbare Kriterien bereitstellt, um zwischen authentischen und in authentischen Seinsmöglichkeiten zu unterscheiden.

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Justus Steller, Karl August Ott u. Alexa Wagner, Hamburg 1952, 614. Sartres Behauptung, daß er von Heidegger unterstützt wird, scheint an diesem Punkt ungerechtfertigt.

<sup>29</sup> Jean-Paul Sartre, *Bei geschlossenen Türen*, in: *Gesammelte Dramen*, übers. v. Harry Kahn, Hamburg 1969, 96ff.

<sup>30</sup> Ders., *Das Sein und das Nichts*, 698ff.

dass er die nichtbewusste Ebene seines Selbstseins transzendieren und sich zur bewussten Ebene seines Selbstseins erheben muss. Auf dieser Ebene mangelt es ihm an Sein. Durch seine Entscheidung für das Selbstsein bringt er das Nichts in die Welt, denn er ragt jetzt aus dem Sein heraus und kann anderes Sein beurteilen, da er weiß, was es nicht ist. Sartre betont, dass der Mensch für sich selbst sein muss, wenn er dem schlechten Glauben entkommen will.<sup>31</sup> Dieser schlechte Glaube ergibt sich, wenn der Mensch hin und her schwankt zwischen dem Sich-Verlassen auf die Vergangenheit und dem Sich-Entwerfen in die Zukunft oder, was gleichermaßen schlecht ist, wenn er versucht, beide zusammenzubringen. Es ist das Schicksal des Menschen, sich in die Zukunft zu wagen, ohne sich auf die Vergangenheit oder auf im voraus errichtete Normen zu verlassen.

Sartre skizziert einen Menschen, der auf die Zukunft hin existiert, sich allein auf sich selbst verlässt und im ständigen Konflikt mit anderen lebt, die in ähnlicher Weise für sich selbst existieren wollen. Wir müssen hier fragen, warum der Mensch sich in seiner vereinsamten Existenz blind in eine feindliche Welt wagen sollte. Wäre es nicht besser, sich einfach auf traditionelle Werte und Konventionen zu verlassen? Natürlich würde Sartre mit "nein" antworten. Außer seiner bloßen Behauptung, sich anders zu verhalten, kann er jedoch keinen überzeugenden Grund für diesen solipsistischen Aktivismus angeben.

Albert Camus scheint über die Wirklichkeit des Existentialismus Sartres hinausgekommen zu sein.<sup>32</sup> In seinem Roman *Der Mythos von Sisyphos* (1942) beschreibt er seine Lage, als er entdeckte, dass ihm keines der spekulativen Systeme der Vergangenheit eine positive Anleitung für sein Leben geben und ihm die Gültigkeit der menschlichen Werte garantieren könne.<sup>33</sup> Aber im Gegensatz zu seinem Landsmann Sartre stellt er wenigstens die Frage, ob es Sinn hat, angesichts der Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens weiter zu leben. Camus behauptet, dass der Selbstmord nicht die adäquate Antwort auf die Erfahrung des Absurden sein kann, wenn der Mensch bemerkt, dass er ohne die "Regeln" und Ideen der Vergangenheit leben muss, die seinen Werten Verbindlichkeit gaben. Mit dem Selbstmord würde die Polarität zwischen dem menschlichen Sein und der Welt durchschnitten, die diese Spannung verursacht. Er wäre somit nur ein Eingeständnis der menschlichen Unfähigkeit. Camus meint, dass der Mensch zu stolz ist, um solch einen schnellen Ausweg zu suchen. Nur in der Konfrontation der Absurdität seines Daseins kann der Mensch sein volles Personsein gewinnen.

Camus bemerkte jedoch bald, dass die menschliche Rebellion gegen metaphysisch garantierte Verhaltensregeln unsere Situation nicht verbessert. Ähnlich wie Sartre fühlte sich Camus zu literarischer Tätigkeit aufgerufen, um der Ungerechtigkeit und Grausamkeit des Menschen gegenüber den Mitmenschen zu begegnen. In seinem philosophischen Aufsatz *Der Rebell* (1951) kommt er dann zu dem Schluss, dass die Revolte gegen die Metaphysik, gegen die menschliche Lage als solche, zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts führte.<sup>34</sup> Camus verwirft jetzt die metaphysische Rebellion und wendet sich einer ethischen Revolte zu. Er erkennt, dass die metaphysische Revolte, durch die man eine neue Weltordnung für den Menschen zu schaffen versuchte, im Alptraum des reinen Machtstaates endet. Doch plädiert Camus immer noch für den Nihilismus als reinigende Gegenmaßnahme. Obwohl er den Nihilismus nicht als Handlungsprinzip ansieht, ist er überzeugt, dass er den Boden für eine Neukonstruktion bereiten wird, indem er jede Mystifizierung beseitigt, durch die der Mensch sich selbst kosmischen Rang geben möchte. Aber wie

<sup>31</sup> Ebd., 120f.

<sup>32</sup> Für einen ausgezeichneten Vergleich zwischen "der dramatischen Besessenheit mit der Krise" in Jean-Paul Sartres Schriften und Camus' nüchternen Begrenzung auf die konkrete Erfahrung steht Germaine Brée, *Camus and Sartre. Crisis and Commitment*, New York 1972, zur Verfügung.

<sup>33</sup> Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* mit einem kommentierenden Essay v. Liselotte Richter, übertr. v. Georg Brenner u. Wolfdietrich Rasch, Hamburg 1959.

<sup>34</sup> Ders., *Der Mensch in der Revolte. Essays*, übertr. v. Justus Streller, Hamburg 1953. Doch schon am Schluß dieses Buchs bemerkt Camus: "Wir verstehen nun, daß die Revolte ohne eine seltsame Liebe nicht auskommt" (309). Dabei führt er jedoch nicht weiter aus, was Liebe wirklich bedeutet.

fällt nun Camus diesen Kahlschlag, den der Nihilismus für ihn öffnet, mit positivem Inhalt? Auch ein wesentlich nichtmetaphysischer und stark moralistischer Humanismus muss seine Werte ja von irgendwoher beziehen, denn sonst würde er, wie Camus zu Recht sagt, der metaphysischen Revolution anheimfallen.

In seinem letzten Hauptwerk *Der Fall* (1956) deutet Camus an, dass die Richtungsweisungen für unser Verhalten nicht von uns selbst kommen können.<sup>35</sup> In diesem äußerst pessimistischen Werk verlässt Camus die politische und soziale Revolution und behauptet, dass das Böse nicht in ungerechten sozialen Institutionen beheimatet ist, in denen der Mensch zu existieren verdammt ist. Das Böse wird jetzt als aus dem Herzen der Mensch selbst stammend verstanden. Sollte das bedeuten, dass der Mensch allein seinem Leben keine letztgültigen Richtungsweisungen geben kann? In seiner Kurzgeschichte "Der treibende Stein" (1957) scheint Camus uns einen Hinweis darauf zu geben.<sup>36</sup> Als der französische Ingenieur D'Arrast für den erschöpften mulattischen Schiffskoch einspringt und den Stein aufhebt, um das Gelübde des Kochs zu erfüllen, trägt er den Stein nicht zur Kathedrale, den Ort, an den ihn der Koch nach seinem Gelöbnis hatte tragen wollen. Stattdessen bringt D'Arrast den Stein in die kleine Hütte zurück, in der dieser Mensch lebt. Mit anderen Worten, Camus scheint anzudeuten, dass Hilfe für den Menschen nur von der menschlichen Solidarität kommen kann, indem wir gegenseitig unsere Lasten tragen. Aber Camus scheint auch anzudeuten, dass solche Solidarität den Menschen selbst dienen muss und nicht einem metaphysischen Zweck. Wir müssen uns jedoch fragen, ob diese Alternative nicht vielleicht durch die Einsicht überwunden werden könnte, einem metaphysischen Zweck zu dienen, indem man in einer menschlichen Notlage hilft. Wie ist der Mensch fähig, ein "neues Beginnen des Lebens" zu erfahren, das D'Arrast so stark spürt, wenn er allein auf seine eigenen Möglichkeiten verwiesen ist. Nachdem Camus das innerste Böse im Menschen aufgezeigt hat, fragen wir uns, warum er immer noch davon überzeugt ist, dass der Mensch sein eigener Retter werden könne.

#### d) Die Unbegründbarkeit aller letzten Begründungen

Beim Skizzieren dreier weitverbreiteter "Lebensphilosophien" haben wir bemerkt, dass sie letztlich alle nicht zureichend begründet sind. Wir können daraus folgern, dass all unser Handeln und unsere Anschauungen auf willkürlichen Entscheidungen beruhen, die genau so gut anders hätten ausfallen können. Sogar wenn unsere Haltungen einander ähneln, würden die daraus abgeleiteten Handlungen möglicherweise immer noch zu entgegengesetztem Verhalten führen. Wenn wir zum Beispiel nur unseren innersten Wünschen folgen würden, brauchten wir nicht in den sich daraus abgeleiteten Handlungen übereinzustimmen. So könnten wir etwa behaupten, dass es unser innerster Drang sei, unserem Sexualtrieb zu folgen und unsere Sexualität zu befriedigen. Die sich daraus ergebende Haltung des Sexualismus würde dem buddhistischen Denken diametral gegenüberstehen, demzufolge das innerste Sehnen des Menschen ein Mittelweg zwischen Askese und Sinnlichkeit ist.<sup>37</sup>

Selbst wenn wir gewisse Werte als letztgültig annehmen, zum Beispiel Leben oder Glückseligkeit, könnten wir in Sackgassen geraten. Von einem evolutionistischen Standpunkt aus etwa wäre die biologische Tendenz einer immer besseren Adaption an die vorliegenden Lebensbedingungen unsere letzte verbindliche Richtschnur. So würden wir die Entwicklung der organischen Welt aktiv unterstützen, wie es etwa Albert Schweitzer durch sein Prinzip der Ehrfurcht vor dem

<sup>35</sup> Ders., *Der Fall*, in: *Gesammelte Erzählungen*, v. Guido G. Meister, Hamburg 1966, 9-104.

<sup>36</sup> Ders., "Der treibende Stein", in: *Gesammelte Erzählungen*, 215-251.

<sup>37</sup> Natürlich würde ein Buddhist nicht von einem innersten "Sehnen" sprechen, da er versucht, sich von jeder Art von Bindung zu befreien. Aber solch ein "Streben" ist ja auch ein Prinzip, das der Befolgung würdig erachtet wird.

Leben getan hat.<sup>38</sup> Aber hat nicht Schweitzer selbst in seiner täglichen Arbeit demonstriert, dass er als Arzt gewisse Lebensformen zerstören und verhindern muss, um andere Formen überleben und wachsen zu lassen? Es müssen Bakterien und andere Mikroorganismen zerstört und ausge- merzt werden, so dass Wunden geheilt und Infektionen eingedämmt werden können. Um eine Lebensart zu begünstigen, müssen andere eliminiert werden, falls wir uns nicht auf die Position des Nichteingreifens festlegen wollen. Doch im Hintergrund steht die große Frage, warum wir den Lebensprozess überhaupt fördern sollen. Hat nicht Arthur Schopenhauer recht, wenn er behauptet, dass der evolutionäre Fortschritt nur den Lebenskampf verstärkt?<sup>39</sup> Warum sollten wir diesen Kampf fortsetzen und nicht einfach abwürgen? Das gleiche Leben, das für eine Person wertvoll ist, scheint eine Bürde für andere zu sein, wie uns das oft besonders am Beispiel älterer und kranker Menschen vor Augen geführt wird.

Vielleicht wäre es besser, wenn wir alle Wertbegriffe verließen und einfach gemeinsamen Prinzipien folgten, wie etwa dem der größten Glückseligkeit für die größte Anzahl von Menschen oder Kants kategorischem Imperativ. Betrachten wir das Prinzip der größten Glückseligkeit für die größte Anzahl von Menschen, fällt sofort auf, dass ein Worten, dieses Prinzip gilt nicht für jedermann. Dies wäre anders mit Kants kategorischem Imperativ, der besagt: "Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst."<sup>40</sup> Kant hat zureichend demonstriert, dass sich dieses Prinzip nicht auf sogenannte negative Werte, wie Lüge oder Diebstahl, anwenden lässt, sondern nur auf positive, wie Liebe und Ehre. Um dem kategorischen Imperativ Wirkung zu verleihen, muss man voraussetzen, dass jeder nach dem gleichen Motiv handeln will und konkurrierende Motive ausschließen möchte. Mit anderen Worten, das letztgültige Prinzip für unsere Lebensführung wird durch den Ausschluss anderer Prinzipien erreicht, oder, um es einfacher zu sagen, durch bewusste Wahl. Damit sind wieder die unseren Lebensstil bestimmenden Kräfte von "willkürlichen" Entscheidungen abhängig, die auch anders hätten gefällt werden können.

Natürlich könnten wir letzte Prinzipien ganz ablehnen, das Leben so akzeptieren, wie es ist und im Strom der Zeit schwimmen. Doch müssen wir unbedingt in diese Richtung schwimmen? Warum schwimmen wir denn überhaupt? Warum sollte das Schwimmen dem Ertrinken vorgezogen werden? Aus welcher Perspektive auch immer wir unsere grundlegende Einstellung zum Leben betrachten, wir kommen stets zu dem gleichen Ergebnis: Alle Standpunkte und Systeme, die wir annehmen, sind Standpunkte unserer eigenen Wahl. Deshalb können sie uns keine letzte Orientierung für unser Leben geben. Doch zur gleichen Zeit sehnen wir uns nach einer letzten Grundlage, von der aus wir unsere täglichen Entscheidungen fällen können. Aber wie können wir eine solche Grundlage für unser tägliches Leben gewinnen?

## 2. Endlichkeit oder Unendlichkeit?

Der naheliegendste Weg, eine letztgültige Grundlage für unser Leben zu finden, würde darin bestehen, uns auf uns selbst zu besinnen. Wir sind es ja, die unser Leben auf etwas gründen wollen, das jenseits aller Veränderung und Ambivalenz steht. So könnten wir versuchen, unserer sich ständig verändernden Welt zu entfliehen und allein auf uns selbst zu reflektieren. Aber auch

<sup>38</sup> Vgl. Albert Schweitzer, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, im Auftrag des Verfassers hg. v. Hans Walter Bähr, München 1966, 109, wo er sagt: "Die Forderung des Mitgefühls gegenüber allen lebenden Wesen ist es also, die der Sittlichkeit die letzte Vollkommenheit verleiht."

<sup>39</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Paul Deussen, Bd. I, München 1911, 446ff. In seinem Bestreben auf dem Verneinen des Willens zum Leben befürwortet Schopenhauer keinen Selbstmord, denn er sieht richtig, daß Selbstmord nur die Zurückweisung einer besonderen individuellen Manifestation des Lebens ist, aber nicht die totale Verneinung des Willens zum Leben (471f.).

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Immanuel Kants Werke*, hg. v. Ernst Cassirer, Bd. IV: *Schriften von 1783-1788*, hg. v. Artur Buchenau u. Ernst Cassirer, Berlin 1922, 296.



das brächte nicht das gewünschte Ergebnis, denn wir würden damit unsere unbestreitbare Verflochtenheit mit der Umwelt verleugnen.

#### a) *Die begrenzte Existenz des Menschen*

Obwohl wir nicht den Materialisten des 19. Jahrhunderts zustimmen wollen, die behaupten, dass der Mensch ist, was er isst, müssen wir die Ergebnisse der modernen Lebenswissenschaften anerkennen, die klar aufgezeigt haben, dass der Mensch weitgehend von seinem Elternhaus und der Umwelt beeinflusst wird. In seinen Antinomien der reinen Vernunft hat Kant gezeigt, dass, sobald wir aus der Begrenzung dieser Welt ausbrechen wollen, wir nur etwas postulieren, aber nicht mehr beweisen können. Mit anderen Worten, wenn wir versuchen, über die Grenzen der phänomenalen Welt hinauszugehen, haben wir den tragenden Grund der Erfahrung verlassen. Das gleiche wird uns auch durch die englischen Empiristen gesagt, die unser Wissen auf die Sineseeindrücke und auf die nachfolgende Verknüpfung dieser Einwirkungen reduzieren wollten. Alle unsere Begriffswerkzeuge, einschließlich der Wert- und Weltanschauungssysteme, die sie beschreiben, sind Folgerungen aus Erfahrung innerhalb unseres Raum-Zeit-Kontinuums. Natürlich beinhalten viele dieser Werte und Weltanschauungen Postulate, die nicht nur durch Bezug auf unsere Welt allein bewiesen werden können. Doch müssen wir hier Feuerbach zustimmen, der all unsere Behauptungen, die die Erfahrung dieser Welt transzendieren, als Projektionen der Lebensbedingungen in unserer Welt ansah.<sup>41</sup> Das menschliche Schicksal ähnelt hier dem Schicksal der Tiere in einem Zoo. Notwendigerweise sind diese Tiere in ihrer Erfahrung durch ihre eingezäunten Gehege begrenzt. Alles außerhalb der Gehege ist jenseits ihrer unmittelbaren Erfahrung. Sie mögen davon träumen oder Analogien ziehen, aber ob und wie die Welt draußen wirklich ist, können sie nicht verifizieren. In ähnlicher Weise sind alle Versuche, unsere eigenen Begrenzungen zu transzendieren von dem definitiven Bewusstsein begleitet, dass wir sie nicht völlig überwinden können, ganz gleich, wie weit wir sie zurückschieben wollen.

Es mutet seltsam an, dass derselbe Kant, der uns in seiner *Kritik der reinen Vernunft* auf die Welt der Phänomene begrenzt hat, in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* Gott, Unsterblichkeit und ein letztes Gericht postuliert. Er erkannte sie als notwendige Lebensbedingungen an, obwohl er wusste, dass sie streng genommen unsere Sinneserfahrung überschreiten. Natürlich sind diese Postulate nicht dazu geeignet, als logische oder empirische Evidenz für die Existenz von jenseits unserer sinnhaften Welterfahrung zu dienen. Sie sind jedoch unter der stillschweigenden Annahme erhoben, dass es etwas jenseits unseres Selbst gibt und dass die Bedingungen dieses jenseits unsere Existenz mit letzter Bedeutung füllen. Aber was erreichen wir, wenn wir Kants Argument übernehmen? Wir haben kein sicheres Kriterium, mit dem wir entscheiden können, welche der Antworten auf die Frage nach der Wirklichkeit, die sich hinter diesen Postulaten verbirgt, richtig oder am besten begründet ist. Es liegt bei uns, nach eigenem Gutdünken zu entscheiden, welche Folgerung wir daraus ziehen wollen. Wie sehr wir uns bemühen, unsere vollständig diesseitige Existenz zu überwinden, werden wir immer auf uns selbst und unsere Umwelt, der wir entstammen, zurückverwiesen. So ist es voreilig, zu behaupten, dass etwas oder jemand letztgültigen Wert besitzt. Unsere selbst entworfenen Lebensprinzipien sind genauso zufällig wie unsere eigene Existenz.

#### b) *Das menschliche Sehnen nach einer neuen Dimension*

---

<sup>41</sup> So Ludwig Feuerbach in seinem Vorw. zu Jacob Moleschott, *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, Erlangen 1858.

Was sollen wir angesichts dieses Dilemmas tun? Sollen wir einfach unsere Grenzen zur Kenntnis nehmen und alles Suchen nach einer letzten Lebensbegründung als ein ergebnisloses Ringen abtun? Millionen von Menschen sind scheinbar glücklich, ohne dass sie jemals die Frage nach einem letzten Grund ihres Daseins bedrückt hat. Doch dieser Eindruck täuscht. Es ist für gewöhnlich nicht so, dass der Mensch seine Grenzen eingestellt oder sich in Resignation zurückzieht, er versucht vielmehr, die gegenwärtige Erfahrung zu transzendieren. Garaudy zeigte uns, dass sogar der Marxismus seinen dogmatischen Materialismus ablegen musste, der einseitig eine mechanistische Weltanschauung betonte. Es musste ein dialektischer Materialismus von Reflexion und Projektion entwickelt werden, um dem Menschen gerecht zu werden, der über das Vorhandene hinausgehen will.<sup>42</sup> Die menschlichen Entdeckungen sind zwar für den Menschen und seine Umwelt nicht immer von Vorteil, doch versucht er, sich ständig über das Gegenwärtige hinaus auf die Zukunft und das Unbekannte hin zu bewegen. Deshalb wäre es ein Widerspruch zur Grundstruktur unserer Existenz, wenn wir die Warum-Frage, also die Frage nach einer letzten Begründung für unser Leben, nicht mehr stellen würden. Genau diese immer wieder auftauchende Frage nach dem Warum, nämlich: Warum bin ich hier? Warum soll ich diesen Weg und nicht jenen beschreiten?, steht drohend über unserer Existenz.<sup>43</sup>

Im Gegensatz zum Tier kann sich der Mensch von seiner physisch-psychischen Struktur und seiner Umwelt distanzieren, über sie nachdenken. Deshalb akzeptiert der Mensch seine aktuelle Lage nicht als etwas, das unabänderlich gegeben ist und mit dem er zu leben hat. Im Gegenteil, er will wissen, warum seine Lage so ist, wie sie sich darstellt, und wie weit er sie verändern kann. Die Tatsache, dass wir in einem Zeitalter der schnellen Veränderungen leben, zeigt uns, dass der Mensch nicht einfach Verwalter des Gegebenen oder Verfechter des Status quo sein will. Er will seine Zukunft möglichst frei gestalten und seine gegenwärtige Existenz aktiv verändern. Um aber nicht einer reinen Utopie zu verfallen, muss mit der Analyse der Gegenwart begonnen und untersucht werden, weshalb die Gegenwart so geworden ist, wie sie ist. So muss der Mensch die Warum-Frage stellen, ohne Rücksicht darauf, wie sie vielleicht beantwortet werden mag.

Da der Mensch keineswegs Fragen nach letzter Gültigkeit ausklammern oder sich in die Grenzen des Raum-Zeit-Kontinuums einfügen will, fragen wir uns, ob nicht etwas jenseits des phänomenal Gegebenen sein könnte, das es als eine Art aristotelischer unverursachter Verursacher dem Menschen ermöglicht, seine Lebensentscheidungen auf eine feste Grundlage zu stellen.

Impliziert ist hier die oft behandelte Frage nach einem Anknüpfungspunkt zwischen Gott und der Welt oder Gott und dem Menschen. In ihrer Betonung des radikalen Unterschiedes zwischen dem Wort Gottes und der Situation des Menschen waren die meisten dialektischen Theologen überzeugt, dass es zwischen unserer Existenz und ihrer Erhellung durch Gottes Selbstoffenbarung keinen Anknüpfungspunkt geben dürfe. Es ist jedoch seltsam, dass sie in ihren eigenen Systemen den Anknüpfungspunkt zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht vollständig übersehen konnten. Zum Beispiel entwickelte Karl Barth eine Analogie des Verhältnisses (*analogia relationis*) zwischen Mann und Frau, um damit das Verhältnis zwischen Mensch und Mitmensch und zwischen Mensch und Gott darzustellen. Er sagte, wie sich Mann und Frau zueinander verhalten können, ist illustrativ für das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. "Der Mensch kann und wird auf alle Fälle vor Gott und unter seinesgleichen nur darin Mensch sein, dass er Mann ist im Ver-

<sup>42</sup> Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, 45ff. Dorothee Sölle, "Der Wunsch, ganz neu zu sein. Gedanken zur neuen Religiosität," in *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität*, hg. v. Ingrid Riedel, Bern 1976, 9, sieht hier zu Recht den Wunsch des Menschen, ganz zu sein, als unaufgebbares religiöses Bedürfnis und beruft sich hierbei sogar auf Ernst Bloch und seine Metapher "Heimat." Letztgültige Gründung ist damit konstitutiv für das Menschsein.

<sup>43</sup> Karl Heim, *Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*. Bd. IV/ 1: *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. Grundlegung, Tübingen 1949, 200ff., der mehr als jeder andere die unentrinnbare und verwirrende Natur dieser Warum-Fragen betont.

hältnis zur Frau und Frau im Verhältnis zum Mann."<sup>44</sup> Obwohl Barth feststellt, dass die Analogie dieser Verhältnisse streng vom und durch den Glauben abgeleitet ist, ist fraglich, ob er nicht zugeben würde, dass der Mensch ungeachtet seines Glaubens ein Bezugswesen ist, das seine wahre Erfüllung nur in seinem Verhältnis zu Gott findet, auf das alle anderen menschlichen Beziehungen hinweisen. Andererseits benutzt der dialektische Theologe Rudolf Bultmann Martin Heideggers Existenzanalyse, die von vielen als eine säkularisierte Version der christlichen Anthropologie angesehen wird, um damit einen Bezugspunkt für seine existenziale Interpretation der christlichen Verkündigung zu gewinnen.

Emil Brunner war der erste dialektische Theologe, der explizit nach einem "natürlichen" Anknüpfungspunkt zwischen dem Wort Gottes und dem säkularen Menschen suchte. Brunner behauptete, dass im Unterschied zur Existenz jeder anderen Kreatur die Besonderheit der menschlichen Existenz darin liegt, dass der Mensch eine Person ist.<sup>45</sup> Als Person ist der Mensch eine verantwortliche Kreatur, eine Tatsache, die Brunner in der Schöpfung begründet findet. Die Persönlichkeit des Menschen zeigt sich darin, dass er als ein Wesen geschaffen wurde, das in einem besonderen Verhältnis zu Gott steht und ihm verantwortlich ist.<sup>46</sup> Natürlich bemerkt Brunner, dass sich der Mensch gewöhnlich dieser Verantwortung nicht bewusst ist, die seine Tätigkeit mit sich bringt und die letztlich in seinem Verhältnis zu seinem Schöpfer begründet ist. Deshalb hat die allgemeine Offenbarung, wie Brunner sie bezeichnet, keine Heilsbedeutung, jedoch kommt ihr nach Brunner als Voraussetzung für die Heilsoffenbarung in Jesus Christus große Bedeutung zu, weil sie die menschliche Verantwortlichkeit erhellt.

Die protestantischen Theologen außerhalb des dialektischen Lagers haben die Suche nach einem angemessenen Anknüpfungspunkt niemals aufgegeben. Paul Tillich zum Beispiel behauptete, dass es eine Beziehung gibt zwischen der Existenzanalyse, deren Richtigkeit wir durch wissenschaftliche und philosophische Forschung entdecken, und den Antworten auf die in unserer Existenz implizierten Fragen, deren Wahrheit uns in Jesus Christus begegnet.<sup>47</sup> Diese Korrelation ist durch die innere Entsprechung des universalen und inkarnierten Logos begründet und sie erinnert an den Begriff des in der Welt samenhaft angelegten Logos, der von den Apologeten der frühen Christenheit entwickelt wurde. Da die Analyse der Existenz auf die Beobachtung des durch die Phänomene Gegebenen beschränkt ist, versucht Tillich aufzuzeigen, dass sie eine Ergänzung durch etwas oder jemanden benötigt, dessen Existenz jenseits empirischer Bestätigung liegt.

Obwohl der Schweizer Philosoph Karl Jaspers von einem ausgesprochen philosophischen Standpunkt herkommt, fährt er eine ähnliche Entsprechung wie Tillich ein, nämlich die von Existenz und Vernunft. Für ihn bedeutet Vernunft das Hervorragen des Gedankens, der das erfasst, was allgemein gültig ist. Die Existenz hingegen umfasst im Sinne eines fundamentalen Ursprungs die Bedingung des Selbstseins, die unserem Sein Inhalt gibt. Somit gleicht Jaspers' Vernunftverständnis in gewissem Grade der Tillichschen Existenzanalyse, während Jaspers' Existenzverständnis in gewisser Weise der theologischen Antwort Tillichs auf die in der Existenz implizierten Fragen ähnlich ist. Jaspers fasst sehr überzeugend die Übereinstimmung zwischen

<sup>44</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1: *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1957, 209. In seiner Diskussion mit Emil Brunner gibt Barth sogar die Möglichkeit eines Anknüpfungspunktes zu, obwohl er betont: "Dieser Anknüpfungspunkt ist also nicht außerhalb des Glaubens, sondern nur im Glauben wirklich." (Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1955, 251).

<sup>45</sup> Emil Brunner, *Dogmatik*, Bd. I: *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, 1972<sup>4</sup>, 137f. Brunner weist hier zu Recht auf Röm 1, 19ff. Wenn er aber in diesem Zusammenhang von "Schöpfungsoffenbarung" redet, oder in seinem Buch *Offenbarung und Vernunft* von "allgemeiner Offenbarung", dann überrascht es uns nicht, daß Karl Barth über den unterschiedslosen Gebrauch dieser Begriffe und der damit bezeichneten Inhalte etwas ungehalten war.

<sup>46</sup> Ders., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich 1941, 1961<sup>2</sup>, 69f.

<sup>47</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 3. v. Vf. überarb. Aufl. übers. v. Renate Albrecht u. a., Stuttgart 1956, 77ff.

Vernunft und Existenz zusammen, wenn er sagt: "Existenz wird nur durch Vernunft sich *hell*; Vernunft hat nur durch Existenz *Gehalt*."<sup>48</sup> Während Jaspers den christlichen Glauben mit der Bemerkung zurückweist, dass mit einer exklusiven Bejahung Jesu Christi genau das verabsolutiert wäre, was nur eine der vielen Chiffren der Transzendenz sei, akzeptiert er dennoch die Transzendenz, wenn er die Existenz als das Unauslotbare definiert oder als das, was auf Transzendenz bezogen ist.

Hier müssen wir auch die traditionellere, aber doch bedeutsame Position Langdon Gilkeys erwähnen. Ihm erscheint die Tatsache, dass der Mensch als denkende und entscheidende Person gleichzeitig ein Objekt theoretischer Untersuchung und technischer Manipulation ist, als paradox.<sup>49</sup> Das "widersprüchliche, moderne Bild vom Menschen als hilfloser Patient im Krankenhaus und zugleich als mächtiger Doktor im weißen Sakraltgewand" fährt Gilkey dazu, dieses Paradoxon von Determinismus und Freiheit aus den jüdisch-christlichen Symbolen der Geschöpflichkeit des Menschen und der Ebenbildlichkeit Gottes zu verstehen.<sup>50</sup> Er bemerkt auch, dass im Leben des modernen säkularen Menschen eine schmerzliche Leere entstanden ist, die der Mensch verzweifelt zu füllen versucht, um damit seinem Ursprung, seinen Grenzen, seinen Werten und seinem Ziel Bedeutung zu verleihen. Die Ursache dieser Leere sieht Gilkey wiederum darin, dass der Mensch Gott aus einem Leben verbannt hat.<sup>51</sup>

Der Soziologe Peter L. Berger kommt ebenfalls zu einer sehr interessanten Analyse der menschlichen Existenz. Er ist weniger von theologischen Restriktionen befangen als die meisten Theologen und spricht deshalb von "Zeichen der Transzendenz", die sich innerhalb der empirisch gegebenen menschlichen Situation auftun.<sup>52</sup> "Zeichen der Transzendenz nenne ich Phänomene der >natürlichen< Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen." Der Ordnungssinn des Menschen, sein fröhliches Spiel und seine Hoffnung auf die Zukunft sind einige der Phänomene, die als "Zeichen der Transzendenz" verstanden werden können.<sup>53</sup> Aber Berger geht nicht soweit wie der ehemalige Jesuit Michael Novak, für den nahezu jeder menschliche Selbstausdruck religiöse Bedeutung besitzt.<sup>54</sup>

Denkt man an die starke Betonung der Vernunft in der römisch-katholischen Tradition, so überrascht es nicht, dort auch Befürworter eines "natürlichen" Anknüpfungspunktes zu finden. Der bekannte Thomist Bernard Lonergan zum Beispiel bemerkt im Menschen einen unbändigen Wissenstrieb.<sup>55</sup> Dieser Trieb ist weder im Laufe der Jahrhunderte vermindert worden, noch ist er mit einer zunehmend wachsenden Kapazität gepaart, Wissen zu gewinnen. Lonergan identifiziert

<sup>48</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen (1935), München 1973, 49. Wenigstens anmerkungswise muß hier auch auf das bedeutende Buch von Wilhelm Weischedel hingewiesen werden. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., Darmstadt 1971/72. Nach einem sorgfältigen Überblick über die philosophische Tätigkeit von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart versucht Weischedel seinen eigenen Ausgangspunkt zu finden. Als "neutraler" Philosoph kommt er zu einer philosophisch-theologischen Haltung der Offenheit, der Fragwürdigkeit aller Wirklichkeit und des Abschieds von aller Sicherheit, indem er sich dem Unsicheren und Unbekannten nähert. Natürlich würde diese Haltung der "philosophischen Bescheidenheit" einen ausgezeichneten Anknüpfungspunkt für einen Theologen abgeben.

<sup>49</sup> Langdon Gilkey, *Religion and the Scientific Future. Reflections on Myth, Science, and Theology*, New York 1970, 124.

<sup>50</sup> Ebd., 85.

<sup>51</sup> Vgl. Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, Indianapolis 1969, bes. 305-364.

<sup>52</sup> Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, übers. v. Monika Plessner, Frankfurt am Main 1970, 79.

<sup>53</sup> Ebd., 75-108.

<sup>54</sup> Michael Novak, *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove. An Invitation to Religious Studies*, New York 1971.

<sup>55</sup> Bernard J. E. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York 1970, 636f.

dann das Ziel dieses unbeschränkten Triebes mit Gott.<sup>56</sup> Wie jeder Theologe, der versucht, einen "natürlichen" Anknüpfungspunkt zwischen unserer Welt und dem Transzendenten zu finden, ist auch Lonergan stark kritisiert worden. Hier ist besonders Leslie Dewart zu nennen, der Lonergan vorwirft, die Geschichtlichkeit der Philosophie zu übersehen und den Thomismus als zeitlose Philosophie zu kanonisieren.<sup>57</sup> Dewart selbst plädiert für eine Enthellenisierung des christlichen Glaubens, da er annimmt, dass der Hellenisierungsprozess des christlichen Glaubens zu einem gefährlichen "Gegensatz zwischen Gottes Transzendenz und Immanenz" geführt hat, wobei Gott immer mehr über die Wirklichkeit des Menschen erhaben wurde.<sup>58</sup> Aber Dewarts Analyse der menschlichen Existenz unterscheidet sich nicht so sehr von der Lonergans. Nach Dewart "besteht ein widersinniges, lächerliches Missverhältnis zwischen den theoretischen und den konkreten Möglichkeiten, die dem Menschen offen stehen; zwischen dem, was der Mensch träumen und dem, was er wirklich zustande bringen kann."<sup>59</sup> Während Dewart erkennt, dass dieses "Missverhältnis" den Menschen zu ständigem Fortschritt antreibt, betont er, dass dieser Fortschritt dann kein Heilmittel gegen diese dem Menschen innewohnende Beschaffenheit ist, wenn er nicht auch Fortschritt auf Gott hin bedeutet. Wiederum wird der Mensch in seiner Erlösungsbedürftigkeit gesehen, die sich in der Sehnsucht nach der Überwindung der Diskrepanz zwischen Traum und Wirklichkeit zeigt. Hat nicht schon Immanuel Kant Ähnliches offengelegt und versucht, die Kluft zwischen dem moralischen Gesetz im Menschen und seiner tatsächlichen Erfüllung im irdischen Leben durch ein Postulat des ewigen Lebens zu überbrücken?

Unser kurzer Überblick zeigt die weitreichende Übereinstimmung, dass die menschliche Existenz bewusst oder unbewusst etwas oder jemanden jenseits des Menschen impliziert, um der menschlichen Existenz Bedeutung und Richtung zu geben.<sup>60</sup> Doch hat sich auch gezeigt, dass eine solche letzte Grundlegung unserer Existenz weder von uns noch von der uns verfügbaren Welt kommen kann. Könnte man jedoch das Gegenteil beweisen, so würde fast unvermeidbar folgen, dass diese "letzte" Grundlegung das Ergebnis einer Projektion ist. Das bedeutet, dass wir in unserem unablässigen Bemühen um eine tragfähige Grundlage schließlich der unabweisbaren Möglichkeit einer Projektion (unserer Wünsche) gegenüberstehen. Falls es etwas Letztgründendes gibt, das unserem Leben als tragfähige Grundlage und verbindliche Orientierungshilfe die-

<sup>56</sup> Vgl. David B. Burrell, "The Possibility of a Natural Theology", in: *Encounter* XXIX (Frühjahr 1968), 162. Es scheint hier eine Verwandtschaft zwischen Lonergan und Pannenberg bezüglich des "transzendierenden Geistes" des Menschen zu bestehen.

Vgl. auch Lonergans neueres Buch *Method in Theology*, New York 1972, bes. 101-112, wo er sich fragt, ob "the universe could be intelligible without having an intelligent ground" und wo er wieder betont, daß "the question of God is implicit in all our questioning." Pannenberg denkt jedoch, daß er "objektiver" als Lonergan ist. Er entdeckt, daß Lonergans Modell der Theologie "rests on a personal decision" und er behauptet, daß dieser Ansatz "seems to turn out a wellknown combination of subjectivism and authority which is characteristic of so much of modern protestant theology". Vgl. Wolfhart Pannenberg, "History and Meaning in Bernard Lonergan's Approach to Theological Method", in: *The Irish Theological Quarterly* XL (April 1973), 113. Wir werden später Pannenbergs "rationalistischer" Haltung noch näher betrachten (vgl. Kapitel 2 in Bd. 3).

<sup>57</sup> Vgl. Leslie Dewart, *Religion, Language and Truth*. New York 1970, 146-169, bes. 158f.

<sup>58</sup> Ders., *Die Grundlagen des Glaubens*, Bd. II: *Systematische Synthese*, übers. v. Karlhermann Bergner, Zürich 1971, 147ff.

<sup>59</sup> Ebd., 249.

<sup>60</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg in seinem wichtigen Aufsatz "Anthropologie und Gottesgedanke", in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 24, der dort bemerkt, daß man von der theologischen Anthropologie nicht erwarten kann, daß sie die Wirklichkeit Gottes beweist. jedoch, fügt er hinzu, kann sie die religiöse Dimension des Menschen herausarbeiten und zeigen, daß das Thema der religiösen Erfahrung ebenso konstitutiv für das Menschsein ist wie aufrechter Gang oder die Fähigkeit, Feuer und Werkzeuge zu benutzen. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß uns Feuerbach unwiderleglich gezeigt hat, daß das religiöse Moment auch ein Projektion sein könnte. So versucht etwa Rudolf Hernegger in seinem umfangreichen Buch mit dem bezeichnenden Titel, *Der Mensch auf der Suche nach Identität. Kulturanthropologische Studien über Totemismus, Mythos, Religion*, Bonn 1978, nachzuweisen, daß sich der Mensch das Religiöse und das Sinnbedürfnis erst im Lauf der kulturellen Entwicklung erwarb, als er nicht mehr wie ein Tier instinkt- und triebgeleitet war.

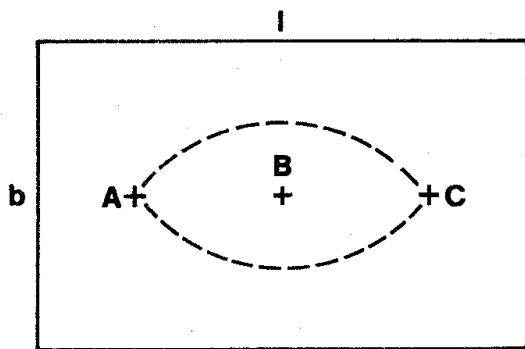
nen soll, dann können wir es von uns aus nicht selbst erreichen und dafür benutzen. Wir können ja nie sicher sein, dass wir nicht der Illusion einer Projektion erliegen. Während wir unfähig sind, es von uns aus zu erreichen, könnte jedoch, in Analogie zu einem Zweiwegespiegel, sich uns diese letzte Grundlage in einer überraschenden Weise unverwechselbar selbst kundgeben. Damit würden wir zu etwas gelangen, das Karl Heim zutreffend die Erfahrung eines neuen Raumes oder einer neuen Dimension genannt hat.<sup>61</sup>

Die Erfahrung einer neuen Dimension lässt sich anhand des Übergangs von einer geometrischen Dimension in eine andere illustrieren:

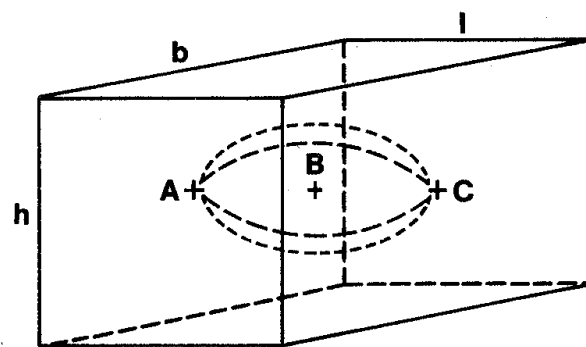
---

<sup>61</sup> Zum Folgenden vgl. Karl Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*, 156-169, bes. 161ff; vgl. auch Gordon D. Kaufmann in seiner wertvollen Aufsatzsammlung *God the Problem*, Cambridge, Mass. 1972, 150, wo er sehr richtig feststellt: "The fact of human finitude implies that if there is to be knowledge of a transcendent God at all, it can only be on the basis of his self-revelation."

