

Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott?

I. Derselbe Gott

Als Juden, Christen und Muslime glauben wir doch alle, dass es in einem wichtigen Sinne wahr ist, dass wir alle denselben, weil den einzigen Gott anbeten. Unsere heiligen Schriften unterstützen uns in diesem Glauben, zumindest insoweit jedes jüngere heilige Buch davon ausgeht, dass der Gott, von dem es berichtet, derselbe ist, der sich bereits in den älteren offenbart hat. So lesen wir im Koran, dass ein Muslim zu Juden und Christen als Anhängern der Buchreligionen sagen soll:

„Wir glauben an das, was zu uns herab gesandt wurde, und wir glauben an das, was zu euch herab gesandt wurde. Und unser Gott und euer Gott ist Einer, und ihm unterworfen sind wir ergeben“ (29:45). Wir lesen auch: „Wahrlich, Wir haben dir offenbart, wie Wir Noah und den Propheten nach ihm offenbart haben. Und Wir offenbarten Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, den Stämmen (Israels), Jesus, Hiob, Jonas, Aaron und Salomo; und Wir haben David einen Zabur (Psalter) gegeben (4,163, (...)) und Allah hat mit Moses wirklich gesprochen“ (4:164)

Wenn es der Allah des Koran- war, der die hebräischen Propheten inspirierte und persönlich mit Moses sprach, und der später Jesus inspirierte, dann bedeutet die Anbetung des Gottes dieser früheren Offenbarungen offensichtlich die Anbetung des Allah des Koran.

Auf der anderen Seite ist das Neue Testament voll mit Bezügen zur Tora und geht durchweg davon aus, dass der Gott, dessen kommendes Reich Jesus verkündigt, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Jesus selbst war ein gläubiger Jude, und zu seiner Lebenszeit spekulierten manche seiner jüdischen Zeitgenossen, dass in ihm einer der alten Propheten zurückgekehrt sei: „Für wen halten mich die Leute?“ Da sagten sie zu ihm: „Für Johannes den Täufer, andre für Elia, noch andre für einen der Propheten“ (Mk 8,27f). Und weiter: Als die frühe Kirche Jesus als den Messias predigte, stellte sie ihn als die Erfüllung der Erwartungen der jüdischen Schriften dar. So erklärte Petrus nach der Apostelgeschichte, als er kurz nach Jesu Tod in Jerusalem predigte: „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und vor dem Angesicht des Pilatus verleugnet habt“ (Apg 3,13). Offensichtlich war also nach dem Neuen Testament der Gott, den Jesus seinen himmlischen Vater nennt, auch der Gott, von dem vorher die Tora gesprochen hatte.

Natürlich spricht die Tora nicht von JHWH als dem Gott des späteren Neuen Testamentes oder des noch späteren Koran-. Aber es ist eine sehr natürlich jüdische Sichtweise im Licht des offensichtlichen Judentums Jesu und der Fortsetzung des strikten Monotheismus semitischer Tradition im Koran, dass Christen und Muslime, zumindest im Grundsatz, den Gott verehren, den Juden schon immer verehrt haben.

Nehmen wir also als unsere Ausgangsposition, die wir allerdings zu modifizieren oder komplizieren bereit sind, wenn und falls dies nötig wird, dass wir alle - Juden, Christen und Muslime - denselben Gott verehren.

II ... in seinen universellen Aspekten

Kaum dass wir dies festgestellt haben, müssen wir allerdings bereits damit anfangen die Dinge zu komplizieren. Denn in der Gottesvorstellung jeder der drei Traditionen findet sich sowohl ein universeller Aspekt, der Gott mit der ganzen Welt und der gesamten Menschheit in Beziehung bringt, als auch ein jeweils spezieller Aspekt, der Gott besonders zu einem Individuum oder einer bestimmten historischen Gruppe in Beziehung setzt. Der universelle Aspekt ist Judentum, Christentum und Islam gemeinsam, während der spezielle Aspekt sich jeweils deutlich von den anderen unterscheidet. Der Begriff „ethischer Monotheismus“ meint den ersteren. Jede Tradition spricht von Gott als dem einzigen Schöpfer des Himmels und der Erde, will sagen als dem Schöpfer aller Dinge außer Gott selbst; es ist evident, dass es nur ein solches Wesen geben kann.

So beginnt die jüdische und christliche Schrift mit der Aussage: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ (Gen. 1,1). Der erklärt in ähnlicher Weise: „Wahrlich, euer Herr ist Gott, Der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf“ (10:3).

Diesem einen und einzigen Gott, dem höchsten Wesen, dem Herrn über alles, werden also in jeder Tradition sowohl die fordernden Attribute Gerechtigkeit, heiliger Zorn und Absolutheitsanspruch, als

auch die eher sich zuwendenden und gebenden Qualitäten Gnade, Liebe, Barmherzigkeit und Vergebung zugeordnet.

So hat JHWH in der hebräischen Schrift „seinen Thron zum Gericht aufgestellt“ (Ps. 9,8b) und ist doch „barmherzig und gnädig (...), langmütig und reich an Güte.“ (Ps. 103,8). Und nach dem Neuen Testament „offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (Röm 1,18a), doch gleichzeitig bezeugt es: „Gott ist Liebe“ (1.Joh. 4,8b) und „Wenn wir unsre Sünden bekennen, ist er treu und gerecht, so dass er uns die Sünden vergibt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt“ (1.Joh. 1,9). Und der Koran- schließlich sagt: „Wahrlich, dein Herr ist schnell im Strafen. Und wahrlich, Er ist Allvergebend, Barmherzig“ (7:167).

In ihrem universellen Aspekt, als Formen des ethischen Monotheismus, verkünden alle drei miteinander verwobenen Traditionen Gott als den Schöpfer des Universums, der sich der Menschheit offenbart als unser gerechter Richter, der aber zugleich liebend, gnädig und barmherzig ist.

Wenn wir aber von diesem universellen Aspekt zu den historisch partikularen Aspekten übergehen, wird das Bild komplexer. Denn die speziellen Formen, in denen die universelle Gottheit in den Ereignissen menschlicher Geschichte erfahren wird, sind so unterschiedlich, dass der Eindruck dreier verschiedener Gottheiten entsteht.