## Übergang von einer Dimension in eine andere



Zweidimensionale Konfiguration  
(z.B. Fläche)



Dreidimensionale Konfiguration  
(z.B. Würfel)

Wenn wir zum Beispiel in einem zweidimensionalen Raum leben würden, etwa einer Fläche, in der es nur Länge und Breite gibt, dann könnten wir einen Punkt  $A$  mit einem Punkt  $C$  grundsätzlich nur auf zwei verschiedenen Wegen verbinden, ohne einen Punkt  $B$  zu berühren, der zwischen beiden liegt. Wir könnten  $B$  von links oder rechts umgehen. Natürlich könnten wir uns vorstellen, dass es noch andere Möglichkeiten gäbe, um  $B$  herumzukommen. Da wir aber auf die zwei Ausdehnungen einer Ebene beschränkt wären, könnten wir von anderen Möglichkeiten nicht wirklich wissen. Wenn jedoch jemand in einem dreidimensionalen Raum leben würde, in dem es Länge, Höhe und Breite gibt, dann könnte er uns zu unserer Verwunderung leicht demonstrieren, dass es noch zwei andere Möglichkeiten gibt. Er könnte  $B$  von oben oder von unten umgehen. Außerdem hätte er die Möglichkeiten, die wir besäßen, nämlich links oder rechts um  $B$  herumzugehen. Doch wenn sich uns diese höhere oder neue Dimension nicht selbst erschlosse, wüssten wir nichts über die Existenz dieser zusätzlichen Möglichkeiten. In ähnlicher Weise könnte uns die Enthüllung einer neuen Dimension zeigen, dass es für unser Leben eine letzte, für alle verbindliche Grundlage gibt.

Wenn es wirklich eine neue Dimension jenseits und über unsere eigene hinaus gäbe, dann wäre die entscheidende Frage, wie sie sich zu uns verhält. Würde sie sich uns nicht in personalen Kategorien erschließen, dann wäre diese letzte Grundlage unseres Lebens ähnlich den unpersönlichen Sphären der griechischen Mythologie, die das Leben des Menschen bestimmen. Sie würde über unser Geschick wie ein vor allen Zeiten verhängtes, unabänderliches Dekret bestimmen, ohne unser Leben persönlich teilnehmend zu begleiten. Eine neue Dimension dieser Art würde aber unsere Hilflosigkeit und Verzweiflung nur verstärken. Wir wären der Zwiespältigkeit unserer eigenen letzten Lebensentscheidung enthoben, dafür aber einem vorausbestimmten Plan ausgeliefert, dem wir nicht zugestimmt haben und der nicht verändert werden kann. Wie wir aus der Philosophie Platos und Aristoteles' sehen, könnte diese neue Dimension sehr leicht wieder zur Resignation und Hilflosigkeit führen.

Würde sich jedoch uns diese neue Dimension in personalen Kategorien als mitfühlend erschließen, so wären all unsere Ängste gegenstandslos. Wie eine persönliche Macht könnte sie uns in der Gegenwart leiten und ermutigen, unseren Pfad aus der Vergangenheit heraus erleuchten und uns neue Zukunftsperspektiven eröffnen. Es wäre dann möglich, dieser neuen Dimension wie einem persönlichen Du zu begegnen und nicht wie einem verhängnisvollen Fatum. Es würde uns auch davon abbringen, der heroischen Haltung der marxistischen Dialektik zu verfallen, in

der der endliche Mensch sein eigener Gott und Retter sein muss. Wir wären von der Verantwortung befreit, der menschlichen Geschichte ihren letzten Bezugspunkt geben zu müssen. Diese neue Dimension würde unserem Leben eine letzte Grundlage und eine verbindliche Orientierungshilfe jenseits der Polarität eines Entweder/Oder geben und damit auch jenseits von Zweifel und Willkür. Aber wo könnte sich uns eine solche neue Dimension erschließen? Wie Kant und viele andere uns zeigten, ist wohl die reine oder praktische Vernunft nicht der rechte "Ort", denn dort sind wir letztlich immer mit einem Entweder/Oder konfrontiert. Doch tut sich daneben oder darüber hinaus noch die religiöse Sphäre des Menschen auf. Da diese Sphäre vom Menschen gewöhnlich so verstanden wird, dass sie nicht seiner Vernunft entstammt, wäre sie der richtige Bereich, in dem wir nach der Enthüllung einer neuen Dimension Ausschau halten könnten.



## KAPITEL 2 *Das Geheimnis der Religionen I* *Ursprung und Struktur der Religionen*

Die religiöse Sphäre des Menschen ist ebenso rätselhaft wie die Bedeutung des Begriffes Religion. Der römische Philosoph Cicero erklärte, dass der Begriff Religion von *relegere* abstammt (etwas sorgfältig beachten oder reflektieren) und im Kontrast zu *negligere* (vernachlässigen) steht.<sup>1</sup> Lactantius, manchmal der christliche Cicero genannt, dachte jedoch, dass der Begriff Religion von *religare* abzuleiten ist (an etwas befestigen oder an etwas binden), um das Gefühl auszudrücken, dass Gott den Menschen durch das Band des Glaubens an sich selbst gebunden oder festgemacht hat, um uns an ihn als unseren Schöpfer zu erinnern.<sup>2</sup> Augustin stimmt mit Lactantius völlig überein und beschreibt Religion als eine Gabe Gottes, die die menschliche Seele an ihre ursprüngliche und vollkommene Natur erinnert.<sup>3</sup> Schleiermacher, um wenigsten einen prominenten Theologen unserer näheren Vergangenheit zu nennen, sah Religion als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.<sup>4</sup> Doch schon sein Zeitgenosse Hegel warnte davor, die Religion oder das Christentum völlig im Gefühl zu begründen, insbesondere im Gefühl der Abhängigkeit, denn dann "wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle".<sup>5</sup>

Wenn Hegel mit seiner Bemerkung auch übertreibt, so weist er damit doch auf die Gefahr hin, die Religion allein auf das Gefühl zu beschränken. Schleiermacher selbst aber hatte dies erkannt und wollte das Gefühl nicht als die einzige Wurzel der Religion verstanden wissen. Es gibt zwei Seiten, die zur Religion gehören, behauptete er, eine theoretische und eine praktische, und ohne sie können wir uns keine Religion vorstellen.<sup>6</sup> Ein ähnliches Argument scheint hinter Sir James Frazers bekannter Definition der Religion zu stehen: "Unter Religion verstehe ich also eine Versöhnung oder Beschwichtigung von Mächten, die dem Menschen übergeordnet sind und von denen er glaubt, dass sie den Lauf der Natur und das menschliche Leben lenken. Nach dieser Definition besteht die Religion aus zwei Elementen, einem theoretischen und einem praktischen, nämlich einem Glauben an Mächte, die höher sind als der Mensch, und zweitens dem Versuch, diesen Mächten zu gefallen oder sie zu versöhnen."<sup>7</sup> Religion im allgemeinen Sinne beschäftigt sich also mit dem Verhältnis zwischen dem Menschen und den übermenschlichen Mächten, an die er glaubt und von denen er sich abhängig fühlt. Religiöse Übungen hingegen oder das Thema der Religion befassen sich mit der Erlösung von etwas oder jemandem, wodurch er gehindert

<sup>1</sup> Marcus Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter* (De Natura Deorum, II, 72), hg. übers. u. erl. v. Wolfgang Gerlach u. Karl Bayer, Darmstadt 1978, 227, wo er auch bemerkt, daß es in der Religion immer "Tadel und Anerkennung" gibt.

<sup>2</sup> Lactantius, *Divinae Institutiones*, (IV, 28), in: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Bd. XIX: Lactanti Opera Omnia, hg. v. Samuel Brandt u. Georg Laubmann, Leipzig 1890, 389f.

<sup>3</sup> Aurelius Augustinus, *Die wahre Religion* (X, 19 u. LV,111f), übertr. v. Carl Johann Perl, Paderborn 1957, 17 u. 97ff.

<sup>4</sup> Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 7. Aufl. auf Grund der 2. Aufl., neu hg. mit Einl., Erläuterungen u. Reg. versehen v. Martin Redeker, Bd. I, Berlin 1960, 28ff.

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie". in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Hermann Glockner, Bd. XX. *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit*, mit einem Vorw. v. Hermann Glockner, 4. Aufl. der Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1968, 19f. Dort fährt er dann fort: "Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Religion vielmehr seine Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion und kann Religion haben."

<sup>6</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Hamburg 1958, 24.

<sup>7</sup> Sir James George Frazer, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, abgekürzte Ausg., übers. v. Helen von Bauer, Leipzig 1928, 72.

werden könnte, mit diesen Mächten in Gemeinschaft zu treten. Mit anderen Worten, die Religion impliziert das Bewusstsein einer gestörten existentiellen Gemeinschaft und die Überzeugung, dass diese Gemeinschaft wieder hergestellt werden kann. Diese allgemein akzeptierte Sicht könnte uns einen Hinweis geben, in welcher Richtung wir uns nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Religion umsehen müssen.

## 1. Der Ursprung der Religionen

Der Mensch ist ein von Grund auf religiöses Wesen. Die Geschichte seiner Religionen scheint ebenso alt zu sein wie er selbst. Es ist jedoch sehr schwierig, den Ursprung der Religion zu entdecken. Vor ungefähr 5.000 bis 6.000 Jahren hatte der Mensch begonnen, seine Gedanken und Gefühle schriftlichen Dokumenten anzuvertrauen. Aber die gesamte Menschheitsgeschichte, die zu einer Untersuchung über den Ursprung der Religion herangezogen werden müsste, ist mindestens einhundertmal so lang. Da diese prähistorische Zeit, soweit sie die religiöse Sphäre des Menschen betrifft, äußerst schwierig zu interpretieren ist, sind sehr verschiedene Theorien über den möglichen Ursprung und die Entwicklung der Religion entstanden.

### a) Animistische Theorie (Sir Edward Burnett Tylor)

In seinem epochemachenden Werk *Primitive Culture* vertrat der englische Anthropologe Sir Edward Burnett Tylor (1871) die Ansicht, dass der Ursprung der Religion im Animismus zu finden ist.<sup>8</sup> Der Animismus, behauptete er, befasst sich mit den Seelen der einzelnen Kreaturen, die einer weiteren Existenz nach dem Tode oder nach der Zerstörung des Körpers fähig sind, und auch mit anderen Geistern bis hinaus zu den mächtigen Gottheiten. "Geistige Wesen wurden so verstanden, dass sie die Ereignisse der materiellen Welt und das menschliche Leben hier und im Jenseits berühren oder kontrollieren, und man erwägt auch, dass sie mit den Menschen in ein Verhältnis treten und von den menschlichen Handlungen Vergnügen oder Unmut empfangen. So fährt der Glaube an ihre Existenz natürlicherweise und, man könnte fast sagen, unvermeidbar, früher oder später zur aktiven Verehrung und Versöhnung. Somit schließt der voll entwickelte Animismus den Glauben an Seelen und an einen zukünftigen Zustand ein, da durch ihn die Gottheiten und untergeordneten Geister kontrolliert werden."<sup>9</sup>

Der primitive Mensch schlug sich nach Tylor mit zwei Arten von Fragen herum: 1. Worin besteht der Unterschied zwischen einem lebenden Körper und einem toten? 2. Was sind jene menschlichen Formen, die einem in Träumen und Visionen erscheinen? Der primitive Mensch nahm an, dass zu ihm zwei Dinge gehören, ein Leben und ein Phantom. Sie sind beide eng mit dem Körper verbunden, doch im Tode verlässt das Leben den Körper für immer. Das Phantom jedoch verlässt uns nicht, denn sogar während unseres Lebens ist es vom Körper abtrennbar und kann Leuten erscheinen, die nicht bei unserem Körper verweilen. Tylor nimmt an, dass der primitive Mensch auf einer späteren Stufe das Leben und das Phantom als Manifestationen ein und derselben Seele verknüpft hat. Die persönliche Seele ist ein Schattenbild des Menschen, das Leben und Gedanken im einzelnen verursacht. Sie belebt, verleiht ihrem vergangenen oder gegenwärtigen Besitzer persönliches Bewusstsein und Willenskraft und kann sich schnell von einem Platz zum anderen bewegen, indem sie den Körper weit hinter sich lässt. Tylor erweitert dann "das allgemeine Schema des Animismus ..., um die volle, allgemeine Philosophie der natürlichen Religion der Menschheit zu vervollständigen". Geister werden einfach als personifizierte Ursa-

<sup>8</sup> Sir Edward Burnett Tylor, *Religion in Primitive Culture*, (Teil II der "Primitive Culture"), mit einer Einl. v. Paul Radin, New York 1958, 9f.

<sup>9</sup> Ebd.,10f.

chen angesehen und "die Idee der Seelen, Dämonen, Gottheiten und anderen Arten geistiger Wesen sind alles Begriffe ähnlicher Natur, wobei die Begriffe der Seelen die ursprünglichen in dieser Reihe sind."<sup>10</sup> Für Tylor entwickelt sich der Begriff der menschlichen Seele zu dem von guten und bösen Dämonen und schließlich zu dem von Göttern. Im Anschluss an seine Betrachtung der Natur der großen Götter von Völkern, die mit den größten Aufgaben im Universum betraut sind, behauptet er, dass "es noch deutlich werden wird, dass diese großen Gottheiten den menschlichen Seelen nachempfunden sind, dass ihre Gefühle und Sympathien, ihre Charaktere und Umgangsformen, ihr Wille und ihre Tätigkeit, ja sogar ihr Material und ihre Gestalt weitgehend Adaptionen, Übersteigerungen und Verzerrungen von Charakteristiken sind, die denen des menschlichen Geistes nachempfunden wurden".<sup>11</sup>

Natürlich war diese animistische Erklärung des Ursprungs der Religion sehr attraktiv. Die Gottheiten sind den elementaren menschlichen Erfahrungen nachgeformt und dienen einer vorwissenschaftlichen Welterklärung. Vielleicht könnte die primitive Religion so entstanden sein. Aber man müsste sich fragen, ob eine solch primitive Religion sich auch zu einem voll entfalten Polytheismus oder sogar Monotheismus hätte entwickeln können. Der Animismus könnte höchstens zum Ahnenkult führen, wie etwa im Konfuzianismus oder in den römischen und griechischen Religionen.<sup>12</sup> Doch die Verehrung von Ahnengeistern ereignet sich meist parallel zur Verehrung richtiger Götter und geht dieser nicht voraus. So scheint die Entwicklungslinie, die Tylor aufgezeichnet hat, auf wenig gesichertem Grund zu ruhen.

#### b) Voranimistische Theorie (Robert R. Marett)

Robert R. Marett veröffentlichte 1900 einen Aufsatz mit dem Titel "Pre-animistic Religion", in dem er behauptete, dass die primitive Religion "zugleich viel weitgehender und in gewissen Aspekten sehr viel vager ist als >der Glaube an Geisterwesen in Tylors berühmter Minimaldefinition<".<sup>13</sup> Er wollte damit jedoch nicht eine voranimistische Stufe in der Geschichte der Religion ansetzen, für die Zeit als es keinen Animismus, aber doch eine Art von Religion gab. Mit Tylor sieht er im Animismus eine primäre Bedingung für die primitivste Religion der Menschheit, hält aber gleichzeitig andere Bedingungen für nicht weniger grundlegend. In einigen Fällen ist nach Marett eine animistische Interpretation auf nicht-animistische Phänomene übertragen worden. Er nimmt an, dass es in primären Religionen eine Doppelbindung gibt, die aus einem Tabuelement und einem Manaelement besteht. Das Tabuelement ist in seiner Wirkung vorwiegend negativ und wird auf viele Dinge in der gewöhnlichen Welt angewandt. Das Manaelement hingegen ist in seiner Wirkung vorwiegend positiv und wird auf etwas angewandt, das die gewöhnliche Welt transzendiert, etwas Wundervolles und zugleich Furchterregendes.<sup>14</sup> Marett wollte durch die Einführung eines Tabu-Mana-Komplexes Tylors animistische Theorie nicht ersetzen. Er schlug vor, Mana der reinen Bezeichnung des positiven emotionalen Wertes gleichzusetzen, "der das Rohmaterial der Religion ist und nur moralisiert werden muss, um mit dem Guten identifiziert zu werden und das Wesen der Religion zu werden".<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Ebd., 194f.

<sup>11</sup> Ebd., 333f.

<sup>12</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlich- und sein Verhältnis Zum Rationalen* (1917), München 1963<sup>35</sup>, 145. Otto bestreitet eine solche Entwicklung mit den Worten: "Diese ganze Lehre von einer angeblichen Allbeseelung, die dann obendrein noch mit dem davon völlig verschiedenen >Seelenglauben< gröblich vermischt und zusammenschweißt wird, ist nichts als eine Schreibtisch-Geburt."

<sup>13</sup> So im Rückblick Robert Randolph Marett in dem Vorw. seines Buches *The Threshold of Religion*, London 1929, VIII.

<sup>14</sup> Ebd., XXVIII.

<sup>15</sup> Ebd.,XXXI.

Marett hat tatsächlich ein dynamistisches Verständnis der Religion eingeführt, in dem der primitive Mensch einer allgemeinen, unpersönlichen Macht begegnet, die entweder abgewehrt werden muss (Tabu) oder die benutzt werden kann, um übernatürliche Wirkungen zu erreichen (Mana). Obwohl die Phänomene des Mana und Tabu gewiss existieren, ist fraglich ob die persönlichen Kräfte, die sie repräsentieren, überhaupt jemals als unabhängig von ihren Manifestationen in Personen oder Dingen existierend gedacht wurden. Es ist auch schwierig, überzeugend darzustellen, wie sich der Glaube an Mana und Tabu überhaupt zum Glauben an göttliche Kräfte entwickeln konnte. Es scheint, dass Marett's Thesen eher zur Erklärung des Ursprungs der Magie dienen als zur Erklärung der Religion im allgemeinen.<sup>16</sup>

Obwohl Marett Frazer's Idee widerspricht, dass die Magie die Art und Weise des Primitiven ist, die Welt in vorwissenschaftlicher Weise zu erklären,<sup>17</sup> scheint er ihm darin zuzustimmen, dass sich die Magie zur Religion entwickelt (nach Frazer ist die Religion der Schritt zwischen Magie und wissenschaftlichem Denken). Aber Religion und Magie scheinen gleichermaßen grundlegend für die menschliche Existenz zu sein. Magie ist das Verständnis des Menschen, dass er die Mächte, die sein Leben kontrollieren, in gewissem Grad beeinflussen kann. In der Religion hingegen fühlt er sich von solchen Mächten abhängig.<sup>18</sup> Sowohl das Gefühl der Abhängigkeit von solchen Mächten als auch die Annahme, dass der Mensch Einfluss auf sie ausüben kann, existieren in primitiven Religionen nebeneinander und entwickeln sich nicht unabhängig voneinander.<sup>19</sup> Vielleicht hätte Marett seine eigene Einsicht besser befolgen sollen, dass "das erste Kapitel in der Geschichte der Religion größtenteils unentzifferbar bleibt".<sup>20</sup>

### c) Ursprünglicher Monotheismus (Wilhelm Schmidt)

Während die voranimistischen und animistischen Theorien über den Ursprung der Religion deutlich eine aufwärtsstrebende Entwicklung der menschlichen Religion anzeigen, geht die These eines ursprünglichen Monotheismus in umgekehrte Richtung. Obwohl sie schon von Kritikern Tylors vertreten wurde, wie etwa vom schottischen Novellisten Andrew Lang in seinem Buch *The Making of Religion* (1898),<sup>21</sup> hat die These eines ursprünglichen Monotheismus erst durch das monumentale Werk Wilhelm Schmidts *Der Ursprung der Gottesidee* systematische Form gewonnen.<sup>22</sup> Schmidt behauptete, dass der Glaube an ein allmächtiges höchstes Wesen am Beginn der religiösen Entwicklung stand. Durch einen Degenerationsprozess ging dieser Glaube verloren und der Mensch entfaltete eine Mythologie mit vielen Göttern und Geistern. Schmidt legte dar, dass diese Entwicklung durch die zunehmende Spezialisierung des Menschen gefördert wurde, der spezielle Götter für seine verschiedenen Unternehmungen benötigte. Schließlich kam Jesus Christus und lehrte den Menschen wieder, an den einen himmlischen Vater zu glauben. Wilhelm Schmidt behauptete, dass der Glaube an diesen höchsten Gott noch in der Primitivreligion nachgewiesen werden kann. So glauben etwa die australischen Eingeborenen, die afrikanischen Buschmänner sowie die Mongolen und viele andere Stämme an einen höchsten Gott.

Obwohl Schmidts Theorie sehr überzeugend klingt, ist der Begriff eines solchen höchsten Wesens, der zweifellos bei den meisten Primitiven anzutreffen ist, oft nur sehr vage ausgeprägt.

<sup>16</sup> Dieser Vorwurf wird zu Recht von Hans-Joachim Schoeps in seinem Buch *Religionen. Wesen und Geschichte*, Stuttgart 196, 18, erhoben.

<sup>17</sup> Robert Randolph Marett, a.a.O., 73.

<sup>18</sup> So Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 8.

<sup>19</sup> Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 134. Mensching betont zu Recht das enge, wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis von Magie und Religion in der Primitivreligion, wodurch es unmöglich ist, einer von beiden eine Priorität zuzuerkennen.

<sup>20</sup> Robert Randolph Marett, a.a.O., VIII.

<sup>21</sup> Andrew Lang, *The Making of Religion*, London 1898.

<sup>22</sup> Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 Bde., Münster i. W. 1912-1955.

Häufig ist der Hochgott kein Gegenstand besonderer kultischer Verehrung, im Gegensatz etwa zu Geistermächten und dämonischen Wesen. Es ist auch schwierig, vom gegenwärtigen Verständnis eines solchen Hochgottes auf das eines Hochgottes in prähistorischer Zeit zu schließen. Schmidt hat sich gewiss verdient gemacht, wenn er uns die Tatsache vor Augen hielt, dass die meisten Stämme und Völker einen Hochgott kennen, der unabhängig von allen anderen religiösen Bräuchen zu existieren scheint. Aber diese Theorie vom Ursprung der Religion scheint sich zu eng an die Schöpfungs- und Fallgeschichte der Genesis anzuschließen, um mehr als nur theoretischen Wert zu haben.<sup>23</sup> Darüber hinaus ist die Entwicklung, wenn wir von einer solchen überhaupt reden können, auch in die entgegengesetzte Richtung gegangen. Zum Beispiel war in der griechischen Religion Zeus nicht ursprünglich ein Hochgott, sondern er kristallisierte sich erst allmählich als der Führer des griechischen Pantheons heraus. Wir können am Beispiel des griechischen Pantheons lernen, dass der Begriff eines Hochgottes den Glauben an die Existenz anderer Götter nicht auszuschließen braucht. Heute weisen die meisten Religionsgeschichtler die These eines ursprünglichen Monotheismus zurück, obwohl sie weiterhin annehmen, dass es eine primitive Verehrung eines höchsten Wesens gibt.<sup>24</sup>

#### d) Rauschgift als Ursprung der Religionen (John M. Allegro)

Der englische Philologe John Allegro hat zum Ursprung der Religionen eine sehr interessante These aufgestellt, die wegen der großen Aufmerksamkeit, die ihr ursprünglich geschenkt wurde, wenigstens genannt werden muss. In seinen Büchern *Der Geheimkult des heiligen Pilzes* (1970) und *The End of a Road* (1970) behauptete er, dass die Religion ihren Ursprung in orgiastischen Feiern und in Fruchtbarkeitsriten gehabt habe. Jahwe selbst sei eine Fruchtbarkeitsgottheit gewesen, "deren Verehrung durch wirklichen oder vorgetäuschten Geschlechtsverkehr und ähnliche Rituale ein Teil des ursprünglichen Kultes war".<sup>25</sup> Nach Allegro stammen die Namen des griechischen Gottes Zeus und des hebräischen Gottes Jahwe aus einer gemeinsamen sprachlichen Wurzel, die sich im alten Sumer findet.<sup>26</sup> Alle Gottesnamen, wie etwa Zeus, Jahwe und sogar Allah, bedeuten "Samen des Himmels". Die Religion ist aus einem Gefühl der Schwachheit in Konfrontation mit einer weitgehend feindlichen Umwelt entstanden. So schaut der Mensch nach etwas jenseits seiner Selbst und seiner Umwelt aus, etwa zum Himmel, dessen schöpferische Kraft er in seinen Dienst stellen kann. Vom Himmel kommt dann der schöpferische Samen (Wasser), der die Erde befruchtet und Früchte hervorbringt. Sogar in dem Namen Jesus/Josua findet Allegro diese Einstellung zur Fruchtbarkeit, denn er bedeutet ">der Samen, der heilt< oder >Frucht bringt<, >der Gottessaft, der Leben gibt<".<sup>27</sup> So leitet sich das Christentum wie alle anderen religiösen Offenbarungen des Nahen Ostens von einem Fruchtbarkeitskult ab, der zuerst im alten Sumer gefeiert wurde. Allegro meint, mit gutem Grund nach Sumer weisen zu können, denn dort begann der Mensch zuerst, seine Gedanken in geschriebene Worte zu fassen. Das be-

<sup>23</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige*, 157, nennt diese Theorie ein "Erzeugnis missionarischer Apologetik, die das zweite Kapitel der Bibel retten möchte, aber dabei doch ein modernes Schämen fühlt vor dem Lustwandeln Jahweh's im Garten bei Abendkühle". Doch gesteht er ein, daß sie auf Dinge hinweist, "die vom Boden des Animismus, Pantheismus und anderer naturalistischer Begründungen der Religion rein rätselhaft bleiben".

<sup>24</sup> Vgl. Gerhardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 2. durchges. u. erw. Aufl., Tübingen 1956, 171ff. Die Bemerkung von Schoeps in seiner sonst ausgezeichneten Studie *Religionen. Wesen und Geschichte*, 19: "Deshalb haben der Holländer van der Leeuw und andere namhafte Forscher den einen Gott gerade für einen Spätankömmling in der Religionsgeschichte erklärt", ist etwas irreführend. Van der Leeuw stimmt sicherlich der Existenz eines primitiven Gottesdienstes für ein höchstes Wesen zu, während er zur gleichen Zeit die Idee eines ursprünglichen Monotheismus ablehnt.

<sup>25</sup> John M. Allegro, *The End of a Road*, London 1970, 9.

<sup>26</sup> Zu seinem "Beweis" vgl. John M. Allegro, *Der Geheimkult des heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religionen*, übertr. v. Peter Marginter, Wien 1971, 233f., Anm. 1.

<sup>27</sup> John M. Allegro, *The End of a Road*, 22f.

deutet für Allegro, dass Sumer die ganze (ungeschriebene) Geistesgeschichte der Menschheit umfasst.

Aber was hat diese Fruchtbarkeitsreligiosität mit Drogen zu tun? Allegro entdeckt den Schlüssel in der mit einer roten Kappe versehenen *amanita muscaria* oder dem Fliegenpilz. Dieser Pilz enthält in seiner Kappe einige starke Drogen, die im Konsumenten Wirkungen hervorrufen können, die zwischen leichter Euphorie, extremer physischer Gewalttat und Entfaltung fast übernatürlicher Stärke liegen. Nach Allegro "berichteten einige Benutzer, dass sie die Illusion hatten, über weite Entfernungen zu reisen, über Raum und Zeit, dass sie sich in ihrem Körper frei bewegen konnten und ungewöhnliche geistige Aufnahmefähigkeit hatten".<sup>28</sup> Allegro findet verblüffende Ähnlichkeiten zwischen den Wirkungen dieser heiligen Pflanze, wie sie von frühester Zeit an genannt wurde, und den prophetischen Erfahrungen im Alten Testament und sogar in der Erscheinung des Menschensohnes in Offb 1,13-16. Dieser Pilz mit seinem nach oben gerichteten Stamm und dem roten Dach scheint sogar die sexuelle Vereinigung darzustellen. Da Pilze besonders gut nach Regen wachsen, ergab sich natürlicherweise der Gedanke, dass die himmlische Gottheit diese wunderbare Fruchtbarkeit herbeigebracht haben musste. Dies bedeutet für Allegro, dass der israelitische Kult und seine Mythologie, die Verehrung Jahwes, die Patriarchenlegenden und der Auszug aus Ägypten ohne historischen Wert sind. Sie sind direkt mit dem alten Fruchtbarkeits- und Drogenkult verwandt und wurden historisiert. Es wurde eine Theologie entworfen, "um sie den Handlungen und Worten diesen legendären Charakteren umzuhängen und aus ihnen wirkliche Leute zu machen".<sup>29</sup> Ein ähnliches Phänomen beobachtet er auch am Christentum.<sup>30</sup> In Allegros Augen ist "die Religion ein Teil des Erwachsenwerdens".<sup>31</sup> Das Erwachsenwerden ist ein schmerzhafter Prozess, behauptet Allegro. Aber "wenn die Welt zum Erwachsensein überlebt, dann verheißt der neue Weg, der sich vor uns auftut, weit größere Möglichkeiten für die Erfüllung des geistigen Potentials des Menschen als eine der alten Religionen. Zumindest sind wir dann fähig, diese Welt unser eigen zu nennen."<sup>32</sup> Deshalb plädiert Allegro für die Befreiung aus den wankenden Gefängnismauern der Religion.

Während Allegros Hypothese "in theologischen Fakultäten wahrscheinlich kaum schlaflose Nächte verursachen wird",<sup>33</sup> muss man seinen allgemeinen Folgerungen einige Aufmerksamkeit zuwenden:

(1) Wir stimmen Allegro zu, dass Fruchtbarkeitskulte in den menschlichen Religionen eine große Rolle spielen. Dies trifft für den kanaanitischen Astartekult in der Nachbarschaft Israels genauso zu wie für den alten mystisch-orgiastischen Kybelekult. Wenn man jedoch alle Religionen auf Fruchtbarkeitskulte reduziert, überspannt man den Bogen. Allegro hätte wohl kaum seine Thesen aufstellen können, wenn er seine Untersuchungen nicht in pansumerischer Tradition nur auf den alten Orient beschränkt hätte. Es wäre zum Beispiel sehr schwierig, den Buddhismus vor dem Hintergrund eines Fruchtbarkeitskultes zu erklären.

(2) Menschliche Angst und Furcht sind gewiss dazu angetan, eine religiös apotropäische Haltung hervorzurufen. Wie wir jedoch sehen werden, gibt es neben Angst und Furcht auch noch andere Grundzüge der Religion.

(3) Bonhoeffer hat uns gelehrt, dass die Meinung, die Religion sei nur ein vorübergehendes Phänomen des Menschen auf seinem Weg zum Erwachsenenstatus, von vielen geteilt wird. Weston La Barre zum Beispiel ist genauso kritisch der Religion gegenüber wie Allegro, wenn er schreibt: "Der altsteinzeitliche Mensch musste die Magie erfinden, denn er war ein so schwaches und furchtsames kleines Tier, der riesige Untiere jagen musste, um wenigstens halbwegs am Le-

<sup>28</sup> Ebd.,32.

<sup>29</sup> Ebd.,9.

<sup>30</sup> Ebd.,38f.

<sup>31</sup> Ebd.,178.

<sup>32</sup> Ebd.,184.

<sup>33</sup> So richtig John C. King, *A Christian View of the Mushroom Myth*, London 1970, 11.

ben zu bleiben. Und der jungsteinzeitliche Mensch hatte die Religionen mit tröstenden und beschützenden kosmischen Eltern bitter nötig, denn es klaffte ein furchterregender Abgrund zwischen seinen Bedürfnissen und dem Wissen von der Welt und sich selbst. Aber heute, da er durch die technischen Errungenschaften seiner vielen tapferen toten Väter geschützt ist, kann da der Mensch nicht seine Natur und seine Beschränkungen mit Gleichmut kennen und annehmen und mit kühler Zuversicht und frohen Herzens das Erbe seines Erwachsenseins antreten, ohne in einen närrischen, sich selbst zum Narren haltenden Geistertanz zu verfallen?"<sup>34</sup>

Doch müssen wir fragen: liegt es nur an der fehlenden Reife, dass die Religiosität nicht in sich zusammenstürzte, wie die Marxisten vor langer Zeit behaupteten und wie viele scheinbar aufgeklärte Menschen im Westen noch immer prophezeien? Nur ein Verständnis der grundlegenden Struktur der größten Weltreligionen kann uns eine Antwort auf diese schwierige Frage geben.

## 2. Grundbegriffe der Religionen

Die Grundbegriffe der Religionen sind genauso vielfältig wie die religiöse Szene selbst. Da gibt es zunächst die ungeheure Vielfalt der Mittel, mit deren Hilfe religiöse Handlungen ausgeführt werden, und es gibt die Vielfalt der Objekte, auf die diese Handlungen bezogen sind.<sup>35</sup>

### a) Mittel und Objekte der Religionen

Überblickt man die Vielfalt der religiösen Betätigungen, dann wird klar, dass die Religion nicht auf einen Aspekt des menschlichen Lebens oder der menschlichen Tätigkeiten bezogen ist. Die Religion umfasst die gesamte menschliche Existenz. Bei religiösen Handlungen sind alle Sinne angesprochen. In kultischer Frömmigkeit vollzieht der Mensch bestimmte Rituale und liest, durch das Göttliche inspiriert, heilige Texte oder Worte. Er ist durch Propheten und heilige Menschen zu bestimmten Taten und Reaktionen aufgefordert und er begegnet dem religiösen Objekt durch besondere Phänomene, wie ungewöhnliche Ereignisse, die er Wunder oder Zeichen des Göttlichen nennt. Der Mensch kann auch Visionen und Auditionen haben, durch die ihm das Göttliche mitgeteilt wird. Wenn er dem Objekt, auf das sich eine Religion bezieht, in solcherlei Weisen begegnet, kann er sehr nüchtern und überlegt handeln und auf die Gültigkeit seiner Erfahrungen vertrauen oder er kann mit dem Göttlichen in einem Zustand der äußersten Ekstase zu kommunizieren versuchen, wobei der Erfolg oft durch den Gebrauch von Anregungsmitteln gefördert werden soll. Doch kann er sich auch äußerst introvertiert verhalten und durch Meditation und andere Übungen sich für den göttlichen Herabstieg öffnen. Diese verschiedenen, ja entgegengesetzten Wege dienen alle dem einen Ziel, die eigene Existenz von Knechtschaft zu befreien und dem Heil und der Errettung näher zu kommen. Dies zeigt sich zum Teil in den Reaktionen auf die Begegnung mit einem religiösen Objekt. Auch hier ist die ganze menschliche Existenz betroffen. Oft sind die Reaktionen symbolisch und resultieren in kultischen Akten, wie Opfer, dramatische Handlungen, Tänzten, Gesängen und Musik und anderen hörbaren Antworten, oder

<sup>34</sup> Weston La Barre, *The Ghost Dance. Origins of Religion*, Garden City, New York, 609f. Hermann Lübke, "Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion?" in *Gottesbild heute. Zur Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart*, hg. v. Simon Moser u. Eckhart Pilick, Königstein/Ts. 1979, 11-19, zeigt dagegen eindrucksvoll auf, daß das Erwachsenwerden des Menschen oder die fortschreitende Säkularisierung wohl zum Verfall der institutionalisierten Religion beiträgt, aber nicht zum Ende der Religion.

<sup>35</sup> Gerhardus van der Leeuw konfrontiert uns in seiner monumentalen Studie *Phänomenologie der Religion* mit einer fast verwirrenden Vielfalt von "Mitteln und Objekten" und zeigt dabei überzeugend, daß alles, was zum Menschen und seiner Umwelt gehört, zumindest potentiell religiöse Bedeutung haben kann. Doch können wir uns hier nicht dem ganzen Gebiet der religiösen Phänomene zuwenden, da uns primär solche Phänomene interessieren, die für die Gottesfrage besonders transparent sind.

sie nehmen die Form von Gebet und Anbetung an. Auch der ganze ethische Bereich muss in die religiöse Szene mit einbezogen werden, denn er kann als Mittel oder als Resultat der Begegnung mit dem Objekt der Religionen verstanden werden. Aber was ist dieses Objekt der religiösen Betätigungen des Menschen?

Wiederum sind hier die Möglichkeiten, denen wir begegnen, sehr vielfältig. Das Objekt religiöser Aktivitäten des Menschen kann als eine Vielfalt von Mächten verstanden werden, wie Götter, Dämonen oder Engel. Es können auch höchste Mächte (Götter) sein, oder einfach ein unpersönlicher Gott, wie in der platonischen Philosophie. Manchmal wird nur ein höchstes Wesen zum alleinigen Objekt der religiösen Tätigkeiten. Meist sind jedoch die Objekte der Religionen nicht gleichzeitig Objekte der religiösen Handlungen, sondern es scheint sich ein dialektisches Verhältnis zu ergeben zwischen dem Heiligen (dem Objekt der menschlichen Religion) und dem Profanen (Mittel und Objekte der religiösen Handlungen des Menschen).<sup>36</sup> Mit anderen Worten, die Objekte in der Natur werden transparent für das tatsächliche Objekt der Religion. Wenn zum Beispiel ein Stein das Objekt kultischer Verehrung wird, dann hört dieser nicht auf, Stein oder profanes Objekt zu sein. Doch für jene, für die sich dieser Stein als heilig enthüllt, wird die unmittelbare Wirklichkeit in eine übernatürliche Wirklichkeit verändert. So ist die Kaaba in Mekka, dem kultischen Zentrum des Islams, noch immer ein Stein. Doch ist sie auch eine Manifestation von etwas, das mehr ist als ein einfacher Meteorit. Es gibt viele andere Gegenstände, die diesen zweifachen Charakter annehmen, wie etwa Berge, Bäume, Gewässer, Tiere, Sterne, Donner, Fruchtbarkeit und sogar so undifferenzierte Objekte wie etwa Erde oder Feuer. Selbst der Rhythmus der Natur muss dabei bedacht werden, wie er sich im Monat, in der Woche (im Kontext von Ostern immer noch als Karwoche oder Heilige Woche bezeichnet), im Sonnenjahr und in den Hauptjahreszeiten, besonders Sommer und Winter, vollzieht. Wir stimmen Malinowski zu, wenn er ausführt, dass "für einen Primitiven alles Religion ist, dass er ständig in einer Welt des Mystizismus und des Ritualismus lebt".<sup>37</sup>

Wenn wir Martin Luther sagen hören, dass der Gottesdienst sich nicht auf eine oder zwei Arten von Tätigkeiten beschränkt oder auf einen oder zwei Berufe, sondern Teil aller Tätigkeiten und Berufe ist,<sup>38</sup> müssen wir uns fragen, ob nur beim sogenannten Primitiven die Religion den ganzen Menschen erfasst. Wenn Religion wirklich zur ganzen menschlichen Existenz gehört, dann ist der Versuch vergeblich, einen Bereich davon ausklammern zu wollen und zu behaupten, dass durch das Erwachsenwerden des Menschen bestimmte Lebensbereiche von der religiösen Sphäre emanzipiert wurden. Es ist äußerst schwierig, wenn auch nicht unmöglich, die Objekte und Mittel der religiösen Tätigkeiten klar zu beschreiben, besonders in ihrer Funktion als Offenbarung des Heiligen. Die ganze Wirklichkeit des Menschen ist zumindest potentiell offen für die Offenbarung des Objekts der religiösen Verehrung und wird ähnlich auch als Mittel benutzt, um sich dem Objekt der religiösen Hingabe zu nähern oder darauf zu antworten.<sup>39</sup> Dieser allumfassende Aspekt der Religion drückt sich besonders gut in der Vorstellung von einem höchsten Gott aus.

## b) Der eine höchste Gott

<sup>36</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung und zum Folgenden Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 10.

<sup>37</sup> Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, übers. v. Eva Krafft-Basserman, Frankfurt am Main 1973, 9.

<sup>38</sup> Martin Luther, *Kirchenpostille* (1522), in: WA 10/VI, 413, 7ff., in seiner Auslegung von Lk 2,37.

<sup>39</sup> An diesem Punkt wollen wir uns einfach darauf beschränken, die Verschiedenheit der Mittel und Objekte in der Religion anzudeuten. Für weitere Information vgl. das hilfreiche Buch von W. Richard Comstock, *The Study of Religion and primitive Religions*, New York 1972, 28-72. Comstock unterscheidet in der Religion zwischen Mythos und Ritual, die beide sehr symbolisch sind, und versteht Religion als symbolischen Ausdruck. Natürlich läßt das die Frage unbeantwortet, wer oder was symbolisch ausgedrückt werden soll.



Die Entdeckung, dass es in den meisten Religionen die Idee eines Gottes gibt oder, um es neutraler zu sagen, eines höchsten Wesens, war für viele eine große Überraschung. Sollte sich die Vorstellung von einem Hochgott als integraler Teil der primitiven Religion erweisen, würde sie damit der Idee einer allmählichen Entwicklung vom Animismus zum Polydämonismus, Polytheismus und schließlich zum Monotheismus widersprechen. Natürlich kann man auch behaupten, dass der Begriff eines Hochgottes das Ergebnis missionarischen Einflusses sei, da die Missionare mit primitiven Stämmen Kontakt aufnahmen und sich so dieser Hochgottglaube übertrugen haben könnte.<sup>40</sup> jedoch hat Pater Wilhelm Schmidt genügend Material zusammengetragen, um zu beweisen, dass der Glaube an einen Hochgott bei allen Völkern auch in einfachsten Kulturen existiert, so dass dieser Glaube nicht mehr als ein Echo der Missionstätigkeit oder als ein irrelevantes Bruchstück der Mythologie abgetan werden kann. Auch die Idee, dieses höchste Wesen sei ein ">Deus otiosus< gewesen, d.h. ein Gott, der die Welt zwar erschaffen hat und der von den Menschen als ihr Schöpfer angesehen wird, der sich dann aber von allem Eingreifen in die Welt zurückgezogen haben soll und sich nicht weiter um sie kümmert", ist schwer aufrecht zu erhalten.<sup>41</sup> Vielmehr wird von diesem höchsten Wesen oft geglaubt, dass es die Gottesdienstzeremonien eingeführt hätte oder das Objekt des Gottesdienstes und sogar des Opfers sei. Es ist auch bemerkenswert, dass der einzelne sich oft spontan außerhalb der vorgeschriebenen Riten an den Hochgott wendet, wenn er in Gefahr ist oder wenn sein Geist sich zu dem hingezogen fühlt, den er fürchtet und dem er zugleich vertraut.

Oft werden Hochgötter als Kulturhelden, Allväter oder Schöpferfiguren verstanden. Dies ermöglicht ihnen, die Frage nach Ursprung und Ursache zu beantworten und zeichnet sie vor Geistern, Seelen und Göttern aus. Natürlich sind sie an prominente Orte gestellt oder mit ihnen identifiziert, wie Sonne, Mond oder Himmel. Aber Nathan Söderblom behauptet, dass sie nicht von der Natur oder dem menschlichen Leben abgeleitet sind, sondern dass sie "eine Ahnung des Schöpfers" konstituieren.<sup>42</sup> Doch ist es fraglich, ob eine solche Bewertung gerechtfertigt werden kann. Wir haben an Wilhelm Schmidts These eines ursprünglichen Monotheismus gesehen, dass der jüdisch-christliche Glaube für ihn als Brille diente, durch die er die Welt der Religion sah und wertete. Wir sind auch weit davon entfernt, selbst auf einem neutralen Platz zu stehen, und wir wissen, dass sogar der Punkt eines distanzierenden Betrachters schon ein gewisses Vorurteil in sich birgt. Doch bemerken wir, dass einige Beobachtungen die Vorstellung eines höchsten Wesens sehr eng mit der menschlichen Natur verknüpfen.

Raffaele Pettazzoni zum Beispiel behauptet, dass die Idee eines höchsten Wesens den existenziellen Forderungen des Menschen entspricht.<sup>43</sup> Ähnlich wie Söderblom weist Pettazzoni den Gedanken zurück, dass die Phänomenologie des höchsten Wesens sich in der Alternative erschöpfe, ein höchstes Wesen anzunehmen, das der Schöpfer der Welt und deswegen ein Kandidat für allmähliche Inaktivität ist, oder ein allsehendes und allwissendes höchstes Wesen mit der darin eingeschlossenen Berufung zum Eingreifen.<sup>44</sup> Obwohl viele höchste Wesen, wie etwa Jupiter oder der griechische Zeus, himmlische Wesen sind, fährt das Verständnis eines höchsten Wesens nicht nur zu dem Begriff eines Himmelswesens. "Für viele Völker ist das höchste Wesen nicht der Vater im Himmel, sondern die Mutter Erde." Das höchste Wesen kann mit dem Him-

<sup>40</sup> Andrew Lang, *Magic and Religion*, London 1901, bes. 15-45, weist diese Möglichkeit streng zurück, indem er beträchtliches Material anführt, das den Einfluß von Missionaren ausschließt. Vgl. auch Lars Olof Jonathan Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, in Verbindung mit Christel Matthias Schröder u. Rudolf Hafner hg. u. mit einem Lebensbild Söderbloms versehen v. Friedrich Heiler, München 1966, 20f; und Bronislaw Malinowski, a.a.O., 8f.

<sup>41</sup> Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, 53.

<sup>42</sup> L. O. J. Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott*, 21.

<sup>43</sup> Raffaele Pettazzoni, "Das höchste Wesen; Phänomenologische Struktur und historische Entwicklung", in: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, hg. v. Mircea Eliade u. Joseph M. Kitagawa, Salzburg 1963, 137.

<sup>44</sup> Ebd., 141.

mel oder der Erde verbunden werden. Pettazzoni behauptet: "Die Mutter Erde hat eine tausendjährige Ackerbauüberlieferung, eine matriarchalische Überlieferung hinter sich. Der Himmelvater ist das typische höchste Wesen der viehzüchtenden Nomaden, die von der Herde leben, und das Leben der Herde hängt von ihren Weiden ab, und die Weiden hängen von dem Regen ab, der vom Himmel gespendet wird." Pettazzoni meint, dass in frühen Zeiten, bevor Ackerbau und Viehzucht betrieben wurden, das höchste Wesen als Herr der Tiere verstanden wurde, von dem der Erfolg der Jagd abhing. Deshalb ist die Idee eines höchsten Wesens immer mit dem verbunden, was für die menschliche Existenz lebensnotwendig ist. Die existentielle Angst um das tägliche Leben ist "die gemeinsame Wurzel der Struktur des höchsten Wesens, aber diese Struktur drückt sich historisch in verschiedenen Formen aus - als Herr der Tiere, als Mutter Erde, als himmlischer Vater."<sup>45</sup>

Obwohl wir Pettazzonis Betonung des existentiellen Aspekts zustimmen, bezweifeln wir, dass die Annahme eines geschichtlichen Fortschritts erwiesen werden kann, die seinem Argument zugrunde liegt. Warum haben zum Beispiel die Israeliten nicht ihren "Himmelsgott" Jahwe verlassen und den Erd- oder Fruchtbarkeitsgott Baal übernommen, als sie ihre nomadische Existenz aufgaben und sich im Kulturland niederließen? Obwohl der Übergang vom Herrn der Tiere zum Himmelsgott und schließlich zum Erdgott nicht unbegründet ist, scheint keine Notwendigkeit zu bestehen, eine Vorstellung eines höchsten Wesens zugunsten einer anderen aufzugeben, wenn man einen "höheren" kulturellen Stand erreicht hat.

Wie Pettazzoni betont auch Geo Widengren die ursprüngliche Vorstellung von einem höchsten Wesen, das das menschliche Geschick bestimmt und jenseits von Gut und Böse ist. Er betrachtet die Idee von einem höchsten Wesen sogar als ursprüngliches Charakteristikum der menschlichen Gottesvorstellung.<sup>46</sup> Widengren zeigt, dass der Glaube an einen Gott als Schöpfer und Herrn unserer Existenz in den meisten Religionen vorkommt, ob sie in Australien, Afrika, Amerika, Asien oder in Europa entstanden. Da die primitiven Religionen in Afrika noch weit verbreitet sind, brauchen wir uns nicht zu wundern, dass Widengren die Hauptargumente für ein höchstes Wesen aus den afrikanischen Religionen ableitet.<sup>47</sup> Er ist in seiner Beschreibung des höchsten Wesens nicht so eng wie Pettazzoni, der dessen Bedeutung weitgehend auf die Schöpfung der Welt und das Bereitstellen von Nahrung beschränkt. Obwohl Gott Regen und Fruchtbarkeit gibt oder vorenthält, sieht Widengren auch, dass "er Herr über Leben und Tod ist, Krankheit und Gesundheit sendet".<sup>48</sup> Manchmal wird er auch als Richter über die menschlichen Handlungen verstanden. So bestimmt dieses höchste Wesen als Herr über Leben und Fruchtbarkeit in entscheidender Weise die Existenz der Gesellschaft und des einzelnen.

Wenn der Hochgott eine solch allumfassende Funktion einnimmt, dann muss man sich auch fragen, wie sich die Vielzahl der anderen Götter und Mächte zu ihm verhält. Widengren bietet eine sehr plausible Erklärung, indem er die verschiedenen Qualitäten und Funktionen dieser anderen Mächte und Götter mit ihrer Verursachung verknüpft. Da gibt es zuerst Gottheiten, die sich aus einer Spezialisierung oder einem Absorptionsprozess des Hochgottes ergaben.<sup>49</sup> Oft wird ein Hochgott mit spezialisierten Attributen versehen, wie etwa Jupiter mit dem Blitz. Allmählich bekommen aber diese Attribute solches Gewicht, dass sie zu einem eigenen Gott werden, während der Gott, der ursprünglich mit diesen Attributen verbunden wurde, dabei unterdrückt wird. Oft kann auch der Platz der Verehrung ein Zweitname für einen Hochgott werden, wie zum Beispiel Zeus Elymnios, was bedeutet, dass Zeus auf dem Berg Elymnion verehrt wird. Manchmal verlieren auch frühere Hochgötter, die lange Zeit verehrt wurden, ihre Macht und werden allmählich als Gefolgsgenossen eines neu auftretenden Hochgottes verstanden. So etwa

<sup>45</sup> Ebd., 142-145.

<sup>46</sup> Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, 129.

<sup>47</sup> Ebd., 47ff.

<sup>48</sup> Ebd., 52f.

<sup>49</sup> Vgl. zum Folgenden Geo Widengren, a.a.O., 123ff.

wird in der griechischen Religion Hades, ein Gott der Unterwelt, als Bruder des Zeus eingeführt. jedoch kann Homer Hades auch den "unterirdischen Zeus" nennen<sup>50</sup> und so zeigen, dass Zeus der höchste Gott ist.

Eine zweite Gruppe von Göttern ist deutlich mit der Natur verbunden, wie etwa die Götter der Erde, der Berge, der Flüsse, der Bäume und der Quellen.<sup>51</sup> Sehr vorsichtig versucht Widengren zu zeigen, dass sie als Ableitungen eines pantheistisch verstandenen Hochgottes verstanden werden könnten. Aber der Glaube an einen pantheistischen Hochgott setzt auf der frühen Stufe des primitiven Menschen ein großes Abstraktionsvermögen voraus. Daher könnte man diese Götter entgegen Widengrens Vorschlag vielleicht eher einfach auf die menschliche Erfahrung der Natur und der Abhängigkeit von ihr beziehen und als Naturgötter und als Ausdruck der menschlichen Furcht vor den Mächten verstehen, denen gegenüber der Mensch relativ hilflos ist.

Schließlich erwähnt Widengren auch Götter, deren Funktion es ist, zwischen den Menschen und dem Hochgott zu vermitteln. Dies ist der Platz für Kulturheroen wie Prometheus in der griechischen Religion.<sup>52</sup> Die Bewertung von Prometheus jedoch schwankt zwischen der Hesiods, die ihn als Bringer der Zivilisation und des Unheils beschreibt und der Äschylus', nach der er die von Zeus beschlossene drohende Zerstörung der Menschheit verhinderte, der Menschheit das Überleben ermöglichte und alle Künste und Wissenschaften einführte. Dies zeigt, dass der Kulturheroe entweder ein Trickster oder ein heilbringender Mittler sein kann. In beiden Fällen aber versteht sich der Mensch an Mächte ausgeliefert, die höher sind als er selbst.

Ungeachtet ihrer Erscheinungsform scheint die Religion immer den Glauben an einen höchsten Gott zu implizieren. Dass sich dieser Glaube das Schicksal des Menschen höchst angelegen sein lässt und weniger das all der Wesen, die zwischen Gott und dem Menschen stehen, ist eine Tatsache, die noch nicht genügend geklärt ist. Wahrscheinlich ist es nicht falsch, ihn als etwas zu betrachten, das ursprünglich mit dem Menschsein verbunden ist.

### c) Heiligkeit oder Krankheit?

Wenn wir die Attribute betrachten, die dem einen höchsten Gott zuerkannt werden, wird es klar, dass solch einem Wesen nicht in einer beiläufigen Weise begegnet werden kann. So hat Rudolf Otto in seinem klassischen Werk *Das Heilige* herausgestellt, dass Heiligkeit eine Grunderfahrung aller Religionen ist. Als Kreatur fühlt sich der Mensch abhängig. Er ist im Erkennen seiner Abhängigkeit von seiner eigenen Nichtigkeit überwältigt und steht im Kontrast zu dem, was zuhöchst über aller Geschöpflichkeit ist.<sup>53</sup> Das Gefühl der Abhängigkeit und des Kreatur-seins ergibt sich aus der Erfahrung des Numinosen. Wo die Gegenwart des Numinosen nicht gespürt wird, kann es kein Gefühl der Abhängigkeit und der Geschöpflichkeit geben. Begegnet man dem Numinosen, erfährt man die eigene Nichtigkeit und erschauert.<sup>54</sup> Diese furchteinflößende Begegnung ist nicht eine nur negative Erfahrung, sondern der Mensch fühlt auch die Majestät und die Macht dessen, dem er begegnet. Er fühlt seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit durch die furchteinflößende Gegenwart einer "Supermacht". Diese Macht ist kein drohendes Objekt, sondern sie beinhaltet Energie, Wille und Bewegung. Otto zeigt, dass die Dynamik des Heiligen einem auf der Ebene des Dämonischen genauso begegnen kann wie auf der des "lebendigen" Gottes.<sup>55</sup> Es lässt sich verstehen, dass diese Macht leicht als etwas Drohendes erfahren werden könnte. Aber Otto betont, dass sie eine Polarität von Furchteinflößendem und Faszinierendem beinhaltet. Das Numinose weist dem Menschen nicht nur seinen eigenen geschöpflichen Platz

<sup>50</sup> Vgl. Hans-Joachim Schoeps, *Religionen. Wesen und Geschichte*, 144.

<sup>51</sup> Vgl. zum Folgenden Geo Widengren, a.a.O., 125ff.

<sup>52</sup> Vgl. Geo Widengren, a.a.O., 89-92.

<sup>53</sup> Vgl. zum Folgenden Rudolf Otto, *Das Heilige*, 9f.

<sup>54</sup> Ebd., 14f.

<sup>55</sup> Ebd., n19.

zu, es zieht ihn auch an und fasziniert ihn.<sup>56</sup> Mit anderen Worten, der Mensch kann ihm nicht entfliehen.

Viele alttestamentliche Zitate könnten hier angeführt werden, um Heiligkeit als Grundbegriff der Religion zu illustrieren. So hat Jakob auf der Flucht vor seinem Bruder im Traum eine Begegnung mit Engeln und Jahwe. Als er aufwacht, reagiert er in typisch religiöser Weise: "Furcht überkam ihn, und er sagte: Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels" (Gen 28,17). Aber das Eingeständnis seiner Furcht und die Anerkennung der höheren Macht Jahwes ist noch nicht die ganze Geschichte. Jakob rennt nicht einfach vor Furcht weg, wie einer vor einem drohenden Feind weglaufen würde. Es zog ihn zu diesem Platz zurück, er richtete einen Stein auf und goss Öl darauf. Mit anderen Worten, die Erfahrung der Furcht trieb ihn dazu, die höhere Macht in einem kultischen Akt anzuerkennen. Wir könnten hier auch Moses' Begegnung mit dem brennenden Busch anführen. Als Moses den Busch entdeckt, ist er durch das ungewöhnliche Phänomen eines brennenden Busches, der nicht verbrennt, angezogen. Aber sofort wird er von Jahwe zurechtgewiesen und aufgefordert, Jahwes Majestät zu respektieren und die Schuhe auszuziehen, denn der Ort, wo er steht, sei heiliger Boden (Ex 3,5).

Diese Beispiele zeigen, dass es ein großes Missverständnis wäre, dem lateinischen Sprichwort *timor fecit deos* (Die Furcht schaffte Götter) zu folgen und daraus zu schließen, dass der Mensch Götter als Ausdruck seiner existentiellen Furcht oder seiner Angst, die in ihm ist, schafft. Das Gegenteil ist wahr. Da der Mensch die Heiligkeit als etwas Furchteinflößendes und Angstverursachendes erfährt, fühlt er sich existentiell unsicher. Seine grundlegende Furcht setzt immer etwas außerhalb seiner selbst als Ursache dieser Furcht voraus. Zum Beispiel empfand Jesaja nicht zuerst Furcht oder Angst und folgerte, dass er Jahwe gehorchen sollte, sondern fühlte seine grundlegende existentielle Unfähigkeit, da er merkte, dass Jahwe ihn gerufen hatte (Jes 6,5). Deshalb ist ein religiöser Mensch nicht einer, der gewisse existentielle Schwächen hat, sondern jemand, dem etwas heilig ist.<sup>57</sup> Diese Anschauung scheint auch durch die Psychologie begründet zu werden.

Carl Gustav Jung zum Beispiel sagt uns, dass die wesentlichen Prozesse des religiösen Lebens nicht im Geist, im Gefühl oder in der Vernunft stattfinden, sondern im Unbewussten. Dieses Unbewusste oder der psychische Bereich des Menschen ist von allem menschlichen Willen und Einfluss weit entfernt.<sup>58</sup> Jung stimmt Otto völlig zu, wenn er sagt: "Das Numinose ist eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum - was immer auch seine Ursache sein mag - ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen."<sup>59</sup> Wenn wir Jung folgen, ist es uns unmöglich, die Erfahrung des Numinosen als eine Erfindung des menschlichen Geistes oder als eine Projektion der (bekannten) Wünsche des Menschen anzusehen.

William James behauptete in seinen Gifford-Vorlesungen *Vielfalt religiöser Erfahrung* (1901/02) schon vor Jung, dass "das >MEHR<, mit dem wir uns in religiöser Erfahrung verbunden fühlen, was immer es auf seiner *uns abgewendeten* Seite sein mag, auf seiner *uns zugewendeten* Seite die unbewusste Fortsetzung unseres bewussten Lebens ist".<sup>60</sup> Da James das Unbewusste als das versteht, was zwischen der Natur und den "höheren Religionen" vermittelt, fühlt er, dass das Unbewusste vom Wissenschaftler genauso analysiert wie vom Theologen behütet werden kann, welcher den religiösen Menschen durch eine äußere Macht bewegt sieht. Solche

<sup>56</sup> Ebd., 27f.

<sup>57</sup> L. O. J. Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott*, 20.

<sup>58</sup> Hans Schär, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich 1946, 76f.

<sup>59</sup> Carl Gustav Jung, *Psychologie und Religion* (1939), Olten 1971, 13.

<sup>60</sup> William James, *Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übers., hg. u. mit einem Nachw. versehen v. Eilert Herms, Olten 1979, 467.

äußere Macht trennt jedoch von der sichtbaren Welt, da "die sichtbare Welt Teil eines mehr geistlichen Universums ist, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht". James meint, dass die Vereinigung oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum unser wahres Ziel ist. Das furchteinflößende und angstverursachende Numinose scheint sowohl darauf hinzuweisen, dass wir zu einer höheren Einheit gehören, die die sichtbare Welt überschreitet, als auch auf unser Gefühl, von dieser "höheren Welt" entfremdet zu sein. jedoch scheint letzteres, nämlich die Entfremdung, durch den pragmatischen Optimismus von James zu wenig Betonung zu finden. Sonst könnte er kaum behaupten, dass jede religiöse Haltung in ihrer Verschiedenheit nur "eine Silbe in der Gesamtbotschaft der menschlichen Natur ist", und dass man uns alle braucht, um die Bedeutung der Religion ganz auszusprechen.<sup>61</sup> Nach der positiven Bewertung der Beziehung zwischen der menschlichen Psyche und der Religion, wie sie von Carl Gustav Jung und William James aufgezeigt wird, müssen wir uns auch an Sigmund Freud, einen prominenten Vertreter der Psychoanalyse, erinnern, der die Religion stark angegriffen hat.

Nach Freud ist die Religion weitgehend eine Projektion und "ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht und nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie."<sup>62</sup> Dieses unklare innere Verständnis seines eigenen psychischen Apparates verleitet den Menschen zu illusionärem Denken, das dann auf die uns umgebende Welt und bezeichnenderweise auch auf die Zukunft und das Jenseits projiziert wird. Unsterblichkeit, Vergeltung und das ganze Leben nach dem Tode werden von Freud als Projektionen unseres psychischen Inneren und als Psycho-Mythologie bezeichnet.<sup>63</sup> Freud schlägt vor, die Mythen als entstellte Reste von Wunschphantasien ganzer Nationen oder als uralte Träume der Menschheit in ihrem Kindheitsstadium zu bezeichnen.<sup>64</sup> Er geht davon aus, dass Mythen nicht im Himmel, sondern auf der Erde entstanden sind und wiederum auf den Himmel projiziert wurden.<sup>65</sup> Sogar die Götter sind weitgehend eine Schöpfung des Menschen. Der Mensch schrieb ihnen alles für ihn Unerreichbare zu oder was ihm nach seinem Gefühl verboten war. Er projizierte dann seine eigenen menschlichen Züge mit all den bösen Folgen in sie hinein.<sup>66</sup> Psychologisch gesprochen ist nach Freud der Glaube an einen persönlichen Gott letztlich nichts anderes als der Glaube an ein erhöhtes Vaterbild, und dieser Wunsch nach einem Vater führt dann zur Religion. Daher glaubte Freud, dass wir im Elternkomplex die Wurzel des religiösen Bedürfnisses erkennen können.<sup>67</sup> Dieser Vorstellung liegt die These zugrunde, dass der ursprüngliche Menschenstamm seinen Urvater ermordete.<sup>68</sup> Durch diesen Mord wurden zunächst die feindseligen Gefühle der Söhne gegen die patriarchalische Herrschaft des Vaters befriedigt. Als jedoch diese Gefühle verblassten, tat sich für die Söhne eine Leere auf, und es entstand eine Sehnsucht nach dem Vater. Dies führte zur Erschaffung der Götter als einer Wiederentstehung des Vaterideals und als neuer Art der patriarchalischen Gemeinschaft. Der Vater wurde jetzt als

<sup>61</sup> Ebd., 448ff.

<sup>62</sup> Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud et al., Bd. IV: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (XII), London 1941, 287.

<sup>63</sup> Sigmund Freud, a.a.O., Bd. IX: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (III/1), London 1940, 95f

<sup>64</sup> Sigmund Freud, "Der Dichter und das Phantasieren", a.a.O., Bd. VII: *Werke aus den Jahren 1906-1909*, London 1941, 216.

<sup>65</sup> vgl. Sigmund Freud, a.a.O., Bd. IV: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 288.

<sup>66</sup> Sigmund Freud, "Zwangshandlungen und Religionsübungen", a.a.O., Bd. VII, 139; vgl. auch Sigmund Freud, "Das Unbehagen in der Kultur" (III), a.a.O., Bd. XIV: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London 1948, 450f.

<sup>67</sup> Vgl. Sigmund Freud, "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci" (V), a.a.O., Bd. VIII: *Werke aus den Jahren 1909-1913*, 195. Natürlich hat Freud recht, wenn er behauptet, daß für Kinder Gott oft eine Projektion des Elternbildes ist. Aber kann man deswegen, wie Freud meint, die Vorstellung eines persönlichen Gottes als reine Projektion abtun? Vgl. auch Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (IV/6), a.a.O., Bd. IX, 177f., und Sigmund Freud, "Die Zukunft einer Illusion," (VI), a.a.O., Bd. XIV, 354f.

<sup>68</sup> Zum Folgenden vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (IV/5), a.a.O., 171-176.

ein Schöpfergott verstanden, der den Stamm beschützen will und ethische Forderungen stellt.<sup>69</sup> Natürlich weiß Freud, dass diese Theorie nicht die Existenz von Muttergottheiten erklären kann.<sup>70</sup>

Aber dies hindert ihn nicht, zu der folgenschweren Feststellung zu gelangen: "Während die einzelnen Religionen miteinander hadern, welche von ihnen im Besitz der Wahrheit sei, meinen wir, dass der Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt vernachlässigt werden darf. Religion ist ein Versuch, die Sinneswelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben. Aber sie kann es nicht leisten. Ihre Lehren tragen das Gepräge der Zeiten, in denen sie entstanden sind, der unwissenden Kinderzeiten der Menschheit. Ihre Tröstungen verdienen kein Vertrauen. Die Erfahrung lehrt uns: Die Welt ist keine Kinderstube. Die ethischen Forderungen, denen die Religion Nachdruck verleihen will, verlangen vielmehr eine andere Begründung, denn sie sind der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich und es ist gefährlich, ihre Befolgung an die religiöse Gläubigkeit zu knüpfen. Versucht man, die Religion im Entwicklungsgang der Menschheit einzureiben, so erscheint sie nicht als ein Dauererwerb, sondern als ein Gegenstück der Neurose, die der einzelne Kulturmensch auf seinem Wege von der Kindheit zur Reife durchzumachen hat."<sup>71</sup> Diese Theorie Freuds ähnelt der Feuerbachschen Idee, dass die Religion eine Projektion der menschlichen Würde sei. Es ist leicht zu verstehen, dass auch sie eine beträchtliche Diskussion entfachte.<sup>72</sup> Im Gegensatz zu Feuerbach behauptete Freud jedoch, dass diese Projektion aus dem krankhaften Gehirn der sich entwickelnden Menschheit stamme und auf ganz einfache Motive zurückzuführen sei, wie etwa den Mord des Stammvaters, Ödipuskomplex und Totemismus als Beginn der menschlichen Kultur. Religionswissenschaftler wie Wilhelm Schmidt zeigten schnell auf, dass Freuds Theorien nicht mit dem von den Ethnologen erarbeiteten Material übereinstimmen.<sup>73</sup> Aber Freuds Argument steht und fällt nicht mit ethnologischen Beweisen. Das Argument, dass Religion eine Projektion sei, eine Projektion der psychischen Seite des Menschen auf die Außenwelt, kann auf strikt empirischer Grundlage weder bewiesen noch widerlegt werden.<sup>74</sup> Hier haben wir auch den schwachen Punkt in Freuds Ansatz, denn Freud dachte, dass er einen solchen Beweis erbracht hätte.

Jedoch ist Freuds Haltung gegenüber der Religion nicht so negativ, wie es auf den ersten Blick erscheint. Freud wies auf, dass es eine definitive Analogie zwischen religiösen und pathologischen Phänomenen gibt, die vielleicht sogar auf eine gewisse gegenseitige Abhängigkeit zwischen beiden hinweist. Doch muss man Freuds Annahme bezweifeln, dass mit dieser Entdeckung der Ursprung aller religiösen Phänomene belegt wird.<sup>75</sup> In seiner Untersuchung über das Totemtier hat Freud auch aufgezeigt, dass Symbole die Geburt von Götzen andeuten können. Aber wiederum muss man fragen, ob damit alles gesagt ist. Kann die Psychoanalyse beweisen,

<sup>69</sup> Sigmund Freud, a.a.O., Bd. XV: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (XXXV), London 1940, 175.

<sup>70</sup> Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (IV/6), a.a.O., Bd. IX, 180.

<sup>71</sup> Sigmund Freud, *neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (XXXV), a.a.O., Bd. XV, 181. Obwohl Freud selbst bemerkt, daß man durch die Klassifizierung der Religion als Illusion weder etwas beweisen noch verneinen kann ("Die Zukunft einer Illusion", 356), versucht er dennoch eine "wissenschaftliche" Widerlegung.

<sup>72</sup> Vgl. z.B. bezüglich der römisch-katholischen Diskussion in Deutschland Kasimir Birk, *Sigmund Freud und die Religion*, Münsterschwarzach 1970, bes. 77-118.

<sup>73</sup> Nach Kasimir Birk, a.a.O., 99ff.

<sup>74</sup> Benjamin G. Sanders, *Christianity after Freud. An Interpretation of the Christian Experience in the Light of Psycho-Analytic Theory*, London 1949, 155ff., beschließt seine Untersuchung mit der treffenden Bemerkung, daß die Anwendung der psychoanalytischen Methode selbst bezüglich der Natur des Gottesglaubens nichts beweist.

<sup>75</sup> Vgl. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, übers. v. D. Savage, New Haven 1970, 533, wo er behauptet, daß die Psychoanalyse keineswegs beweist, daß ein religiöses Phänomen nur aus Besessenheit resultiert und der Glaube nur ein Trost analog dem Verhalten eines Kindes ist.

dass dies die alleinige Aufgabe der Symbole ist? Wohl kaum. Symbole sind nicht nur Phantasien, die überwunden und abgetan werden sollen. Sie ermöglichen es uns auch, über die letzte Bedeutung des Lebens nachzudenken.<sup>76</sup> Dies fährt uns zu einem letzten, kritischen Punkt gegenüber Freud. Indem er die Doppeldeutigkeit nicht zu erkennen vermochte, die in all dem, was er analysierte, enthalten ist, wird die Religion für ihn nur zur Projektion, zum Wunsch und deshalb zu etwas total Falschem.<sup>77</sup> jedoch haben uns Historiker seit Wilhelm Dilthey gezeigt, dass Verstehen bedeutet, mit dem zu leben, was verstanden werden soll. In seinen Analysen der menschlichen Psyche ist Freud so sehr der "objektive" Betrachter, dass er keine Doppeldeutigkeit tolerieren kann. Während er uns die objektive Wirklichkeit zu zeigen versucht, verzerrt er sie und zeigt uns nur einen Teil davon. Doch zwingt er uns dadurch, zwischen Krankheit und Heiligkeit und zwischen Idol und Symbol zu unterscheiden. Mit anderen Worten, er sagt uns unbeabsichtigt, dass den Menschen sogar die Heiligkeit Gottes nicht daran hindert, ihn nach seinen eigenen Wünschen zu konstruieren und zu benutzen. Dies kann besonders anhand der Begriffe von Mana und Tabu gezeigt werden, die auch für die Idee der Heiligkeit zentral sind.

#### d) Mana, Magie und Tabu

Mana ist ein Wort der melanesischen Sprachen, das vielleicht von Polynesien kam und eine übernatürliche unsichtbare Kraft bezeichnet, die gewöhnlich in einem starken Menschen ruht, wie etwa einem Häuptling oder Medizinmann, und die auch Tieren, Pflanzen und Steinen mitgeteilt werden kann.<sup>78</sup> Der Glaube an eine Kraft, die lebenden und toten Objekten innewohnt und die auf andere Menschen und Objekte übertragen werden kann, ist vielen Religionen gemein. Das Alte Testament gibt uns zahlreiche Beispiele für den Begriff des Mana. jedoch ruht dort das Mana gewöhnlich nicht in einem starken Menschen, sondern ist in die Heiligkeit Gottes absorbiert. Zum Beispiel erzählt uns das Alte Testament, dass Jahwe den Israeliten befohlen hatte, die Asche der roten Kuh für ein kultisches Reinigungsritual zu gebrauchen (Num 19,9). Die Vorstellung, dass Jahwes Geist Moses gegeben werden und dann wieder auf andere Menschen übertragen werden konnte, weist in ähnliche Richtung. jedoch zeigt das Verständnis, dass Jahwe seinen ermächtigenden Geist auch wieder zurückziehen kann, an, dass in der israelitischen Religion dieses Mana oder diese Kraft niemals als unabhängig von Jahwe existierend gedacht wurde. Das Beispiel des Königs Manasse (2 Chr 33,6) lehrt uns aber, dass die Israeliten nicht immer so dachten. Mehr als einmal waren sie versucht, diese Kraft unabhängig von Jahwes Willen zu gebrauchen. Sie handelten dann analog zu magischen Praktiken, wie sie besonders auf primitiver Ebene in den meisten Religionen vorkommen.

Die Magie zeugt von einem Glauben an geheimnisvolle Kräfte. Wenn sie in rechter Weise gebraucht werden, ergeben sich vorhersagbare Resultate, denen sich niemand entziehen kann. Doch ist die Magic nicht aus einer abstrakten Konzeption universaler Macht geboren und dann auf konkrete Fälle angewendet worden.<sup>79</sup> Jeder Typ der Magie entsteht in einer eigenen Situation und repräsentiert die spontane Reaktion des Menschen auf eine besondere Lage. "Die Magie bietet dem Menschen eine Anzahl fixierter ritueller Akte und Glaubensvorschriften, eine bestimmte geistige und praktische Methode, die dazu dient, gefährliche Situationen in jeder wichtigen Beschäftigung und kritischen Lage zu überwinden."<sup>80</sup> Da sie die Angst des Menschen auf-

<sup>76</sup> So Paul Ricoeur, a.a.O., 543.

<sup>77</sup> Arthur Guirdham, *Christ and Freud. A Study of Religious Experience and Observance*, Vorw. v. L. Durrell, London 1959, 57. Guirdham warnt uns im Zusammenhang mit Freud zu Recht vor einem intellektuellen System, das alle Dinge zu einfach erklärt. "The human mind is not a computing machine and mathematics is, after all, not a form of truth but the ultimate abstraction."

<sup>78</sup> Vgl. Hans-Joachim Schoeps, *Religionen. Wesen und Geschichte*, 23f.

<sup>79</sup> Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, 62.

<sup>80</sup> Ebd., 73f.

zeigt und zugleich ein Mittel ist, sie zu überwinden, hat die Magie große Ähnlichkeit mit der Religion. Sogar der moderne Mensch, der von einer rationalen Meisterung seiner eigenen Existenz überzeugt ist und sowohl "primitiven Aberglauben" wie religiöse Bindungen verwirft, hat noch viele magische Neigungen. Amulette, Talismane und Maskottchen sind fast überall vorhanden, etwa in Form von Anhängern, die vom Halsband oder Armband herabhängen oder am Rückspiegel des Autos angebracht sind. Athleten tragen sie ebenso wie Hausfrauen. Sie werden nicht als Symbole transzendenter Mächte verstanden, sondern sie sind die Götzen des säkularen Menschen geworden.<sup>81</sup>

Die Idee des Tabu ist mit den Begriffen von Mana und Magie verwandt und mit der Idee der Heiligkeit assoziiert. Der Begriff Tabu, der wahrscheinlich von dem polynesischen Wort "tapu" kommt, bedeutet, etwas als verboten oder außergewöhnlich markieren. Es wurde durch Kapitän Cook, der diesem Brauch auf den Togaineln 1777 begegnete, zuerst in die englische Sprache eingeführt. Wieder finden wir viele Analogien zwischen der Idee des Tabu und den Vorstellungen in der jüdisch-christlichen Religion. Am bekanntesten sind uns die alttestamentlichen Reinheitsgebote, die unmissverständlich den Tabubegriff implizieren. Diese Taharoth-Gesetze wiederum sind eng mit Jahwe verbunden, der gewisse Dinge als rein und andere als unrein deklarierte. Wenn Menschen gegen diese Gebote verstoßen, sind sie von der Gemeinschaft und der Kommunion mit Jahwe ausgeschlossen, bis sie gereinigt sind (Lev 5,22ff. In den meisten Religionen werden Tabus auch auf die Toten und ihre Ruheplätze angewandt, auf Frauen während ihrer monatlichen Regel, in der Schwangerschaft und im Kindbett. Oft sind auch Braut und Bräutigam bis zum Hochzeitstag tabu, und gewisse Plätze, etwa der Tempel oder bestimmte Tage, wie das Neumondsfest, sind durch Taburegeln in ihrem Gebrauch näher beschrieben. Auf diese Weise kann das Tabu dazu dienen, dass gewisse Objekte als für den Durchschnittsmenschen unnahbar gelten oder dass, wie etwa bei Toten, die Menschen vor dem negativen Einfluss der Dämonen und Geister gewarnt werden. Mit anderen Worten, das Tabu wird benutzt, um das menschliche Leben gegen mögliche Gefahren zu schützen, die aus dem außerhalb der menschlichen Möglichkeiten Liegenden auf uns zukommen können. Die meisten Völker haben dafür eine gewisse Pufferzone in der Institution des göttlichen Königtums. Während der gewöhnliche Mensch durch diese Institution von den Mächten abgeschirmt ist, die jenseits seiner Kontrolle sind, kann er doch durch die königliche Repräsentation dieser Mächte Zugang zu ihnen bekommen.

#### e) Das göttliche Königtum

Die Idee eines heiligen Königtums hat in alttestamentlichen Studien besonders durch die prominentesten Verfechter dieses Gedankens, Sigmund Mowinckel und Ivan Engnell, eine zweifelhafte Berühmtheit erlangt. Sie versuchten, die ganze israelitische Religion als aus einem geistigen Zentrum entstanden zu verstehen, das sie in dem Thronbesteigungsfest Jahwes sahen.<sup>82</sup> Zum

<sup>81</sup> Gustav Mensching, *Die Religion*, 134f., fährt eine sehr hilfreiche Erklärung ein, wenn er zwischen einer religiösen und einer profanen Magie unterscheidet. Nach Mensching hat die profane Magie, der der säkulare Mensch folgt, nichts mit religiöser Magie zu tun, sondern eher mit Aberglauben. Vgl. auch Carl Heinz Ratschow, *Magie und Religion*, Gütersloh 1955, 148ff., wo er aufzeigt, daß in der Magie das Gefühl einer Einheit existiert (*unio magica*), das heute weitgehend verlorengegangen ist, während die Religion ein historisches Bewußtsein zeigt und sich bemüht, diese Einheit wieder zu erlangen, die sie als für den Menschen verloren erwähnt. Wir müssen uns jedoch fragen, warum der moderne Mensch so oft versucht, zu einem ungeschichtlichen Denken zurückzukehren, sei es, daß er bewußt die Geschichte verneint und in einer Art von Gegenkultur lebt, oder daß er implizit die historischen Gegebenheiten völlig verneint. Sollte das anzeigen, daß er sich nicht so sehr von der Magie entfernt hat, wie er selbst glaubt?

<sup>82</sup> Sigmund Mowinckel, *Psalmstudien*, Bd. II: *Das Thronbesteigungsfest, Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*, Oslo 1921, Nachdr. Amsterdam 1966; und Ivan Engnell, bsd. in seiner Diss., *Studies in the Ancient Near East*, Oxford 1943, 1967. Für weitere Diskussion vgl. Hans Schwarz, *On the Way to the Future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy and Science*, 2. verb. Aufl. Minneapolis 1979, 33, Anm. 1.



Beispiel vertrat Engnell die Ansicht, dass die Vorstellung der göttlichen Königsherrschaft im ganzen alten vorderen Orient verbreitet gewesen sei. Deshalb entstammen das israelitische Verständnis des Passah-Festes, das Laubhüttenfest, der Glaube an die Auferstehung, der Messianismus und sogar wesentliche Züge israelitischen Glaubens dieser Idee. Doch bemerkte man bald, dass die Geschichte der israelitischen Religion komplizierter und vielschichtiger ist, als Engnell dachte.

Viele Gelehrte bestreiten heute sogar, dass es jemals ein solches Thronbesteigungsfest Jahwes gab. Georg Fohrer zeigt, dass eine Identifikation von Gott und König, die ein solches Fest voraussetzt, in Israel ein unannehmbare Gedanken war.<sup>83</sup> Doch lesen wir auch in der Mischna Sanhedrin über den König: "Man darf nicht auf seinem Rosse reiten, und man darf nicht auf seinem Thron sitzen und man darf sich nicht seines Zepters bedienen. Man schaut ihn nicht an, wenn er nackt ist, und nicht, wenn er sich scheren lässt und nicht, wenn er im Bade ist."<sup>84</sup> Diese Verbote drücken nicht nur die entsprechende Ehrfurcht vor der königlichen Autorität aus. Obwohl nach israelitischem Denken der König, abgesehen von seiner Erwählung und Unterstützung durch Jahwe, keine eigenständige Bedeutung hatte, zeigen uns diese Regeln, dass sogar für Israel der König nicht nur eine menschliche Gestalt war.

Der Ausnahmecharakter eines Königs ist in anderen Kulturen noch mehr betont. Der König hat häufig eine ziemlich selbständige Stellung und wird oft allein durch sein Amt oder durch seine Abstammung als göttlich verstanden.<sup>85</sup> Zum Beispiel wurde der japanische Kaiser bis 1945 als Sohn der Sonne und als tatsächlicher Gott verstanden, von dem die Wohlfahrt des Staates abhing. Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war es dem japanischen Kaiser nicht einmal erlaubt, den Palast zu verlassen, da ihn jemand hätte sehen und dadurch seine Heiligkeit schädigen können. Später, als er seinen Palast verlassen durfte, mussten die Menschen ihm aus demselben Grunde den Rücken zuwenden. Sehr interessant ist auch der Brauch im alten Rom gewesen, wonach es dem König nicht erlaubt war, sich unter andere Leute zu mischen oder mit seinen Füßen den Boden zu berühren, da man fürchtete, dass er die Menschen oder den Boden, den er berührte, heilig machen würde. So musste er in einer Sänfte getragen werden. Die Idee, dass es dem König nicht erlaubt ist, den Boden mit seinen Füßen zu berühren, ist auch unter afrikanischen Stämmen weit verbreitet. Oft kann der Stammesfürst nur soweit gehen, wie sich ein Teppich oder ein Tierfell erstreckt. Spuren dieses Brauchs finden sich auch in dem berühmten roten Teppich, der für fremde Würdenträger ausgerollt wird oder auch in dem Brauch, dass der Papst zu seinen Massenaudienzen getragen wurde, dass jeder sein Knie vor ihm beugen muss, und er durch seinen erhöhten Sitz immer über andere Menschen erhaben war. Wir werden auch an die Idee der heiligen Königsherrschaft erinnert, wenn wir bedenken, dass nach englischer Tradition der König oder die Königin am Tag ihrer Inthronisation mit Öl gesalbt werden.

Der König hatte jedoch durch seinen göttlichen Status nicht nur Privilegien. Oft barg die Idee des heiligen Königtums für ihn auch gefährliche Aspekte. Im alten Mexiko zum Beispiel hatte der Aztekenherrscher am Tag seiner Inthronisation zu schwören, dass er der Sonne erlauben würde, zu scheinen, dass er den Wolken Regen geben und der Erde befehlen würde, Frucht zu bringen. Man kann sich leicht die Konsequenzen für den König verdeutlichen, wenn die Natur nicht die Erwartungen erfüllte, die durch seinen Amtseid ausgedrückt wurden. Auch gab es bei verschiedenen afrikanischen Stämmen den Brauch, einen König oder Häuptling beiseite zu schaffen, wenn seine physische Kraft nachließ, da seine Kräfte, durch die er andere beschützte und für sie eintrat, dann wahrscheinlich auch nachließen.<sup>86</sup> So sind die, die letztgültige Heiligkeit mitteilen, selbst der Angst und Gefahr unterworfen, die sie ihren Untertanen einflößen.