So ist der Gott des Judentums in seinem speziellen Aspekt als JHWH der hebräischen Bibel eindeutig der Gott der Juden, der in einem einzigartigen Verhältnis zu seinem auserwählten Volk steht, mit dem er einen besonderen Bund geschlossen hat. Der Prophet Amos verkündet die Worte des Herrn: „Euch allein habe ich erwählt vor allen Geschlechtern der Erde“ (Amos 3,2). Der JHWH der Tora ist sich also bewusst, dass es andere Nationen gibt. Aber er ordnet sie in seiner Zuwendung den Kindern Israels unter. So ermutigt er die Israeliten, die Ureinwohner Kanaans abzuschlachten, um das Land in ihren Besitz zu bringen, und später benutzt er die Assyrer, um sein Volk, das sich von ihm abgewandt hat, zu strafen. Noch später lässt er sein Volk ins Exil nach Babylon führen. Denn diese besondere Bundesbeziehung zu Gott ist nicht nur eine große Ehre und ein Segen, sondern auch eine große Prüfung und eine Verantwortung: Gottes Wort zu Amos fährt nämlich fort: „Darum suche ich an euch heim all eure Schuld“. Doch Israel ist und bleibt im Zentrum der Aufmerksamkeit JHWHs. Er ist integraler Bestandteil der Geschichte der Juden, wie sie ihrerseits integraler Bestandteil der Biographie JHWHs sind. Er kann aus dem Kontext jüdischer Geschichte schlechterdings nicht herausgelöst werden. Er hätte z.B. sein Operationsgebiet nicht von Palästina nach China verlegen können, ohne seinen spezifischen Charakter so stark zu verändern, dass er de facto eine andere Gottheit geworden wäre. Er ist also eine spezielle göttliche Persönlichkeit mit einer speziellen Herkunft: Er ist tief verwurzelt in den Angelegenheiten des alten Nahen Ostens, hat aber keine echte Beziehung zum Rest der Menschheit in China, Indien, Russland, Europa, Afrika, Australien oder den beiden Americas. Die universelle Gottheit des ethischen Monotheismus scheint so im hebräischen Schrifttum eine spezielle, begrenzte, lokale Form als JHWH Israels angenommen zu haben.

Auf der anderen Seite ist der Gott des Christentums, wie er im Neuen Testament auftritt und von den ökumenischen Konzilien näher definiert wurde, ein dreieiniges Wesen, das durch einen Menschen, der der fleischgewordene Sohn Gottes ist, mit der Menschheit in Beziehung getreten ist. Moderne neutestamentliche Forschung lässt es sehr zweifelhaft erscheinen, dass dieser Glaube an die göttliche Inkarnation auf Jesus selbst zurückgeht. Aber wir beschäftigen uns hier mit dem Christentum als einer riesigen, langlebigen historischen Realität; und zu Beginn des 4. Jahrhunderts (Konzil von Nicäa, 325 n. Chr.) hatte sich in der Kirche der Glaube an Jesus als der zweiten, Mensch gewordenen Person einer göttlichen Trinität durchgesetzt. Diese Trinität, bestehend aus Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist, ist eindeutig nicht mit dem JHWH identisch, den jüdische Schrift und Tradition beschreiben. Ein offensichtlicher Unterschied ist der zwischen einem reinen Monotheismus und einer modifizierten, trinitarischen Form des Monotheismus; ein anderer ist der zwischen einem Gott, dessen Aufmerksamkeit sich ausschließlich auf die Kinder Israels richtet, und einem Gott dem es um die gesamte Menschheit geht, und der die Israeliten sogar als diejenigen brandmarkt, unter denen Gott Mensch wurde und die ihn bewusst ablehnten.

Und schließlich unterscheidet sich der Allah des Islam in seinem speziellen Aspekt, in dem er mit der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts n. Chr. in Beziehung tritt, vom JHWH des Judentums und von der Heiligen Dreifaltigkeit des Christentums. Die koranischen Offenbarungen hatten oft konkrete, aus dem Leben des Propheten oder der frühen islamischen Gemeinde erwachsende Themen zum Anlass. Wie JHWH gibt Allah einer bestimmten Gemeinschaft Anweisungen, hilft ihr in der Schlacht und benutzt ihre Mitglieder als seine erwählten Diener. Er ist ebenso eng mit dem Propheten Mohammed und der islamischen Gemeinschaft in Mekka und Medina verbunden, wie der christliche

Gott mit dem 'Christusereignis' im Palästina des 1. Jahrhunderts und JHWH mit den Ereignissen der biblischen Geschichte. So unterscheidet sich der Gott des Islam als eine konkrete göttliche Figur, die im Koran spricht, vom Gott des Christentums insoweit Allah keine Trinität ist und nicht in der Person Jesu von Nazareth Mensch wurde. Er unterscheidet sich auch, wenn auch in geringerem Maße, von JHWH, insoweit der Interessenschwerpunkt des koranischen Allah statt in Palästina in Arabien liegt, und die Juden nicht im Zentrum, sondern eher am Rande seiner Aufmerksamkeit liegen.

Wenn wir also an Gott weniger in seinem universellen Aspekt als Schöpfer des Universums und gnädigem Herren der ganzen Menschheit denken, sondern ihn als konkrete göttliche Person sehen, die auf die menschliche Geschichte Einfluss nimmt und mit bestimmten Menschen und Gruppen in Beziehung tritt, so finden wir, dass die Schriften unserer drei Glaubensrichtungen drei deutlich verschiedene göttliche Personen beschreiben. Eine dieser Personen ist der Gott einer Gruppe von semitischen Stämmen, die er als sein auserwähltes und geliebtes Volk annimmt; eine andere Person ist eine komplexe Trinität, deren eine Erscheinungsweise als Mensch zur Welt kommt und eine neue Religion gründet; die letzte Person schließlich geht eine besondere Beziehung mit einem arabischen Propheten ein, durch den Allah die Gemeinschaft derjenigen gründet, die ihr Leben ihm unterwerfen. So sind also die Persönlichkeitsprofile JHWHs, der Heiligen Dreifaltigkeit und Allahs so deutlich verschieden, dass es schwer ist zu behaupten, alle, die sie verehrten, beteten letztendlich zum selben Gott.

Obwohl aber die drei biblischen Gottheiten auf je eigene Weise beschrieben werden, enthält doch jede dieser Beschreibungen ein universelles Element. So lesen wir in den hebräischen Schriften: „Du allein bist Gott über alle Königreiche der Erde“ (2. Kön. 19,15); und das rabbinische Judentum kommt zu dem Schluss: „Die Gerechten aller Völker haben teil an der Welt, die kommen wird“ (Talmud: Sanhedrin, 13). Innerhalb des Christentums ist der Gedanke möglich, dass der göttliche Logos, der in Jesus von Nazareth Mensch wurde, auf andere Weise in anderen Religionen wirken kann. Und im Islam schließlich gibt es die koranische Vorstellung von Juden und Christen als Völkern des Buches, und auch die Idee, dass im grundsätzlichen Sinn des Wortes alle ernsthaften Monotheisten Muslime sind, d.h. sich Gott unterwerfen. Und so ist es in jedem der Fälle möglich, hinter diesen konkreten, historischen göttlichen Personen die unendliche Tiefe der Gottheit zu sehen, die die spezielle Beziehung zu den Menschen, wie sie in den Schriften dargestellt wird, transzendiert. Und wenn man den tieferen Denker in allen Traditionen glauben will, dann transzendiert sie die Grenzen unserer begrenzten menschlichen Einsicht überhaupt.