<sup>83</sup> Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1968, 135-138 u. 200ff.

<sup>84</sup> Die Mischna: *Sanhedrin* (II 5a, b), übers. u. erkl. v. Samuel Krauß, Giessen 1933, 113 u. 115. Vgl. auch zu dieser Stelle Hans-Joachim Schoeps, *Religionen. Wesen und Geschichte*, 29.

<sup>85</sup> Zum Folgenden vgl. Hans-Joachim Schorps, a.a.O., 17f u. Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, 369ff.

<sup>86</sup> Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 368.



## KAPITEL 3      Das Geheimnis der Religionen II

### Das Christentum inmitten der Weltreligionen

#### 1. Gibt es einen religiösen Fortschritt?

Nach unserem kurzen Überblick über die Grundbegriffe in der Welt der Religion, soweit sie das Gottesverständnis betreffen, müssen wir uns jetzt der Frage zuwenden, ob wir einen geschichtlichen Fortschritt in der religiösen Entwicklung der Menschheit feststellen können. Natürlich werden wir unsere Beobachtungen wieder auf das Verständnis Gottes und seiner Selbstoffenbarung beschränken.

##### a) Primärreligionen

Wenn wir annehmen, dass die Primärreligion der erste Schritt in der religiösen Entwicklung des Menschen war, müssen wir uns hüten, sie einer bestimmten Epoche der vergangenen Menschheitsgeschichte zuzuweisen. Obwohl die Primärreligion gewiss die vorhistorische Zeit umfasst (etwa 600 000-6 000 v. Chr.), ist sie in Afrika, Asien und einigen Teilen Amerikas auch jetzt noch lebendig. Kann man eine klare Entwicklung von der Primärreligion über den Polytheismus zum Monotheismus nur schwer feststellen, so ist leichter zu behaupten, dass keine Religion vor 800-500 v. Chr. mehr als eine Stammesreligion war.<sup>1</sup> Von dieser Zeit an, die Karl Jaspers die Axialzeit der Geschichte nennt, können wir das Hervortreten universaler Religionen über ihre ursprüngliche Stammesbegrenzung hinaus feststellen. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass innerhalb dieser knapp dreihundert Jahre Männer wie Deutero-Jesaja, Buddha, Laotse, Zoroaster, Homer und Plato das geistige Leben der Menschheit anregten. Es scheint, dass während dieser Epoche der moderne Mensch, dem wir heute begegnen, entstand. Der Mensch muss eine Solidarität im grundlegenden Verständnis seiner letzten Beweggründe gefühlt haben, die ihn veranlasste, seine Stammesgrenzen zu durchbrechen. Doch haben nicht alle an dieser neuen Bewegung teilgenommen. Primärreligionen haben bis heute überlebt und primitive religiöse Begriffe leben auch innerhalb der Universalreligionen weiter. Es ist oft behauptet worden, dass es keine bestimmtere und dauerhaftere Beziehung gebe als die zwischen einer bestimmten Wirtschaftsform einer Gesellschaft und der Natur der übernatürlichen Wesen, die von dieser Gesellschaft als ganzer und von ihren Gliedern verehrt werden. Aber es ist fraglich, ob "die Gegenwart wahrer Gottheiten und Götter" von expliziten Klassen- und Kastenunterschieden abhängig ist.<sup>2</sup> Das rätselhafte Vorkommen eines Glaubens an Hochgötter oder höchste Wesen unter Primitiven scheint dem Postulat zu widersprechen, dass zwischen der Kulturstufe einer Gesellschaft und ihrem religiösen Glauben eine notwendige Verbindung besteht.

Ebenso schwierig ist ein vortheistischer Entwicklungsstand zu behaupten, in dem persönliche Götter oder Dämonen noch unbekannt waren und es nur heilige Mächte gab, die durch die Begriffe "Mana" und "Tabu" ausgedrückt und durch Totemzeichen, heilige Objekte und magische Riten abgewehrt wurden.<sup>3</sup> Mana und Tabu sind grundlegende Begriffe in allen Religionen und können auch als Mittel verstanden werden, durch die der Mensch die ihn umgebenden Kräfte zu meistern und in ein logisch geordnetes System zu bringen versucht, das dann theoretisch erklärt werden kann. So zeigt sich hier eine primitive theologische Auffassung der Welt. Der Jagd- und

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden die aufschlußreichen Bemerkungen v. Gustav Mensching, *Die Religion*, 300ff.

<sup>2</sup> Vgl. Paul Radin, *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, New York 1957, 192.

<sup>3</sup> Vgl. Kurt Goldammer, "Die Religion der schriftlosen Völker der Neuzeit", in: Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, 3. durchges. u. erw. Aufl., neu hg. v. Kurt Goldammer, Stuttgart 1980, 49f.

Kampfzauber tritt zumindest schon in neusteinzeitlicher Periode auf<sup>4</sup> und zeigt einen aktiven und systematischen "Gebrauch" der Mächte, die wir durch Mana und Tabu bezeichnen. Diese ziemlich komplizierte Meisterung des menschlichen Schicksals hat Malinowski dahin geführt, die Magier oder Zauberer als Spezialisten der frühesten Zeit zu betrachten, die eine Art von Magie betrieben, während er die Sphäre der Religion als für jeden zugänglich sah und nicht nur auf diese Spezialisten beschränkte.<sup>5</sup>

Wir können uns dem Eindruck nicht entziehen, dass der "primitive" Mensch weder in seiner Weltbewältigung noch im Verständnis seines Schicksals sehr primitiv war. Die Behauptung einer organischen, allen primitiven Religionen gemeinsamen Entwicklung ist deshalb, wenn überhaupt, nur sehr schwer aufrechtzuerhalten. Auch kann man nicht zureichend begründen, dass die Religion besonders aus der Magie hervorzog oder dass "die Magie mit großer Sicherheit der Religion voranging".<sup>6</sup> Wir stehen einem ähnlichen Dilemma gegenüber, wenn wir den Ursprung des primitiven Monotheismus ergründen wollen. Die Hochgötter in den Primitivreligionen gaben sich in erstaunlicher Vielfalt als Schöpfer, Kulturheroen, Gottväter, Himmelsgötter und Vatergötter.<sup>7</sup> Vielleicht sollte man zugestehen, dass sie "die höchste Form repräsentieren, die das abstrakte Denken unter diesen ursprünglichen Völkern annahm".<sup>8</sup> Aber man sollte Hochgötter nicht als Entwicklungen von Geistern und "Seelen" aus dem Animismus und Polydämonismus verstehen oder in ihnen den Einfluss höherer Religionen sehen. Animismus, Polydämonismus, Polytheismus und die Manipulationen der Magie werden durch das Erscheinen von Hochgöttern in primitiven Religionen nicht bedroht. Im Gegensatz zu Radins Auffassung gibt es normalerweise keine zwingende Notwendigkeit, den Glauben an einen Hochgott in den an einen höchsten Gott eines polytheistischen Pantheons umzubilden. Viel eher scheinen alle Anschauungen und Begriffe der Primärreligionen, wie etwa Hochgott, Mana, Tabu, Magie, Animismus und Polydämonismus allmählich zu einem persönlichen Verständnis eines Gottes als Lenker der menschlichen Existenz und der den Menschen umgebenden Welt zu führen und ihn zum Teil auch schon zu versinnbildlichen.

## b) Polytheismus

<sup>4</sup> Kurt Goldammer, "Die Religion der prähistorischen Zeit", a.a.O., 40.

<sup>5</sup> Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, 72f.

<sup>6</sup> Es ist nicht klar, warum Radin, a.a.O., S. 75, auf der einen Seite behauptet, daß die Magie der Religion sicher vorausging, während er auf der anderen Seite die Idee zurückweist, daß "religion grew specifically out of magic." Auf der primitiven Ebene sind beide so eng miteinander verbunden, daß es fast unmöglich ist, eine genetische oder historische Priorität der einen oder anderen zu beweisen.

<sup>7</sup> Kurt Goldammer, a.a.O., 59.

<sup>8</sup> So Paul Radin, a.a.O., 266. Wir stimmen Radin zu, daß Religion nicht ohne das Leben und die Wechselfälle der wirtschaftlichen Ordnung verstanden werden kann, in die sie so eng eingebettet ist. Doch bezweifeln wir, daß Radin den Primärreligionen gerecht wird. Er unterliegt noch der Versuchung, die Primärreligion als ein Phänomen der Vergangenheit zu betrachten. Die Frage ist hier sehr wichtig, ob gewisse Kulturen und Gesellschaften nur bestimmte religiöse Phänomene dulden, oder ob religiöse Phänomene teilweise für eine spezielle Entwicklung der Kulturen und Gesellschaften verantwortlich sein können. Wenn das letztere wahr ist, wie etwa Max Weber auf soziologischer Basis behauptet und in gewisser Weise Edward E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religion*, mit einer Vorl. "Sozialanthropologie gestern und heute" als Einl., übers. v. Karin Monte, Frankfurt am Main 1968, auf religiös-anthropologischer Ebene, dann könnten religiöse Phänomene auch teilweise die Kulturen und Gesellschaften "transzendieren", in denen sie erscheinen. Deshalb behauptet Mircea Eliade zu Recht, daß, was auch immer der Beitrag der Primitiven zum Fortschritt der Wissenschaften und der Technologie gewesen sein mag, ihr wirklicher Genius, gemessen an unserer Wertskala, nicht auf dieser Ebene ausgedrückt war. "Their creativity was expressed almost exclusively on the religious plane." (Mircea Eliade, "On Understanding Primitive Religions", in: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*, hg. v. Gerhard Müller und Winfried Zeller, Leiden 1967, 504).

Primärreligionen entwickeln sich selten zum Monotheismus. Die Geschichte Lateinamerikas, Afrikas und Neuguineas, von Gebieten also, in denen Primärreligionen sehr schnell durch den christlichen Glauben verdrängt wurden, zeigt uns, dass in den meisten Fällen der Übergang zu schnell kam. Neue Religionen, wie etwa der Kargokult oder Voodoo, entstanden, und messianische Figuren mit klar polytheistischen Absichten erhoben ihre Stimme.<sup>9</sup> Der Polytheismus bietet sich als natürlichster Überlappungspunkt zwischen der Primärreligion und dem Monotheismus an. Dieser Übergang scheint auch mit dem sich verändernden Kulturmilieu des Menschen Hand in Hand zu gehen. Mit der Hinwendung des Menschen vom Dasein als Jäger und Fischer zu differenzierteren Tätigkeiten bemerken wir eine Veränderung von einer mehr dynamistischen und dämonistischen Auffassung der den Menschen beeinflussenden transzendenten Mächte zu einem mehr anthropomorphen Verständnis. Der Mensch beginnt jetzt klarer zwischen den verschiedenen Einflussphären dieser Mächte und den Mächten selbst zu unterscheiden. In der griechischen und germanischen Religion und zu einem gewissen Grad auch in der israelitischen entdecken wir z.B. einen polydämonistischen Hintergrund mit einer Vielzahl von Objekten innewohnenden Mächten und einem nachfolgenden Auftauchen von mehr separaten Mächten. Sobald diese Mächte genug von den herkömmlichen Objekten unterschieden wurden, denen sie einst innewohnten, erhielten sie anthropomorphe Gestalt. So hören wir im griechischen Altertum Xenophanes sagen, dass der Mensch seine Götter nach seinem eigenen Ebenbild schafft, und er tadelt Homer und Hesiod, dass sie die Götter zu sehr nach den Schwächen der Menschen zeichneten.<sup>10</sup>

Das Entstehen der besonderen, anthropomorphen Züge der Gottheiten geht Hand in Hand mit ihrer zunehmenden Spezialisierung. So werden etwa in der griechischen Religion viele Götter durch besondere Adjektive charakterisiert, wie Jupiter als Donnerschleuderer oder Fortuna als Glücksbringerin. Die Götter nahmen mehr und mehr eine funktionale Rolle an,<sup>11</sup> ähnlich wie später die Heiligen im römischen Katholizismus, in dem sich der Zuständigkeitsbereich eines Heiligen sogar von einer Region zur anderen verändern kann. Oft glaubte man, dass die vielen Götter einer Gottheit unterstellt sind, wie die griechischen Götter des Olymp Zeus, oder die späteren römischen Götter Jupiter, dem Gott des Kaiserhauses. Manchmal scheint die Zusammenarbeit dieses polytheistischen Hochgottes mit spezialisierten Göttern der in einer monarchischen oder einer stadtstaatlichen Regierung zu ähneln.

Wie wir aus dem Schicksal des Sokrates und dem der frühen Christen ersehen können, war dieser "monotheistische" Polytheismus äußerst exklusiv. Wenn man die Besonderheit eines polytheistischen Pantheons, das von einer bestimmten Bevölkerungsgruppe verehrt wurde, der man zugehörte, anzweifelte oder sogar zurückwies, zog man sich oft Verfolgung oder sogar Todesstrafe zu. So war dieser Polytheismus schon in gewissem Sinne exklusiv.<sup>12</sup> Allerdings wurden diese polytheistischen Religionen dadurch nicht starr verhärtet. Die Charakterzüge eines Got-

<sup>9</sup> Als guten Überblick für die afrikanische Szene vgl. Marie-Louise Martin, *The Biblical Concept of Messianism in Southern Africa*, Morija, Basutoland 1964, bes. 158ff.

<sup>10</sup> Xenophanes (21:11,16) sagt: "Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig... Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander betrügen." Vgl. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, 6. verb. Aufl., hg. v. Walther Kranz, Bd. I, Berlin 1951, 132f.

<sup>11</sup> Kurt Goldammer, "Die Religion der Römer", in: Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, 317f.

<sup>12</sup> Hier müssen wir Sarbepalli Radhakrishnan, *Religion in Ost und West*, übers. v. Stephan Wilms, Gütersloh 1961, 22, widersprechen, wenn er sagt: "Andererseits wird das westliche Christentum gekennzeichnet durch bestimmte Glaubensbekenntnisse und durch einen absoluten Dogmatismus mit seiner Intoleranz, seinem Ausschließlichkeitsanspruch und durch die Vermengung von Frömmigkeit und Patriotismus." Intoleranz, Ausschließlichkeit und Nationalismus sind nicht etwas spezifisch Christliches, obwohl sie oft im Christentum vorkommen. Sie kommen schon in den polytheistischen Religionen Griechenlands und Roms vor und werden noch heute in den polytheistischen und monotheistischen Religionen der Gegenwart, sogar in "zivilisierten" Ländern, praktiziert. Während wir ihre manchmal arrogante Haltung nicht billigen können, beinhalten sie doch in gewisser Weise ein notwendiges Ingrediens jeder Religion, denn ein Gläubiger ist immer von der Gültigkeit dessen überzeugt, woran er glaubt.

tes konnten leicht mit denen eines anderen zusammengehen, und es konnten sogar neue Götter eingeführt werden. Z.B. wurde der römische Gott Jupiter mit dem griechischen Zeus identifiziert, oder die römische Minerva mit der griechischen Athene. Die persische Fruchtbarkeitsgöttin Magna Mater Kybeie gab ein erfolgreiches Debüt auf der religiösen Bühne des kaiserlichen Rom.

Wenn wir uns jedoch unserer eigenen Zeit noch mehr nähern, wird der Polytheismus weitgehend durch den Monotheismus verdrängt, der dem unternehmerischen Geist des modernen Menschen näher steht. Den Monotheismus, der dann zur beherrschenden Religion wird, könnte man dadurch zu erklären versuchen, dass man auf die "Gründer" der Weltreligionen hinweist, wie Mose, Buddha, Jesus, Mohammed und Zoroaster. Man könnte behaupten, dass sie die Macht eines Gottes so sehr betonten, dass keine anderen Götter neben ihm geduldet werden konnten und es schließlich zum Monotheismus kam. Aber wir dürfen darüber nicht entgegengesetzte Bewegungen vergessen, wie die schriftstellerischen "Religionsgründer" Homer und Hesiod, welche entscheidend den griechischen Polytheismus herausbildeten und nicht etwa eine monotheistische Religion. Obwohl der Monotheismus immer den Polytheismus voraussetzt, entwickelt sich der letztere nicht immer zum Monotheismus. So war seit Mose die israelitische Religion wesentlich monotheistisch, während die Nachbarn Israels, die augenscheinlich von diesem Monotheismus nicht beeindruckt waren, weiterhin ihren Polytheismus pflegten.

Wenn wir die kulturelle und technologische Antriebskraft der Nationen, die am klarsten vom Monotheismus beeinflusst werden, betrachten, können wir kaum verneinen, dass wir hier mit einem Fortschritt der Menschheit konfrontiert sind, der durch geistige Faktoren verursacht wurde. Zwar hat es auch im Umkreis des griechischen und römischen Polytheismus hohe Kultur gegeben. Aber die griechische wie die römische Philosophie zeigen keine optimistische Lebenseinstellung, sondern sind vom Pessimismus geprägt. Wir müssen hier wieder auf Xenophanes zurückkommen, der zu Recht darauf hinwies, dass die griechischen Götter wie vergötterte Menschen aussehen und selbst dem Schicksal der Welt unterworfen sind.<sup>13</sup> Der stoische Heroismus lässt am besten das erdverneinende und doch erdverbundene Schicksal des antiken Menschen erkennen. Die einzige Kontinuität im Weltgeschehen wird durch die ständige Wiederkehr des Gleichen und die sich immer bewegenden Himmelsphären gewährleistet. Auch der Buddhismus, obwohl er einen sehr hohen Kulturgrad erreichte und, wie wir sehen werden, gewisse monotheistische Züge trägt, scheint keinen Antrieb für eine positive Weltbeherrschung zu geben. Eines seiner Hauptziele ist, die Sehnsucht nach dem Leben erlöschen zu lassen und uns von dem schicksalhaften, sich immer drehenden Lebensrad mit seinen sukzessiven Stationen von Geburt, Tod und Wiedergeburt zu befreien. Dass das allen westlichen Denkweisen offene buddhistische Japan noch immer eine Selbstmordziffer hat, die im Westen ihresgleichen sucht, scheint wenigstens teilweise dieser pessimistischen und weltverneinenden Haltung zuzuschreiben zu sein. Jede Wertschätzung des Lebens würde dem dominanten zyklischen Zeitverständnis widersprechen. Der jüdisch-christliche Glaube jedoch, und in gewisser Weise auch der Zoroastrismus und der Islam, sind weltbejahend und wesentlich zukunftsorientiert. Dies ist weitgehend auf ihre monotheistische Grundstruktur zurückzuführen.

### c) Monotheismus

<sup>13</sup> Vgl. Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 18; und Xenophanes (21:13), in: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 132 Xenophanes (22:23 u. 24) schlägt selbst vor, die Vorstellung von vielen Göttern aufzugeben und stattdessen nur an einen Gott zu glauben, der alles in Bewegung setzt und der nicht noch Körper oder Geist wie die Sterblichen ist. jedoch vertritt er damit noch keinen Monotheismus im modernen Sinne. Vgl. dazu Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, "Fragmente der Vorsokratiker"*, Oxford 1953, 97f.

Im Monotheismus wurde zum ersten Mal die Vielzahl der heiligen Mächte von nur einem Gott absorbiert. Dieser Prozess eröffnete die Möglichkeit zu einer totalen Desakralisierung der Welt. Als die Welt nicht mehr als heilig empfunden wurde, konnte der Mensch es wagen, die Erde und alle Mächte in ihr zu unterwerfen. Natürlich ist im Monotheismus der Wirkungskreis des einen Gottes, der beibehalten wurde, weit ausgedehnt; der eine Gott wird als der göttliche Verursacher und Spender aller Lebensbedingungen angesehen. Der Gott, der uns dieses Leben gibt, überwacht auch unseres Lebens gegenwärtigen Kurs und setzt dessen Ziel fest. Da dieser Gott nicht mehr mit etwas Veränderlichem identifiziert wird, ist er der fortschreitenden Veränderung der Geschichte enthoben und kann in souveräner Weise die Bewegung der Geschichte auf das Ziel hin verursachen, das von ihm festgesetzt wurde. Die Geschichte ist jetzt von einem zyklischen Pessimismus befreit und mit einer von Gott sanktionierten linearen Progression ausgestattet. So verhilft der Monotheismus der Geschichte zu einem definitiven Ursprungspunkt, einem definitiven Verlauf und einem definitiven Ziel. Aber der Monotheismus trägt nicht unabänderlich zu einer aufwärtsgerichteten Progression bei, in der der Mensch eine dominierende Rolle spielt. Falls der eine Gott die Züge eines allesbeherrschenden Tyrannen annimmt, der jede Kleinigkeit im menschlichen Leben bestimmt und sich weigert, den Menschen für sein Handeln mit verantwortlicher Freiheit auszustatten, kann der Monotheismus auch zu menschlicher Passivität führen. Diese Gefahr, die der Monotheismus in sich birgt, drückt sich am deutlichsten in jener Variation des Monotheismus aus, die das Heil im Gesetz sucht und durch kompromisslose Hingabe an Gott gekennzeichnet ist.

#### aa) *Erlösung durch das Gesetz*

Das klassische Beispiel für eine monotheistische Religion, die Erlösung durch das Gesetz sucht, ist der Islam. Das Wort Islam bedeutet Unterwerfung unter Gottes Willen und zeigt in nuce die vorherrschende Bestrebung in dieser Religion, nämlich die Unterwerfung unter Gottes Willen und das exakte Erfüllen seiner Gesetze. Das ganze Leben eines Moslem ist durch die Sharia (der Weg) bestimmt oder die Sammlung von Regeln, aus denen das religiöse Gesetz des Islam besteht. Es enthält alle auf die menschlichen Tätigkeiten gerichteten Vorschriften Allahs und steht so hoch im Rang, dass gesagt wurde, Allah habe nicht sich selbst, sondern sein Gesetz offenbart.<sup>14</sup> Der frühe Islam unterschied nicht einmal zwischen Gesetz und Religion. Es ist deshalb nicht die Theologie, die im islamischen Gelehrtentum dominiert, sondern das Studium und die Auslegung des Gesetzes.<sup>15</sup> Da das ganze Leben Teil der religiösen Sphäre ist, enthält die Sharia Vorschriften über die religiösen und kultischen Verpflichtungen, wie auch juristische und politische Regeln. "Alle Handlungen werden in fünf Kategorien eingeteilt: obligatorisch, empfohlen, gleichgültig, unerwünscht, verboten."<sup>16</sup> Es ist zum Beispiel obligatorisch, dass man sich vor dem Gebet wäscht. Es ist empfohlen, mit der rechten Seite zu beginnen. Es ist gleichgültig, ob warmes oder kaltes Wasser benützt wird. Es ist verboten, dass das Wasser vorher von jemandem berührt wird. Weiterhin sind die Tätigkeiten auch nach ihrer Gültigkeit oder Ungültigkeit bewertet. Natürlich sind die meisten dieser Gesetze schon im Koran ("Vortrag") enthalten, dem heiligen Buch des Islam.

Es gibt zwei hauptsächliche Arten von Texten im Koran, solche, die klar und definitiv sind, und solche, die mehr als eine Bedeutung haben können. Die Texte, die klar und definitiv sind, befassen sich mit grundlegenden Glaubensdingen, wie dem Glauben an Allah und an das jüngste Gericht. Sie enthalten auch Information über den Ursprung des Gesetzes, bei ihnen gibt es keine

<sup>14</sup> So Annemarie Schimmel, "Der Islam", in: Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, 520. So sagt Gerhard Endreß in seiner guten Einführung in den Islam, *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, 32, zu Recht: "Offenbarung ist Theophanie und Gesetz."

<sup>15</sup> John Alden Williams, *Der Islam*, übertr. v. Otto Rellok, New York 1973, 116.

<sup>16</sup> Vgl. zum Folgenden Annemarie Schimmel, a.a.O., 520.

Freiheit der Interpretation. Dann gibt es Texte, die mehr als eine Bedeutung haben können. Sie "befassen sich mit sekundären Aspekten des Islams, aber nicht mit Grundbegriffen, und haben eine Vielzahl von moslemischen Theorien und Einstellungen hervorgerufen, die mehr oder weniger persönliche Gesichtspunkte aufzeigen und alles andere als obligatorisch sind".<sup>17</sup> So ist der Koran die Grundlage für den Glauben und der Kodex der Gesetzgebung. Da im Koran Dinge enthalten sind, die mehr als eine Bedeutung haben, müssen wir auch die Sunna oder "Gewohnheit" betrachten. Sie beinhaltet Mohammeds Gesetzgebung über Dinge, die nicht ausdrücklich im Koran stehen und die Traditionen, die sich auf Tätigkeiten und Äußerungen des Propheten als menschlichem Wesen gründen.<sup>18</sup> Die Sunna ist deshalb wichtig, weil sie spezifische Aspekte der allgemeinen Prinzipien des Korans erklärt, entweder durch Taten, die zur Exemplifizierung als Beispiele angeführt werden, oder durch das Hinzufügen bestimmter Zeremonien, die nicht ausdrücklich im Koran beschrieben werden. Natürlich geht nicht alles, was in der Hadith enthalten ist, also der Tradition, die die Sunna des Propheten umfasst, wirklich auf Mohammed zurück. Oft werden ihre verschiedenen Zweige einfach entwickelt, um die Traditionen bestimmter Gruppen innerhalb des moslemischen Glaubens zu unterstützen. Aber durch kritische Studien der Hadith kann man noch die historische Kontinuität zwischen der Zeit Mohammeds und der Gegenwart herstellen und aufrechterhalten, indem man darauf schließt, was etwa der Prophet heute sagen würde, wenn er gefragt würde.<sup>19</sup> Schließlich wird auch in der gemeinschaftlichen Beratung über Dinge, die nicht ausdrücklich im Koran oder der Sunna behandelt werden, Besonnenheit empfohlen, und es wird auch an die Besonnenheit des einzelnen in Entscheidungen appelliert, die durch selbständiges Denken erreicht werden können. Beide Arten von Besonnenheit führen natürlich nicht zu allgemein verbindlichem Handeln, sondern nur zu Verbindlichkeit in diesen besonderen Fällen.<sup>20</sup>

Obwohl der riesige, in der Sharia enthaltene Gesetzeskodex auf der Überzeugung basiert, dass Allah spricht und anordnet, während der Mensch sich unterwirft und gehorcht, ist der Gehorsam nicht einfach passiv oder knechtend. Moslemische Theologen behaupten: "Die Muslime verstehen ihre Religion als eine Gemeinsamkeit, welche Gott und seine Welt bejaht, wie überhaupt in der freudigen Erfüllung des Gesetzes im größten Teil der islamischen Welt ein positiver religiöser Wert gesehen wird."<sup>21</sup> Aber wenn wir das Glaubensbekenntnis betrachten, die erste der fünf Säulen des Islams (die anderen Säulen sind das tägliche Gebet, Fasten, Almosen geben und die Pilgerreise nach Mekka), welches im ersten Abschnitt des Gesetzes enthalten ist, so finden wir dort nicht nur das Bekenntnis zu Allah, dem jüngsten Gericht und der Auferstehung, sondern auch zu Allahs vorausbestimmendem Willen.<sup>22</sup> Dies zeigt deutlich, wie die Unentschiedenheit zwischen freiem Willen und der Vorausbestimmung, die im Koran selbst enthalten ist, traditionell gelöst wurde.<sup>23</sup> Allah ist der allesbestimmende Faktor der menschlichen Lebenssituationen. Daher ist es unmöglich, etwas in der Welt als profan anzusehen. Auch der wichtige Unterschied

<sup>17</sup> Vgl. für das Folgende Mahmud Shaltout, "Islamic Beliefs and Code of Laws", in: *Islam - The Straight Path. Islam Interpreted by Muslims*, hg. v. Kenneth W. Morgan, New York 1958, 88.

<sup>18</sup> Ebd., 134.

<sup>19</sup> So John Alden Williams, a.a.O., 107.

<sup>20</sup> Mahmud Shaltout, a.a.O., 140.

<sup>21</sup> John Alden Williams, a.a.O., 116.

<sup>22</sup> Vgl. Sura 2.285 in *Der Koran*, übers. v. Rudi Paret, Taschenbuchausg., Stuttgart 1979, 42f; Annemarie Schimmel, a.a.O., und *A Reader on Islam. Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims*, hg. v. Arthur Jeffrey, 's-Gravenhage 1962, 343 (aus der Wasiya des Abu Hanifa).

<sup>23</sup> Vgl. Sura 3.145, die die Idee eines freien Willens zu implizieren scheint, während Sura 74.34 einen strikten Determinismus vertritt. Einige Muslims wehren sich jedoch gegen ein deterministisches Gottesverständnis. Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam. With a Life of the Prophet*, London 1964, 402, zum Beispiel behauptet, daß im Gegensatz zum strengen Fatalismus der vorislamischen Araber die Lehren des Islams die Idee der Freiheit des menschlichen Willens vertreten. Doch im Lichte des Koran ist diese Behauptung kaum aufrechtzuerhalten.



zwischen Kirche und Staat oder kirchlicher und weltlicher Autorität, wie er im jüdisch-christlichen Glaubensbereich vorherrscht, kommt im moslemischen Vokabular nicht vor.<sup>24</sup>

Eine Möglichkeit, aus dieser fast dämonischen Dominanz Allahs über das menschliche Leben auszubrechen, ergab sich im Sufismus. Der Sufismus hat seine Wurzeln in den mystischen Passagen des Koran. Dieser mystischen und ekstatischen Bewegung, welche die Lebenseinstellung des einzelnen prägte, kam seit Ende des 9. Jahrhunderts große Bedeutung zu.<sup>25</sup> In gewisser Weise symbolisiert der Sufismus den Sieg des gewöhnlichen Menschen über die Mächtigen dieser Erde und über die akademisch gebildeten Professoren und Gelehrten, die Vertreter des allumfassenden Gesetzes. Im Sufismus konnte der einfache Mensch in einer Welt von Ideen und Emotionen seiner eigenen Sinngebung leben und hatte die Genugtuung, zu sehen, wie sich die Mächtigen und Gelehrten von den unreinen, heiligen Vagabunden und Bettlern beugen.

Dieser Mystizismus, zum Teil von christlichen Mönchtum beeinflusst, war weitgehend ein Sicherheitsventil gegen totale Vergesetzlichung. Doch gab er keinen wirklichen Antrieb für eine progressive Weltbewältigung ab. Die traditionelle moslemische Erziehung erweckte auch keine Hoffnung auf eine schöpferische, intellektuelle Bewegung. Sie beschränkte sich darauf, die vorgeschriebenen Texte auswendig lernen zu lassen und das gleiche Material Generation für Generation durcharbeiten zu lassen.<sup>26</sup> Obwohl wir die hervorragenden islamischen Erkenntnisse in der Philosophie, Mathematik, Chemie und Medizin anerkennen müssen,<sup>27</sup> sollten wir uns doch fragen, inwieweit der darin ausgedrückte "Fortschritt" nicht analog zur mystischen Flucht des Sufismus vor der allumfassenden Gesetzlichkeit gesehen werden muss. Unsere Vermutung wird dadurch bekräftigt, dass sogar ein Philosoph wie Averroes, der einen entscheidenden Einfluss auf die christliche Theologie hatte, gezwungen war, ein System der zweifachen Wahrheit zu entwickeln, um wenigstens nach außen hin Konformität mit dem islamischen Traditionalismus zu erreichen.<sup>28</sup>

In den letzten Jahrhunderten kam es jedoch zu einer erneuten Betonung der progressiven Dynamik in den Lehren des Korans. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab zum Beispiel kehrte zum Koran und den Traditionen des frühen Islams zurück und wandte sich gegen die restriktiven Folgen einer strengen Anwendung der Sharia. Die Bewegung, die von ihm ausging und als Wahhabismus bekannt ist, war während der letzten zwei Jahrhunderte am einflussreichsten in arabischen Ländern und in Indien, wo sie die Verehrung der Heiligen und ihrer Gräber abschaffte und zu einer freien Interpretation der Tradition zurückkehrte.

Muhammad Iqbal (1876-1938), der geistige Vater Pakistans, darf hier nicht vergessen werden.<sup>29</sup> Er wurde im Westen, in England und Deutschland, erzogen, und erkannte, dass das dynamische Denken jahrhundertlang durch einen strengen Dogmatismus unterdrückt und von einer pantheistischen Mystik überzogen worden war. Iqbal hatte sich dann dafür eingesetzt, den Koran als eine Lehre zu verstehen, die zu weiterer und höherer Entwicklung bestimmt ist. So sieht er den Menschen als Gottes Verwalter in dieser Welt an, der gehalten ist, seine Persönlichkeit im stetigen Kampf mit den Mächten des Bösen zu entwickeln und schließlich sein vollkommenes

<sup>24</sup> Vgl. Shafik Ghorbal, "Ideas and Movements in Islamic History", in: *Islam - The Straight Path*, 43. Wie sehr im Islam die Unterscheidung von Staat und Kirche fehlt, zeigt sich sehr deutlich in der Untersuchung von Volker Nienhaus, *Islam und moderne Wirtschaft. Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven*, Graz 1982, bes. 75ff.

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden Shafik Ghorbal, a.a.O., 66; vgl. auch Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge [1921], 1967, 78, der zu Recht behauptet, daß der Wali oder Heilige den Graben überbrückt, den der Koran und die Scholastik zwischen den Menschen und einem absolut transzendenten Gott aufgetan haben.

<sup>26</sup> Shafik Ghorbal, a.a.O., 70f.

<sup>27</sup> Annemarie Schimmel, a.a.O., 532.

<sup>28</sup> Vgl. Shafik Ghorbal, a.a.O., 69; auch Karl Heim, "Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit", in: *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Berlin 1926, 73-97.

<sup>29</sup> Vgl. zum Folgenden Annemarie Schimmel, "Iqbal, Muhammad", in: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Bd. III, 1058.

Menschsein zu erreichen. Natürlich werden hier die Lehren des Korans sehr frei verwendet. Mit ihnen vermischt ist eine gute Dosis westlicher idealistischer Philosophie. Ikbal zeigt auch, dass ihm Nietzsches Begriff des Übermenschen nicht fremd war. Doch kann nur die Geschichte die Frage beantworten, ob der Islam in sich selbst genug Freiheit und Dynamik enthält, dem ihm innewohnenden Gesetzes denken zu entrinnen und um von einer Religion, die das Heil durch Gesetzmäßigkeit zu erlangen sucht, zu einer Religion, die das Heil durch Befolgen einer Einladung erreicht, zu werden. Dass die progressiven geistlichen Führer des Islams zuerst der westlichen jüdisch-christlichen Tradition ausgesetzt sein mussten, ehe sie einen progressiven Geist in ihrer eigenen Religion entdeckten, scheint hier vielleicht eine teilweise Antwort zu geben.<sup>30</sup> Doch sollten wir nicht vergessen, dass der Islam durch Mohammeds Begegnung mit "häretischen" Sonderformen des jüdisch-christlichen Glaubens bereits eine große Dosis dieser Tradition absorbiert hat.

Der Zoroastrismus mag hier als ein weiteres lehrreiches Beispiel einer Religion gelten, die das Heil in Gesetzmäßigkeit sucht. Im Gegensatz zum Islam ist er nicht vom jüdisch-christlichen Glauben beeinflusst, sondern er diente, auf den Priester und Propheten Zarathustra (nach griechischer Transkription Zoroaster) zurückgehend, als Katalysator für Entwicklungen im jüdisch-christlichen Glauben und im Islam. Wahrscheinlich hat Zoroaster im östlichen Iran gelebt. Doch sind seine Lebensdaten unsicher. Während griechische Schriftsteller ihn 6000 Jahre vor Plato datieren, haben ihn die Parsen selbst, wie die Nachfolger Zoroasters genannt werden, 258 Jahre vor Alexander dem Großen angesiedelt. Nach der Meinung der meisten Gelehrten scheint dieses spätere Datum wahrscheinlicher zu sein und so kann man seine Lebenszeit etwa im 6. Jahrhundert vor Christus ansetzen.<sup>31</sup> Im Mittelpunkt seiner Verkündigung war der Gott Ahura Mazda oder Ormuzd. Er war der Schöpfer des Himmels und der Erde, ohne Bildnis, und der Gesetzgeber des gesamten Kosmos. Die Loyalität zu Ahura Mazda schloss die Verehrung der anderen alten iranischen Götter aus. Dieser strikte Monotheismus ähnelt dem der israelitischen Religion, jedoch betont Zoroaster die unüberwindbare Opposition zwischen dem allmächtigen Ahura Mazda und Angra Mainyu oder Ahriman, der Manifestation alles Bösen. Dieser Gegensatz scheint in einen definitiven Dualismus von ethischer und metaphysischer Natur zu führen, obwohl Zoroaster bewusst beide Mächte, Ahura Mazda und Angra Mainyu, nicht dem gleichen Ursprung zuschreiben will. Nachdem diese "Götter" ihre ursprüngliche ethische Wahl getroffen hatten, schieden sie voneinander und teilten die Welt in eine Sphäre des Lichts und eine Sphäre der Finsternis.<sup>32</sup> Die Unvereinbarkeit der beiden Götter ist für Zarathustra die Grundlage für seine ethischen Forderungen. Obwohl es sich dabei meist um Gebote im sozialen Bereich handelt, zum Beispiel den Kampf gegen das Böse und sogar gegen schlechte Behandlung des Viehs, liegt das tatsächliche Ziel der ethischen Verwirklichung im Eschaton. Dort wird es in grünen Gefilden

<sup>30</sup> Wir stimmen mit W. Montgomery Watt überein, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969, 117, daß jede Religion in einer bestimmten Kulturgegend gültig ist. Doch ist die Folgerung nicht zwingend, daß deshalb "the religions complement one another in that each in a particular region enables men to live a good life." Unsere Kultur oder vielmehr unsere Zivilisation ist nicht mehr partikularistisch, sondern wird immer mehr global. Aber ihre dynamischen Züge sind unleugbar von der jüdisch-christlichen Tradition geprägt. Deshalb befähigen Religionen, die diesen Zügen gegenüber nicht offen oder nicht anpaßbar sind, auch nicht dazu, ein gutes Leben zu leben. Sie fördern im Gegenteil eine sich verschärfende Trennung zwischen Religion und Zivilisation und tragen deshalb zu einer Entgeistlichung des Menschen und seiner Religion bei. Dies heißt nicht, daß schon eine Verpflanzung des jüdisch-christlichen Glaubens alle Probleme lösen würde. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß der jüdisch-christliche Glaube einheimisch gemacht wird, indem er einheimische Glaubensformen verändert und ihre jüdisch-christlichen Züge mehr zum Vorschein bringt. Falls das nicht gelingt, wird der jüdisch-christliche Glaube in diesen Kulturen ein Fremdkörper bleiben.

<sup>31</sup> Günter Lanczkowski, "Die Religion der alten Iranier", in: Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, 266f; vgl. auch Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 30ff.

<sup>32</sup> Günter Lanczkowski, a.a.O., 270, sagt nicht unbegründet: "In dieser Vorstellung liegt der schroffste Dualismus begründet, den die Religionsgeschichte kennt".

einen angenehmen Aufenthalt für die Menschen geben, die dem Guten anhängen, Bauern und Viehhirten eingeschlossen.<sup>33</sup>

Charakteristisch für Zoroasters Lehre ist ein zweifacher Ausgang der Geschichte. Guten und Bösen werden ewige Freude oder ewiges Leid in einem neuen Leben jenseits des Todes verheißen. Nach dem Tod muss die Seele des Verstorbenen die Cinvant-Brücke überqueren, die sich über die Hölle erstreckt, einem Abgrund von flüssigem Metall und Feuer. Für die Guten wird die Brücke breiter und breiter zur leichteren Überquerung. Auf der anderen Seite folgt der Aufstieg in den Himmel, wo sich die frommen Seelen in ewiger Freude im Paradies vergnügen. Aber für die Bösen wird die Brücke immer schmaler, bis sie so schmal wie ein Rasierblatt ist und die Seele in den Abgrund der Hölle fällt. Dort wird sie ewigem Leid unterworfen. Es gibt auch eine Art von Zwischenzustand für die, deren gute und schlechte Taten sich genau die Waage halten.

Die zoroastrische Religion kennt auch ein Gericht und eine Vollendung der Welt. 3000 Jahre nach Zarathustra wird der Saoshyant oder Retter kommen, der die gegenwärtige Welt ihrem Ende zuführen wird. Die Toten werden wieder auferstehen und die Guten und Bösen müssen eine Flut von flüssigem Metall passieren. Die Guten werden ohne Schaden hindurchkommen und eine neue Welt betreten. Die Schlechten werden entweder gereinigt oder verbrannt; auch die bösen Geister werden verbrannt. Nach dieser weltweiten Reinigung in den letzten Tagen der gegenwärtigen Krise wird Ahura Mazdas Souveränität vollkommen sein. Die guten werden sich mit ihm zusammen eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfreuen. Natürlich gehen nicht alle Vorstellungen der iranischen Religion auf Zoroaster zurück. Einige sind spätere Entwicklungen. Aber die meisten haben ihre Wurzeln in Zoroasters Lehren. Ähnlich wie der Islam zeigt der Zoroastrismus in seinem eschatologischen Ausblick einen zuversichtlichen Optimismus. Das Gute wird am Ende vorherrschen und das Böse wird zerstört oder wenigstens geläutert.<sup>34</sup> Zoroasters Ethik erfordert von seinen Anhängern einen stetigen Kampf gegen das Böse und seine Vertreter.

Obwohl viele von Zoroasters eschatologischen Vorstellungen wahrscheinlich als Katalysator für die im Entstehen begriffene jüdisch-christliche Lehre eines Lebens nach dem Tode dienten, müssen wir bedenken, dass der Zoroastrismus weder streng dualistisch noch streng monotheistisch war. In Bezug auf dieses Leben herrschten die dualistischen Züge vor und führten weitgehend zu einer pessimistischen Lebensschau, die den ständigen Kampf zwischen Gut und Böse betonte. In Bezug auf ein Leben nach dem Tode dominierten jedoch die monotheistischen Züge und der Ausblick wurde optimistisch, indem man an eine schließliche Erlösung aller Menschen glaubte.

Die pessimistischen Tendenzen führten zu einer Trennung zwischen Welt und Mensch und fanden ihren Ausdruck in der Vorstellung vom "erlösten Erlöser". Der göttliche Erlöser steigt in menschlicher Gestalt vom Himmel herab und erlöst nicht die (böse) Welt, sondern nur seine eigene Art. Er repräsentiert die Menschheit und ist in allen Menschen als das höhere (göttliche) Element vorhanden, das er zum Himmel zurückführt. Im Gegensatz zum christlichen Glauben kam es dadurch zu einer Hoffnung auf Erlösung vom Leib und nicht des Leibes.<sup>35</sup> Diese Gedankengänge beeinflussten besonders die Gnosis, die Konkurrentin des frühen Christentums. Das tatsächliche Ziel der Verwirklichung liegt demnach nicht in dieser Welt, sondern im Eschaton.<sup>36</sup> Der hellenistische Mysterienkult des Mithra, der besonders unter den Soldaten des zusammenstürzenden römischen Reiches großen Anhang fand, betonte auch, obwohl teilweise auf eine

<sup>33</sup> Vgl. z.B. Yasna 48, 11f., in: Herman Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, mit einem Anhang v. Erwin Wolf, "Die Zeitfolge des Zarathustra", hg. v. Bernfried Schlerath, Basel 1971, 150f.

<sup>34</sup> Vgl. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Bd. XIV von: Die Religionen der Menschheit, hg. v. Christel M. Schröder, Stuttgart 1965, 88.

<sup>35</sup> Vgl. die umsichtige und vortreffliche Bewertung des Zoroastrismus bei Geo Widengren, a.a.O., 355f.

<sup>36</sup> So auch Günter Lanczkowski, a.a.O., 273.

vorzoroastrische Form der iranischen Religion zurückgehend, die mystische und weltverneinende Tendenz, die im Zoroastrismus vorherrschte.

Die optimistischen Tendenzen des Zoroastrismus mit ihrem tiefen Glauben an eine Erlösung im Jenseits beeinflussten auch die jüdisch-christliche Tradition. Doch wurden sie nicht einfach als Hoffnung auf ein besseres Jenseits übernommen. Die jüdisch-christliche Tradition behauptete im Gegenteil, dass die eschatologische Verwirklichung schon in proleptischer Weise durch das gegenwärtige Verhalten den Gläubigen vorweggenommen werden kann. Somit war die jüdisch-christliche Lebenseinstellung nicht von futuristischer Hoffnung gekennzeichnet und den Ereignissen der Welt gegenüber indifferent, sondern vielmehr durch einen auf die Zukunft bezogenen Aktivismus ausgezeichnet. Dieser Zug fehlt aber in der zoroastrischen Religion.

Heute gibt es etwa noch 130 000 Parsen, die meist in der Nähe von Bombay, Indien, leben. Sie sind für ihre aktive Weltoffenheit bekannt, für ihren unternehmerischen Geist und ihr Interesse an Schulen und Krankenhäusern. Ihr sichtlicher Erfolg als Minderheit ist wahrscheinlich teilweise darauf zurückzuführen, dass sie dem jüdisch-christlichen Erbe mehr ähneln und für westliche Ideen offener sind als die Religionen des Ostens, in deren Umgebung sie leben. Doch war der Preis für ihre schnelle und durchgreifende Verwestlichung sehr hoch, denn sie gaben die meisten ihrer religiösen Traditionen auf und übernahmen die westliche Fortschrittsidee, ohne dafür eine zureichende geistige Grundlage zu haben.<sup>37</sup> Es sollte auch angemerkt werden, dass diese kleine Gruppe von Parsen nur in Indien überlebte, während in anderen Ländern der Zoroastrismus durch den mehr erdverbundenen Islam fast vollständig ausgelöscht wurde. Die zoroastrische Unfähigkeit, das Eschaton schon in der Gegenwart vorwegzunehmen, führte zu einer ritualistischen Jenseithaltung und machte es für ihre Anhänger unmöglich, sich aktiv an einer progressiven Beherrschung der Welt zu beteiligen, ohne ihre integrative religiöse Grundlage aufzugeben.

## *bb) Heil durch Hingabe*

Verleiht eine monotheistische Religion, in der man das Heil durch Hingabe an die Gottheit zu erreichen sucht, mehr Freiheit als die Erwartung des Heils durch gesetzlichen oder ritualisierten Gehorsam gegenüber bestimmten Regeln? Gibt sie eher einen Antrieb für eine progressive Beherrschung der Welt? Ein kurzer Blick auf ihre charakteristischsten Manifestationen könnte uns zu einer Antwort verhelfen. Der Gründer der am weitesten verbreiteten Religion, die Heil durch Hingabe sucht, war der indische Prinz Siddharta Gautama, der zu dem Stamm der Sakyas gehörte und ungefähr zwischen 650-480 v. Chr. im Nordosten Indiens in der Gegend lebte, die heute als Nepal bekannt ist. Man erzählt, dass er mit 29 Jahren gegen den Willen seiner Eltern die Heimat verließ, sein Haar und seinen Bart schnitt und ein Mönch wurde, um nach Nirwana zu suchen, dem ewigen glücklichen Frieden. Diese plötzliche Entscheidung wurde durch die Entdeckung herbeigeführt, dass alles Leben Leiden ist und durch die Auslöschung des Menschen selbst beendet werden muss. Mara, die Personifizierung alles Bösen, begleitete ihn auf seiner Reise und versprach ihm ein irdisches Reich, wenn er von seinen Plänen abließe. Aber Gautama gab nicht auf. Jahrelang wanderte er von Ort zu Ort auf der Suche nach einem Lehrer, der ihn anleiten würde, die höchste Erleuchtung zu erlangen. Da ihn nichts befriedigen konnte, entschloss er sich endlich, selbst Erleuchtung zu erreichen. Zusammen mit andern Mönchen übte er sich in Yoga und Askese und kam nach Jahren der Meditation im Alter von 35 Jahren zu dem

<sup>37</sup> James Emerson Whitehurst, in seinem anschaulichen Aufsatz "The Zoroastrian Response to Westernization: A Case Study of the Parsis of Bombay", in: *Journal of the American Academy of Religion*, XXXVII (September, 1969) 224-236, ist wegen ihrer durchgreifenden Verwestlichung sehr pessimistisch bezüglich des Überlebens der Parsen in Indien als Gruppe und als religiöse Gemeinschaft, da sie durch ihr religiöses Erbe auf diese Verwestlichung sehr schlecht vorbereitet waren.

Ergebnis, dass der rechte Weg, das Nirwana zu erreichen, zwischen den Extremen der weltlichen Aktivität und der strengen Askese lag. Den Rest seines Lebens verbrachte er damit, seine neu entdeckte Lehre zu verbreiten, wobei ihn oft mehr als fünfhundert Schüler umgaben.

Der Mittelpunkt der Lehre des Prinzen Gautama oder Buddhas (des Erleuchteten) sind die vier edlen Wahrheiten (des Buddhismus), die er durch sein eigenes Leben exemplifizierte.<sup>38</sup> Die erste Wahrheit liegt im Verständnis, dass alles Leben Leiden ist. Wer diese Einsicht erreicht, ist schon ein Arhat, ein vollkommener Heiliger. Die zweite Wahrheit liegt darin, die Ursache des Leidens zu verstehen. Das Streben nach Leben, das durch Sinneseindrücke und Gefühle unterstützt wird, führt zum Leiden und zur Wiedergeburt. So muss der Mensch diese Ursache abschaffen, indem er die vier Grundübel, sinnliche Lust, Wunsch nach Leben, falschen Glauben und Unwissenheit eliminiert. Die dritte Wahrheit liegt in der Erkenntnis, wie man das Leiden beenden kann. Das Ende des Leidens ergibt sich durch das Beenden des Strebens nach Leben. Dies ermöglicht dem Menschen, den Zyklus der Wiedergeburt zu durchbrechen und das Nirwana zu erreichen. Schließlich gibt es die vierte Wahrheit, den achtfachen Pfad zur Beendigung des Leidens und zum Erreichen des Nirwana. Er besteht aus Instruktionen, das Ziel zu erreichen, das in den ersten drei Wahrheiten beschrieben ist. Durch Konzentrations- und Meditationübungen soll das Selbst beherrscht und das Streben nach Leben beseitigt werden. Yogaübungen, Atemkontrolle, Fasten und mystische Konzentration sind dabei eingeschlossen.

Es ist für Buddhisten klar, dass Buddha um 560 v. Chr. Nicht zum ersten Mal auf die Erde kam. Wie jeder andere machte er viele Wiedergeburten durch und begegnete der Welt als Tier, Mensch und Gott. "Während all dieser Wiedergeburten hat er natürlich an dem Schicksal teilgehabt, das allem Lebendigen gemeinsam ist. Eine geistige Vollendung wie die eines Buddha kann unmöglich das Resultat eines einzigen Lebens sein; sie kann nur allmählich durch Jahrhunderte hindurch zur Reife gelangen."<sup>39</sup> Hier zeigen sich zwei charakteristische Lehren des Buddhismus, der Glaube an Reinkarnation und die Idealisierung Buddhas. Reinkarnation war schon eine Grundüberzeugung des Hinduismus, in dem Gautama aufwuchs. Durch das Karma, die vollständige Summe unserer irdischen Existenz, wird unser Leben in einer wiedergeborenen Form als Tier, Mensch oder Gott weitergeführt. So kommt die Samsara, das Rad der Existenz, nie zum Stillstand.

Die Idealisierung Buddhas zeigt sich schon im Hinayana-Buddhismus, doch wird sie noch deutlicher im Mahayana-Buddhismus. Sie drückt sich auch im Begriff des Bodhisattvas aus. Ein Bodhisattva ist ein zukünftiger Buddha, der versucht, die Ideale Buddhas zu verwirklichen und nach Erleuchtung anderer Sinneswesen zu streben.<sup>40</sup> Aber nur im Mahayana sollen alle Gläubigen Bodhisattvas werden, indem man versucht, jeden zu überreden, so wie Buddha zu werden, da er allen Kreaturen helfen und sie zur vollen Erleuchtung bringen will. Im Hinayana dagegen ist man zufrieden, wenn die Gläubigen Arhat werden, denn sie sollen nur nach ihrer eigenen Erleuchtung und Befreiung streben. Dies zeigt einen Grundunterschied zwischen den zwei Hauptzweigen des Buddhismus, dem Hinayana, auch Theravada genannt (was die Schule der Älteren bedeutet), und dem Mahayana.

<sup>38</sup> Vgl. Jagadish Kashyap, "Origin and Expansion of Buddhism", in: *The Path of Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists*, hg. v. Kenneth W. Morgan, New York 1956, 27f.

<sup>39</sup> Edward Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, mit einem Vorwort von Arthur Waley, Stuttgart 1953, 1977<sup>6</sup>, 31. Jagadish Kashyap, a.a.O., 3, behauptet auch, daß die Bezeichnung "Buddha" kein Eigennamen sei, sondern ein Ehrentitel, der für jemand verwendet werde, der den Höhepunkt der transzendenten Weisheit durch die Einübung der zehn großen geistlichen Vervollkommnungen in unzähligen Gebeten und während einer unfassbar langen Zeit erreicht habe. "Buddha is not a person but is rather a personality evolved through the accumulation of spiritual qualities. The cumulative forces of virtues and perfections finally bring forth a Buddha, a superman, in the world. "

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden Beatrice Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism. A Brief Outline*, mit einem Vorw. V. Ch. Humphreys, New York 1969, 66.

Während der ursprüngliche Buddhismus die ersten hundert Jahre nach Buddhas Tod vorherrschte, dominierte der Hinayana Buddhismus bis etwa 100 n. Chr.<sup>41</sup> Noch heute ist er die Hauptreligion in Ceylon, Burma, Thailand, Laos und Kambodscha. Etwa um 100 entstand der Mahayana-Buddhismus, und beide Zweige existierten in den nachfolgenden zweihundert Jahren nebeneinander. Weitere zweihundert Jahre lang dominierte der Mahayana, bis beide mit den orthodoxen Traditionen Indiens in Konflikt gerieten. Heute ist der Mahayana besonders in China, Tibet, Korea und Japan verbreitet, wo der Hinayana nur eine Minderheitenreligion ist. Da der Hinayana mehr die Erleuchtung des einzelnen betont, ist er am stärksten im buddhistischen Mönchtum repräsentiert. Dem Mahayana liegt jedoch mehr an der Erleuchtung aller und er versucht, eine missionarische Volksreligion zu sein. Während die Anhänger des Mahayana zugeben, dass der Hinayana die Lehren Buddhas mehr dem Buchstaben nach bewahrt hat, betonen sie, dass sie selbst mehr im Geist Buddhas leben. Aber beide Zweige wurzeln im ursprünglichen Buddhismus. Ihre Namen, Mahayana (großes Gefährt) und Hinayana (kleines Gefährt), drücken die Idee aus, dass das größere Gefährt fähig ist, alle Wesen zu erlösen, während das kleinere nur einige tragen kann. Die Namen bezeugen auch das Gefühl, dass der Mahayana den Hinayana absorbieren kann, aber nicht der letztere den erstgenannten. Jedoch streben beide nach dem gleichen Ziel, der Erreichung des Nirwana.

Nirwana ist nicht einfach ein Nichts, wie manchmal angenommen wird, sondern es ist zunächst das Erlöschen aller Lebensleidenschaft, ähnlich dem Erlöschen einer Flamme, der die Sauerstoffzufuhr abgeschnitten wird. Es ist auch ein Zustand, in dem alle bösen Leidenschaften unter Kontrolle gebracht werden, ein Zustand also, in dem der Geist seine ursprüngliche Reinheit und Gnade wiedergewinnt und gänzlich frei von Sorgen und anderen Unannehmlichkeiten ist. So kann Nirwana auch mit Samsara gleichgesetzt werden. Es ist dann keine transzendente Größe mehr, die nach dem Tod erreicht werden kann, wenn der Kreislauf von Tod und Geburt aufgehört hat. Indem wir ein Leben des ewigen Werdens leben, sind wir schon Nirwana. "Alles, was wir brauchen, ist deshalb in uns selbst zu finden."<sup>42</sup> Während Hinayana mehr die negative, weltverneinende Seite des Nirwana betont, versteht Mahayana Nirwana mehr als etwas Positives, als reine und unverschmutzte Wirklichkeit, die für sich selbst steht. Nirwana hat keine kosmologischen Funktionen. Doch kommt es den Attributen der Gottheit gleich, wie sie von mehr mystischen Traditionen des christlichen Glaubens verstanden werden.<sup>43</sup> Abgesehen von den Hauptzweigen des Mahayana- und Hinayana Buddhismus gibt es noch viele buddhistische Sekten, von denen jede einen Aspekt der Lehre betont. Zen zum Beispiel betont Selbstkontrolle, Disziplin und Einfachheit, während Shin Dankbarkeit und Brüderlichkeit im Leben hervorhebt; Nichiren vertritt einen nationalistischen Standpunkt und fordert Opferbereitschaft; Shingon legt Wert auf Symbolismus, Ritualismus und Kunst.<sup>44</sup> Obwohl der größte Unterschied zwischen Hinayana- und Mahayana-Buddhismus besteht, strebt der Buddhismus immer nach Toleranz und Inklusivität. Die ideale Sekte ist die, die einen progressiven Geist mit der Tradition zu harmonisieren versteht. Auf den ersten Blick scheint der Buddhismus pessimistisch und weltverneinend zu sein. Nach buddhistischem Denken ist es schon unnützlich, sich Gedanken über einen persönlichen Schöpfer des Universums zu machen, da der Sinn der buddhistischen Lehre darin liegt, die Lebewesen vom Leiden zu befreien und nicht, sie mit Spekulationen über den Ursprung der Welt zu belasten. Doch ist das buddhistische Denken keineswegs von einem radikalen Pessimismus gezeichnet. Während es eine völlige Desillusionisierung über die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt widerspiegelt, zeugt es auch von äußerster Empfindsamkeit gegenüber Schmerz, Leiden und jeder Art von Aufruhr, sowie einer völligen Hingabe an das Ziel, diese bösen Ursachen zu

<sup>41</sup> Vgl. zum Folgenden Beatrice Lane Suzuki, a.a.O., 21-26.

<sup>42</sup> So Beatrice Lane Suzuki, a.a.O., 49. Als gute Einführung zu den westlichen Interpretationen des Nirwana vgl. Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirwana and Its Western Interpreters*, Chicago 1968.

<sup>43</sup> Edward Conze, a.a.O., 36.

<sup>44</sup> Beatrice Lane Suzuki, a.a.O., 85.

beseitigen.<sup>45</sup> Die Buddhisten betonen auch, dass sie nicht die Negation verfolgen, sondern auf der Suche nach Freiheit von Unkenntnis und Reinkarnation sind, da Halbwissen zu falschen Taten oder bösem Karma verleitet. Doch fragen wir uns, ob eine Buddhistin wie Beatrice Suzuki recht hat, wenn sie behauptet, "dass das buddhistische Leben ein offener Kampf gegen Knechtschaft, Sklaverei und Abhängigkeit aller Art ist".<sup>46</sup>

Es gibt gewiss sehr progressive buddhistische Sekten, wie die japanische Sekte des Soka Gakkai, die 1930 von dem Tokioer Lehrer Makiguchi als die wertschaffende Erziehungsakademiegesellschaft gegründet wurde und sich schnell auf ganz Japan ausdehnte. Ihr Gründer legt dem Programm der Gesellschaft eine Kombination der Lehren der buddhistischen Sekte des Nichiren Shoshu und seiner eigenen Werttheorie zugrunde.<sup>47</sup> Er behauptete, dass es drei höchste Tugenden gebe, Schönheit, Gewinn und Güte. Der Sinn des Lebens bestehe in der Verfolgung der Glückseligkeit, die durch das Erreichen dieser drei Haupttugenden gefunden wird, die aber nur durch den Glauben an Nichirens Lehren zu erlangen sind.<sup>48</sup> Die Anhänger dieser Sekte wollen diese Art des Buddhismus als die einzig wahre verbreiten. Ihr anfänglicher Erfolg ist erstaunlich. Innerhalb von 15 Jahren, von 1953-1968, hat in Japan die Familienmitgliedschaft der Soka Gakkai von 22 000 auf über 6,5 Mio zugenommen, von einer ähnlichen Zunahme der Aktivität auf kulturellem und politischem Gebiet begleitet. jedoch ist eine solche weltbejahende Bewegung innerhalb des Buddhismus immer noch eine Ausnahme und ändert nicht das Gesamtbild, wonach für den Buddhismus der Mensch ein Fremdling auf Erden ist.<sup>49</sup> Er muss den Status der Vollkommenheit wiedergewinnen, den er besaß, ehe er in diese Welt verstrickt wurde. So kann die buddhistische Selbstverneinung auch zu politischen und kapitalistischen Unternehmungen verwendet werden, wie etwa die rasche Wiedergeburt Japans nach dem Zweiten Weltkrieg zeigt. Doch ist unsere moderne, von der Technik beherrschte Zivilisation aus einem anderen Geist entstanden und wird noch immer von ihm erhalten. Unsere Zivilisation betrachtet den Menschen als für die-

<sup>45</sup> Vgl. H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London 1970, bes. sein Kapitel über "Sanctions of Moral Conduct: The Precepts", 87-112. Wir können hier nicht die Ähnlichkeit übersehen, die sich zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und der buddhistischen Ethik ergibt, soweit es ihre grundlegenden Regeln betrifft.

<sup>46</sup> So Beatrice Lane Suzuki, a.a.O., 75. Eine solch aggressive Haltung scheint jedoch den Prinzipien zu widersprechen, wie sie in den vier edlen Wahrheiten niedergelegt sind.

<sup>47</sup> Nichiren Shoshu ist eine der vielen Sekten, die sich auf eine Neuinterpretation des Buddhismus durch Nichiren gründen, einen japanischen religiösen Führer des 13. Jh. Shoshu bedeutet "wahre Religion" oder, wie die Mitglieder der Soka Gakkai lieber sagen, "wahrer Buddhismus". Nachfolger von Nichiren Shoshu halten Nichiren für den wahren Buddha, der Siddharta Gautama ersetzt. Als gute Einführung in die Soka Gakkai, besonders in ihre soziale Dimension vgl. James Allen Dator, *Soka Gakkai, Builders of the Third Civilization. American and Japanese Members*, Seattle 1969.

<sup>48</sup> Vgl. Kiyooki Murata, *Japan's New Buddhism. An Objective Account of Soka Gakkai*, mit einem Vorw. v. Daisaku Ikeda, New York 1969, 17.

<sup>49</sup> In unserem Versuch, den progressiven Geist der Soka Gakkai zu verstehen, sollten wir nicht den besonderen Charakter des japanischen Buddhismus als einer importierten Religion vergessen. Er wurde mit eingeborener Glaubensüberzeugung verschmolzen und ursprünglich meist nur zu praktischen (ethischen) Absichten benutzt. (Vgl. E. Dale Saunders, *Buddhism in Japan. With an Outline of Its Origins in India*, Philadelphia 1964, 261ff. Das Entstehen einer Anzahl neuer synkretistischer Sekten oder Religionen, die sich auf Ideen gründen, die unterschiedslos dem Christentum, dem Shinto und dem Buddhismus entnommen sind, zeigt auch eine gewisse Unzufriedenheit der Gesellschaft mit der Religion in ihrem Versuch, sich den Problemen der modernen (westlichen) Zivilisation anzupassen. Es ist wahrscheinlich richtig, Soka Gakkai mit seinen weitgehend pragmatischen und kantischen Überzeugungen (so Dator, a.a.O., 9) als Versuch anzusehen, mit einer fremden Zivilisation fertig zu werden und gleichzeitig etwas von dem eigenen kulturellen und religiösen Erbe zu bewahren. Wir sind überrascht, wenn wir von Dator, a.a.O., 140f., hören, daß die Japaner im Gegensatz zu den Amerikanern kein religiöses Volk zu sein scheinen. Sollte das bedeuten, daß für Japan der Preis, den es zu zahlen hatte, um das westlichste aller fernöstlichen Länder zu werden, in der Verleugnung des eigenen religiösen Erbes bestand?

se Erde geboren und sieht Selbsterhaltung und ständigen Fortschritt als das höchste Ziel des Menschen an. Die Erde ist seine Heimat und es ist seine Aufgabe, sie als solche zu behandeln.<sup>50</sup>

Der jüdisch-christliche Glaube, dem der progressive Geist unserer gegenwärtigen technologischen Zivilisation entstammte, und die buddhistische Religion zeigen jedoch erstaunliche Parallelen und sogar gegenseitige Abhängigkeiten. Am geläufigsten ist wohl, dass Siddharta Buddhas Bekehrungsgeschichte im Westen durch christliche Pilger bekannt gemacht wurde und im Mittelalter als Erzählung von Barlaam und Josaphat sehr populär war. Obwohl beide Namen, Barlaam und Josaphat, eine Entstellung von Bodhisattva sind, drangen sie doch in den christlichen Heiligenkalender als Sankt Barlaam und Sankt Josaphat ein und wurden als Namen eines indischen Prinzen und eines Kaufmanns vorgestellt.<sup>51</sup> Natürlich hat diese Episode heute nur noch den Charakter einer historischen Kuriosität.

Von weiterreichender Konsequenz ist jedoch, dass praktisch zur gleichen Zeit, als das Christentum entstand, auch der Buddhismus eine radikale Reform seiner grundlegenden Lehren durchmachte und dadurch dem Christentum wesentlich ähnlicher wurde, als er es zuvor war.<sup>52</sup> Liebe und Erbarmen, die im älteren Buddhismus untergeordnete Tugenden waren, werden jetzt immer mehr betont und, gehören von nun an geradewegs zum Mittelpunkt der buddhistischen Religion. Dann hören wir von barmherzigen Wesen, den Bodhisattvas, die ihr Leben für das Wohl aller opferten. Sie erinnern uns an den Opfertod Christi und an seine Aufforderung, ihm nachzufolgen, das heißt, unser Leben für andere hinzugeben. Darüber hinaus entsteht der Glaube an Amida, den Buddha des ewigen Lichts und unendlichen Lebens, einer Retterfigur von unendlicher Liebe, Weisheit und Kraft, die auch wieder Ähnlichkeit mit Christus aufweist. Obwohl Amida als Glaubensobjekt Christus sehr nahe kommt, weisen Buddhisten doch schnell darauf hin, dass Amida im Gegensatz zu Christus die Gnade selbst ist, andere nicht richtet und auch nicht für unsere Sünden leidet. Ein gekreuzigter oder richtender Heilsbringer ist für den Buddhismus ein unmöglicher Gedanke.<sup>53</sup>

Trotzdem ist es bemerkenswert, dass der Mahayana-Buddhismus, der dem Christentum so nahe kommt und im Gegensatz zum Hinayana-Buddhismus westlichen Gedanken gegenüber viel aufgeschlossener ist, so schnell nach der Geburt des christlichen Glaubens entstand. Aber auch Hinayana ist nicht völlig ohne Analogien zum christlichen Glauben. Obwohl dort die Idee eines Retters zurückgewiesen wird, da jeder sich selbst retten muss und niemand einen anderen erretten kann, wird doch zur gleichen Zeit die Vorstellung von einem Maitreya oder einem kommenden Buddha entwickelt.<sup>54</sup> Dieses plötzliche Interesse an "Eschatologie" ist für den ursprünglichen Buddhismus sehr seltsam, wenn nicht geradezu ein Fremdkörper. Es darf auch nicht übersehen werden, dass die zwei indischen Regionen, in denen der Mahayana-Buddhismus zuerst auftrat, der Süden Indiens und der indische Nordwesten, seit Alexander dem Großen in Kontakt mit den Mittelmeerkulturen standen. So hat man dort auch in jüngerer Zeit große Funde von römischen Münzen gemacht und eine Affinität zum Kulturkreis des Mittelmeers in der Kunst, die in diesen Regionen zuhause ist, festgestellt. Es ist auch bemerkenswert, dass der Mahayana

<sup>50</sup> Vgl. Edward Conze, *Der Buddhismus*, 18f.

<sup>51</sup> Wolfgang Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*, 2. durchges. Aufl., Heidelberg 1966<sup>2</sup>, 69f; zur weiteren Information über die historische Entwicklung dieser Geschichte vgl. auch Butler's Lives of the Saints, hg. v. Herbert Thurston u. Donald Attwater, Bd. IV, New York 1956, 432f.

<sup>52</sup> Vgl. zum Folgenden die sorgfältige Studie v. Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, Columbia, S.C. 1968, 48ff., der auf diese auffällenden Phänomene hinweist, ohne irgendwelche Folgerungen daraus zu ziehen.

<sup>53</sup> Ebd., 46; und Daisetz Taitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, übers. v. Liselotte u. Walter Hilsbecher, Ulm 1974, 127, der sagt: "Andererseits bietet das Christentum einige Dinge, die schwer zu begreifen sind, namentlich das Symbol der Kreuzigung. Der gekreuzigte Christus ist ein schrecklicher Anblick, und ich kann nicht anders, in meiner Vorstellung verbindet er sich mit dem sadistischen Impuls einer seelisch überreizten Phantasie." Vgl. auch zu dem Begriff Amidas, Beatrice Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism*, 63f

<sup>54</sup> Vgl. zum Folgenden Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, 38 u. 49f.



im Gegensatz zum Hinayana eine Offenheit für fremde, nichtindische Einflüsse zeigt.<sup>55</sup> Edward Conze wies auf, dass es auch gelegentlich enge sprachliche Berührungen zwischen den christlichen Schriften und den Mahayana-Schriften gibt. Aber es besteht noch eine größere Ähnlichkeit.

Die christliche Mystik mit ihrer negativen Theologie und ihrem Verständnis von Gott als Seinsgrund, als dem Nichts und als nackte Gottheit, und der buddhistische Begriff des Nirwana zeigen sehr große Ähnlichkeiten. Buddhismus kann mit Recht als eine besondere Form der Mystik betrachtet werden, in der "das Heilsziel des Buddhismus, das Nirvána, mit dem >Höchsten Gut< (*summum bonum*) aller Mystik im Grundsätzlichen identisch ist".<sup>56</sup> Man könnte auch sagen, dass beide nach der gleichen weltverneinenden Selbsterlösung streben. Doch gerade an diesem Punkt zeigt sich ein entscheidender Unterschied. Bei der Untersuchung der Lehren Meister Eckharts entdeckte Rudolf Otto, dass Eckharts Mystik "von der christlichen Justifikationslehre" gefärbt ist und "bis ins Letzte und Feinste durchdrungen von den Säften ihres Bodens, von christlichen Inhalten überhaupt, ohne die sie fast eine leere Attrappe sein würde".<sup>57</sup> Diese Betonung der Rechtfertigung in der christlichen Mystik stammt aus der Erfahrung und dem Wissen um Gottes Heilstätigkeit und ist der buddhistischen Mystik völlig fremd. D.T Suzuki beschreibt die Situation sehr treffend, wenn er sagt: "Welch ein Gegensatz zwischen der Vorstellung des gekreuzigten Christus und dem Bild Buddhas, wie er auf einem Bett liegt, von Jüngern und anderen Wesen, menschlichen und nicht-menschlichen, umgeben! Ist es nicht interessant und erhellend zu sehen, wie alle möglichen Tiere zusammenströmen, um den Tod Buddhas zu betrauern?"<sup>58</sup>

Suzuki hat sehr einführend den grundlegenden Unterschied zwischen Christus, der vertikal am Kreuz stirbt und Buddha, der in der Horizontalen seinen Geist aufgibt, bemerkt. Der erstere gibt uns die Möglichkeit einer Versöhnung mit Gott, der über und jenseits unser selbst ist, während Buddha uns Wege und Mittel zeigt, eine harmonische Einheit mit allem Dasein zu erreichen.

Eine andere wichtige Analogie findet sich zwischen dem buddhistischen Mönchtum und der weltentsagenden Form des christlichen Mönchtums. Sie harrt aber immer noch einer überzeugenden Interpretation. Doch müssen wir uns fragen, in welchem Grad Mystik und Mönchtum, auch christlicher Prägung, wesentliche Komponenten des jüdisch-christlichen Glaubens sind. Obwohl die Mystik immer auf eine spezifische Religion bezogen ist und nicht ohne eine solche überleben kann, ist sie ein Phänomen, das in fast allen Religionen auftaucht, sowohl im Islam als auch im Judentum (als Kabbala) und im Christentum. Wegen ihres esoterischen Charakters kamen Mystiker oft in Konflikt mit der betreffenden religiösen Autorität. Aber ihr Ziel ist immer gleich: Befreiung des Menschen von seinem inneren Selbst, von seiner irdischen Situation des Verderbens, und Erlösung seines ganzen Wesens durch die Einheit mit dem absoluten und reinen, ursprünglichen Sein, mit Gott. Das Mönchtum, obwohl unter den meisten Weltreligionen weit verbreitet, ist in seiner Haltung gegenüber der Welt flexibler. Es kann äußerst esoterisch und weltzurückgezogen sein, wie im frühen christlichen Mönchtum Ägyptens, oder aber weltzugewandt und auch sehr kasuistisch, wie etwa bei den Jesuiten.

Die israelitische Religion entstand, als die Israeliten die Wüste verließen und sich im Kulturland niederließen. Der christliche Glaube breitete sich aus, als die christlichen Missionare in die Städte des römischen Reiches eindringen. Der jüdisch-christliche Glaube ist weltbejahend und verlässt sich trotzdem auf Gottes Hilfe. Wie wir später sehen werden, ist er weder ein Glaube,

<sup>55</sup> Daisetz Taitaro Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, mit einem einl. Aufs. v. Alan Watts, New York 1963, 5, spricht auch von den äußeren und inneren Kräften, die auf den Buddhismus einwirkten, um das System des Mahayana hervorzubringen, indem er alle möglichen Gedanken verschiedenster Art, mit denen er in Berührung kam, absorbierte und assimilierte. Doch fährt er nicht aus, welcher Herkunft diese äußeren und inneren Kräfte und Einflüsse waren.

<sup>56</sup> Wolfgang Philipp, a.a.O., 61.

<sup>57</sup> Rudolf Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 3. Aufl., überarb. v. Gustav Mensching, München 1971, 232.

<sup>58</sup> Daisetz Taitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg*, 128.

der sich allein auf Gesetzlichkeit gründet, noch allein auf Hingabe. Er ist ein Glaube an Heil durch Befolgen einer Einladung Gottes. Gott ruft und der Mensch antwortet, Gott handelt und der Mensch bestätigt. Wie können wir aber die anderen Religionen von diesem christlichen Mittelpunkt aus betrachten und bewerten? Beruhen sie nur auf Versuch und Irrtum oder haben sie einen höheren Wert?

## 2. Wahrheiten der Religionen und der christliche Glaube

Um den Wert einer Religion als ein Gott offenbarendes Phänomen zu erfassen, müssen wir zuerst herausfinden, ob ein solches Phänomen überhaupt möglich ist. Es ist sehr schwierig, Kants Einsicht zurückzuweisen, dass unsere Sinneserfahrung auf das beschränkt ist, was mit den Koordinaten von Raum und Zeit erfasst werden kann und, wie wir hinzufügen müssen, auch durch die Koordinate der Materie. So sind wir mit der alles entscheidenden Frage konfrontiert, ob die Offenbarung Gottes diese natürlichen Grenzen und Beschränkungen transzendieren kann.

### a) Die Möglichkeit einer Offenbarung

Wenn es Gott gibt, können wir ihn nicht durch unser eigenes Bemühen erreichen. Durch seine eigene "Definition" ist Gott das, was nicht auf unser Raum-Zeit-Kontinuum begrenzt ist. Er ist kein Phänomen von Raum-Zeit oder Materie und seine Natur ist unserer Sinneserfahrung nicht zugänglich. Wenn die Religionen von Offenbarung reden, wollen sie normalerweise nicht den Eindruck hinterlassen, dass Offenbarung nur Entdeckung dessen ist, was wir schon wussten, sondern etwas, das für uns verborgen war. Sie reden über eine neue und überraschende Erfahrung jenseits unserer eigenen Möglichkeiten. Im strengen Sinne geben sie niemals die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zu. Obwohl sie über Gott als das Objekt der Religion reden, ist die Offenbarung Gottes immer eine Selbstoffenbarung Gottes und nicht eine Enthüllung eines Wissens über Gott.<sup>59</sup> Offenbarung würde dann bedeuten, dass uns etwas kundgetan wird, was nicht zu unserer Verfügung steht (Gott). Doch wenn wir von Offenbarung reden, reden wir von Erfahrungen, die sich in unserer Welt ereigneten, und nicht in einem transzendenten Bereich. Wenn zum Beispiel das Alte Testament von Theophanien Jahwes spricht, so spricht es von seinem Erscheinen in materiellen Objekten, etwa in einem brennenden Busch, in einer Säule von Rauch und Feuer, oder im Zelt der Begegnung. Offenbarung bezieht sich auf ein Erscheinen von etwas innerhalb der Koordinaten von Raum und Zeit, das nicht von Raum und Zeit ist. Mit anderen Worten, Gottes Selbstoffenbarung vollzieht sich immer in unserer Welt. - Natürlich macht der Übergang von jenseits von Raum und Zeit zu innerhalb von Raum und Zeit eine Offenbarung für uns zweideutig. Obwohl es nicht unmöglich ist, dass Gott selbst, über den wir nicht verfügen können, sich uns zur Verfügung stellt, können wir niemals sicher sein, dass er das getan hat oder tun wird. Genauso wie unsere Welt je in sich ohne Gott sinnvoll ist, kann sie auch ohne seine Offenbarung in sich sinnvoll sein. Kant demonstrierte das vor 200 Jahren in seinen Antinomien

<sup>59</sup> Das Verständnis der Offenbarung als Gottes Selbstoffenbarung wurde besonders von den dialektischen Theologen in ihrem Kampf mit dem moralistischen Liberalismus betont. Vgl. z.B. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, 338f. In der Gegenwart ist diese Betonung der Offenbarung als Gottes Selbstoffenbarung in etwas anderer Weise wieder von Wolfhart Pannenberg aufgegriffen worden. Vgl. *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, hg. v. Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1961, 7ff.; vgl. auch H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York 1967, bes. 110ff., der betont, daß Offenbarung wesentlich Gottes Selbstoffenbarung ist, die unsere eigene Glaubensentscheidung fordert. Ebenso Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen 1979, 250, der davon spricht, daß sich Offenbarung in unumkehrbarer Weise von Gott her auf den Menschen hin vollzieht.

der reinen Vernunft. Er zeigte, dass man logisch sowohl beweisen kann, dass die Welt einen Anfang in Raum und Zeit hat als auch, dass sie keinen hat, sowohl, dass es eine notwendige Ursache für die Existenz der Welt gibt als auch, dass es keine gibt. Indem er das tat, verwies er die menschliche Vernunft in Grenzen und zeigte, dass die menschliche Vernunft als das Maß aller *Dinge* sich selbst nicht über die Grenzen der Dingwelt hinwegsetzen kann. Mit anderen Worten, man kann nicht die Welt der Dinge von außerhalb besehen und verifizieren, dass sie wirklich so sind, wie sie erscheinen. Die meisten Wissenschaftler haben das seit langem erkannt und stellen nicht mehr die Frage, was ihre Untersuchungsobjekte, z.B. Partikel, Wellen, Licht, Leben und ähnliches, wirklich sind, sondern wie sie funktionieren. Auch bei den Fragen nach Religion, Offenbarung und Gott wird es immer populärer, nur phänomenologische Fragen zu stellen, zum Beispiel wie Religion, Mythos und Gott im Leben der Menschen funktionieren. Aber oft wird ein vermeintlich entscheidender Unterschied zwischen einem Naturwissenschaftler gesehen, der etwa eine funktionale Frage nach dem Wirken des Lichts stellt, und einem Religionssoziologen, den eine funktionale Frage nach dem Wirken des Mythos im menschlichen Leben beschäftigt. Während allgemein anerkannt wird, dass ein Naturwissenschaftler sein Untersuchungsobjekt nicht unter Absehen von seiner eigenen Existenz betrachten kann, da stets eine Wechselwirkung zwischen dem Wissenschaftler und dem zu untersuchenden Objekt stattfindet, nimmt ein Geisteswissenschaftler immer noch häufig an, dass er sein Untersuchungsobjekt objektiv behandeln könne. Aber ist eine solche Überzeugung haltbar?

Sobald Gott sich offenbart, macht er sich uns innerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums greifbar.<sup>60</sup> Dies bedeutet, dass unsere Haltung gegenüber seiner Selbstoffenbarung, die jetzt in unserer Welt eingeschlossen ist, schon unsere Wertung dieser Offenbarung mitentscheidet. Wir können uns also nicht existentiell von einer Offenbarung trennen und sie zur gleichen Zeit korrekt interpretieren.<sup>61</sup> Das Ereignis der Offenbarung fordert und bringt eine existentielle Entscheidung von Indifferenz, Annahme oder Verwerfung mit sich. Als Jesus von Nazareth seine Mission als Gottes Selbstoffenbarung begann, forderte er die Entscheidung seiner Zuhörer mit den Worten heraus: "Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1, 15) Natürlich schließt eine solche Glaubensentscheidung die Vernunft nicht aus. Wie Anselm von Canterbury uns zeigte, hat die Vernunft genügend Spielraum, die Implikationen ihrer Entscheidung zu durchdenken, wenn die ursprüngliche Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens einmal gefallen ist. jedoch ist es falsch und irreführend, vorzugeben, dass die Ent-

<sup>60</sup> Herbert C. Brichto in seinem lehrreichen Aufsatz "On Faith and Revelation in the Bible", in: *Hebrew Union College Annual XXXIX* (Cincinnati 1968), 45, kommentiert dazu sehr richtig: "Every revelation is a human experience; ... it is a discreet event; it takes place in time.... And after the event man is free-to remember or to forget, to formulate in words the impact of the event or the message-if any, to accept it or-yes-to question its reality." Otto Hermann Pesch, *Heute Gott erkennen*, Mainz 1980, 21, sagt deshalb folgerichtig, daß Gott sich uns durch seine Offenbarung ausliefert.