Gleichzeitig allerdings liefert die historische Eigenart jeder Tradition eine Basis für die Annahme der eigenen Überlegenheit gegenüber den anderen Religionen der Welt. Das jüdische Konzept vom erwählten Volk muss, soweit es denn ernst genommen wird, Juden das Gefühl vermitteln, eine besonders wichtige Rolle in der Vorsehung Gottes zu spielen. Diese Rolle ist Privileg und Belastung zugleich; in beider Hinsicht allerdings stellt sie das einzigartige Gottesverhältnis der Juden heraus. Der christliche Glaube an Jesus als den Mensch gewordenen Gott-Sohn beinhaltet, dass das Christentum als einzige der Religionen von Gott persönlich gegründet wurde. Die Schlussfolgerung liegt nahe, dass das Christentum damit eine privilegierte Stellung unter den Religionen der Welt beanspruchen muss, und dass dies die Religion ist, die Gott für die ganze Menschheit vorgesehen hat. Und der muslimische Anspruch, dass Mohammed das 'Siegel der Propheten' sei und der Koran die abschließende Offenbarung, die die vorhergehenden vervollständigt und perfektioniert, gibt dem Islam das Gefühl, legitimer Nachfolger von Judentum und Christentum und die gottgewollte Religion aller Menschen zu sein.

Bis zu einem gewissen Grade können diese Ansprüche einer einzigartigen Überlegenheit von den eher ökumenisch Eingestellten in jeder Tradition modifiziert oder heruntergespielt werden. So kann ein Jude sagen, jedes Volk sei auf seine Weise von Gott auserwählt und habe seine besondere Aufgabe in Gottes Plan. Ein Christ kann sagen, dass Gott sich den Christen geoffenbart hat, indem er persönlich Mensch wurde, dass er sich aber auch in anderen Religionen, wenn auch in geringerer Weise, geoffenbart hat. Und ein Muslim kann von dem ewigen göttlichen Buch sprechen, von dem der Koran eine menschliche Widerspiegelung ist, das sich aber in anderer Weise in den Schriften anderer Religionen ebenso spiegelt. Wir müssen dabei allerdings beachten, dass jeder solche Versuch, den offensichtlichen Absolutheitsanspruch der eigenen Tradition mit anderen Traditionen zu vermitteln, immer auch einen Rest versteckten Absolutheitsanspruchs enthält. Wir alle sind Gottes auserwählte Völker; und doch bleibt Israel die zentrale und wichtigste Rolle vorbehalten. Gott ist in allen großen Traditionen bekannt; und doch ist Gott nur in Christus direkt und persönlich auf der Erde erschienen. Wir alle leben als Antwort auf tatsächliche göttliche Offenbarung; und doch lebt nur die muslimische Umma als Antwort auf Gottes letzte und definitive Offenbarung. So sind diese Modifikationen im

Grunde eher Ausdrucksweisen ökumenischer Höflichkeit, als bedingungslose Annahme der Gleichwertigkeit, mit der Gott uns alle annimmt.

III. Nur ein Gott und keine überlegeneren Traditionen

Mit diesen vielfältigen Unterscheidungen und Hinweisen im Kopf wollen wir uns nun wieder unserer ursprünglichen Frage zuwenden: Beten wir alle zum selben Gott ?

Wie wir gesehen haben, rührt die Schwierigkeit bei der Beantwortung dieser Frage von den historischen Eigenarten der drei Traditionen und nicht von dem ihnen gemeinsamen ethischen Monotheismus. Versuchen wir zunächst einige einfache Wege, die Behauptung, wir beteten alle zum gleichen Gott, aufrecht zu erhalten.

1. Eine offensichtliche Möglichkeit ist die These, dass wir alle zum selben Gott beten, ihn aber mit verschiedenen Namen anreden. (So sagte Joseph Campbell einst: 'Da gibt es nun drei große westliche Religionen, Judentum, Christentum und Islam – und weil die drei Religionen drei verschiedene Namen für den gleichen biblischen Gott haben, kommen sie nicht zusammen')¹. Diese These stellt uns allerdings vor das Problem, dass ja nicht nur die Namen verschieden sind, sondern zu diesen auch unterschiedliche Beschreibungen gehören. Wir können nicht behaupten, dass die drei Schriften erkennbar das gleiche göttliche Wesen lediglich unter verschiedenen Namen beschreiben - so wie ich von einigen John genannt werde, von anderen Professor Hick, von wieder anderen vielleicht Reverend Hick; denn meine Lebensgeschichte ist eine einzige und enthält alle drei Kontexte, in denen ich mit den verschiedenen Anreden belegt werde. Doch der Koranische Allah ist nicht Gegenstand der gleichen Geschichte göttlich-menschlicher Interaktion wie die christliche Trinität; noch taucht die Trinität mit ihrer fleischgewordenen zweiten Person in Tora oder Talmud auf. So hängen - wie wir bereits gesehen haben – an den verschiedenen Namen auch eindeutig verschiedene beschreibende Geschichten.

2. Könnten wir dann - und dies wäre eine zweite Möglichkeit - die drei Geschichten zu einer komplexen Erzählung von göttlicher Aktivität auf Erden verbinden? Könnten wir sagen, dass der eine Gott sich zunächst zweitausend Jahre lang in der jüdischen Geschichte manifestiert hat, dann als Jesus von Nazareth Mensch wurde, dabei seine bis dahin verborgene trinitarische Natur offenbarend, und dann, sechs Jahrhunderte später, als der Allah des Koran- wieder zu seiner unitarischen Natur zurückkehrte und nunmehr jede Menschwerdung leugnete? Dies könnte sicher innerhalb keiner der drei Traditionen ernsthaft angenommen werden.

3. In einem dritten Anlauf sollten wir jedoch daran denken, dass es manchmal möglich ist, mit recht verschiedenen Beschreibungen ein und dasselbe Wesen zu meinen, oftmals ohne sich dabei bewusst zu sein, dass die verschiedenen Beschreibungen den gleichen Bezug meinen.

Ein bekanntes Beispiel sind Abendstern und Morgenstern. Der erste erscheint bei Einbruch der Nacht, der zweite bei Tagesanbruch. Schon die alten Griechen identifizierten sie als zwei Sterne und gaben ihnen die Namen Hesperus und Phosphorus. Heute wissen wir, dass es sich bei beiden um den Planeten Venus handelt. Könnten JHWH, der himmlische Vater und Allah in ähnlicher Weise identisch sein und von uns nur fälschlicherweise als drei verschiedene Wesen gesehen werden? Ein weiteres Beispiel: Der bekannte schottische Autor Sir Walter Scott kann mit vollem Recht als der Autor des Romans Ivanhoe, als der größte schottische Romancier oder als stellvertretender Sheriff von Selkirkshire um 1800 beschrieben werden. Könnte also nicht derselbe Gott von Juden, Christen und Muslimen aufgrund unterschiedlicher historischer Hintergründe der Gottesbegegnung verschieden beschrieben werden?

Das Problem hier ist, dass unterschiedliche Beschreibungen des gleichen Wesens sich nicht gegenseitig ausschließen dürfen. Sie müssen auf dasselbe Wesen zutreffen können - der Autor des Ivanhoe muss gleichzeitig Schottlands größter Romancier und stellvertretender Sheriff von Selkirkshire gewesen sein könne. Dies trifft jedoch analog nicht auf unsere Gottesbeschreibungen zu. Der Koran- widerspricht ausdrücklich der christlichen Lehre der Trinität, deren eine Person als Jesus von Nazareth Mensch wurde. Und auch das Gottesverständnis der Tora und das darauf aufbauende Gottesverständnis der rabbinischen Tradition widersprechen (im zweiten Fall sogar explizit) dem christlichen Konzept von Trinität und Inkarnation. Die Unterschiede zwischen den Beschreibungen Gottes in Tora und Koran- sind erheblich kleiner und könnten die Theorie zulassen, dass derselbe Gott seinen Interessenschwerpunkt und sein Operationsfeld von Palästina nach Arabien, von den Juden zu den Arabern des 7. Jahrhunderts verlegt hat. Jede solche Theorie würde aber vom nach-biblischen

Judentum hart, und sicher mit Recht, als arroganter Versuch, das Judentum für überholt zu erklären, zurückgewiesen werden.

So also scheint es nicht ausreichend, einfach zu sagen, derselbe Gott werde nur verschieden genannt und beschrieben. Die Unterschiede zwischen diesen beschreibbaren göttlichen Persönlichkeiten sind zu klar, um dies plausibel erscheinen zu lassen. Ein letzter Versuch einer einfachen Antwort ist von vornherein zum Scheitern verurteilt: Ein Polytheismus, selbst ein begrenzter dreigliedriger Polytheismus, der einen jüdischen, einen christlichen und einen islamischen Gott annimmt, ist von keiner Seite zu akzeptieren. Denn uns alle verbindet der Glaube an einen Gott, Schöpfer und Herr aller Dinge. Wir alle bekennen La-ilaha-ill'allah - es gibt keine Gottheit außer Gott.

Die nächste Möglichkeit ist nun, dass wir uns alle auf die traditionelle konfessionelle Position zurückziehen und behaupten, dass unsere Beschreibung Gottes die einzig richtige ist, und alle anderen insoweit falsch sind, als sie von der unsrigen abweichen. Auf dieser absoluten Basis wird ein Jude annehmen, dass das Christentum einem schweren Irrtum erliegt, wenn es behauptet, dass Gott (d.h. Gott Sohn) Mensch wurde und Juden und Nichtjuden aufforderte, ihn als ihren göttlichen Herrn und Erlöser anzunehmen; und der Islam erliegt einem (vielleicht minder schweren) Irrtum, wenn er behauptet, dass Gott zu Mohammed in einer Weise gesprochen hat, die einen Wechsel des göttlichen Engagements von Juden zu Arabern, von Palästina nach Arabien, von Jerusalem nach Mekka beinhaltet.

Auf eben dieser absoluten Basis wird ein Christ behaupten, Juden und Muslime begingen einen folgenschweren Fehler, wenn sie sich von Gottes erlösender Gegenwart auf dieser Welt in Jesus Christus abwenden. Und ein Muslim, wiederum von dieser absoluten Basis her denkend, wird den Christen einen schweren Irrtum unterstellen, wenn sie an Jesus Christus als Gottes eingeborenen Sohn glauben; und dass auch Juden im Irrtum sind (dann allerdings weniger gravierend), wenn sie Gottes letztgültige Offenbarung im Koran leugnen. Diese konfessionellen Behauptungen sind nicht nur möglich, sondern sie reflektieren die - mehr oder weniger deutlich artikulierten - Einstellungen der großen Mehrheit in allen drei Traditionen.

Wenn wir alle unsere Schriften und Traditionen direkt und wörtlich verstehen, so scheint dieser Absolutismus in der Tat unausweichlich. Unsere eigene Tradition, welche es auch ist, muss richtig und jede andere falsch sein, wo immer sie in wichtigen Punkten von der unseren abweicht; und daher muss unsere Tradition den andere überlegen sein, da sie der Wahrheit näher kommt und so eine direktere Beziehung zu Gott herstellt. Dieser Aspekt unserer traditionellen Glaubenssysteme sollte offen zugegeben und nicht taktvoll verschwiegen werden, wenn wir diese unbewegliche Situation rivalisierender Absolutismen jemals überwinden wollen. Denn es ist gerade das Unbehagen über diese Absolutheitsansprüche, das uns zu neuen, wichtigen Fragen zwingt.

Bei diesem Unbehagen kann ich natürlich nur aus meiner eigenen Erfahrung sprechen. Wenn ich bei Zusammenkünften meine jüdischen und muslimischen Kollegen - die nach drei Jahren gemeinsamer Arbeit zu jüdischen und muslimischen Freunden geworden sind - anschauere, so muss ich sagen: Ihr macht auf mich nicht den Eindruck, den ihr machen müsstet, wenn der traditionelle Absolutismus meiner Tradition berechtigt wäre. Denn wenn er berechtigt ist, so bedeutet das, dass ihr weniger Zugang zu der lebendigen Wahrheit habt und in einer indirekteren Beziehung mit Gott lebt als ich. Ich finde nicht, dass ich das ernsthaft glauben kann.

Bei weiterem Nachdenken geht mir allerdings auf, dass dieses 'Nicht sein wie ihr sein müsstet' nicht unbedingt aus der christlich-absoluten Voraussetzung folgt; denn es könnte ja sein, dass ihr außergewöhnlich gute Produkte eurer Traditionen seid, während ich ein außergewöhnlich schlechtes Produkt der meinigen bin, so dass die Festigkeit eures Glaubens und eure Hingabe in den Dienst Gottes nur im Vergleich zu meinen Schwächen beeindruckt. Wenn ich jedoch in großem Rahmen an all die Juden, Christen und Muslime denke, die ich kenne, dann finde ich die Mehrzahl der Christen nicht religiöser, ehrlicher, wahrheitsliebender, mitleidvoller oder rücksichtsvoller als die Mehrheit der Muslime oder Juden. Und ich frage mich: Ist dies, was ich erwarten sollte, wenn Christus der einzige Retter der Menschheit und das Christentum (die Strömung, in der sein Einfluss am stärksten ist) anderen Traditionen überlegen ist?