<sup>61</sup> Paul Tillichs Unterscheidung zwischen der distanzierten Objektivität des Philosophen gegenüber dem Sein und seiner Struktur und der engagierten und existentiellen Haltung des Theologen gegenüber seinem Objekt ist an diesem Punkt hilfreich (vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 22). Tillich betont, daß der Theologe, obwohl er sich gegenüber seinem Erkenntnisgegenstand immer um äußerste Objektivität bemühen soll, dennoch gewahr sein muß, daß jede Behauptung einer "reinen Objektivität" dem Wesen des Erkenntnisgegenstandes unangemessen ist. Natürlich muß die Frage gestellt werden, ob ein Philosoph oder ein Naturwissenschaftler seinem Untersuchungsgegenstand absolut neutral gegenüberstehen kann. Der wissenschaftliche Beobachter scheint immer eine wesentliche Rolle im wissenschaftlichen Beobachtungsprozeß zu spielen. John Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*, übers. v. Annemarie Pieper, mit einer Einf. v. Bernhard Casper, Würzburg 1974, 213-221, der etwas von Martin Heidegger beeinflusst ist, bietet eine angemessenere Unterscheidung, wenn er zwischen der Sprache der Existenz unterscheidet, die sich mit den Strukturen der Existenz befaßt, und der Sprache des Seins, die sich mit dem Mysterium Gottes und des heiligen Seins befaßt. Doch gesteht auch Macquarrie zu, daß wir den Übergang von der existentiellen zur ontologischen Sprache nicht selbst machen können, da die Sprache des Seins durch die Initiative des Seins Bedeutung gewinnt, durch die das Sein sich uns erschließt. Damit wird eine Entscheidung zur Annahme oder Zurückweisung dessen gefordert, was sich uns erschließt.

scheidung über Annahme oder Verwerfung der Tatsächlichkeit nicht der Möglichkeit - der Offenbarung sich schon auf einem streng rationalen Argument gründen kann. Was hat das aber für das Verhältnis von christlichem Glauben zu den Weltreligionen zu bedeuten?

### b) *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*

Oft hatte man gemeint, dass der christliche Glaube der Weg zum Heil ist, während die Weltreligionen nur zeigen, wie religiöse Wahrheiten entstellt werden können. Schon Karl Barths strenge Unterscheidung zwischen Religion und christlichem Glauben und seine Ablehnung der Religion als Versuch des sündigen Menschen, seine eigene Erlösung zu bewerkstelligen, kommt nahe an dieses Urteil heran. Für ihn sind die Religionen im wesentlichen Bemühungen des Menschen und ähnlich wie bei Feuerbach Projektionen der menschlichen Wünsche.

#### aa) *Vom neuen Testament zu Martin Luther*

Es ist jedoch schwierig, im Neuen Testament viel Rückhalt für den Alleinvertretungsanspruch des christlichen Glaubens zu finden. Paulus konnte Abraham, den jüdischen Patriarchen, als ein Beispiel des Glaubens anführen (Röm 4,12). Er hat das sicherlich nicht in der Meinung getan, dass Abrahams Religion nur das Ergebnis frommer Wünsche war. Im Gegenteil, Paulus versuchte, eine Kontinuität in aller Diskontinuität, ja sogar eine historische Priorität des Alten Testaments vor dem Neuen Testament herzustellen (vgl. Röm 9-11). Paulus jedoch hat nicht nur das alttestamentliche Erbe sehr geschätzt. In seiner berühmten Rede auf dem Areopag in Athen sagt er, dass er jetzt den Gott verkünde, den die Athener, ohne ihn zu kennen, verehren (Apg 17,23). Dies ist die Überzeugung, der die Apologeten der frühen Kirche folgten, als sie mit einer Unzahl von Religionen konfrontiert waren, die alle von Offenbarungen sprachen.

Das erste und biblischste Argument der Apologeten war das des *logos spermatikós*. Es enthielt die Überzeugung, dass der präexistente Logos, der im Menschen wohnt, heidnischen Denkern, wie etwa Sokrates, schon ermöglichte, dunkel das zu sehen, was später durch die Offenbarung des fleischgewordenen Logos in der Person Jesu deutlich wurde.<sup>62</sup> Da dieser Logos nach dem Johannes-Prolog schon bei der Schöpfung der Welt gegenwärtig war, folgerten die Apologeten, dass er auch in der Geschichte Israels und zu einem gewissen Grade schon im Heidentum bestanden hatte. Die Stoiker, die Poeten und die Historiker, "jeder von diesen hat, soweit er Anteil hat an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos, ... treffliche Aussprüche getan."<sup>63</sup> Da der Logos jetzt in der Person Jesu Christi gekommen war, konnte man unter seiner Leitung die vollere Bedeutung dieser Erfahrungen des Logos finden. So bereitete der Logos die Ankunft der christlichen Selbstoffenbarung Gottes vor und überbrückte die Kluft zwischen dem Christentum und den Weltreligionen.

Häufig behaupteten die frühchristlichen Apologeten auch, dass die im Heidentum enthaltene Wahrheit aus dem Alten Testament stamme. Dieses Argument ist schon von jüdischen Schriftstellern, wie etwa Philo oder Josephus, verwendet worden, als sie verschiedene griechische Lehren auf einen biblischen Ursprung zurückführten.<sup>64</sup> Der Kirchenvater Ambrosius zeigte in seiner Auseinandersetzung mit heidnischen Riten, dass das Argument, Wahrheit werde durch Alter erwiesen, nicht immer richtig war, da man sich auch mit etwas Besserem und Neuerem befassen

<sup>62</sup> Vgl. "Die Zweite Apologie Justins des Märtyrers" (VIII), in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, BKV, Bd. I, übers. v. Gerhard Rauschen, München 1913, 146f.

<sup>63</sup> Ebd.,(XIII), 154.

<sup>64</sup> Vgl. zu weiteren Einzelheiten Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. I, 33f.

dürfte, wenn es auftauchte.<sup>65</sup> Dies führte zu einer sehr interessanten dritten These in der Auseinandersetzung mit den Religionen, der der Akkommodation. Die christlichen Apologeten versuchten zu zeigen, dass Gott sich im Alten Testament der menschlichen Schwachheit angepasst habe. In ähnlicher Weise müssen auch die Parallelen zwischen jüdischen und heidnischen Opfer-riten verstanden werden. Tatsächlich sind diese heidnischen und jüdischen Analogien zum christlichen Glauben nur Schritte, durch die Gott in pädagogischer Weise auf seine Offenbarung in Jesus Christus hinführt. "Die Synkatabasis-Lehre bringt Gottes Liebe zum Ausdruck, die mit der Menschheit einen ihr angemessenen Weg von den Heidentümern über das Judentum zum Christentum ging."<sup>66</sup> Die meisten dieser Argumente wurden bis in die jüngste Zeit in verschiedenster Weise auf das Verhältnis von christlichem Glauben zu den nichtchristlichen Religionen angewandt.

Auch Luther bietet einen sehr interessanten Lösungsvorschlag für das Verhältnis von christlichem Glauben zu den Weltreligionen an. Natürlich war er überzeugt, dass alle Menschen von Gott wissen. Der Psalmist sagt uns etwa, dass es Götter gibt. Doch er ermahnt uns gleichzeitig, in richtiger Weise zwischen ihrer Kraft und der Kraft des einen Gottes zu unterscheiden. Nach Luther hat Gott die Götter eingesetzt, um über andere Nationen zu herrschen, ohne seine eigene Souveränität zu beschneiden. Dabei behält er die Kontrolle über alle Götter, denn "er will Obergott bleiben, ein Richter über alle Götter."<sup>67</sup> Luther verstand den ganzen Dekalog als einen Ausdruck des außerbiblichen Gottesverständnisses. Dieses Verständnis sah er besonders durch die Behauptung des Paulus (Röm 1) bestätigt, dass alle Heiden wissen, dass es einen Gott gibt, und dass ihnen allen bestimmte Gesetze bewusst sind.<sup>68</sup> Unter Hinweis auf Röm 1,21 behauptet Luther: "Die Heiden kennen die Natur Gottes" und "sie haben durch einen natürlichen Instinkt das Gefühl, dass es ein höchstes göttliches Wesen gibt."<sup>69</sup> Aber ihr Wissen entstammt nicht ihrer eigenen Einbildungskraft. Es war Gott selbst, der dieses Wissen in ihre Herzen pflanzte.<sup>70</sup> Luther ist überzeugt, dass es das innerste Wesen des Menschen ist, religiös zu sein und einen Gott zu haben.<sup>71</sup> Es ist erstaunlich, was der natürliche Mensch nach Luther über Gott wissen kann. Zum Beispiel erkennen ihn die Heiden als allmächtig und allwissend an. Da sie auch um seine Ge-

<sup>65</sup> "Der 18. Brief des Ambrosius" (8), in: *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18, und 57 des Mailänder Bischof Ambrosius*, Einf., Text, Übers. und Erläuterungen v. Richard Klein, Darmstadt 1972, 133 u. 135.

<sup>66</sup> Vgl. Carl Heinz Ratschow, "Begriff und Wesen der Religion. IV B: Theologisch", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. V, Spalte 977. Diese Idee einer Vorbereitung des Evangeliums (*praeparatio Evangelii*) in den nichtchristlichen Religionen wird auch heute noch vertreten, so etwa von Paul-Werner Scheele, "Universaler Geltungsanspruch des Christentums", in *Jesus Christus und die Religionen*, im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen, hg. v. Ansgar Paus, Graz 1980, 223ff. Etwas zurückhaltender argumentiert Walbert Bühlmann, *Alle haben denselben Gott. Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens*, Frankfurt am Main, 1978, 211, daß mit Recht das Christentum als die Erfüllung der nichtchristlichen Religionen verstanden werden müsse, doch diese Erfüllung in gewissem Grade auch gegenseitig gelte.

<sup>67</sup> Martin Luther, *Der 82. Psalm ausgelegt* (1530), in: WA 31, I, 191, 22-31, in seiner Exegese von Ps 82,1.

<sup>68</sup> Ders., *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), in: WA i 8, 80, 18-3 2; vgl. auch Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948, 114f.

<sup>69</sup> Martin Luther, *Vorlesungen über 1. Mose* (1535-1545), in: WA 42, 631, 36 und 38f., in seiner Exegese von Gen 17,7.

<sup>70</sup> Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 2. durchges. Aufl., Gütersloh 1963, 27.

<sup>71</sup> In seiner bekannten Auslegung des ersten Gebots sagt Luther: "Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten." (Martin Luther, *Großer Katechismus*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 6. durchges. Aufl., Göttingen 1967, 560. Obwohl nach Luther alles als Gott dienen kann, besteht doch ein großer Unterschied zwischen einem Gott und Gott, denn "ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht." (ebd.). Deshalb entscheiden das Vertrauen auf Gott und der Glaube an den rechten Gott über das Verlieren oder das ihn "Haben".

rechtigkeit wissen, wollen sie mit ihm in einen Dialog von Bitten und Antwort eintreten.<sup>72</sup> Luther behauptet, dass "deshalb alle wissen, dass Gott unsere Zuflucht ist und seine Hilfe und Unterstützung anrufen".<sup>73</sup> Aber das Wissen, dass Gott allmächtig und gerecht ist, ein Helfer in der Not und der Herrscher der Welt, berührt noch nicht das Zentrum des Gottesverständnisses; es ist nur ein äußerliches Verständnis.

Obwohl die Menschen zu einer allgemeinen Übereinstimmung über bestimmte Charakteristika Gottes gelangen, muss dies über Gott selbst noch nichts aussagen, da zum Beispiel Luther zu Recht behauptete, dass Gott immer die Form annimmt, die wir ihm aufzwingen. Aufgrund dieser projektiven Subjektivität, in der Gott zu einer Projektion unserer Gotteswünsche wird, sind wir total hilflos, wenn wir recht über Gott nachdenken wollen, da wir keine Korrekturmöglichkeiten besitzen außer uns selbst und der uns umgebenden Welt.<sup>74</sup> Luther jedoch betont, dass zwischen dem reinen Wissen, dass es einen Gott gibt, und dem Wissen, was oder wer Gott ist, ein großer Unterschied besteht. Er sagt: "Das erste weiß die Natur und ist in allen Herzen geschrieben. Das andere lehret alleine der heilige Geist."<sup>75</sup> Die tatsächliche Offenbarung Gottes als seine Selbstoffenbarung ereignet sich immer so, dass sie unsere Herzen berührt und uns von der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus zu der Erkenntnis Gottes des Vaters und Schöpfers weiterführt.<sup>76</sup> So beginnt die Offenbarung immer mit der zweiten Person der Trinität, mit Jesus Christus.<sup>77</sup> Luther drückt diese Christozentrik der vollen Erkenntnis Gottes noch klarer aus, wenn er sagt: Christus ist überall. "Überall ist er, er will aber nicht, dass du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht. Sonst versuchst du Gott und richtest Abgötterei an. Darum hat er uns eine gewisse Weise gegeben, wie und wo man ihn suchen und finden soll, nämlich das Wort."<sup>78</sup> Dies bedeutet, dass es viele Wege gibt, auf denen wir etwas über Gott erfahren können. Aber es gibt nur eine Möglichkeit, ein vollständiges "Bild" Gottes und ein Korrektiv unserer Subjektivität zu bekommen, nämlich seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus.

#### bb) *Der Weg zwischen Karl Barth und Ernst Troeltsch*

In der gegenwärtigen Diskussion über das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den Weltreligionen reichen die vertretenen Haltungen von der christozentrischen Position Karl Barths bis zur historistischen und relativistischen Haltung Ernst Troeltschs. Zum Beispiel versagen der orthodoxe Lutheraner Werner Elert und der Barthianer Otto Weber den Weltreligionen jegliche Anerkennung.<sup>79</sup> Obwohl der bekannte holländische Religionswissenschaftler Hendrik

<sup>72</sup> Philip Watson, *Um Gottes Gottheit. Eine Einführung in Luthers Theologie*, übertr. u. bearb. v. Gerhard Gloege, 2. Aufl., Berlin 1967, 100f.

<sup>73</sup> Martin Luther, *Vorlesungen über 1. Mose (1535-1545)*, in: WA 44, 549, 20-28, in seiner Exegese von Gen 43,23.

<sup>74</sup> Martin Luther, *Praelectiones in prophetas minores (1524-1526)*, in: WA 13, 246, 11f., in seiner Exegese von Jona 1,5; und Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/16)*, in: WA 56, 177, 8ff., in einer Scholie über Röm 1,20.

<sup>75</sup> Martin Luther, *Der Prophet Jona ausgelegt (1526)*, in: WA 19, 207, 11ff., in seiner Exegese von Jona 1,5.

<sup>76</sup> Vgl. Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, 57, wo er anmerkt, daß Luther immer das Axiom anerkannte, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. So gibt uns Gott Erkenntnis seiner Selbst und bewirkt das Verstehen dieser Erkenntnis, so daß wir ihn kennen können. Aber auch dann, da wir nicht Gottes gleich sind, bleibt alle Selbstoffenbarung Gottes nur Offenbarung in Verhüllung. Vgl. auch John Dillenbergers wichtige Studie, *God Hidden and Revealed. The Interpretation of Luther's deus absconditus and Its Significance for Religious Thought*, Philadelphia 1953.

<sup>77</sup> Martin Luther, *Von den letzten Worten Davids (1543)*, in: WA 54, 88, 10-12.

<sup>78</sup> Martin Luther, *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi; Wider die Schwarmgeister (1526)*, in: WA 19, 492, 22-26.

<sup>79</sup> Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. I, Neukirchen-Moers 1955, gewährt wenigstens der Diskussion einer "natürlichen" Theologie breiten Raum, während Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der*

Kraemer in seinem Buch *The Christian Message in a Christian World* eine differenziertere Haltung einnimmt, betont auch er weitgehend nur die Unterschiede zwischen dem christlichen Glauben und den Weltreligionen. Er bezeichnet die Weltreligionen als irregeleitete und zum Teil großartige menschliche Errungenschaften.<sup>80</sup> Deswegen findet er den einzig angemessenen Anknüpfungspunkt mit ihnen in "der Stellung des Missionars und damit in ihrer Aufhebung". Kraemer behauptet, das geschehe nicht aus einem Überheblichkeitsgefühl heraus, sondern um Christi und der Andersgläubigen willen.

Paul Althaus dagegen zögert viel mehr, die Weltreligionen einfach zu verurteilen. Ähnlich wie Emil Brunner sieht er ein doppeltes Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den Weltreligionen.<sup>81</sup> Einerseits gibt es in allen Religionen Wahrheitsmomente, andererseits stehen sie gegenüber der Wahrheit des christlichen Glaubens doch wie eine Lüge da.<sup>82</sup> Der christliche Glaube fährt nämlich nicht nur eine neue Gottesidee ein oder stellt einen höheren Grad des religiösen Bewusstseins dar, er bietet vielmehr ein neues Gottesverhältnis, das sich in Christus und seinem Kommen zeigt. Hierin wird nach Althaus der Unterschied zu allen Religionen deutlich. Nur Christen wissen von der Offenbarung der Liebe Gottes, die uns in Christus begegnet. Deshalb ist der Übergang von den Weltreligionen zum christlichen Glauben und umgekehrt nicht gleitend, sondern er gründet sich auf Entscheidung und Umkehr. Althaus ist jedoch weit davon entfernt, anzunehmen, dass Gott in den Weltreligionen nicht präsent sei. Der Mensch ist in seiner Existenz immer von Gott gehalten und von ihm abhängig und muss ihn deshalb auch in seinem verzerrten Wissen bezeugen. Das Wissen um Gott, auch in seiner verkümmertsten Ausdrucksweise einer letzten Abhängigkeit des Menschen, enthält ein Körnchen Wahrheit über die innerste Verbindung zwischen Gott und Mensch. Doch indem man nur von einem Gott weiß statt von dem Gott, wird der Gottesdienst zur Lüge; er verleugnet, dass der eine Gott mehr ist als nur "ein" Gott.

In seinem Buch *Die christliche Wahrheit* räumt Althaus dem Phänomen der Religion breiten Raum ein. Er ist den Weltreligionen gegenüber aufgeschlossen, besonders den "Gnadenreligionen" des Fernen Ostens. Er erkennt, dass eine Religion meist zwei Pole hat, einen göttlichen und einen menschlichen. "Sie ist Anerkennung der sich bezeugenden Gottheit; sie hat es mit der offenen Heilsfrage zu tun und sucht sie zu lösen."<sup>83</sup> Doch zur rechten Beurteilung muss man nach Althaus die Religionen mit dem Evangelium konfrontieren. Dabei erkennt man, dass sie insofern Wahrheit enthalten, als sie durch Gottes Ur-Offenbarung bestimmt sind und insofern Lügen sind, als der Mensch in seiner eigenmächtigen Art diese Ur-Offenbarung verkehrt und versucht, die Frage der Erlösung selbst zu beantworten, obwohl sie in den Religionen noch offen ist.<sup>84</sup> Althaus betont, dass der Mensch stets eine Bekehrung benötigt, um von den Religionen zum christlichen

---

*lutherischen Dogmatik*, 5. u. ern. durchges. u. ergänzte Aufl., Hamburg 1960, 143ff., die Offenbarung Gottes nur in der Spannung von Gesetz und Evangelium sieht und deshalb diese Fragestellung fast vollständig ignoriert.

<sup>80</sup> Vgl. zum Folgenden Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non Christian World*, Grand Rapids, Mich. 1956, 136 u. 140. In seinem neueren Buch, *Religion und christlicher Glaube*, übers. v. Arno Lehmann, Göttingen 1959, in dem er einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche des Verhältnisses von christlichem Glauben und den Weltreligionen in Geschichte und Gegenwart gibt, versucht er, seinen eigenen Vorschlag zu modifizieren. Doch zeigen seine freimütigen und erfrischenden Bewertungen der Positionen anderer, daß man seine Einstellung immer noch kaum dialektisch nennen kann.

<sup>81</sup> Emil Brunner, *Dogmatik*, Bd. I: *Die christliche Lehre von Gott*, 138, behauptet: "Die Geschichte der Religion zeugt von der Unvermeidlichkeit der religiösen Vorstellungsbildung und Betätigung. Sie zeugt zugleich von der sündigen Verwirrung." Die religiöse Dimension des Menschen ist hier zu schnell mit seiner Sündhaftigkeit verbunden. Doch ist es Brunner wichtig genug, wenigstens die Komplexität des religiösen Erbes des Menschen zu erwähnen.

<sup>82</sup> Vgl. zum Folgenden Paul Althaus, "Mission und Religionsgeschichte", in: *Theologische Aufsätze*, Bd. I, Gütersloh 1929, bes. 192-194; und Paul Althaus, "Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium", a.a.O., Bd. II, Gütersloh 1935, bes. 68-72.

<sup>83</sup> Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, 8. Aufl., Gütersloh 1969, 93.

<sup>84</sup> Ebd., 146.

Glauben zu kommen, denn die Religionen sind nicht teilweise Wahrheit und teilweise Trug. Sie drücken immer ein ganzheitliches Menschenverständnis aus, in der auch die Wahrheit dem Trug dient.

Paul Tillich geht über die streng dialektische Auffassung von Annahme und Verwerfung hinaus, die Althaus angeboten hat. Doch behauptet auch er, dass das Verhältnis zwischen Christentum und den Weltreligionen wesentlich dialektisch ist.<sup>85</sup> Einerseits bezeichnet er das Christentum als allumfassend und universal, andererseits sieht er das letztgültige Kriterium des Christentums in der Konkretetheit von Jesus als dem Christus. Die Manifestation und Rezeption Jesu von Nazareth als der Christus ist das Ereignis, das das Christentum begründet und in der menschlichen Geschichte die entscheidende Selbstmanifestation des Grundes und Ziels alles Seienden ist.<sup>86</sup> Tillich wendet sich gegen einen religiösen Synkretismus, denn ein solcher würde einer besonderen Religion ihre Konkretetheit und damit ihre dynamische Kraft rauben. Auch will er keinen Sieg einer Religion über eine andere, denn das hieße nur, eine partikulare Antwort allen anderen partikularen Antworten aufzuzwingen. Nur wenn man seine eigene Partikularität durchbricht, kann man die geistliche Gegenwart in anderen Manifestationen der letzten Bedeutung der menschlichen Existenz erfahren und in einen fruchtbaren kritischen Dialog eintreten.<sup>87</sup> Tillich rechtfertigt diese dialogische Situation, in der sich der christliche Glaube befindet, da der universale Logos, der in der Welt tätig ist, und der fleischgewordene Logos, der in der Kirche, ihren Traditionen und in ihrer gegenwärtigen Realität bezeugt wird, einander entsprechen.<sup>88</sup>

In seiner letzten öffentlichen Vorlesung: "Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Systematische Theologie" ist Tillich in seiner Beurteilung der Weltreligionen einen entscheidenden Schritt weitergegangen. Er behauptet nun, dass "in allen Religionen eine offenbarende und rettende Kraft tätig ist" und dass es "vielleicht - und ich betone dieses Vielleicht - ein zentrales Ereignis in der Geschichte der Religionen gibt, das die positiven Ergebnisse jener kritischen Entwicklungen in der Religionsgeschichte, in und unter denen die offenbarenden Erfahrungen weitergehen, zusammenbindet, ein Ereignis, welches deshalb eine konkrete Theologie ermöglicht, die universalistische Bedeutung hat".<sup>89</sup> Tillich räumt hier den Weltreligionen beträchtliche offenbarende und rettende Kraft ein, ungeachtet ihres expliziten Verhältnisses zum Christusereignis. Zugleich ist er jetzt zurückhaltender geworden, irgendeinem Ereignis, einschließlich des Christusereignisses, eindeutig universale Gültigkeit zuzuschreiben.

Die römisch-katholischen Theologen kommen von einer Tradition her, die sich als allumfassend versteht, und haben es daher oft leichter als Protestanten, zu einer positiven Wertung der nichtchristlichen Religionen zu gelangen. Dies wurde besonders im Vatikanum II deutlich, als die "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" feststellte, dass alle Menschen eine Gemeinschaft bilden, deren Ursprung und Ziel Gott ist, dessen rettende Kraft sich auf alle erstreckt. Deshalb weist die katholische Kirche nichts zurück, was in diesen Religionen wahr und heilig ist, und sie ermahnt ihre Glieder, dass sie durch Dialog und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen "jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte anerkennen, wahren und fördern, die sich bei jenen finden".<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, übers. v. Ingeborg Henel, Stuttgart 1964, 34.

<sup>86</sup> Ebd., 48.

<sup>87</sup> Ebd., 57.

<sup>88</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, 37.

<sup>89</sup> Ders., *The Future of Religion*, hg. v. Jerald C. Brauer, New York 1966, 81. Tillich wird in diesem Aufsatz nicht müde, die Bedeutung der Weltreligionen für die systematische Theologie zu betonen. Eine solche Betonung ist sehr notwendig.

<sup>90</sup> Vgl. "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (1f), in: *Vatikanum II. Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse*, Osnabrück 1966, 634ff. Eine Folge dieser Einstellung ist der wichtige Band *Religions. Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding*, Rome 1970, hg. v. Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen. Spezialisten für die verschiedenen Weltreligionen haben zu diesem wichtigen Buch beigetragen, das in einführender Weise verfaßt wurde.



Der römisch-katholische Theologe Hans Küng scheint diese Auffassung des Vatikanum II zu unterstreichen und auszuweiten. Sein Hauptbeweggrund sind die zahllosen Millionen außerhalb der Christenheit, die nicht mehr die "armen Heiden" sind, sondern eher moderne Menschen in industrialisierten Staaten mit großen und alten Kulturen, wie etwa in Indien oder Japan.<sup>91</sup> Er findet eine dialektische Haltung von Annahme und Verwerfung unbefriedigend, denn letztlich werden damit die Weltreligionen als Ausdruck des Unglaubens und der Gottlosigkeit abqualifiziert. Auch die traditionelle römisch-katholische Lehre, nach der es kein Heil außerhalb der Kirche gibt, lässt sich nach Küng nicht mehr auf die Stellung der Weltreligionen in unserer gegenwärtigen Situation anwenden. Er sieht sich durch das Vatikanum II darin bestätigt, "dass Menschen auch außerhalb der Kirche gerettet werden können".<sup>92</sup>

Trotzdem nimmt Küng eine dialektische Haltung ein, die auf den ersten Blick ähnlich wie die von Paul Althaus eingenommene aussieht. Er behauptet einerseits, dass die Weltreligionen im Irrtum seien, auch wenn sie Wahrheit bezüglich des wahren Gottes enthalten. "Alles dies ist Ausdruck der Ferne von Gott, Ausdruck der Ferne auch von dem, den der gnädige Gott gesandt hat und der nicht nur Licht, sondern *das* Licht, der nicht nur Wahrheit, sondern *die* Wahrheit ist." Doch Küng räumt andererseits ein: "*Die Weltreligionen künden im Irrtum des wahren Gottes Wahrheit an.*" Zwar sind sie fern von Gott, aber er ist nicht fern von ihnen. Sie mögen zwar vor dem wahren Gott fliehen, aber sie werden doch gnädig von ihm gehalten, da er auch ihr Gott ist. Deshalb kann sich die Gnade des wahren Gottes sogar durch falsche Götter bezeugen, und man kann das Bild des wahren Gottes sogar an seinen falsch verstandenen und zusammenhanglosen Merkmalen verschwommen erkennen. Küng überrascht uns jedoch, wenn er den Begriff der universalen Gegenwart Gottes und seiner Gnade einführt, um zu behaupten, dass die Weltreligionen der "ordentliche" Heilsweg für die nichtchristliche Menschheit seien, während die Kirche der "außerordentliche" Heilsweg sei. "Der wahre Gott ist der Herr nicht nur der besonderen Heilsgeschichte der Kirche, sondern zugleich auch der nur von jener her zu erkennenden allgemeinen Heilsgeschichte der Gesamtmenschheit. Diese ist mit der besonderen Heilsgeschichte im selben Ursprung. Sinn und Ziel vereint und steht unter derselben Gnade Gottes."<sup>93</sup>

Mit dieser unverblümt universalistischen Aussage geht Küng weit über Vatikanum II hinaus. Obwohl das Konzil erklärt hatte, dass die katholische Kirche nichts zurückweist, was wahr und heilig in anderen Religionen ist, kann Küng im Vatikanum II kaum eine Stütze für die Behauptung finden: "*Jede Weltreligion steht unter Gottes Gnade und kann so Heilsweg sein: sei es eine primitive oder eine hochentwickelte, eine mythologische oder aufgeklärte, mystische oder rationale, theistische oder nicht theistische, eigentliche oder nur eine Quasi-Religion. Jede Religion kann Heilsweg sein, und wir dürfen hoffen, dass jede es auch ist.*"<sup>94</sup> Mit dieser Aussage wird für Küng jedoch nicht die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens hinfällig. Küng behauptet, dass dieser radikale Universalismus in Jesus Christus begründet, zentriert und konkret gemacht ist, durch den Gott zu allen Menschen in einzigartiger Weise gesprochen hat. Ohne diese Konkretisierung, so Küng, wüssten wir nicht, dass die Liebe Gottes alle Menschen einschließt, dass Gott alle Menschen retten möchte und Jesus Christus für alle als Lösegeld gab (1 Tim 2, 4-6). Küng will nicht, dass die Kirche aufhört, angesichts der Weltreligionen Zeugnis von Jesus Christus zu geben oder dass sie die Verkündigung, Erklärung und Konkretisierung des Evangeliums einschränkt.<sup>95</sup> Aber, betont er, sie sollte auch als wahrer Stoßtrupp der Menschlichkeit dienen, als lebendige Einladung und freudige Herausforderung an alle Anhänger der Weltreligionen.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Vgl. zum Folgenden Hans Küng, *Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen*, 2. Aufl., Benzinger 1966, 8-11.

<sup>92</sup> Ebd., 20.

<sup>93</sup> Ebd., 43f.

<sup>94</sup> Ebd., 50.

<sup>95</sup> Ebd., 58.

<sup>96</sup> Ebd., 61. In einer späteren Veröffentlichung, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 686, argumentiert Hans Küng weniger christozentrisch und durchaus sachgemäß, wenn er bezüglich der

Schließlich fordert er eine gelöstere Haltung gegenüber der üblichen "Seelenrettung" als ausschließlicher Funktion der Kirche, da die Rettung der Menschheit schon in Jesus Christus erreicht wurde und daher nicht von uns abhängt.

Es ist leicht einzusehen, warum diese universalistische, aber dennoch christozentrische Bestimmung des Verhältnisses des christlichen Glaubens zu den Weltreligionen auf diejenigen anziehend wirkt, die sich auf einen positiven Dialog mit den Vertretern der Weltreligionen einlassen wollen. Oft wird jedoch diese Verhältnisbestimmung so verstanden, dass sie denen, die an der missionarischen Front in Asien und Afrika stehen, den Boden unter den Füßen wegzieht. H. van Straelen etwa weist in seinem Überblick über römisch-katholische Theologen daraufhin, dass viele von ihnen, die eine positive Einstellung zu nichtchristlichen Religionen zeigen, wenig Begeisterung für die Mission aufbringen.<sup>97</sup> Obwohl zum Beispiel Eugene Hillman die missionarische Aufgabe der Kirche sehr stark betont, zeigt er doch Spuren dieser Spannung, die van Straelen andeutet.<sup>98</sup> So ist Hillman nicht überzeugt, dass die missionarische Arbeit ständig weitergehen soll oder auch nur solange, bis jeder heute lebende Mensch zur sichtbaren Mitgliedschaft der Kirche gewonnen worden ist. Er behauptet, dass die Mitgliedschaft aller ein eschatologisches Ziel ist. Die gegenwärtige Funktion der Mission sieht er dagegen darin, wenigstens eine kleine Herde zu sammeln, die als sichtbares Zeugnis der sakramentalen Kirche dienen kann, die einmal in jeder Nation gegründet werden muss, um anzuzeigen und sakramental zu "wiederholen", was Christus ein für allemal erreicht hat. Die Mission der Kirche besteht also sozusagen darin, unter allen Leuten Zeichen und "sakramentale" Gemeinschaften als Hoffnungszeichen und auch als Zeichen dafür, dass er schon gekommen ist, für alle die zu errichten, die auf das Kommen des Herrn warten. Mit dieser sakramentalen Deutung der missionarischen Aufgabe hat Hillman die Notwendigkeit einer Bekehrung als Ziel missionarischer Aktivität merklich geschwächt.

Die beste Synthese von römisch-katholischer Seite zwischen missionarischem Eifer und positiver Anerkennung der nichtchristlichen Religionen bietet Karl Rahner.<sup>99</sup> Da er sich die Erkenntnis des Paulus zu eigen macht, dass die Nichtchristen Gott nicht kennen und ihn doch verehren (Apg 17,23), kann er zugeben, dass Gott größer ist als Mensch und Kirche. Obwohl wir nach Rahner allen nichtchristlichen Religionen gegenüber fest sein sollen, sollen wir zugleich demütig und tolerant sein.<sup>100</sup> Es besteht für Karl Rahner kein Zweifel, dass das Christentum die absolute Religion ist, die für alle Menschen intendiert ist. Er behauptet, dass "Christus und seine bleibende geschichtliche Gegenwart in der Welt, Kirche genannt, *die religio*, die den Menschen an Gott bindet",<sup>101</sup> ist. Doch betont er, dass auch eine nichtchristliche Religion Elemente des Übernatürlichen enthält, die aus der Gnade entspringen, die den Menschen um Christi willen gegeben wurde.

Ohne den Irrtum und die Verzerrung zu verleugnen, die sie enthält, kann nach Rahner eine nichtchristliche Religion als "*legitime* Religion anerkannt werden".<sup>102</sup> Ein solches Zugeständnis an die Gültigkeit der nichtchristlichen Religionen würde die Tatsache bezeugen, dass Gott außerhalb der sichtbaren Kirche gegenwärtig ist. Damit ist jeder Mensch wirklich und wahrhaft dem

---

Gotteserkenntnis in den Weltreligionen die Heilsfrage von der Wahrheitsfrage unterscheidet und zugibt, daß das Zugeständnis, daß in den Weltreligionen das Heil zu erlangen ist, noch nichts über den Wahrheitsgehalt dieser Religionen entscheidet. Doch scheint Küng hier unter Wahrheit die Wahrheit für uns Christen zu verstehen, aber nicht die im universalen Sinn.

<sup>97</sup> Vgl. H. van Straelen, *The Catholic Encounter with World Religions*, Westminster, Md. 1966, bes. 95-132.

<sup>98</sup> Eugene Hillman, "The Main Task of the Mission", in: *Concilium. Theology in an Age of Renewal*, Bd. XIII: Rethinking the Church's Mission, New York 1966, 3-10.

<sup>99</sup> Karl Rahner, "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", in: *Schriften zur Theologie*, Bd. V: neue Schriften, Zürich 1964<sup>2</sup>, 136-158.

<sup>100</sup> Ebd., 158.

<sup>101</sup> Ebd., 140.

<sup>102</sup> Ebd., 143.

Einfluss der göttlichen übernatürlichen Gnade ausgesetzt, die eine innere Einheit mit Gott anbietet und die gegenüber dieser Gnade eine Entscheidung fordert, die sich in der nichtchristlichen Haltung gegenüber der jeweiligen "legitimen" Religion widerspiegelt. Rahner versteht unter legitimer Religion "eine institutionelle Religion, deren <Benützung> durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel zur Erlangung des Heiles angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist".<sup>103</sup>

Damit werden die außer- und vorchristlichen Religionen nicht a priori als illegitim bezeichnet, sondern Rahner erkennt, dass sie positive Bedeutung haben können. Ein Anhänger einer nichtchristlichen Religion wird nicht einfach als Nichtchrist abgestempelt, sondern als jemand erkannt, der als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muss.<sup>104</sup> Er hat bereits ein wenig Kenntnis von der Gnade und Wahrheit Gottes, wie verzerrt sie auch sein mag. Der Übergang von einem Nichtchristen zum Christen oder von einem Christen zu einem anderen Christen wird bei Rahner nicht mehr in einem strengen Entweder-oder ausgedrückt, sondern in einem gleitenden Mehr oder Weniger.

Rahners Verständnis schließt eine Bekehrung im traditionellen Sinne als Ziel der missionarischen Tätigkeit aus. In den meisten Fällen wäre das Ziel eher eine explizite Selbstverwirklichung der eigenen anonymen christlichen Existenz und ein wachsendes Gewährwerden der Gnade und Wahrheit Gottes. Wenn wir Rahners gedankenreichen und überzeugenden Ausführungen folgen, ergeben sich jedoch zwei große Fragen: 1. Zielte nicht Jesu Verkündigung und die der frühen Kirche zuerst auf eine Entscheidung ab und dann auf ein kontinuierliches Wachstum in Gnade und Wahrheit, während Rahner diese Reihenfolge umkehrt? 2. Führt nicht Rahners Position, indem er eine klare Unterscheidung zwischen christlichem und nichtchristlichem Glauben vermeidet, zu einer gleitenden Skala des Christentums, bei der niemand jemals sicher sein kann, ob er schon auf der Seite der Geretteten ist? Dieser letzte Einwand wird durch Rahners Bemerkung verstärkt, dass ein Grund für die missionarische Tätigkeit darin besteht, dass eine "deutlichere und reine reflexive Erfassung an sich auch wieder die größere Heilchance für den einzelnen Menschen bietet, als wenn er nur ein anonymer Christ wäre".<sup>105</sup>

Wenden wir uns schließlich dem englischen Historiker Arnold Toynbee zu, begegnen wir einer ganz anderen Beurteilung des Verhältnisses zwischen christlichem Glauben und den Weltreligionen, als wir sie bisher fanden, denn Toynbee hat ein christozentrisches Verständnis der Weltreligionen aufgegeben. Er stellt fest, dass es höchste Zeit ist, dass alle lebenden Hochreligionen ihre traditionellen Rivalitäten begraben und sich auf ihren gemeinsamen Grund besinnen. Toynbee findet diesen gemeinsamen Grund vor allem in der menschlichen Natur, die zutiefst selbstüchtig und der Ursünde verfallen ist.<sup>106</sup> Alle Hochreligionen sind als Antwort auf das Ringen mit dieser Ursünde zu verstehen. So betrachtet es Toynbee kaum als Zufall, dass die Hochreligionen, die wir heute kennen, innerhalb einer Zeitspanne von weniger als tausend Jahren auftauchten. Es war dieselbe menschliche Natur, mit der wir heute konfrontiert werden, die die Hochreligionen vor 3 000 Jahren hervorrief. So haben die Hochreligionen in der Permanenz und Universalität der menschlichen Natur und in dem gegenwärtigen Zustand der Welt ihren gemeinsamen Grund. Sie haben in der Befreiung der einzelnen Seelen auch ein gemeinsames Ziel, so

<sup>103</sup> Ebd., 148.

<sup>104</sup> Ebd., 154; vgl. auch die vehementen Einwände gegen Rahners Begriff des >anonymen Christen< durch H. van Straelen, a.a.O., 108f. Als sehr positive und durchdachte Interpretation von Rahners Begriff vgl. Johannes Brosseder, "Die anonymen Christen", in *Kirche und Religionen Begegnung und Dialog*, hg. v. Heinrich Fries u. a., Bd. 2: *Heil in den Religionen und im Christentum*, St. Ottilien I 982, 243-2 70. Paul Schwarzenau, *Der größere Gott. Christentum und Weltreligionen*, Stuttgart 1977, scheint auf protestantischer Seite ähnliche Wege wie Rahner auf der katholischen zu gehen, wenn er abschließend erklärt, daß Nachfolge Jesu "aus den Ursprüngen in allen Religionen möglich" ist (a.a.O., 250).

<sup>105</sup> Karl Rahner, a.a.O., 156.

<sup>106</sup> vgl. zum Folgenden Arnold J. Toynbee, *Das Christentum und die Religionen , der Welt*, übers. v. Franziska Meister-Weidner, Gütersloh, 1959, 94-98.

dass diese Gott verherrlichen und sich ewig an ihm erfreuen können. Da die Weltreligionen sich an alle Menschen wenden, ist dieses Ziel nicht auf eine privilegierte Minderheit beschränkt.

Toynbee sieht jedoch zwei Haupthinderungsgründe für das Christentum, einen gemeinsamen Grund und ein gemeines Ziel in diesen Hochreligionen anzuerkennen und auch von diesen Religionen als Träger dieser gemeinsamen Merkmale anerkannt zu werden:

Erstens behauptet Toynbee, dass das Christentum nicht eindeutig zwischen seiner Botschaft und seiner eigenen westlichen Umhüllung (*Zivilisation*) unterscheidet, in die gekleidet es gewöhnlich seine Botschaft vorträgt. Damit berührt Toynbee etwas, was heute viele Missiologen fordern, nämlich ein Einheimischmachen (*Indigenization*) der Religion. Er stellt fest, dass das westliche Gewand oft andere, außerhalb unserer *Zivilisation* lebende Menschen hindere, das Christentum anzunehmen.<sup>107</sup> Man müsste hier Toynbee allerdings fragen, ob man eine spezielle Religionsform so einfach von ihrer kulturellen Umgebung abtrennen kann. Auch trägt Toynbees Gesetz der umgekehrten Bewegung, in dem er feststellt, dass geistliche Ausstrahlungskraft und materieller Fortschritt sich umgekehrt proportional verhalten, nicht dazu bei, seine Behauptung glaubwürdiger zu machen.<sup>108</sup>

Wir müssen zwar zugeben, dass Religionen häufig dann erstmals auftreten und sich am schnellsten ausbreiten, wenn sich Kulturen in einem labilen Zustand befinden. Aber damit erklärt sich der Fortschritt unserer westlichen *Zivilisation* nicht, denn dieser Fortschritt (*Zivilisation*) ist eindeutig von dem jüdisch-christlichen Glauben abhängig. Ohne den progressiven Geist dieses Glaubens hätte sich die westliche *Zivilisation* wohl ähnlich pessimistisch und zyklisch verhalten wie alle anderen *Zivilisationen*.<sup>109</sup> Man könnte daher begründet vermuten, dass der christliche Glaube allein genügen würde, das kulturelle und religiöse Milieu der jeweiligen Missionslandschaft umzuformen, falls die Missionare den christlichen Glauben nicht zusammen mit seinem westlichen Gewand exportierten. Wäre es anders, hätte der christliche Glaube seine weltverändernde Kraft verloren. Natürlich wollen wir damit nicht sagen, dass Missionare einen neo-kolonialistischen oder imperialistischen Standpunkt verfechten sollen, wie es in der Vergangenheit leider oft geschah. Ebenso wenig sollten sie Vertreter eines westlichen Geistes säkularer Prägung sein, denn dieser Geist ist nur indirekt mit dem christlichen Glauben verwandt. Natürlich müssen die Missionare zuerst die Weltanschauung der Menschen verstehen lernen, unter denen sie wirken, da sie sonst unfähig sind, ihre Botschaft auf den Verstehenshorizont zu beziehen, in dem diese leben. Doch dürfen die Missionare nicht den Eindruck hinterlassen, als ob die Annahme der christlichen Botschaft für das Leben und die Haltung der Betroffenen bedeutungslos wäre.