Daher möchte ich nun auf die langen Geschichten unserer drei Glaubensgemeinschaften, auf ihre heiligen Schriften und deren Auslegung, auf ihre Heiligen und Sünder und auf die Gesellschaften und Kulturen schauen, die sie inspiriert haben; und wiederum kann ich keine offensichtlich überlegene finden, weder in Moral noch in Spiritualität. Jede von ihnen ist eine komplexe historische Mischung von Gut und Böse, jede hat Stärken und Schwächen, jede ihre leuchtenden Höhen und ihren grauen

Tiefen. Wenn ich aber versuche, diese so unendlich verschiedenartigen, über Jahrhunderte verteilten Stärken und Schwächen zu quantifizieren, um zu drei zählbaren Ergebnissen zu kommen, dann merke ich schnell, dass die Komplexität der Materie und die Unvergleichbarkeit verschiedenster Ereignisse dies unmöglich machen. Soweit wir beurteilen können, hat jede der Traditionen in gleicher Weise Früchte getragen, in der Form von außergewöhnlichen Männern und Frauen, deren Geist und lebendiges Beispiel uns allen Gott näher gebracht haben.

Dies sind natürlich empirische, d.h. auf Beobachtung beruhende Urteile. A priori behauptet jede Tradition für sich einen besonderen Zugang zur Wahrheit und eine einmalig enge Verbindung zu Gott, was zu einer überlegenen Kultur und Geschichte und der Produktion von mehr und/oder besseren Heiligen führt. Was wäre sonst der praktische Wert göttlicher Offenbarung; was könnte sie für Menschen bedeuten? Diese A-priori-Behauptungen können allerdings empirisch nur schwer – und meiner Meinung nach überhaupt nicht – untermauert werden. Wenn ich dies sage, so stelle ich natürlich eine Behauptung über einen Sachverhalt auf, der unendlich komplex ist, zu dem niemand im Besitz aller Fakten ist, und über den man endlos diskutieren kann. Statt mich jedoch mit dem Beweis der Richtigkeit meiner These abzumühen, schlage ich vor, die Beweislast denjenigen aufzubürden, die die moralische und spirituelle Überlegenheit einer Tradition (der eigenen) behaupten.

Nun mag mancher antworten, dass diese vergleichende Fragestellung überhaupt nicht zulässig sei. Vielleicht sind unsere drei Traditionen einfach unterschiedlich und nicht miteinander vereinbar. Vielleicht gibt es einfach keine Tradition übergreifende Kriterien: Ist nicht einfach nach christlichen Kriterien das Christentum, nach jüdischen das Judentum und nach muslimischen der Islam überlegen? Dies ist auf den ersten Blick eine attraktive Idee. Sie erscheint jedoch nicht mehr so attraktiv, wenn wir zwischen grundsätzlichen moralischen Prinzipien wie Nächstenliebe auf der einen, und speziellen Normen einer Gemeinschaft, wie Beschneidung, Taufe oder Fasten im Ramadan auf der anderen Seite unterscheiden. Auf der Basis der speziellen Normen muss natürlich jeder, der nicht unserem speziellen Verhaltenskodex folgt, als fehlerhaft erscheinen. Auf der Ebene moralischer Grundprinzipien allerdings halte ich die Parallelen für groß genug, um eine vergleichende Beurteilung zu ermöglichen. Jede der drei Traditionen lehrt uns, andere so zu behandeln, wie wir behandelt werden möchten.

Jesus lehrte: „Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, ebenso sollt auch ihr ihnen tun“ (Lk 6,31). Der Talmud lehrt: „Was dir selbst verhasst ist, das tue nicht deinem Mitmenschen. Das ist die ganze Tora“ (Babylonischer Talmud: Shabbath 31a); und Mohammed lehrte: „Kein Mensch ist ein wahrer Gläubiger, wenn er nicht seinem Bruder das wünscht, was er sich selbst wünscht“ (Hadith: Muslim, Kapitel über Iman, 71-2; Ibn Madja, Einleitung, 9; Al-Darimi, Kapitel über Riqaq; Hambal 3, 1976).

Jede Tradition ruft uns auch auf zur Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrheitsliebe und Sorge für die, die nicht selbst für sich sorgen können (in früheren Gesellschaften insbesondere Witwen und Waisen). So scheint es mir vom christlichen Standpunkt aus möglich, einige Vergleiche anzustellen, denen auch Juden und Muslime zustimmen können. So würde ich zum Beispiel als historisches Verdienst des Judentums die Tatsache werten, dass es die Geburtsstätte des ethischen Monotheismus im Westen ist und eine unüberschaubare Vielzahl von bedeutenden Persönlichkeiten hervorgebracht hat, die zu praktisch jedem Feld der westlichen Zivilisation Entscheidendes beigetragen haben. Kritisieren würde ich den gegenwärtigen Missbrauch staatlicher Macht gegenüber den Palästinensern. Als historischen Verdienst des Christentums würde ich z.B. die Zivilisierung des heidnischen Europa und seine Rolle bei der Entstehung der modernen Wissenschaft werten. Zu kritisieren wäre z.B. seine Unterstützung und Rechtfertigung eines militanten Antisemitismus und einer zerstörerischen kolonialen Ausbeutung der sogenannten Dritten Welt. Als Verdienst des Islam könnte z.B. sein positiver und konstruktiver Einfluss auf Millionen von Leben und sein großer kultureller Einfluss auf einen bedeutenden Teil der Welt gelten. Ein möglicher Kritikpunkt wäre hier die fortgesetzte Anwendung inhumaner Strafen in einigen islamischen Ländern.

Natürlich würden nicht alle Christen der hier geäußerten Kritik an ihrer Religion zustimmen; ebenso wenig ist dies aber von Juden und Muslimen im Bezug auf ihre Religion zu erwarten. Trotzdem vermute ich, dass viele nachdenkliche Christen, Muslime und Juden in dieser Beziehung im Prinzip übereinstimmen. Bezüglich der Früchte der Religionen, erkennbar im Wohl der Menschen (in den universellen Werten Gerechtigkeit, Frieden und Glück) denken wir alle, so vermute ich, in den gleichen fundamentalen moralischen Kategorien. Dies ist zumindest meine These, die ich hier zur Diskussion stellen möchte.

Ähnliches scheint mir bezüglich spiritueller Kriterien zu gelten, d.h. der Kriterien, an denen wir Heiligkeit messen. Ist es wirklich zutreffend, dass nach christlichen Kriterien christliche Heilige anderen überlegen sind, nach jüdischen Kriterien jüdische Heilige und nach islamischen Kriterien islamische?

Ich denke nicht. Mit christlichen Kriterien meine ich hier natürlich nicht die Regeln der Heiligsprechung der Katholischen Kirche. Nach diesen Kriterien sind per definitionem alle Heiligen Christen. Auch sehe ich Heilige nicht als besondere Spezies unter den Menschen. Heiligkeit ist ein gradueller Wert. Ich denke vor allen Dingen an jene - zu seltenen - Menschen, die offensichtlich gegenüber dem Rest der Menschheit einen Vorsprung auf dem Wege von der natürlichen Selbst-Zentriertheit zu einer neuen Zentriertheit auf die transzendente Realität, die wir Gott nennen, besitzen. Ich kenne eine kleine Zahl von Menschen, in denen ich die Früchte einer solchen Transformation klar erkennen kann, und ich kenne den Ruf mancher anderen. Sie sind verteilt über die Gemeinschaften der Christen, Juden, Muslim, Hindus, Buddhisten und Sikhs. Und es ist meine intuitive Überzeugung, dass diese Menschen, brächte man sie zusammen, eine tiefe Affinität zueinander empfinden, trotz der Tatsache, dass sie unterschiedlichen Religionen angehören, in verschiedenen theologischen und philosophischen Systemen denken und unterschiedliche religiöse Praktiken ausüben; und trotz der Tatsache, dass manche eine kontemplatives Leben führen, während andere politisch aktiv sind. Ich kann dies nicht beweisen, glaube aber, dass viele von uns die gleiche intuitive Überzeugung hegen.

IV. Ein einziger Gott und spezielle Manifestationen

Wenn Sie dem, was ich bislang gesagt habe zustimmend gefolgt sind, werden Sie mein Unbehagen über die Annahme der Überlegenheit der eigenen Tradition teilen. Mein Unbehagen existiert jedoch neben dem ständigen Bewusstsein, dass eben dies die Tradition ist, in die ich hineingeboren bin, die mich geformt und genährt hat, so dass ich untrennbar Teil dieser Tradition bin und sie Teil von mir ist. Ich zumindest kann mir nicht vorstellen in eine andere Tradition verpflanzt zu werden. Was wir jedoch in unserer Auseinandersetzung mit dem Thema auch erfahren haben, ist, dass nicht nur ich als Christ mich derartig verbunden fühle, sondern dass auch Juden und Muslim sich in gleicher Weise in ihre Traditionen eingebunden wissen. Wohin also bringt uns all dies? Und wie kommen wir zu einer Antwort auf unsere ursprüngliche Frage: Glauben wir alle an denselben Gott?

Hier kann ich nur einen Vorschlag machen, ein Bild aufzeichnen, eine Möglichkeit darstellen und abwarten, ob Sie meine Gedanken für sinnvoll halten.

Wenn wir nun mit dem universellen Aspekt unserer drei Glaubensrichtungen annehmen, dass es nur einen Gott gibt, der die Quelle allen anderen Seins und der oberste Herr des Universums ist, und wenn wir weiter annehmen, dass sich die speziellen Gottesbilder unserer drei Traditionen als konkrete historische Realitäten deutlich unterscheiden, folgt daraus nicht, dass diese drei göttlichen Persönlichkeiten nicht einfach mit dem einen universellen Gott identisch sein können? Sie mögen authentische Manifestationen, 'Gesichter', Formen, Ausdrucksweisen des einen Gottes sein; sie mögen verschiedene Weisen sein, in denen der eine Gott Menschen verschiedener Betrachtungsweisen oder verschiedener historischer Kontexte erscheint, aber sie können nicht alle schlicht und einfach identisch mit diesem einen Gott sein. Und so sehen wir uns gezwungen, entweder zum fast überwundenen Absolutismus unseres eigenen Glaubens zurückzukehren oder zwischen dem einen universellen Gott und unseren drei speziellen Manifestationen Gottes zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung scheint mir unausweichlich, wenn wir die religiösen Realitäten außerhalb unserer Traditionen ernst nehmen wollen.

Die einfachste und am meisten zufrieden stellende Art der Unterscheidung ist, so meine ich, zu trennen zwischen Gott an sich, in Gottes selbst-existentem Sein, 'vor' und unabhängig von der Schöpfung, und auf der anderen Seite Gott in Beziehung zu seiner Schöpfung, wie ihn Menschen denken und ihm begegnen. Dies ist eine bekannte Unterscheidung, die ursprünglich von Immanuel Kant eingeführt wurde. Er unterscheidet zwischen dem Gegenstand, wie er selbst ist, dem Ding an sich, und dem gleichen Gegenstand, wie ihn Menschen wahrnehmen, mit all dem was der menschliche Verstand zu dieser Wahrnehmung beiträgt. Wenn wir diese Grundunterscheidung übernehmen, müssen wir nicht automatisch Kants eigenes Konzept von der Art, wie der Verstand die Umwelteindrücke durch ein angeborenes System von Kategorien ordnet, übernehmen. Uns geht es hier nur um die grundlegende These, dass Wahrnehmung nicht nur rein passives Registrieren der Umwelt im Bewusstsein ist, sondern ein aktiver Prozess des Auswählens, Ordnen und Interpretierens.

Wir wissen aus zahlreichen Quellen, dass die uns bewusste Welt nur eine typisch menschliche selektive Vereinfachung einer praktisch unendlich reicheren und komplexeren Realität darstellt, die uns verwirren und überwältigen würde, wäre sie uns unmittelbar bewusst. Unsere Wahrnehmungsfähigkeit ist nur auf einen verschwindend kleinen Bruchteil der Informationen ausgerichtet, die auf uns einströmen, z.B. auf elektromagnetische Wellen einer Länge zwischen sechs und zwölf Millionsteln eines Zentimeters aus einem Spektrum, das von kosmischen Strahlen mit einer

Wellenlänge von einem 'Fünftausendmillionstel' eines Zentimeters bis zu Radiowellen mit einer Länge von dreißig Kilometern reicht. Auf diese physikalische Filterung folgt eine konstruktive Aktivität des Verstandes, indem wir die Welt mit Hilfe eines Systems von Konzepten ordnen, die Sinneseindrücke so mit Bedeutung füllen, dass wir innerhalb der so konstruierten Welt leben und handeln können.

Wenn ich zum Beispiel eine Gabel auf einem Tisch liegen sehe, so sehe ich sie als Gabel, als Esswerkzeug. Dieses 'Sehen als' setzt voraus, dass ich bereit bin, mich entsprechend der Tatsache zu verhalten, dass dieser Gegenstand eine Gabel ist. Aber Steinzeitmenschen, die mit einer Zeitmaschine in unsere Gegenwart gelangten, würden den Gegenstand nicht als Gabel wahrnehmen, da ihnen das Konzept 'Gabel' fehlt, das nötig ist, um diesen Gegenstand als Gabel wahrzunehmen. Sie könnten ihn stattdessen als Waffe wahrnehmen, als sakralen Gegenstand oder einfach als mysteriöses Ding.

Ein großer Teil der Bedeutungsfelder, in denen wir unsere Realität wahrnehmen, ist also kulturell geprägt. Mit anderen Worten, wir selbst konstruieren teilweise die Welt, in der wir leben. All dies ist, denke ich, heute als Resultat der philosophischen Analysen Kants und zahlreicher Arbeiten auf dem Gebiet der kognitiven Psychologie und der Wissenssoziologie so weit akzeptiert, dass wir uns fragen können, ob es irgendwelche Hilfen für unsere Fragestellung bietet.