Zweitens bemerkt Toynbee, dass viele in Ost und West das Christentum wegen seiner traditionell arroganten Haltung zurückweisen. Deshalb sollte nach seiner Meinung das Christentum seine festverwurzelte und traditionelle Anschauung aufgeben, dass es völlig einzigartig sei,<sup>110</sup> denn aus dieser Anschauung resultieren sein Ausschließlichkeitsanspruch und seine Intoleranz. Toynbee will jedoch nicht, dass das Christentum seinen Glauben an die Wahrheit und Richtigkeit seiner Überzeugungen aufgibt. Aber es sollte anerkennen, dass alle Hochreligionen in einem gewissen Grad Offenbarungen dessen sind, was wahr und richtig ist. Hochreligionen unterscheiden sich inhaltlich und in dem Grad der Offenbarung, der der Menschheit durch diese Religionen gegeben wurde. Und sie unterscheiden sich auch in dem Ausmaß, in dem diese Offenbarung von den Anhängern in die Tat umgesetzt wird. Doch behauptet Toynbee, dass alle Religionen "ein

<sup>107</sup> Ebd., 100f.

<sup>108</sup> Vgl. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Bd. VII, London 1961, 701ff.

<sup>109</sup> Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1957, 19, drückt dies sehr gut aus, wenn er sagt: "It seems as if the two great conceptions of antiquity and Christianity, cyclic motion and eschatological direction, have exhausted the basic approaches to the understanding of history. Even most recent attempts at an interpretation of history are nothing else but variations of these two principles or a mixture of both of them." Vgl. auch Hans Schwarz, *On My Way to the Future*, 16ff.

<sup>110</sup> Arnold J. Toynbee, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, 103.

Licht sind, das aus demselben Urgrund strahlt, aus dem unsere eigene Religion ihr geistiges Licht erhält".<sup>111</sup>

Gott ist der Gott aller Menschen, und Toynbee kann sogar sagen, dass Gott ein anderer Name für Liebe ist. Toynbee betont, dass in den sechs Hauptreligionen, Buddhismus, Hinduismus, Zoroastrismus, Islam, Judentum und Christentum, die größte geistliche Präsenz, die dem Menschen bekannt ist, einen personalen Zug trägt. Nach Toynbee ist dieser personale Zug "ein einigendes Band, das die Verschiedenheit ihrer Auffassungen von der Natur dieses persönlichen Aspektes überwindet".<sup>112</sup> Obwohl er nach einem gemeinsamen Grund Ausschau hält, weist Toynbee alle synkretistischen Bemühungen um eine Einheitsreligion zurück, da eine solch künstliche Religion nicht die Einbildungskraft, die Gefühle und die Treue der Menschheit fesseln könne.<sup>113</sup> Er möchte, dass die Religionen ihre geschichtliche Identität wahren, während sie zugleich einander gegenüber immer aufgeschlossener werden. Das Christentum sollte sogar fortfahren, der nicht-christlichen Mehrheit unserer Mitmenschen seine Wahrheiten und Ideale zu predigen und ihnen praktische Beispiele der Verwirklichung geben. Toynbee berührt schließlich den Kern des christlichen Glaubens, wenn er drei Punkte nennt, die er mehr betont haben möchte: 1. die Verkündigung der Heilsgeschichte Gottes im Leben Jesu Christi; 2. die Überzeugung, dass die Menschen dem Beispiel folgen sollen, das Gott in der Geschichte Jesu Christi gesetzt hat; 3. die Verwirklichung dieser Überzeugung im eigenen Leben. - Wenn wir von Toynbees universalistischer Einstellung absehen, scheint er den Kern des christlichen Glaubens gut erkannt zu haben. Er schilt das Christentum auch zu Recht wegen seiner ungerechtfertigten Arroganz. Wir fragen uns aber, ob zwischen dem christlichen Glauben und den Weltreligionen wirklich eine solche Gemeinsamkeit besteht, wie Toynbee vorgibt.

Nachdem wir mit Karl Barth anfangen, müssen wir endlich zu Ernst Troeltsch kommen, dem Repräsentanten der anderen Seite des Spektrums. Ernst Troeltsch, Professor der Philosophie und Theologie, zuerst in Heidelberg und später in Berlin, ist uns schon als der Vater des historischen Relativismus vorgestellt worden. Doch in seinem Buch *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1901) tritt er immer noch für die Überlegenheit des christlichen Glaubens ein. Unter den großen Religionen, so behauptet Troeltsch, ist das Christentum tatsächlich die stärkste und konzentrierteste Offenbarung eines personalistischen Weltverständnisses. Es ist die einzige Religion, die mit den Grenzen und Bedingungen der Naturreligionen völlig brach, und daher repräsentiert sie "die Darbietung der höheren Welt als unendlich wertvollen, alles andere erst bedingenden und gestaltenden persönlichen Lebens. Es verneint die Welt, aber nur sofern der oberflächliche natürliche Sinn an ihr haftet und als das Böse in ihr mächtig geworden ist. Es bejaht die Welt, sofern sie von Gott ist und von den Frommen als aus Gott stammend und zu Gott führend empfunden wird. Und Verneinung und Bejahung zusammen bringen die wahre höhere Welt hervor in einer Kraft und Selbständigkeit, wie sie nirgends sonst erlebt wird."<sup>114</sup> Das Christentum fordert eine Entscheidung zwischen Erlösung durch Vermittlung eines transzendenten Wesens und Erlösung durch gläubige, vertrauende Teilnahme am personhaften Charakter Gottes, der der Grund allen Lebens und aller wahren Werte ist. Troeltsch behauptet, dass das Christentum als Kulminations- und Konvergenzpunkt aller Entwicklungstendenzen gesehen werden muss, die in der Religion sichtbar werden.

Troeltsch ist Historiker genug, um einzugestehen, dass er nicht mit absoluter Gewissheit beweisen kann, dass das Christentum immer der letzte Kulminationspunkt bleibt, der niemals überboten werden kann. Obwohl das Christentum Gottes großartige Offenbarung an den Menschen ist, sind andere Religionen in ähnlicher Weise Offenbarungen Gottes. Es kann nicht einmal die

<sup>111</sup> Ebd., 108.

<sup>112</sup> Ders., *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, übertr. u. bearb. v. Jürgen von Kempster, Zürich 1958, 337.

<sup>113</sup> Vgl. zum Folgenden Arnold J. Toynbee, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, 108-112.

<sup>114</sup> Vgl. zum Folgenden Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 88-91.

theoretische Möglichkeit weiterer Offenbarungen ausgeschlossen werden. In jeder Religion ist eine Kraft am Werk, die wahre Erlösung ermöglicht.<sup>115</sup> An diesem Punkt aber zügelt Troeltsch seine universalistischen Ideen und hält das Christentum für den sehr wahrscheinlich unübertrefflichen Weg, der uns vom menschlichen Schicksal erlöst und in liebende Gemeinschaft mit Gott fährt.

Am Ende seines Lebens ist in seinem Vortrag "Der Ort des Christentums unter den Weltreligionen" (1923) sein Optimismus verschwunden. Obwohl Troeltsch nichts zurücknehmen wollte, was er vor etwa 20 Jahren geschrieben hatte, fügte er einige bedeutsam Änderungen hinzu. Er erkannte jetzt, dass eine Religion in den verschiedenen Formen, die sie annimmt, jeweils von den intellektuellen, sozialen und nationalen Bedingungen abhängt, unter denen sie existiert.<sup>116</sup> Dies heißt für das Christentum, dass es von einer jüdischen Sekte zur Religion ganz Europas aufgestiegen ist. Es steht und fällt mit der europäischen Zivilisation, da es seinen orientalischen Charakter völlig verloren hat und verwestlicht und hellenisiert wurde. Alle unsere europäischen Begriffe der Person, ihrer ewigen, göttlichen Rechte, der Fortschritt hin auf das Reich des Geistes und Gottes, die enorme Kapazität zur Ausdehnung, sogar unsere ganze soziale Ordnung, unsere Wissenschaft und Kunst beruhen auf der Grundlage dieses deorientalisierten Christentums. Mit dieser bedeutenden Aussage hat Troeltsch das Christentum als den Ausgangspunkt unseres ganzen westlichen Lebensstils erkannt. Er meinte auch, dass das Christentum die einzige Religion sei, die wir erdulden können, denn es ist mit uns aufgewachsen und ein Teil unseres eigenen Wesens geworden. Troeltsch folgert sogar, dass es nicht die Religion einer hochentwickelten ethnischen Gruppe hätte werden können, "wenn es nicht eine gewaltige innere Kraft und Wahrheit hätte, wenn es nicht wirklich etwas von göttlichem Leben in sich enthielte".<sup>117</sup> Doch jetzt wagt er nur einzugestehen, dass es für uns endgültig und unabdingbar ist, während es sehr leicht möglich sei, dass andere Rassengruppen, die unter völlig anderen kulturellen Bedingungen leben, ihren Kontakt mit dem "göttlichen Leben" in einer ganz anderen Weise erfahren. Sie könnten also eine Religion besitzen, die mit ihnen aufgewachsen ist, und von der sie sich nicht trennen können, solange sie das bleiben, was sie sind. Deshalb hält Troeltsch christliche Mission nur bei "niedrigeren" Religionen für legitim, während es zwischen "höheren" Religionen statt Konversion Übereinstimmung und gegenseitigem Verständnis geben sollte.

Troeltsch hat jetzt das Christentum als die definitive Kulmination und den Konvergenzpunkt der religiösen Entwicklung fallengelassen. Stattdessen behauptet er, dass für alle Religionen "ein letztes gemeinsames Ziel im Unbekannten, Zukünftigen und vielleicht Jenseitigen liegt, so liegt ein gemeinsamer Grund in dem ans Licht und ins Bewusstsein drängenden göttlichen Geiste, der im endlichen eingeschlossen ist und aus dessen letzter Einheit mit dem endlichen Geiste die ganze vielfältige Bewegung erst hervorgeht."<sup>118</sup>

Wir müssen uns fragen, ob ein solches gemeinsames, transzendentes Ziel, das Troeltsch jetzt voraussetzt, eine haltbarere Position darstellt als die Behauptung der Absolutheit des christlichen Glaubens. Auch hat Troeltsch nicht hinreichend betont, dass der christliche Glaube wesentlich eine geschichtsbezogene Religion ist. Er ist mit spezifisch geschichtlichen Ereignissen verknüpft, die die historische Person Jesu von Nazareth einschließen, der zugleich auch der göttliche Erretter ist, auf den sich der christliche Glaube gründet. Solch eine Geschichtsverknüpfung einer Religion ruft natürlich ein geschichtliches Bewusstsein hervor. Aber da der christliche Glaube gleichzeitig Religion bleibt und nicht nur Geschichte wird, versucht er, dem historischen Relativismus zu entkommen. Mit diesen Bemerkungen sind wir aber schon am wertenden Teil

---

<sup>115</sup> Ebd., 100f.

<sup>116</sup> Vgl. zum Folgenden Ernst Troeltsch, "Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen", in: *Der Historismus und seine Überwindung*, 71f.

<sup>117</sup> Vgl. zum Folgenden Ernst Troeltsch, a.a.O., 75-79.

<sup>118</sup> Ebd., 82.

angekommen, in dem wir das Verhältnis zwischen der Offenbarung, die im christlichen Glauben begegnet, und den Weltreligionen bestimmen wollen.

cc) *Urteil ohne Vorurteil*

Um das Verhältnis zwischen der Offenbarung, die uns im christlichen Glauben begegnet, und den Weltreligionen adäquat zu bestimmen, wäre es unangemessen, von allen historischen Besonderheiten absehen und nur nach einem gemeinsamen Nenner fragen zu wollen. Im Gegensatz zur philosophischen Wahrheit ist die existentielle Wahrheit immer in historische Formen gekleidet und kann niemals in abstrakten Ideen gefunden werden. Daher scheint eine streng phänomenologische Untersuchung ungeeignet, den Feinheiten der Geschichte gerecht zu werden.<sup>119</sup> Zum Beispiel sind phänomenologisch gesehen Zeus und Jahwe Hochgötter, obwohl sie sonst kaum Gemeinsamkeiten aufweisen. Es ist deshalb nicht möglich, auf streng empirischer Grundlage zu beweisen, dass alle Religionen auf ein gern ein gemeinsames Ziel hin konvergieren. Die einfache Tatsache, dass Primärreligionen, Polytheismus und Monotheismus auf der gleichen Zeitebene koexistieren, ja in gewissem Ausmaß sogar in derselben Religion, macht es auch unmöglich, von einem religiösen Fortschritt im herkömmlich evolutionären Sinn zu sprechen. Da die Weltreligionen Weltreligionen und daher universalistisch sind, haben sie viele heterogene Elemente in sich aufgenommen und während ihrer eigenen Traditionen absorbiert. Oft wurden Adoptionen nicht nur von säkularer Begrifflichkeit, sondern von in anderen Weltreligionen geläufigen Anschauungen gemacht.<sup>120</sup> So fährt unser Bemühen um ein Verstehen der Religionen zur Entdeckung gewisser gemeinsamer Elemente und eines erstaunlichen wechselseitigen Austausches, der teilweise durch die fortschreitende Verschmelzung der Menschheit gefördert wird. Sollte das etwa bedeuten, dass alle Religionen allmählich ihren eigenen Erlösungsanspruch aufgeben und sich zu einer globalen Einheitsreligion zusammenschließen? Nein, es gibt keine Anzeichen, dass eine Universalreligion im Entstehen begriffen ist.<sup>121</sup> Sogar eine so offenkundig synkretistische Religion wie der Buddhismus nimmt heterogene Elemente nur in seine *eigene* Tradition auf, während er sich nicht den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen unterwirft. Im Gegensatz zu Toynbees Behauptung ist es nicht nur eine Besonderheit des christlichen Glaubens, mit äußerster Überzeugung den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion vorzutragen. jedoch wäre es ein vor-schneller Schluss anzunehmen, dass jede Religion, der christliche Glaube eingeschlossen, ihre eigene Wahrheitsanschauung hat, die allen anderen Religionen gegenüber gleichberechtigt ist.

Weder Gläubige noch Ungläubige können willkürlich ihre eigenen Glaubenshaltungen aufgeben, um die religiöse Szene neutral von außen zu beurteilen. So scheint für uns der beste Weg für eine angemessene Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Religionen, besonders im Hinblick auf ihren Offenbarungsanspruch, der zu sein, nach einem Wertungskriterium innerhalb der eigenen jüdisch-christlichen Tradition zu suchen. Wenn Offenbarung Gottes seine Selbstoffenbarung ist, scheint sie am vollkommensten in einer tatsächlichen Ich-Du-Begegnung ermöglicht. Die Tatsächlichkeit dieser Bedingung ist durch die

<sup>119</sup> Vgl. den vortrefflichen Aufsatz von Wolfhart Pannenberg, "Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", in: *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. I, bes. 260, wo er sagt: "je mehr sie von den historischen Besonderheiten ihres Materials abstrahiert, desto weniger vermag sie zwischen oberflächlichen und wesentlichen Gemeinsamkeiten *empirisch* zu scheiden."

<sup>120</sup> Vgl. die Verwandtschaft zwischen Buddhismus und Christentum, oder sogar noch augenscheinlicher zwischen dem Islam und der jüdisch-christlichen Tradition. Wolfhart Pannenberg, a.a.O., 272f., hat besonders überzeugend den Einfluß anderer Traditionen auf die Entwicklung des Christentums aufgezeigt.

<sup>121</sup> Vgl. Friedrich Heiler, "Versuche einer Synthese der Religionen", in: *Die Religionen der Menschheit*, 549-555, der einen guten Überblick über bedeutende Versuche gibt, eine Weltreligion zu schaffen. Er erkennt, daß diese Versuche aus dem Gefühl einer grundlegenden Einheit aller Religionen entstanden. Doch glaubt er nicht, daß diese Einheit vom Menschen allein erreicht werden kann.

Paradiesgeschichten in der Genesis bestätigt. Aber indem die biblischen Schriften eine solche Ich-Du-Begegnung mit Gott in das Paradies verlegen, sagen sie uns, dass dies für uns eine vergangene Möglichkeit ist.

Die Gott offenbarende Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition hat viel bescheidenere Anfänge. Zuerst begegnet man Jahwe in toten Objekten, in Theophanien eines brennenden Busches oder in einer Rauch- und Feuersäule. Natürlich muss Gott selbst die Bedeutung dieser Ereignisse interpretieren. Dann benützt Gott prophetische Sprecher, wie Mose, Amos oder Jesaja, um sich Israel zu offenbaren. Später begegnen wir seiner Selbstoffenbarung durch das Mittel des geschriebenen Wortes, der Thora, und endlich, obwohl nicht von allen Juden anerkannt, erschließt er sich durch seine Inkarnation in Jesus von Nazareth. Diese Fleischwerdung Gottes in einer realen Person wird nicht ohne Absicht in Analogie zu der idealen paradiesischen Zeit eingeführt (vgl. Joh 1). Aber sie ist nicht nur eine Wiederholung der Vergangenheit. Es ist bemerkenswert, dass Jesus Christus von Paulus nicht als Parallele, sondern als Antithese zu Adam, dem ersten Menschen, verstanden wird.<sup>122</sup> Damit will Paulus betonen, dass das, was zu tun der Mensch ursprünglich unwillig und unfähig war, nämlich in Harmonie und Gemeinschaft mit Gott leben, jetzt durch Jesus, dem menschengewordenen Gott, vollbracht worden ist. Als wirklicher Mensch war Jesus fähig und willens, bis zu seinem irdischen Ende und sogar darüber hinaus in Gehorsam zu Gott und Gemeinschaft mit ihm zu leben. Da Jesus das für uns getan hat, können wir ein solches Ziel auch für uns anpeilen und uns auf die Seite Jesu schlagen, der dieses Ziel erreicht hat. ja, wir können dieses Ziel schon proleptisch vorwegnehmen. So sind wir frei, die Zukunft vertrauensvoll anzugehen, da die letzte Zukunft, ewige Einheit mit Gott, für uns gesichert ist. Wir gehen in der Annahme nicht fehl, dass die typisch westliche Weltbejahung, ihr typisch optimistischer und unumkehrbar progressiver Geist ohne die jüdisch-christliche Tradition als Inspirationsquelle und Richtungsweisung undenkbar ist.<sup>123</sup> Selbst das westliche Verständnis des Menschen als Person mit unveräußerlichen Menschenrechten ist undenkbar ohne die christliche Einsicht, dass der Mensch von Gott erwählt wurde, um als besonderes Du mit seinem Schöpfer in ewiger Harmonie zu leben, und dass der Mensch schon jetzt proleptisch an dieser Verheißung teilnehmen darf

Es wäre jedoch kurzsichtig zu folgern, dass die nichtchristlichen Religionen, mit christlichen Maßstäben gemessen, nur Unwahrheit verbreiten. Sogar vom biblischen Zeugnis her ist es nicht hinreichend zu begründen, dass die nichtchristlichen Religionen keine Wahrheit enthalten, dass sie Plagiat in den Fällen betreiben, in denen sie mit dem christlichen Glauben Ähnlichkeiten aufweisen und dass sie die Sehnsucht des Menschen nach Gott nur in den Fällen widerspiegeln, in denen sie sich vom christlichen Glauben unterscheiden. Wir müssen Friedrich Heiler zustimmen, wenn er sagt, dass auch die nichtchristlichen Religionen die Tatsache bezeugen, dass Gott den Menschen sucht,<sup>124</sup> und nicht nur, dass der Mensch Gott sucht. Der Kern jeder Religion, ob

<sup>122</sup> Vgl. Anders Nygren, *Der Römerbrief*, übers. v. Irmgard Nygren, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1954, 161ff., in seiner Exegese von Röm 5, 12-21, wo er die Antithese zwischen Adam und Christus aufzeigt, wie sie von Paulus dargestellt wurde.

<sup>123</sup> Vgl. die gedankenvollen Bemerkungen von Bernhard Towers, "Die Revolution der Wissenschaft und die Einheit der Menschheit", in: *Um Einheit und Heil der Menschheit*, hg. v. J. Robert Nelson u. Wolfhart Pannenberg, übers. v. Erika Mann, Frankfurt am Main 1973, 163ff. Ohne zu vergessen, daß es Wissenschaft auch in anderen Kulturen gegeben hat, zeigt Towers, daß "die Wissenschaft, wie wir sie heute auf weltweiter Ebene kennen, direkt von der Kultur des christlichen Westens abstammt". Er fährt dann richtig fort: "Das gegenseitige Mißtrauen und die Beschuldigungen zwischen Wissenschaft und christlicher Religion waren nicht nur unnötig, sondern sind ein Ergebnis davon, daß die Christen ihre Tradition verraten und daß viele Wissenschaftler nicht erkannt haben, was diese Tradition wirklich über die Welt und unsere Verantwortung ihr gegenüber zu sagen hat."

<sup>124</sup> Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 563f; Vgl. auch Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott*, 372, der sagt: "Für die christliche Theologie ist die Religionsgeschichte eine göttliche Selbstmitteilung." In ähnliche Richtung bewegt sich auch Heinrich Ott, "Does the Notion of Mystery - As Another Name for God — Provide A Basis for A Dialogical Encounter Between the Religions?" in: *God. The Contemporary*



primitiv, polytheistisch, monotheistisch oder christlich, ist die Kommunion des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit, die er durch Gottes Gnade erfährt. So hat Gustav Mensching recht, wenn er mit Rudolf Otto sagt, dass in allen Religionen ein wirkliches Gegenüber zum Heiligen erfahren werden kann.<sup>125</sup> Weder die Bibel noch ein Mann wie Luther lehrten jemals, dass Gott sich nur auf die Bundesgemeinde des Alten und Neuen Testaments beschränkt, während außerhalb dieser Gemeinschaft ein gottloses Vakuum herrscht. Die Mannigfaltigkeit der Weltreligionen bezeugt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit nicht mehr und nicht weniger als der konfessionelle Pluralismus auf die besondere Sündhaftigkeit der Christen hinweist. Deshalb müssen wir über eine streng dialektische Anerkennung einer Uroffenbarung in allen Menschen hinausgehen, die diese Offenbarung dann doch letztlich wieder verwerfen würde.<sup>126</sup> Eine Uerkenntnis Gottes, auf die Natur, menschliche Existenz, Geschichte und menschlicher Intellekt hinweisen, gibt die Wirklichkeit, mit der wir in den nichtchristlichen Religionen konfrontiert werden, nicht adäquat wieder. Solch eine Uerkenntnis ist, wie die sogenannten Gottesbeweise zeigen, eine philosophische Abstraktion, die schon eine religiöse Überzeugung voraussetzt.

Wir müssen anerkennen, dass auch außerhalb des christlichen Glaubens Unheil erfahren und der Gewissheit des Heils begegnet werden kann. Ein Heilsegoismus, der das Heil auf die Christen beschränkt, kann weder vom Alten noch vom Neuen Testament her zureichend begründet werden. Schon die frühe Kirche rang mit der Frage nach dem letzten Schicksal derer, die starben, bevor Gott in Christus erschien und der Menschheit das Heil anbot. Als die frühe Kirche die Formel in ihr Credo einschloss, dass Christus "zu den Toten hinabstieg", haben das viele ihrer Theologen dahingehend interpretiert, dass Christus denen die Heilsmöglichkeit anbot, die vor seiner Erlösungstat gestorben waren.<sup>127</sup> In Analogie dazu wäre es gänzlich unvereinbar mit dem, was wir von Gott wissen, wenn er es zulassen würde, dass zahllose Millionen Nichtchristen in Ewigkeit fern von ihm leben müssten, obwohl sie während ihres Erdenlebens niemals eine tatsächliche Wahl hatten, ihn so anzunehmen, wie er sich in Jesus Christus offenbarte. Vielleicht war es unsere eigene Nachlässigkeit, dass ihnen das Evangelium nicht verkündigt wurde, oder dass es ihnen in einer so verzerrten Weise dargeboten wurde, dass sie vorzogen, ihren angestammten Religionen treu zu bleiben. Wie könnten wir da erwarten, dass sie die ewigen Konsequenzen unserer eigenen Unzulänglichkeit zu tragen hätten? Doch würde es an Spekulation grenzen, wollten wir einen bestimmten Weg markieren, auf dem die Menschen, die die christliche Botschaft nicht kennenlernen, gerettet werden können oder tatsächlich gerettet werden.

Wenn wir betonen, dass man dem Heil auch außerhalb des christlichen Glaubens begegnen kann, wollen wir damit nicht andeuten, dass jeder nach seiner Fassung selig werden kann. Das Alte und das Neue Testament lassen nie den gelindesten Zweifel daran, dass für die Glieder ihres Bundes Heil nur durch ausschließliche Treue zu Gott in dem jeweiligen Bundesverhältnis gewährt wird. Für die außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition Lebenden fasst Wilfred Cantwell Smith die Lage sehr treffend zusammen, wenn er sagt: Ein Buddhist, ein Hindu oder Moslem "wird nur gerettet, weil Gott der Gott ist, wie ihn uns Jesus Christus geoffenbart hat".<sup>128</sup> Ohne Jesus Christus hätten wir niemals gewusst, höchstens geahnt, dass Gott ein Gott der Liebe und des Erbarmens ist. Wir müssen hier mit Luther übereinstimmen, dass wir ohne Christus wirklich nicht genau wissen, wer Gott ist. Deshalb weist das so exklusiv erscheinende Wort: "Ich

---

*Discussion*, hg. v. Frederick Sontag u. M. Darrol Bryant, New York 1982, 16, wenn er abschließend bemerkt, daß das Bekenntnis, "Gott ist uns begegnet und wir bezeugen diese Begegnung" zum Dialog fährt, aber nicht das Bekenntnis, "Gott ist uns allein begegnet und wir allein bezeugen ihn."

<sup>125</sup> Vgl. zum Folgenden Gustav Mensching, *Die Religion*, 374ff.; Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York 1952, 22, der dazu sehr treffend bemerkt: "The great images of God fashioned by mankind are born not out of imagination but of real encounters with the real divine power and glory."

<sup>126</sup> Vgl. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 37-94, der nur zu einer Ur-Offenbarung kommt.

<sup>127</sup> Vgl. Hans Schwarz, *On the Way to the Future*, 150.

<sup>128</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York 1972, 139f.

bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Joh 14,6) letztlich über die christlichen Grenzmarken hinaus. Es fährt uns zur Erkenntnis, dass Christ und Nichtchrist nur durch die Fürsorge und Liebe Gottes gerettet werden können, die sich uns in Jesus Christus zeigen. Das neutestamentliche Gebot: "Darum geht hin zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Mt 28,19) verliert damit nicht seine Dringlichkeit. Doch würde uns die Erkenntnis, dass die Nichtchristen gerettet werden können, von der seltsamen Überzeugung abbringen, dass ihr Heil von unserer Effektivität abhängt. So wären wir von der schrecklichen Verpflichtung befreit, Siege auf dem missionarischen Schlachtfeld erringen zu müssen, um das Heil der Menschheit zu sichern. Vielmehr sollten wir wie Paulus feststellen, was wir mit den nichtchristlichen Religionen gemeinsam haben, und dann zu einer fröhlichen Verkündigung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fortschreiten.

Obwohl Nichtchristen auch am Heil teilhaben können, sollten wir sie nicht in pseudo-brüderlicher Liebe umarmen, oder sie und uns verwirren, indem wir sie "anonyme Christen" nennen. Wir wissen, dass es sogar in Primärreligionen einen Hochgottglauben gibt. Aber wir wissen auch, dass nur in monotheistischen Religionen die Offenbarung Gottes in einer definitiven Ich-Du-Begegnung erfahren wird. Zur Kulmination dieses Offenbarungsprozesses scheint es jedoch in Jesus Christus zu kommen, dem einen Gott in menschlicher Gestalt. Obwohl die Überzeugung, dass Gott ruft und der Mensch antwortet, in der religiösen Erfahrung der Nichtchristen vorhanden ist, liegt in deren Verständnis der primäre Nachdruck immer noch auf dem ritualen, gesetzlichen oder meditativen Gehorsam des Menschen als Voraussetzung für Gottes Aktivität.<sup>129</sup> In der jüdisch-christlichen Tradition ist die Akzentsetzung jedoch genau umgekehrt, nämlich auf dem totalen Primat der Heilseinladung Gottes, aus der sich die Antwort des Menschen ergibt.

Da unser Gottesverständnis immer ein gewisses Menschenbild einschließt, muss die christliche Verkündigung sich auch auf einer anthropologischen Ebene bewegen. Eine adäquate Ausarbeitung der gemeinsamen Grundlage und der Unterschiede zwischen dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen als Voraussetzung wirksamer Verkündigung nötigt auch zu einem Dialog. Aber ein Dialog darf weder zu einer Einbahnstraße noch zu einer bloßen Information über einen fremden Glauben werden. Echter Dialog muss uns mehr auf unsere religiösen Eigenheiten hinweisen und damit einen stimulierenden Effekt auf unsere eigene Lebensauffassung haben.<sup>130</sup> Wir würden etwa in einem Dialog mit Buddhisten unseres einzigartigen Verständnisses der Solidarität Gottes mit dem Menschen, die sich in seinem Leiden in Jesus Christus zeigt, besser gewahr werden. Wir würden uns dabei vielleicht auch fragen, ob unsere aggressive Haltung gegenüber der Natur, die im Buddhismus fehlt, wirklich mit dem Gebot Gottes im Einklang steht, die Erde untertan zu machen. Den Gewinn eines solchen Dialogs könnten wir daran messen, in welchem Maß unsere christlichen Überzeugungen und Praktiken in Frage gestellt, geklärt und vielleicht sogar modifiziert werden.<sup>131</sup> Es ist klar, dass wir zu einem solchen Dialog nicht mit dem Vorurteil antreten können, dass wir aus der Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen nichts Positives lernen können.

Während Gottes Selbstoffenbarung unser Verständnis der nichtchristlichen Religionen erhellt, bilden diese Religionen den größeren Horizont, in dem die jüdisch-christliche Tradition ihren angemessenen Platz und ihr Bewährungsfeld findet. So hat Raimundo Panikkar recht, wenn er einen wahrhaft dialogischen Dialog fordert, der voraussetzt, dass niemand allein Zugang zu dem

<sup>129</sup> Vgl. den interessanten Aufsatz von Carl Heinz Ratschow, "Die Religionen und das Christentum", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* IX (1967), 126, der treffend bemerkt, daß der entscheidende Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen darin liegt, daß nach dem christlichen Glauben die Selbstverleugnung des Menschen dem göttlichen Heilsangebot immer erst nachfolgt, während sie in den nichtchristlichen Religionen für dieses konstitutiv ist.

<sup>130</sup> So Robert D. Young, *Encounter with World Religions*, Philadelphia 1970, 164.

<sup>131</sup> Donald K. Swearer, *Buddhism in Tradition*, Philadelphia 1970, 146.

universalen Horizont der menschlichen Erfahrung hat.<sup>132</sup> Vielleicht sollten wir die Worte des Paulus bedenken, wenn er bekennt: "Nicht dass ich es schon erreicht hätte oder dass ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin" (Phil 3,12). Wenn wir daran denken, hätten wir auch eine Möglichkeit, die Aufgabe der christlichen Kirche zu erfüllen, wie sie so beredt von J. Robert Nelson beschrieben wird: "die geschichtlichen Behauptungen glaubhaft zu machen, die sie als ihre Aufgabe in der endgültigen Versöhnung der Menschheit verkündet".<sup>133</sup> Da die Religion das Fundament der Kultur ist und die Form der Kultur bestimmt, die Weise, in der wir Familie, Staat, Wirtschaftsordnung, Kunst und Wissenschaften betrachten,<sup>134</sup> hat der christliche Glaube den nichtchristlichen Religionen gegenüber eine Verantwortung, die über den reinen Dialog hinausgeht. Wie wir gesehen haben, überzieht eine säkularistische Bewegung immer rascher unsere Erde, eine Bewegung, die in pseudoreligiösen Absolutismen resultiert, wie Humanismus, Kommunismus, Sozialismus, Wissenschaftsglaube und ähnlichem. Sie erstrebt eine völlige Säkularisierung aller Lebensbereiche. Im Gegensatz zu dem jüdisch-christlichen Bemühen, die Welt zu entgöttern und zugleich ihre Transparenz für das Göttliche zu erhalten, strebt der Säkularisierungsprozess eine strenge Eindimensionalität an. In seinem Versuch, die ganze Erde für seine Ideologie zu gewinnen, bedroht er die Existenz der nichtchristlichen Religionen. Er lässt keine Götter gelten und suggeriert dem Menschen, seine existentielle Entfremdung selbst überwinden zu können. Ferner entzieht er dem westlichen Menschen- und Geschichtsverständnis seine christliche Fundierung, indem er Mensch und Geschichte zu rein innerweltlichen Phänomenen macht.

So schafft die moderne Säkularität eine geistliche Unsicherheit und ein Vakuum, das auf lange Sicht gesehen gefährliche Ergebnisse zeitigen wird. Da der Mensch seiner endlichen Natur gewahr ist, erstrebt er immer eine letztgültige Fundierung seines Lebens, der er vertrauen kann und von der er Weisung für seine grundlegende Lebenseinstellung ableiten kann, gleichgültig, ob diese Fundierung fiktiv oder wirklich ist. Wenn sie jedoch nicht wirklich trägt, kann sie auch kein hinreichendes Menschenverständnis bieten. Somit wird das säkulare Fortschrittsstreben des Menschen zu einer zunehmenden Entmenschlichung führen statt die Menschlichkeit zu fördern. Die großen nichtchristlichen Weltreligionen, wie etwa Hinduismus und Buddhismus haben trotz der mystischen Tendenzen, die ihnen innewohnen, keine Chance, den Ansturm der modernen Säkularisation ohne Schaden zu überleben.<sup>135</sup> Wenn sie sich ihr öffnen, würde sie allmählich die vorhandenen religiösen Überzeugungen zerstören. Hendrik Kraemer hat diese Gefahr klar erkannt, wenn er meint, dass die moderne Säkularisation "die Atrophie des religiösen Konstitutivs der menschlichen Natur nach sich zieht".<sup>136</sup> Doch suchen die meisten Nationen, in denen nichtchristliche Religionen dominieren, aktiv den Einfluss der Säkularisation und den Prozess der Verwestlichung, da sie meinen, dadurch einen höheren Lebensstandard erreichen zu können und moderne Nationen zu werden. Arend Th. van Leeuwen erfasst diese Versuchung sehr treffend, wenn er die Auswirkung der modernen technologischen Revolution auf nichtwestliche Gesell-

<sup>132</sup> Raimundo Panikkar, "Sunyata and Pleroma: The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament", in: *Religion and the Humanizing of Man*, hg. v. James M. Robinson, Council on the Study of Religion 1972, 77.

<sup>133</sup> J. Robert Nelson, "Signs of Man's Solidarity", in: *No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind*, hg. v. J. Robert Nelson, Leiden 1971, 13 (dieser Artikel findet sich nur im englischen Original).

<sup>134</sup> Dies ist von Owen C. Thomas, (Hg.), *Attitudes toward Other Religions: Some Christian Interpretations*, London 1969, 2, sehr gut aufgezeigt worden.

<sup>135</sup> Im Gegensatz zu Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, Philadelphia 1960, 372f., vgl. auch die interessante Studie von Bardwell L. Smith, "Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular", *Journal of the American Academy of Religion*, XXVI (September, 1968), 203-216, der die Gefahren der Säkularisierung für den (Theravada) Buddhismus aufzeigt. Er weist darauf hin, daß das traditionelle Streben nach Nirwana dem Verfolgen westlicher Geschäfte zuwiderläuft. So ergeben sich durch die zunehmende Dominanz des Westlichen ungeheure Probleme für den Gläubigen.

<sup>136</sup> Hendrik Kraemer, a.a.O., 347.

schaften und Religionen mit einem trojanischen Pferd vergleicht, das mit der Zeit die Religion von innen her zerstört.<sup>137</sup>

Van Leeuwen erkennt auch, dass, während die herkömmliche Vorherrschaft des Westens vorbei ist, die westliche Zivilisation sich anschickt, einen größeren Sieg davonzutragen als jemals zuvor.<sup>138</sup> Er meint, dass durch die sich daraus ergebende Kulturverpflanzung unter den asiatischen und afrikanischen Völkern sich für die Christen neue Möglichkeiten auftun werden, mit Nichtchristen zusammenzukommen und mit ihnen zusammenzuarbeiten.<sup>139</sup> Das bedeutet, dass Christen den Nichtchristen helfen können, ihre jeweiligen Zivilisationen wieder aufzubauen, nachdem der Sturm der modernen Industrialisierung über sie hinweggefegt ist und ihre religiösen Mythen weggeblasen hat. Obwohl wir grundsätzlich mit van Leeuwens Analyse unserer gegenwärtigen Lage übereinstimmen, fragen wir uns doch, warum wir am Grab der östlichen und afrikanischen Religionen warten sollen, bis sie unter dem Ansturm der modernen säkularen Zivilisation begraben sind. Hat van Leeuwen vergessen, dass die moderne säkulare Zivilisation durch Zurückweisung der religiösen Sphäre nicht nur Gott ablehnt, sondern auch den Menschen nur als manipulierbare Ware ansieht? Durch ihre zunehmende und immer exklusivere Dominanz könnte eine säkulare Zivilisation auf das Schicksal der Menschheit einen verheerenderen Einfluss ausüben als jede Religion, wie "primitiv" sie auch sein mag. Wir sollten uns hier Wolfhart Pannenberg's Einsicht zu Herzen nehmen, der feststellt: "Die Welt der Religionen und die in ihnen sich dokumentierende religiöse Anlage des Menschen schlechthin ist das Feld, auf dem sich die Theologie der Auseinandersetzung mit dem Atheismus stellen muss."<sup>140</sup> Wie die Weltreligionen zeigen, beruht der Gottesgedanke nicht auf einem Missverständnis der menschlichen Möglichkeiten, so dass man ihn ungestraft über Bord werfen könnte. Er zeigt vielmehr die tatsächliche Natur des Menschen an als eines begrenzten und (Gott-)abhängigen Geschöpfes.

Damit wir nicht in einer globalen Zivilisation ohne Pulsschlag und ohne sachgemäße Orientierung enden, muss die missionarische Aufgabe des christlichen Glaubens zweifacher Art sein: 1. Der christliche Glaube muss alle westlichen pseudoreligiösen Bewegungen ständig daran erinnern, dass ihr vorwärtsstrebender Drang, den sie vom christlichen Evangelium übernommen haben, seine Lebenskraft auf lange Sicht gesehen nicht behalten kann, wenn er nicht in sein ursprünglich christliches Verständnis des Menschen als ein begrenztes Wesen reintegriert wird, das aber mit unendlichem Wert ausgestattet ist. 2. Der christliche Glaube muss allen Menschen, ob in Europa, Amerika, Asien oder Afrika einen Bezugsrahmen anbieten, in dem sie den weltweiten Ansturm der säkularen Zivilisation verstehen, modifizieren und integrieren können. Um an dieses Ziel zu gelangen, benötigen wir aber ein hinreichendes Verständnis von Gottes Selbstoffenbarung, wie sie uns in der jüdisch-christlichen Tradition begegnet. Diese Selbstoffenbarung ist

<sup>137</sup> Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*, Stuttgart 1966, 31.

<sup>138</sup> Ebd., 10f.

<sup>139</sup> Ebd., 324.

<sup>140</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, "Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik", in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 35ff.

Wir müssen hier auch auf die ausgezeichnete Aufsatzsammlung *Religion and Progress in Modern Asia*, hg. v. Robert N. Bellah, New York 1965, hinweisen. Besonders Robert N. Bellah betont in seinem abschließenden Beitrag "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia", daß der Einfluß des Christentums auf die kulturelle Modernisierung in Asien in keinem Verhältnis zu der kleinen Anzahl der tatsächlichen Christen steht (203). Er warnt vor einem Fortschritt, der die Identität der Gesellschaft so verändert, daß sie nicht mehr funktionsfähig ist. Als mögliches Hilfsmittel gegen diese Gefahr möchte er eine synkretistische Ideologie sehen, die Kontinuität mit dem Besten der Vergangenheit betont, und Fortschritt auf die Zukunft hin zeigt. Doch fragt er sich: "Can such a harmonious combination break the myriad clinging tendrils of Tradition that keep society from making any real advance?" (224). Wir halten hingegen ein Annehmen und Adaptieren des christlichen Glaubens für eine bessere Wahl. Dieser Vorschlag würde Bellah's eigene Entdeckung aufnehmen, daß sich das Christentum um das Identitätsproblem und um Fortschritt bemüht, obwohl es vergangene Identitäten kritisiert und versucht, neue kulturelle Identitäten zu formen, "identities by and large more relevant to the modern world" (223).

grundlegend für ein adäquates Menschenverständnis und gibt uns einen wirklichkeitsgemäßen Bezugsrahmen für die menschliche Lebensgestaltung und Lebenshoffnung.