Können wir die Unterscheidung zwischen der Realität, wie sie an und für sich ist, und der Realität, wie sie von Menschen aufgrund der Struktur des menschlichen Verstandes und des kulturspezifischen Konzeptsystems wahrgenommen wird, auf unser Gottesbewusstsein anwenden? Ich meine ja. Und diese Anwendung ermöglicht uns ein besseres Verständnis der Beziehung zwischen unseren drei Traditionen. (In erweiterter Form kann sie durchaus auch das Verständnis der Beziehung zwischen Religionen allgemein ermöglichen; doch dies ist hier nicht unser Thema). Wir können also sagen, dass wir nicht Gott an sich erkennen (dies bedeutete ein Verständnis der Welt, wie sie unabhängig vom Erkennenden ist), sondern wir denken und erfahren Gott nur durch die konzeptuelle 'Linse' unserer Tradition. Denn jede Tradition wirkt als eine Art geistiger 'Linse' (bestehend aus Konzepten, Geschichten historischer und mythischer Art, religiöser Praxis, Kunststilen und Lebensformen) durch die wir Gott wahrnehmen. Und weil es eine Vielzahl solcher Linsen gibt, gibt es eine Vielzahl von Weisen, in denen Gott gedacht und erfahren wird.

Dies lässt darauf schließen, dass jede konkrete, historische göttliche Persönlichkeit - JHWH, der Vater im Himmel, der Koranische Allah - ein Produkt der universalen göttlichen Präsenz und einer bestimmten, historisch gewordenen Art konstruktiver religiöser Imagination ist. Die Tatsache, dass ein Element menschlicher, imaginativer Projektion zu jeder Religion gehört, dürfte seit den Arbeiten Feuerbachs im 19. Jahrhundert nicht mehr zu leugnen sein. Bestätigt wurde Feuerbach durch neuere Ergebnisse der Ethnologie, Anthropologie und Religionsgeschichte, die Gottesvorstellungen mit kulturellen Umständen, die ihrerseits auf geographischen, klimatischen, ökonomischen und politischen Faktoren basieren, in Beziehung gesetzt haben.

So tendierten im Altertum sesshafte Ackerbaugesellschaften zur Verehrung weiblicher Gottheiten, während nomadische Viehzüchtergesellschaften männliche Gottheiten anbeteten. Der Soziobiologe Edward O. Wilson sagt: „Der Gott monotheistischer Religionen ist immer männlich; diese starke patriarchalische Tendenz hat verschiedene kulturelle Ursachen. Nomadische Gesellschaften sind hochmobil, streng organisiert und oft militant, durchweg Eigenschaften, die männliche Autorität begünstigen. Es ist auch wichtig, dass das Hüten des Viehs, die wichtigste ökonomische Basis vor allen Dingen Männersache war.² Eine Reihe weiterer Beispiele sammelte Max Weber, einer der großen Pioniere auf diesem Feld.³ Das Prinzip, das er und andere entdeckten, bedeutet, dass z.B. die von den vor-arischen Bewohnern von Harappa in Indien verehrten weiblichen Götter und die von den vor-islamischen Nomadenstämmen Arabiens verehrten männlichen Götter ihr Geschlecht den ökonomischen und kulturellen Grundmustern dieser verschiedenen Gemeinschaften verdanken. Von einem naturalistischen⁷ oder reduktionistischen⁷ Standpunkt gesehen sind sie natürlich alle nur Produkte der menschlichen Phantasie. Aber selbst vom religiösen Standpunkt aus müssen wir akzeptieren, dass sie zum Teil so geschaffen sind. Und es scheint mir evident, dass dies allgemeine Prinzip auch auf Judentum, Christentum und Islam zutrifft. Jedes unterschiedliche Bewusstsein des Göttlichen beinhaltet ein Stück kreativer menschlicher Imagination, die durch konkrete historische Umstände geleitet wird.

Dies bedeutet nun, dass der biblische JHWH an der Schnittstelle zwischen transzendenterm universalem Gott und der besonderen Mentalität und historischen Befindlichkeit des Volkes Israel entstand; ohne diesen Zusammenhang mit seinem Ursprung zu verlieren,¹ gewann er später einen universelleren Charakter im rabbinischen Judentum. Mit der Geburt des Christentums und seiner Absplitterung vom Judentum teilte sich diese göttliche Persönlichkeit. Es entstanden der Adonaj des

rabbinischen Judentums und der Vater im Himmel - später die Dreieinigkeit - des Christentums, die neben universellen Charakterzügen auch die spezielle Bindung an Jesus von Nazareth und die christliche Kirche beinhaltet. Noch später gewann die göttliche Person, die in Interaktion mit dem Volk Israel entstanden war, einen weiteren Name und eine weitere Form als der Allah des Koran-, wiederum mit speziellen Bezügen zum Propheten Mohammed und dem Leben im Arabien des 7. Jahrhunderts und universalen Charakteristika, die mit der Entwicklung des Islam zur Weltreligion zunehmend an Bedeutung gewannen.

Das Modell einer göttlichen Realität, Gott in Gott-Selbst, und einer Vielzahl verschiedener, menschlicher Wahrnehmungen dieser göttlichen Realität scheint mir beiden Grundsätzen, von denen wir ausgehen müssen, gerecht zu werden. Der eine Grundsatz ist unser Glaube an die Angemessenheit, Schönheit, Leben gebende und Leben verändernde Macht unserer eigenen Tradition mit ihrer eigenen Geschichte, Lebensweise, Gebetsweise, Literatur, Architektur, Musik und Kunst und ihren Heiligen und Gelehrten, der wir anhängen, in der wir leben wollen und zu deren Weiterleben wir beitragen wollen. Der zweite Grundsatz ist die Überzeugung der meisten, vielleicht aller, von uns, dass es nur recht und billig ist, dass andere Menschen ihre Tradition in der gleichen Weise sehen und ihr folgen. Weiterhin ist diese Erkenntnis nicht nur eine Frage der Höflichkeit, die doch nur die Überzeugung verbirgt, dass das Gottesbild anderer Traditionen eben doch weniger authentisch ist, als das eigene. In diesem Falle kehrten wir nur auf einem langen Umweg zu traditionellen Überlegenheitsbehauptungen zurück. Gerade das Unbehagen an solchen Behauptungen aber hat uns ja zu diesen Gedanken veranlasst

Ich glaube, dass es authentische religiöse Eingebung ist, die uns über pure Höflichkeitsfloskeln hinaus zu einer tieferen Akzeptanz der Gültigkeit – und soweit wir wissen können gleichen Gültigkeit – der beiden anderen von Abraham ausgehenden Traditionen bringt. Die Implikationen dieser Akzeptanz zwingen zu einem weitgehenden Umdenken. Eine Richtung dieses Denkens habe ich darzustellen versucht. Ich will jedoch nicht behaupten, dass dies die einzig mögliche Richtung ist. Falls es eine andere, adäquatere gibt, wäre ich sehr daran interessiert von ihr zu hören.

Schluss: Die Notwendigkeit einer pluralistischen Denkweise

Wenn wir nur ein solches pluralistisches Modell übernehmen, folgt daraus nicht, dass wir alle aufgerufen sind, unsere eigene Gemeinschaft dahingehend zu beeinflussen, ihren Absolutheitsanspruch gegenüber anderen Traditionen weniger zu betonen und schließlich aufzugeben? Aufzugeben wären dann z.B. der Anspruch, in einem zentralen Sinne Gottes auserwähltes Volk zu sein, der Anspruch, dass allein das Christentum von Gott selbst in seiner Inkarnation als Jesus Christus begründet worden ist, der Anspruch, dass nur der Islam eine Antwort auf Gottes letzte und nicht zu übertreffende Offenbarung ist. Aus meiner Sicht steht es uns nicht zu, unseren Kollegen aus anderen Traditionen vorzuschreiben, wie sie die Entwicklung ihrer eigenen Traditionen beeinflussen sollen, wenn auch das gemeinsame Ziel eine erhoffte Weltgemeinschaft im 21. Jahrhundert ist, eine Weltgemeinschaft die die einzige Alternative zu weltweitem Chaos und weltweiter Zerstörung darstellt. Als Christ kann ich nur innerhalb meiner eigenen Tradition wirken, und was ich und eine Anzahl anderer Theologen vorschlagen, ist, dass wir die Idee einer Menschwerdung Gottes als metaphorisches oder mythisches Konzept ansehen. Daraus folgt, dass die Offenbarung durch Jesus ähnlich den Offenbarungen durch Moses oder Mohammed gesehen werden kann.⁴

Ich weiß natürlich, dass diese Art der Erneuerung unter manchen Umständen einfacher ist als unter anderen. Innerhalb des Christentum ist diese Denkweise einfacher für jemanden wie mich, der Protestant, nicht Katholik, ist und an einer weltlichen Universität, nicht an einem kirchlichen Seminar, arbeitet; doch selbst unter diesen optimalen Bedingungen muss man damit rechnen, sich den Zorn der Fundamentalisten und die Kritik der Konservativen zuzuziehen und von jedem offiziellen Einfluss innerhalb der eigenen Kirche ausgeschlossen zu werden. Unter Muslimen ist eine solche Revision sicher für diejenigen einfacher, die im Westen arbeiten und nicht in den islamischen Ländern. Und auch unter Juden wird es ähnliche Unterschiede zwischen einfacheren und schwierigeren Umständen geben. Es ist daher zu erwarten, dass sich die Implikationen der Einsicht, dass die eigene Tradition nicht die einzig wahre Religion ist, unter verschiedenen Umständen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit durchsetzen werden. Allerdings, die Welt braucht diese pluralistische Sichtweise, nicht nur weil sie intellektuell realistisch ist, sondern auch weil sie religiöse Absolutheitsansprüche, die internationale Konflikte zu jeder Zeit begründet und verschärft haben, entschärfen kann. Das moderne Waffenarsenal, das wir zuletzt im Golfkrieg und noch viel grauenvoller in Hiroshima und Nagasaki in Anwendung gesehen haben, hat eine Welt geschaffen, die sich derartige Konflikte nicht mehr leisten kann. Hans Küng schrieb: „Ohne Frieden zwischen den Religionen wird es keinen Frieden zwischen den Völkern geben.“⁵ Ich möchte hinzufügen: Es wird keinen echten Frieden zwischen den

Weltreligionen geben ohne die allgemeine Erkenntnis, dass die jeweils anderen Religionen andersartige, aber in gleicher Weise gültige Antworten sind auf die letzte göttliche Realität, die wir Juden, Christen und Muslime Gott nennen.

Anmerkungen

a. Zum Text

1. Campbell, Joseph: *The Power of Myth*. New York und London: Doubleday, 1988, S. 21
2. Wilson, Edward O.: *Of Human Nature*. Harvard University Press, 1978, S. 190
3. Weber, Max: *Sociology of Religion*. (1922) Boston: Beacon Press, 1963
4. Hick, John: *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press und Philadelphia: Westminster Press, 1977
5. Küng, Hans: *Christianity and the World Religions*. New York: Doubleday, 1986, S. 443

b. Zur Übersetzung aus dem Englischen von Rainer Buse

1. Die Zitate aus der Bibel stammen aus der Zürcher Übersetzung
2. Die Zitate aus dem Koran entstammen dem Al-Qur'an Al-Karim und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache. Arabisch-Deutsch. Hg. Muhammad Ahmad Rassoul. Köln: Islamische Bibliothek 1988, 3. Aufl.
3. Die Zitate aus den Hadithen und dem Talmud sind unmittelbar aus dem Englischen übersetzt.
4. Die englische Fassung dieses Aufsatzes ist abgedruckt in John Hick: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven: Yale Univ. Press 1993, S. 146–163

c. Redaktionelle Hinweise

In seinem neuesten Buch *The Rainbow of Faiths* (London: Macmillan 1995, 160 S.) geht Hick auf seine Kritiker ein, die ihm insbesondere seit seiner Darstellung des Konzepts eines religiösen Pluralismus fortgeschrittener Prägung in „*An Interpretation of Religion*“ (London: Macmillan 1989) verstärkt eine Formalisierung von christlichen Glaubensinhalten vorwerfen oder ihm die Absolutsetzung eines Glaubensrelativismus unterstellen. John Hick geht in einem „inneren“ Dialog zwischen Phil (= Philosophie), Grace (= Theologie) und John (= J. Hick) darauf so ein, dass er seine Position weiter präzisiert. Bei Annahme eines gemeinsamen (idealistischen) Urgrundes der Religionen macht er deutlich (S. 69f), dass „the Real“ kein Phantom pantheistischer Seelenlage ist, „Realität“, reale Transzendenz, die sich in den einzelnen Religionen unterschiedlich und geschichtlich bedingt auffächert und manifestiert. Auf diese pluralistische Sichtweise (hier beschränkt auf die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam) hebt Hick nicht nur in diesem oben abgedruckten Aufsatz, sondern in den letzten Jahren verstärkt ab. Der Monotheismus der drei Abrahamsreligionen ist ihm dabei nur ein Sonderfall des interreligiösen Dialogs überhaupt

Inzwischen ist endlich die deutsche Übersetzung von *An Interpretation of Religion* erschienen:

Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Fragen von Leben und Tod. Übersetzt von Clemens Wilhelm und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner. München: Diederichs 1996, 462 S. Damit ist dieses Basiswerk einer Theologie der Religion bzw. einer Theologie der Religionen nicht nur leicht zugänglich, sondern ermöglicht auch eine adäquate Diskussion, zumal die Kritik an John Hick in Deutschland sich bisher weitgehend auf ausgewählte Texte bezog, die den meisten Kritikern - wie es schien - mehr oder minder zufällig vorlagen.

Dieser Beitrag erschien zuerst in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): *Wertewandel und religiöse Umbrüche. Religionen im Gespräch Bd. 4 (RIG 4)*. Balve: Zimmermann 1996, S. 189–207