## Quellensammlung

### KAPITEL 1: *Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz*

#### 1. Notwendigkeit eines tragfähigen Fundaments

Ernst Troeltsch: *Absolute Entscheidung und historisch-relative Entwicklung*

Die auf die Propheten und Jesus begründete, in der Bibel ihr klassisches Hauptzeugnis besitzende und in der Verschmelzung mit Antike und Germanentum einen unermesslichen Reichtum entfaltende personalistische Erlösungsreligion des Christentums ist die höchste und folgerichtigst entfaltete religiöse Lebenswelt, die wir kennen. Was in ihr wahrhaftiges Leben ist, wird Leben bleiben auch in jeder irgend denkbaren Weiterentwicklung und von einer solchen mitumfasst, aber nicht vernichtet werden. Oder sollten wir an eine mögliche Unterbrechung und Zurückwerfung der Kultur und Geistesentwicklung denken müssen, so müssten wir erwarten, dass es in einem neuen Anstieg ähnlich wiederkommen würde.

Das ist unsere Lage, und nur in diesem Sinne lässt sich die "Absolutheit des Christentums" behaupten. Es ist eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der das Urteil hervorgeht. Es kann nicht allein aus einer Verge-wisserung am isolierten Objekt durch einen absoluten Wundereindruck entstehen und nicht aus der Entwicklung als deren sicher erweisbares Gesetz herausgelesen werden. In beiden Stellungen zum Gegenstand steckt etwas Richtiges und doch ist keine erschöpfend, sondern es müssen beide in- und aneinander zustande kommen. Die "Absolutheit", die sich so ergibt, ist dann nichts anderes als die Höchstgeltung und die Gewissheit, in die Richtung auf die vollkommene Wahrheit sich eingestellt zu haben. ...

Der fromme Mensch will Wahrheit haben, will wirklich Gott finden, will sich an wirkliche Offenbarung und Kundmachung Gottes klammern. Aber bedarf er dazu der absoluten Religion, die ihr Wesen und ihren Begriff erschöpfenden, allem Wandel und aller Bereicherung entrückten, die geschichtlichen Schranken überspringenden Gotteserkenntnis? Oder, wenn man mit einer freilich sehr ungerechtfertigten Verblässung des Wortes unter der absoluten Religion nur die endgültig erreichte, nicht mehr zu überbietende Höhe der religiösen Erkenntnis meint, ist das erste, was er zu seiner eigenen Frömmigkeit bedarf, die Sicherheit darüber, dass niemals spätere Geschlechter eine höhere Gotteserkenntnis erlangen werden? Ist nicht in einem solchen Verlangen allzu viel enthalten von dem natürlichen menschlichen Ungestüm, das die Schranken und Bedingtheiten des Lebens überspringen und sich gleich an das fertige Ende versetzen will, wo Arbeit, Kampf und Mühe um die Wahrheit aufhören? Und ist dies Ungestüm nicht gerade dem Frommen ungeziemlich, der aus eigener Seelennot und aus eigenem Wechsel der Meinungen und Kräfte das Irrsal der irdischen Lebensrätsel tiefer kennen müsste als die leicht und vergnügt nach fertigen Abschlüssen strebenden Kinder der Oberflächlichkeit?

*Quelle:* Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, München und Hamburg 1969, S. 92f.

Ludwig Wittgenstein: *Das Ganze und die Welt der Tatsachen*

6.432 *Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt.*

- 6.4321 Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.
- 6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.
- 6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes.  
Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.
- 6.5 Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.  
*Das Rätsel* gibt es nicht.  
Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so *kann* sie auch beantwortet werden.
- 6.51 Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.  
Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht; und diese nur, wo etwas *gesagt* werden *kann*.
- 6.52 Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann ebene Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.
- 6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.  
(Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)
- 6.522 Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.
- 6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat -, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend - er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten - aber *sie* wäre die einzig streng richtige.
- 6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)  
Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.
7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.

*Quelle:* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/Main 1980<sup>4</sup>, S. 186ff.

### Martin Heidegger: *Die Grundbefindlichkeit der Angst*

Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode eröffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*. Das Sein zum Ende muss sich in ihr halten und kann sie so wenig abblenden, dass es die Unbestimmtheit der Gewissheit vielmehr ausbilden muss. Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich? Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines "daß-es-da-ist". *Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst*. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiss werden lässt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grund die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein

zum Tode ist wesenhaft Angst. Die untrügliche, obzwar "nur" indirekte Bezeugung dafür gibt das gekennzeichnete Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser Feigheit vor der Angst bekundet.

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*

*Quelle:* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979<sup>15</sup>, S. 265f.

## 2. Endlichkeit oder Unendlichkeit?

Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz als die großen Pole unseres Seins*

Die großen Pole unseres Seins in allen Weisen des Umgreifenden sich begegnend, sind als *Vernunft* und *Existenz*. Sie sind untrennbar. Jeder geht verloren, wenn der andere verloren geht. Vernunft darf sich nicht an Existenz verlieren zugunsten eines sich absperrenden Trotzes, der sich gegen Offenbarkeit verzweifelt sträubt. Existenz darf sich nicht an Vernunft verlieren zugunsten einer Durchsichtigkeit, welche sich als solche mit der substantiellen Wirklichkeit verwechselt.

Existenz wird nur durch Vernunft sich *hell*; Vernunft hat nur durch Existenz *Gehalt*.

In der Vernunft ist der Drang aus der Unbewegtheit und beliebigen Endlosigkeit des Richtigen in die lebendige Bindung durch die Ganzheit der Ideen des Geistes und aus diesem zur Existenz als dem Träger, der dem Geist erst eigentlich Sein gibt.

Vernunft ist auf Anderes angewiesen: auf den Gehalt der sie tragenden Existenz, die in ihr sich klärt und ihr die entscheidenden Antriebe gibt. Vernunft ohne Gehalt wäre bloßer Verstand und als Vernunft bodenlos. Wie die Begriffe des Verstandes ohne Anschauung leer sind, so ist Vernunft ohne Existenz hohl. Vernunft ist nicht als bloße Vernunft, sondern als Tun der möglichen Existenz.

Aber auch Existenz ist auf Anderes angewiesen: Auf die Transzendenz, durch die sie, die sich nicht selbst geschaffen hat, erst der unabhängige Ursprung in der Welt ist; ohne Transzendenz ist Existenz unfruchtbarer und liebeloser dämonischer Trotz. Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch auf Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist Existenz untätig, schlafend, wie nicht da.

Vernunft und Existenz sind also nicht zwei sich gegenüberstehende Mächte, die untereinander um die Entscheidung kämpfen. Jede ist erst durch die andere. Sie treiben sich gegenseitig hervor, finden aneinander Klarheit und Wirklichkeit.

Obgleich sie nie ein endgültiges Ganzes werden, ist jede echte Verwirklichung nur aus ihnen ein Ganzes.

*Existenzlose Vernunft* gerät in das bei allem möglichen Reichtum zuletzt doch beliebige Denken einer bloß noch intellektuellen Bewegung des Bewusstseins überhaupt oder der Dialektik des Geistes. Indem sie abgeleitet in das intellektuell Allgemeine ohne bindende Wurzel ihrer Geschichtlichkeit, hört sie auf, Vernunft zu sein.

*Vernunftlose Existenz*, die sich auf Gefühl, Erlebnis, fraglose Triebhaftigkeit, Instinkt und Willkür stützt, gerät in blinde Gewaltsamkeit, aber damit in das empirisch Allgemeine dieser Daseinsmächte. Ohne Geschichtlichkeit, in der bloßen Besonderheit zufälligen Daseins mit seiner transzendenzlosen Selbstbehauptung, hört sie auf Existenz zu sein.

Beide verlieren ohne einander die echte Kontinuität des Seins, damit die Verlässlichkeit, welche der echten Vernunft und Existenz ohne Berechenbarkeit eigen sind. Sie unterscheiden sich



am Ende nur durch die Form kommunikationsloser Gewaltsamkeit. Ob isolierte Vernunft oder isolierte Existenz, beide sind nicht mehr, was sie sich nennen: es bleibt ihren Formulierungen nur, ohne Grund und Ziel in sich verengenden Daseinsraum in dem Schleier unwahrer, selbst nicht geglaubter Rechtfertigungen zum Ausdrucksmittel gegenseitig sich vernichtenden Daseins brauchbar zu sein.

*Quelle:* Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen, München 1960, S. 60f.

## KAPITEL 2: *Ursprung und Struktur der Religionen*

### 1. Der Ursprung der Religionen

Paul Tillich: *Religion ist die Tiefendimension*

In dieser Situation - ohne Heimat, ohne einen Ort zum Verweilen erkennt die Religion plötzlich, dass sie einen solchen Ort nicht braucht, dass sie gar nicht nach einer Heimat suchen muss. Sie ist überall zu Haus, nämlich in der Tiefe aller Funktionen des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes.

Was bedeutet diese Metapher der Tiefe? Sie bedeutet, dass die religiöse Dimension auf dasjenige im menschlichen Geistesleben hinweist, das letztlich, unendlich, unbedingt ist. *Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht.* Und das, was uns unbedingt angeht, manifestiert sich in allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes. Es wird offenbar in der Sphäre des Ethischen als der unbedingte Ernst der ethischen Forderung; verwirft man die Religion im Namen der ethischen Funktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Das, was uns unbedingt angeht, wird offenbar in dem Reich des Erkennens als das leidenschaftliche Verlangen nach letzter Realität; verwirft man die Religion im Namen der Erkenntnisfunktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Das, was uns unbedingt angeht, wird offenbar in der ästhetischen Funktion des menschlichen Geistes als die unendliche Sehnsucht nach dem Ausdruck des letzten Sinnes; verwirft man die Religion im Namen der ästhetischen Funktion des menschlichen Geistes, so verwirft man die Religion im Namen der Religion. Man kann die Religion nicht mit letztem Ernst verwerfen, weil der Ernst oder das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht, selbst Religion ist. Die Religion ist Substanz, der Grund und die Tiefe des menschlichen Geisteslebens. Das ist die religiöse Dimension des menschlichen Geistes.

Aber nun erhebt sich die Frage: Was hat es mit der Religion im engeren und üblichen Sinne des Wortes auf sich, sei sie die Religion der offiziellen Kirche oder die Religion persönlicher Frömmigkeit? Weshalb hat die Menschheit, wenn die Religion in jeder Funktion des Geisteslebens gegenwärtig ist, sie als eine besondere Sphäre neben anderen in Mythos, Kultus, Anbetung und kirchlichen Institutionen entwickelt? Die Antwort lautet: Weil das Geistesleben des Menschen seinem eigenen Grund und seiner Tiefe tragisch entfremdet ist. Nach den Worten des Sehers, der das letzte Buch der Bibel schrieb, wird es im himmlischen Jerusalem keinen Tempel geben, denn Gott wird alles in allem sein. Es wird keinen profanen Bereich geben und eben darum keinen religiösen Bereich. Die Religion wird wieder das sein, was sie wesensmäßig ist: der allbestimmende Grund und die Substanz des Geisteslebens des Menschen. Aber das ist Vision, nicht Realität. In der realen Welt, die unser Schicksal ist, erhielt die Religion eine engere Bedeutung. Sie wurde zu einer Funktion unter anderen Funktionen des menschlichen Geistes und ist oft im Widerstreit mit ihnen. Diese Situation ist unvermeidlich, sie ist ein Element der tragischen Situation des Menschen. Religion ist wie alles Menschliche zugleich groß und tragisch. Und da sie Ausdruck dessen ist, was uns unbedingt angeht, ist sie größer und tragischer als alles andere.

*Quelle:* Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, Stuttgart 1964, S. 40f

Rudolf Otto: *Der Doppelcharakter des Numinosen*

Der qualitative *Gehalt* des Numinosen (an den das Mysteriosum die *Form* gibt), ist einerseits das schon ausgeführte abdrängende Moment des tremendum mit der >majestas<. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt. Luther sagt: >Gleichwie wir ein Heiligtum mit Furcht ehren und doch nicht davor fliehen sondern mehr hinzudringen<. Und ein heutiger Dichter schreibt:

>Vor dem mir graut - zu dem michs drängt.<

Für diese Kontrast-Harmonie, für diesen Doppel-Charakter des Numinosen zeugt die ganze Religionsgeschichte: mindestens von der Stufe der >dämonischen Scheu< an. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll wird es ihm. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist nicht bloß das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des numen. Wir wollen diesen Moment >das Fascinans< des numen nennen.

...Wohl wäre es möglich ja fast wahrscheinlich, dass das religiöse Gefühl auf der ersten Stufe seiner Entwicklung zunächst nur mit dem einen seiner Pole, nämlich mit dem *abdrängenden*, aufbrach und zunächst nur erst als dämonische Scheu Gestalt gewann. Dafür spricht zum Beispiel, dass noch auf späten Stufen der Entwicklung das Wort für >religiös verehren< eigentlich >versöhnen<, >Zorn stillen< bedeutet. So im Sanskrit aradh. Aber von solcher dämonischen Scheu allein, wenn sie eben weiter nichts war und nicht selbst nur ein Moment eines Volleren, das allgemach ins Bewusstsein drängt, ist kein Übergang möglich zu den Gefühlen positiver Hinkehr zum numen. Von ihr aus könnte sich ein Kultus nur ergeben in Gestalt des >apiatē-isthai< und des >apotrépein< in Form von Sühnungen und Versöhnungen, Zorn-Stillungen und -Abwendungen. Aus ihr kann sich nie erklären, dass das Numinose gesucht, begehrt, erwünscht wird, erwünscht wird nicht nur um der natürlichen Förderung und Hilfe willen, die man von ihm erwartet, sondern auch um seiner selbst willen und nicht nur in den Formen des >rationalen< Kultus, sondern auch in jenen seltsamen >sakramentalen< Handlungen, Riten und Kommunionmethoden, durch die der Mensch sich selbst in Besitz des Numinosen zu setzen sucht.

*Quelle:* Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1963<sup>35</sup>, S. 42ff.

John M. Allegro: *Religion als Fruchtbarkeitskult*

Die große Kluft, die dem bisherigen Anschein nach die biblische Welt von der Antike getrennt hat, ist endlich überbrückt, und dies auf einer viel höheren Ebene, als es früher durch bloßes Vergleichen der verschiedenen Mythologien untereinander möglich war. Es erweist sich jetzt, dass Legenden und Figuren, die ihrem lokalen und zeitlichen Ursprung nach weit entfernt voneinander schienen, dasselbe zentrale Thema haben. Sogar so verschiedene Götter wie Zeus und Jahweh verkörpern denselben Grundbegriff einer Fruchtbarkeitsgottheit, denn der Ursprung ihrer Namen ist ein und derselbe. Eine gemeinsame Sprache setzt sich über alle geographischen und ethnologischen Grenzen hinweg. Wenn man sogar so offensichtlich verschiedene Idiome wie das Griechische und das Hebräische auf eine gemeinsame Quelle zurückführen kann, weist dies auf eine gemeinsame Kultur hin, die in einem früheren Entwicklungsstadium bestanden hat. Daher

können wir jetzt auf wissenschaftlich-philologischer Ebene Vergleiche anstellen, die früher vielleicht undenkbar schienen. Plötzlich, fast über Nacht, ist die antike Welt kleiner geworden. Wie alle Straßen des Nahen Ostens in das Zweistromland, das alte Sumer führen, so gehen auch die wichtigsten Religionen und Mythologien dieser und wahrscheinlich noch vieler anderer Länder auf den Pilzkult der Sumerer und deren Nachfolger zurück...

Zum Beispiel wissen wir jetzt, dass "Sünde" für Juden und Christen mit der Vergeudung von menschlichem Sperma zu tun hatte, eine Beleidigung Gottes, den man mit dem kostbaren Saft gleichsetzte. Wenn es den Anschein hat, dass diese Bedeutung von "Sünde" heute nur von akademischem Interesse ist, muss man sich in Erinnerung rufen, dass dasselbe Prinzip den Einwänden der Katholiken gegen das Einnehmen der "Pille" zugrunde liegt.

*Quelle: John M. Allegro, Der Geheimkult des Heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religionen, Wien/München/Zürich 1970, S. 14f*

Sigmund Freud: *Die Religion als Illusion*

Ich meine, wir haben die Antwort auf beide Fragen genügend vorbereitet. Sie ergibt sich, wenn wir die psychische Genese der religiösen Vorstellungen ins Auge fassen. Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Wir wissen schon, der schreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz - Schutz durch Liebe - erweckt, dem der Vater abgeholfen hat, die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines - aber nun mächtigeren Vaters - verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. Antworten auf Rätselfragen der menschlichen Wissbegierde, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem werden unter der Voraussetzung dieses Systems entwickelt.

*Quelle: Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt 1971, S. 110.*

## 2. Grundbegriffe der Religionen

Mircea Eliade: *Die Manifestation des Heiligen*

Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich manifestiert, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes erweist. Diese Manifestation des Heiligen wollen wir hier mit dem Wort *Hierophanie* (aus: griechisch *hieros* = heilig, und *phainomai* = sich zeigen) bezeichnen. Dieser Ausdruck ist brauchbar, weil er nichts anderes ausdrückt als das, was seine etymologische Zusammensetzung enthält, nämlich: *dass etwas Heiliges sich uns zeigt*. Man könnte sagen, dass die Geschichte der Religionen - von den primitivsten bis zu den hochentwickelten - sich aus einer großen Anzahl von Hierophanien, d.h. Manifestationen heiliger Realitäten zusammensetzt. Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für einen

Christen die Inkarnation Gottes in JESUS CHRISTUS) reicht eine ununterbrochene Kontinuität. Wir stehen immer demselben geheimnisvollen Vorgang gegenüber: das >ganz andere<, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer >natürlichen<, >profanen< Welt sind.

Der moderne Abendländer empfindet ein gewisses Unbehagen gegenüber manchen Manifestationsweisen des Heiligen; es fällt ihm schwer, zu begreifen, dass für gewisse menschliche Wesen das Heilige sich in Steinen oder in Bäumen manifestieren kann. Wir werden jedoch bald sehen, dass es sich nicht um eine Anbetung des *Steines als solchen* oder um einen Kult des *Baumes als solchen* handelt. Der heilige Stein, der heilige Baum werden nicht als Stein oder als Baum verehrt - sie werden verehrt, weil sie *Hierophanien* sind, weil sie etwas zeigen, was nicht mehr Stein oder Baum ist, sondern das *Heilige*, das >ganz andere<.

Man kann nie genug hervorheben, dass jede Hierophanie - auch die elementarste - ein Paradoxon darstellt. Indem er das Heilige offenbart, wird der Gegenstand zu etwas >ganz anderem< und bleibt doch weiterhin er selbst, denn er hat weiterhin teil an seiner kosmischen Umwelt. Ein *heiliger* Stein bleibt nichtsdestoweniger ein *Stein*; scheinbar (genauer: von einem profanen Gesichtspunkt aus) unterscheidet ihn nichts von allen anderen Steinen. Für diejenigen aber, denen sich ein Stein als heilig offenbart, wird seine unmittelbare Realität in eine übernatürliche Realität verwandelt. Mit anderen Worten: für die Menschen, welche ein religiöses Erlebnis haben, kann die ganze Natur sich als kosmische Sakralität offenbaren. Der Kosmos in seiner Ganzheit wird dann zur Hierophanie.

*Quelle:* Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, S. 8f.

#### Friedrich Heiler: *Polytheismus und Hochgottglaube*

Der Gottesglaube gehört im allgemeinen höheren kulturellen Entwicklungsstufen an. Insbesondere finden wir das, was wir als *Polytheismus* bezeichnen, in der Regel im Bereiche großer und verfeinerter Kulturen. Wo wir den ausgebildeten Vielgötterglauben bei den Naturvölkern treffen, erhebt sich stets die Frage, wie weit sich hier der Einfluss der hohen Kulturreligionen bemerkbar macht, den wir ja ganz klar in den Ausstrahlungsgebieten der indischen Kultur bemerken können. Trotzdem war die Vorstellung einer Mehrzahl von Göttern wohl schon mit dem Augenblick gegeben, da die heilige Macht, die dem Menschen begegnet, den Charakter des persönlichen "Du" erhielt, mit dem der Mensch sprechen kann, und da der Mensch die Zuständigkeit dieser heiligen Macht auf die verschiedenen Gebiete seines Lebens aufgliederte bzw. sie dort jeweils verschieden und gesondert antraf. Man redet hier von "Sondergöttern", "Funktionsgöttern", ja "Augenblicksgöttern", die häufig nur von Fall zu Fall in Aktion treten. Sie haben zunächst wohl mehr dämonischen Charakter und beleben die Naturerscheinungen, treten als Schutzwesen für Personen, Gruppen, Sachen und Orte auf, ehe sie systematisiert werden. Die Entwicklung des Animismus zum Polydämonismus können wir häufig studieren, so z.B. bei den Batak auf Sumatra, wo der Seelenglaube - offenbar nicht ohne indischen Einfluss - eine Mehrzahl von Dämonenklassen erzeugt, über denen schließlich eine Mehrzahl von oberen Gottheiten steht. Ob und wie das in einem zeitlichen Nacheinander geschieht, wissen wir nicht. Ein System, wie sich bestimmte Göttergruppen in bestimmter Abfolge aus anderen entwickelt haben, lässt sich zumeist nicht aufstellen. Diese Götter tragen dann häufig die Gestalt der ursprünglichen Machtwesen, aus denen sie hervorgingen, manchmal nur noch in Resten und Attributen: vor allem Tier- und Pflanzengestalt. Geschlechtliche Bestimmung findet in der Regel statt.

Besonders wichtig ist die Frage nach den *Hoch- und Obergöttern* der Naturvölker, mit denen sich oft das Problem eines *primitiven Monotheismus* verbindet. Sie treten in verschiedenen For-

men auf, teils als Schöpfer und Kulturbringer, als Urväter von Göttern und Menschen wie der Schöpfergott Moma bei den Uitoto und verschiedene Gestalten der höheren präkolumbischen Religionen Amerikas, teils als oberste Himmelsväter wie der Himmelsgott *Mawu* bei den Eweern in Togo, der seinen gewaltigen Leib mit dem Lichte des Firmaments salbt, dessen Kleid und Schmuck die Wolken sind, oder wie der Himmelsgott *Tengri (Tägri)* der alten Mongolen. Es ist umstritten, ob derartige Gestalten ursprünglich sind, welches Alter sie haben, ob sie sich aus den "Seelen" und Geistern des Animismus und Polydämonismus heraus entwickelt haben oder ob sie unter hochreligiösen Einflüssen entstanden sind. Natürlich stirbt neben ihnen der Polytheismus und Polydämonismus nicht aus. Oft treten sie als *dei otiosi* ("untätige Götter") in den Hintergrund. Die Theorien des "Urmonotheismus" haben ihnen ein sehr hohes Alter zugeschrieben und haben auf dem Grunde anderer primitiver Religionsformen ebenfalls diesen Ein- und Hochgottglauben gesucht. Daran ist vor allem methodisch vieles umstritten. In jedem Falle geben die primitiven Hochgottgestalten ein eindrucksvolles Bild von der Zielrichtung des religiösen Bewusstseins auf das Einheitliche im Gottesbegriff.

*Quelle:* Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, neu hg. v. Kurt Goldammer, Stuttgart 1980, S. 58f.

### KAPITEL 3: *Das Christentum inmitten der Weltreligionen*

#### 1. Gibt es einen religiösen Fortschritt?

Paul Radin: *Das religiöse Erlebnis*

Wo wir auch immer Religion begegnen, haben wir drei grundlegende Faktoren in Betracht zu ziehen: ein besonderes Erlebnis, die dieses Erlebnis begleitenden Glaubensanschauungen, Vorstellungen und Betätigungen und den gesellschaftlich-strukturellen Aufbau, innerhalb dessen das besondere Erlebnis, die Glaubensanschauungen, Ideen, Vorstellungen und Betätigungen statthaben.

Es ist natürlich außerordentlich schwer, die Natur des besonderen religiösen Erlebnisses zu definieren. Im allgemeinen kann man sagen, dass es in einer übernormalen Empfänglichkeit für gewisse Ideen, Glaubensanschauungen und Bräuche besteht, was sich in Ausbrüchen einer Gehobenheit, Begeisterung, Furcht kundgibt und oft in einer vollkommenen Hingabe an innere Empfindungen. Man könnte sagen, dass sich solch ein Erlebnis in gewissem Grade nur wenig von einem ästhetischen unterscheidet oder sogar von einem Erlebnis intensiver Lebensfreude. Man darf das beides aber nicht damit vermengen, weil das religiöse Erlebnis durch Faktoren ganz anderer Beschaffenheit ausgelöst wird, wie wir später zeigen werden.

Zu den mit dem religiösen Erlebnis unlösbar verbundenen Glaubensanschauungen gehört als wichtigste und grundlegende der Glaube an Geister, die mächtiger sind als der Mensch, die sowohl ihn beherrschen als auch alle Lebens Elemente, auf die er Wert legt und von denen er abhängt. Vielleicht sollte man das Wort Geist durch "*Etwas außerhalb des Menschen*" ersetzen, wobei "*Etwas*" als Individuum zu denken ist.

Das religiöse Erlebnis und die mit ihm verbundene Glaubensanschauung bilden ein untrennbares Ganzes, und es wäre ein völlig vergebliches Bemühen, feststellen zu wollen, welches von den beiden dem andern zeitlich vorangeht. Ebenso sinnlos wäre es und gäbe eine vollkommen verzerrte Anschauung der Religion, besonders der primitiven Religionen, wenn wir die natürliche Umwelt nicht berücksichtigen, in der der Mensch geboren ist, nicht auch die gesellschaftlichen Strukturen, in die das religiöse Erlebnis und die damit verbundenen Glaubensanschauungen eingebettet sind, und die Art, wie Individuen und verschiedene Kulturen sich ihrer bedienen, oft völlig artfremden und nichtreligiösen Zwecken.

Wir müssen also mit der psycho-physischen Beschaffenheit des Menschen, seiner natürlichen Umwelt und seiner kulturellen Umgebung beginnen, wenn wir primitive Religionen oder Religion überhaupt verstehen wollen. Auch daran muss man denken, dass Religion so alt wie der Mensch selbst ist und dass mit dem Erscheinen des Menschen es Individuen gab, die folgerichtig denken konnten, wie andere, die im wahrsten Sinne des Wortes religiös waren, die stärkste religiöse Erlebnisse hatten, ihnen Ausdruck geben konnten, so dass andere sie verstehen, nachahmen und, nicht selten, simulieren konnten.

*Quelle:* Paul Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich 1953, S. 79ff.

Fritz Köster: *Heil im Islam*

1. Im Islam wird der Gedanke radikal abgelehnt, dass das Heil bzw. die Erlösung dem Menschen auf dem Wege der Inkarnation, des Herabsteigens Gottes zu den Menschen oder gar des Erlösungstodes des Gottessohnes zuteil wird. Andererseits wird der Mensch nicht gesehen als ein durch die Sünde Adams gefallenes und dadurch erlösungsbedürftiges Wesen. Die Welt ist im Grunde eine heile Welt; der Mensch ist dazu geschaffen, Allah zu dienen und seinen Willen zu erfüllen, anstatt viele Götter zu verehren.

2. Aufgrund seiner "göttlichen Natur" und des zwischen Gott und der Menschheit geschlossenen Vertrages und Bundes ist der Mensch von sich aus imstande, Gott zu erkennen und den Willen Allahs zu tun. Er wirkt sein Heil dadurch, dass er sich ständig seiner wahren Natur erinnert und sich die Tatsache vor Augen hält, dass sein Leben auf der Erde nur ein Übergang ist zum eigentlichen Lebensziel. Er muss also wissen, wer er ist und wohin er geht.

3. Dieses Wissen um sein Leben und den Sinn seines Lebens kann jedoch leicht in Vergessenheit geraten. Dann vermag der Mensch leicht Gefangener seiner niederen Sinne und Leidenschaften zu werden. Um das zu verhindern, wurde ihm eine Offenbarung gegeben, ein Buch mit einem göttlichen Gesetz, welches ihm nicht nur sagt, was er zu tun und zu lassen hat, sondern auch, wie er die einzelnen Vorschriften konkret durchzuführen hat. Das göttliche Gesetz stellt den Modellfall für die persönliche wie auch gemeinschaftliche Lebensgestaltung dar. Moslems, die es anerkennen und verwirklichen, bilden die "beste Gemeinde", eine wahre Heilsgemeinschaft.

4. Die Aufgabe für jede Generation besteht nicht darin, ein neues Gesetz zu schaffen oder, je nach den Verhältnissen der Zeit, die Religion zu reformieren. Vielmehr geht es immer darum, die Menschen und die menschliche Gesellschaft zu reformieren. Nicht das Gesetz hat sich an die Menschen anzupassen, sondern die Menschen an das Gesetz, damit sie es lernen, in Übereinstimmung mit den Vorschriften der Offenbarung zu leben. Indem sich nicht Gott auf die Menschen, sondern der Mensch auf Gott hin bewegt, wird Heil in dieser Welt verwirklicht.

*Quelle:* Fritz Köster, "Heil im Islam", in: *Heil in den Religionen und im Christentum*, hg. v. Heinrich Fries u. a., St. Ottilien 1982, S. 142f.

Gustav Mensching: *Das Ausgangserlebnis der Religion Zarathustras*

Das Ausgangserlebnis der Religion Zarathustras ist die Erfahrung des *einen* Gottes, der von Anfang an ein Gott sittlicher Erhabenheit war, der anfangs über den beiden Geistern, dem guten und dem bösen Geist, thront, umgeben von den sogenannten Amesha Spentas (= "unsterbliche Heilige"), in denen die positiven sittlichen Eigenschaften Ahura Mazdas selbst sichtbar werden. Später wurde Ahura Mazda als Ohrmuzd mit dem guten Geist identifiziert, der Ahriman, dem bösen

Geist, gegenübersteht. Die Welt durchzieht also ein Gegensatz von Gut und Böse, zu dem noch der Gegensatz von Geist und Materie tritt, jedoch nicht in der Weise, dass der Geist mit dem Guten und die Materie mit dem Bösen gleichgesetzt werden, sondern so, dass innerhalb der geistigen "ersten" Schöpfung Gutes und Böses sich ebenso gegenüberstehen wie in der materiellen "zweiten" Schöpfung. Das Böse kam in diese beiden Schöpfungen durch einen Einbruch des bösen Geistes. Die gesamte Weltgeschichte ist daher Stätte des Kampfes zwischen dem guten und bösen Geist. ...

Es handelt sich hier also um eine ausgesprochen prophetische Religion, was sowohl darin sich zeigt, dass Zarathustra selbst wie jeder echte Prophet von seinem willensmächtigen und zur Tat drängenden Gott berufen wurde, um das Gesetz (asha) und damit den Willen Gottes den Menschen zu vermitteln, als auch darin, dass die Menschen selbst aufgerufen werden, sich an diesem kosmischen Kampf zu beteiligen und sich zu "entscheiden" für den guten oder für den bösen Geist. Dieses Moment der Entscheidung ist insofern von großer Bedeutung, als sich hier zeigt, wie tief das Wesen der menschlichen Existenz bereits erfasst wird, indem es in der innersten Entscheidung begründet wird. Der Sinn der Welt liegt nach dem Verständnis dieser Religion - im Unterschiede zu den nicht universalen Volksreligionen - nicht im Dasein der Welt, sondern in der Verwirklichung eines gottgesetzten Zieles, das am Ende der Tage liegt. Die iranische Religion ist also eschatologisch orientiert. Die gegebene Welt erfüllt noch nicht ihren eigentlichen Sinn, sie ist erst auf dem Wege zu ihrer Bestimmung.

*Quelle:* Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, S. 38f

John A. Hardon: *Grundzüge des Buddhismus*

Es ist nicht schwierig, die Hauptzüge von Gautamas Lehre herauszuarbeiten; dabei darf man nicht vergessen: was heute ihm persönlich zugeschrieben wird, ist das Ergebnis jahrhundertelanger Entwicklung und stellt infolgedessen auch den Geist seiner Ausdeuter dar. Im *Dharma* oder der Lehre beseitigte der Meister den Unterbau des primitiven Hinduismus nicht, sondern baute vielmehr auf ihm auf. An der Existenz von Göttern und bösen Geistern scheint er nicht gezweifelt zu haben. Ihn beschäftigte einzig die Erlösung, wie man in einem alten, ihm zugeschriebenen Text lesen kann. "Gerade so wie das Meer nur einen Geschmack hat, den Salzgeschmack, so hat diese Lehre und Zuchtordnung nur den einen Geschmack der Befreiung." Und Befreiung bedeutete das Zerbrechen der Kette wiederholter Geburt und Wiedergeburt.

Um zu dieser Befreiung zu gelangen, muss der Schüler das entdecken und in die Tat umsetzen, was Buddha als die vier Grundwahrheiten betrachtete. Sein Werk, betonte er, ist nicht Theorie, sondern Therapie. Die von ihm dargebotenen Wahrheiten sollen einem Menschen die Symptome und Ursachen seiner Krankheit vor Augen führen und ihm zeigen, dass und wie sie geheilt werden kann. Die Historiker sehen in Gautamas Tetralogie eine Anwendung der medizinischen Kategorien seiner Zeit, die er auf sein eigenes Ziel übertrug.

Nach der Überlieferung verkündete Buddha diese "vier edlen Wahrheiten" zum erstenmal in seiner Eröffnungspredigt in Benares, der heiligen Stadt der Hindus, im Gangestal in Nordindien. Sie besagen der Reihe nach, dass das Dasein Leiden mit sich bringt, dass die Ursache des Leidens die Begierde und das Festklammern am Dasein sei, dass der Weg, aus Leiden und Dasein zu entinnen, im Beseitigen dieser Begierden bestehe und dass man, um erlöst zu werden, den achtfachen Weg gehen müsse, den "der Erleuchtete" aufgezeichnet hat. Gautama betonte ferner,



dass jeder während des ganzen Prozesses die Arbeit selbst leisten muss. Andere menschliche Wesen können helfen, und darum ist ein Gemeinschaftsleben eine Hilfe, aber in der letzten Prüfung rettet sich jeder selbst.

*Quelle:* John A. Hardon, SJ, *Gott in den Religionen der Welt*, Luzern 1967, S. 108.

## 2. Wahrheiten der Religionen und der christliche Glaube

Martin Luther: *Was heißt einen Gott haben?*

Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass einen Gott haben nichts anders ist denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Glauben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott. ...

Also verstehst du nun leichtlich, was und wieviel dies Gebot fordert, nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders! Denn Gott zu haben, kannst du wohl abnehmen, dass man ihn nicht mit Fingern ergreifen und fassen noch in Beutel stecken oder in Kasten schließen kann. Das heißt ihn aber gefasset, wenn ihn das Herz ergreift und an ihm hanget. Mit dem Herzen aber an ihm hängen, ist nichts anders denn sich gänzlich auf ihn verlassen. Darum will er uns von allem andern abwenden, das außer ihm ist, und zu sich ziehen, weil er das einzige ewige Gut ist; als wollt er sagen: Was du zuvor bei den Heiligen gesucht oder auf den Mammon und sonst vertraust hast, das versieh dich alles zu mir und halte mich für den, der dir helfen und mit allem Guten reichlich überschütten will.

*Quelle:* Martin Luther, Großer Katechismus (Auslegung zum ersten Gebot), nach: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1956<sup>3</sup>, S. 560, 562f.

Emil Brunner: *Die Realität der Schöpfungsoffenbarung*

Die Menschen sind, auch als solche, die nichts von der geschichtlichen Offenbarung wissen, von der Art, dass sie es nicht unterlassen können, den Gottesgedanken zu bilden und sich Gottesvorstellungen zu machen. Das unwiderlegliche Zeugnis davon ist die Religionsgeschichte der Menschheit. Theologische Vorstellungsbildung gehört zum empirischen Tatsachenbestand der menschlich-sündigen Wirklichkeit. Nicht diese Tatsache, nur ihre Deutung kann diskutiert werden. Wie ist, vom christlichen Glauben aus, auf Grund des biblischen Zeugnisses diese Tatsache zu deuten?

Die maßgebende Stelle der Bibel - Römer 1,19ff. - gibt die Deutung, die allein der theologischen Prüfung standzuhalten vermag. Die Tatsache, dass die sündigen Menschen nicht umhin können, sich von Gott Gedanken zu machen, hat ihren Grund in der Schöpfungsoffenbarung. Die andere Tatsache, dass die Menschen diese Schöpfungsoffenbarung *nicht richtig*, nicht nach ihrem Wesen und Sinn zu verstehen vermögen, hat ihren Grund in der sündigen Verblendung.

Die Geschichte der Religionen zeugt von der Unvermeidlichkeit der religiösen Vorstellungsbildung und Betätigung. Sie zeugt zugleich von der sündigen Verwirrung. Die Mannigfaltigkeit der religiösen Gottes- und Götterideen ist so groß und widerspruchsvoll, dass es unmöglich ist, sie zu irgendeinem positiven Erkenntnisergebnis zusammenzuschließen; "per eliminationem" zu

einem solchen Ergebnis zu gelangen, ist nicht mehr ein Versuch der Religion selbst, sondern der Philosophie. Wohin er fährt, soll sofort gezeigt werden.

Innerhalb der religiösen Gottesvorstellungen einen gemeinsamen Nenner zu finden, ist unmöglich. Den primitiven stehen die "Hochreligionen" gegenüber, und unter diesen sind die Gegensätze erst recht unüberwindlich. Es gibt kein Gemeinsames, das dem polytheistischen Personalismus der einen und dem monistischen Impersonalismus der anderen gleichzeitig gerecht zu werden vermochte.

Seit dem Beginn der griechischen Philosophie ist immer wieder der Versuch unternommen worden, nicht auf religiösem, sondern auf philosophischem Wege, durch spekulatives Denken, zu einer klaren und sicheren Gotteserkenntnis zu kommen und damit den Irrationalismus der rein religiösen Begriffsbildung zu überwinden. Diese philosophischen Gotteslehren stehen nun wiederum untereinander in unversöhnlichem Widerspruch. Vor allem aber ist jede einzelne unter ihnen von der Art, dass ihr theologisches Ergebnis mit dem christlichen Gottesgedanken unvereinbar ist. Der Gott Platons oder Aristoteles' steht zum Gott der biblischen Offenbarung im Verhältnis des Entweder-Oder. Dasselbe gilt für jeden anderen rein philosophisch-spekulativ gewonnenen Gottesgedanken. Der Grund dafür ist im vorstehenden Kapitel angegeben: Der Gott des Denkens *muss* ein anderer sein als der Gott der Offenbarung. Der gedachte Gott ist nicht der sich selbst kundgebende; er ist, von diesem aus gesehen, ein Gedankengötze.

*Quelle:* Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, Bd. I, Zürich 1960, S. 137ff.

Paul Althaus: *Theologische Kritik der Religionen*

*Theologische Kritik der Religionen.* Das Wort des Neuen Testaments über die Religionen ist mehrschichtig und dialektisch. Es sieht im Heidentum Lüge, aber nicht nur Lüge, sondern auch Wahrheit: Flucht und Ferne von dem wahren Gott, aber auch Gehaltensein durch ihn. Dementsprechend muss unsere dogmatische Lehre von den Religionen mehrschichtig und dialektisch sein. Damit tritt sie in Gegensatz zu der undialektischen Weise, in der *Barths* "dialektische Theologie" von den Religionen redet. Die Religionen werden rein anthropologisch verstanden. Offenbarung und Religionen stehen in ausschließendem Widerspruch zueinander. ...

Wir sprechen demgemäß sowohl von dem *Wahrheitsgehalte* der Religionen wie von ihrer *Lüge*. Maßstab für beides ist das Evangelium, die in ihm erschlossene Wahrheit über Gott und den Menschen.

a) Wahrheit tragen die Religionen in sich, sofern sie überhaupt von "Gott" reden, um die Wirklichkeit des "Heiligen" wissen als unterschieden von der Wirklichkeit der Welt. Wie könnten sie von "Gott" reden und eine Macht "Gott" nennen, wenn Gott nicht ständig von sich selbst zu ihnen redete! Der Gottesgedanke als solcher ist Selbstbezeugung Gottes und Wahrheit. Auch die Abgötter, die Götzen zeugen also von der Wirklichkeit des einen wahren Gottes. Der Mensch hätte keine Götzen, wenn er nicht um Gott wüsste. Er leistete keinen Götzendienst, wenn ihm nicht ins Herz geschrieben wäre, was Gottesdienst ist. Die Entartung geschieht an der Wahrheit. Das Wissen um Gott ist das Apriori aller Religionen.

*Quelle:* Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1969, S. 138f.

## ***Literaturverzeichnis***

Elsas, Christoph, Hg. *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975.

Endreß, Gerhard. *Einführung in die islamische Geschichte*. München: Verlag C.H. Beck, 1982.

Fitzgerald, Michael; Khoury, Adel Th. und Wanzura, Werner, Hg. *Islam und Westliche Welt*. Bd. 1-, Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1976f.

Fries, Heinrich; Köster, Fritz und Wolfinger, Franz, Hg., *Kirche und Religionen - Begegnung und Dialog*. Bd. 2: *Heil in den Religionen und im Christentum*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1982.

James, William. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übers., hg. u. mit einem Nachwort versehen v. Eilert Herms. Olten: Walter Verlag, 1979.

Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck, 1963<sup>35</sup>.

Paus, Ansgar. *Jesus Christus und die Religionen*. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 180.

Ratschow, Carl Heinz, Hg., *Ethik der Religionen. Ein Handbuch*; Stuttgart: Kohlhammer, 1980.

Schwarzenau, Paul. *Der größere Gott. Christentum und Weltreligionen*. Stuttgart: Radius Verlag, 1977.

Widengren, Geo. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.