

Friedrich Hermanni

Der unbekante Gott

Plädoyer für eine inklusivistische Religionstheologie

»Der Mensch denkt sich nichts aus.«
(Thomas Mann)

Die Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen, von der im siebzehnten Kapitel der Apostelgeschichte berichtet wird, beginnt mit den berühmten Worten: »Ihr Männer von Athen, ich sehe, dass ihr die Götter in allen Stücken sehr verehrt. Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.« (Vers 22f.) Dieser Gott, so fährt Paulus fort, ist der Schöpfer und Herr der Welt, der nicht in Tempeln wohnt und keinen Kultus nötig hat. Die Menschen wurden von ihm mit der Bestimmung geschaffen, dass »sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.« (Vers 27f.) Die Areopagrede liest sich fast wie der Entwurf eines religions-theologischen Programms, das mit zwei Grundannahmen operiert. Nach der ersten Annahme kann sich der Mensch durch die Religion deshalb auf Gott beziehen, weil er in Gott lebt und webt, und nach der zweiten bezieht er sich in den anderen Religionen unwissend auf jenen Gott, der in der christlichen Religion bekannt ist. Genau diese beiden programmatischen Annahmen hat der bedeutendste Religionsphilosoph der Moderne, nämlich Hegel, zu einer eindrucksvollen inklusivistischen Theorie der Religionen ausgearbeitet. Im dritten Teil meiner folgenden Überlegungen werde ich Hegels Theorie vorstellen und für ihre Aktualisierung plädieren. Denn durch ihre Erklärungskraft ist sie, wie mir scheint, den religionstheologischen Entwürfen unserer Tage überlegen, zumal der pluralistischen Religionstheologie, die im zweiten Teil behandelt und als nicht überzeugend zurückgewiesen werden

soll. Zunächst aber werde ich in einem ersten, kurzen Teil erwägen, welche religionstheologischen Optionen überhaupt möglich sind.

I Die religionstheologischen Antwortmöglichkeiten

Die Religionstheologie befasst sich mit der Frage, wie die Geltungsansprüche der Religionen und ihr Verhältnis zu beurteilen sind. Seit gut zwei Jahrzehnten ist es üblich geworden, zwischen drei prinzipiell möglichen Antworten auf diese Frage zu unterscheiden. Ein religions-theologischer *Exklusivismus* nimmt an, dass die Geltungsansprüche nur einer Religion berechtigt sind, und bestreitet die aller anderen Religionen. Für einen religionstheologischen *Inklusivismus* dagegen sind die Geltungsansprüche mehrerer Religionen berechtigt, in höchstem Maße aber nur die einer einzigen. Nach Auffassung eines religions-theologischen *Pluralismus* schließlich sind die Geltungsansprüche von mehr als einer Religion in höchstem Maße berechtigt. Nun erschöpft diese Einteilung offenkundig nicht jede mögliche Antwort. Deshalb wird das Dreierschema häufig durch die Hinzunahme einer vierten, religionskritischen oder *naturalistischen Option* erweitert, wonach die Geltungsansprüche keiner einzigen Religion berechtigt sind.

Gegen diese Klassifikation möglicher Antworten und gegen ihre Vollständigkeit sind eine Reihe von Einwänden erhoben worden.¹ Die beiden wichtigsten hat Andreas Grünschloß in seiner Auseinandersetzung mit Perry Schmidt-Leukel vorgebracht.² Der *erste* Einwand ergibt sich aus dem Umstand, dass nicht nur die Gesamtansprüche von Religionen auf vierfache Weise in Beziehung gesetzt werden können, sondern auch ihre Teilansprüche. Nun mag eine Religionstheologie, je nachdem welche Teilansprüche sie vergleichend bewertet, zu unterschiedlichen Urteilen kommen. Wenn sie beispielsweise die Ansprüche verschiedener Religionen auf Vermittlung von Heil, auf Erkenntnis der letzten Wirklichkeit oder auf den gültigen Moralkodex untersucht, mag sie in der einen Hinsicht exklusivistisch, in der anderen inklusivistisch und in der dritten pluralistisch urteilen. In solchen Fällen ergeben sich für die Verhältnisbestimmung von Religionen als Gesamtheiten Mischpositionen, die keiner der vier Antwortmöglichkeiten eindeutig zuzuordnen sind. Folglich ist das übliche Viererschema be-

¹ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, S. 75-87.

² Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, in: *Catholica* 47 (1993), S. 163-183; A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, S. 21-27. Vgl. zu den beiden Einwänden außerdem M. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001, S. 31-37. 68-70. 75f.

zogen auf die Gesamtansprüche von Religionen unvollständig, auch wenn es in Bezug auf einzelne Aspekte vollständig zu sein scheint. Nach dem *zweiten* Einwand ist aber selbst das nicht der Fall, weil neben den vier Optionen eine fünfte besteht, die Grünschloß als »inferioristische« Position bezeichnet hat. Eine inferioristische Haltung nimmt derjenige ein, für den die eigene Religion entweder insgesamt oder in gewisser Hinsicht einer anderen oder mehreren anderen Religionen unterlegen ist. Zu Recht hat Schmidt-Leukel entgegnet,³ dass der Inferiorismus keine zusätzliche Antwortmöglichkeit darstellt, wenn die Optionen des Viererschemas standpunktunabhängig definiert werden. Denn dann vertritt ein gemäßigter Inferiorist, der die Ansprüche nur einer anderen Religion für im höchstem Maße berechtigt hält, eine inklusivistische Position und ein radikaler, der mehreren anderen Religionen höchste Geltung zuschreibt, eine pluralistische Position. Zudem darf bezweifelt werden, ob jemand in Bezug auf seine eigene Religion insgesamt überhaupt eine inferioristische Haltung einnehmen kann. In diesem Falle wäre er nämlich mindestens innerlich bereits zu der anderen Religion konvertiert, auch wenn ein äußerer Übertritt nicht zustande kommen mag. Dennoch wird man zugeben müssen, dass im Blick auf bestimmte Aspekte der eigenen Religion nicht selten andere Religionen für überlegen gehalten werden; denn ansonsten ergäbe die gängige Aufforderung, von anderen Religionen zu lernen, keinen Sinn. Neben diesen beiden Einwänden könnte man noch einen *dritten* erheben, der freilich nicht auf eine Erweiterung der religionstheologischen Antwortmöglichkeiten zielt, sondern auf ihre Verringerung. Er geht von der Tatsache aus, dass die Weltreligionen sich selbst in aller Regel entweder exklusivistisch oder inklusivistisch verstehen, was im Falle des Christentums aus der klassischen Trinitätslehre und Christologie folgt. Nun widersetzt sich aber ein religionstheologischer Pluralismus dem üblichen exklusivistischen oder inklusivistischen Selbstverständnis der Religionen, und zwar auch dem der eigenen. Entsprechend bestreitet er die Annahmen, auf denen dieses Selbstverständnis beruht, zum Beispiel die christliche Vorstellung, dass Jesus in einem nicht nur metaphorischen Sinne der inkarnierte Gott ist, oder die Ansicht hinduistischer und buddhistischer Mystiker, die letzte Wirklichkeit auf direkte, unvermittelte Weise zu erfahren.⁴ Daher sind aus Sicht eines religionstheologischen Pluralismus die Geltungsansprüche, die die Weltreligionen de facto erheben, keineswegs im höchsten Maße berechtigt. Genau genommen, vertreten pluralistisch gesinnte Christen, Hindu-

³ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, S. 79 Anm. 42. 82f. sowie *ders.*, *Gott ohne Grenzen* (Fn. 1), S. 68f.

⁴ Vgl. J. Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, S. 42f. 112f.

isten oder Buddhisten zwar nicht im Verhältnis zueinander, wohl aber gegenüber den Weltreligionen in ihrer faktischen Gestalt, auch gegenüber der eigenen, eine inklusivistische Position. Für einen normalsterblich Andersgläubigen besteht praktisch kein Unterschied, ob ihm die Höchstgeltung seiner Überzeugungen durch ein katholisch-inklusive oder ein pluralistisch verstandenes Christentum bestritten wird. Man könnte den Pluralismus deshalb als eine Version des Inklusivismus verstehen⁵ und die vier religionstheologischen Antwortmöglichkeiten auf drei einschränken.⁶ Trotzdem mag es sinnvoll sein, am üblichen Viererschema festzuhalten. Denn andernfalls würden die erheblichen theologischen Differenzen zwischen einem Inklusivismus, der sich in den Bahnen des traditionellen Selbstverständnisses der eigenen Religion bewegt, und einem neuen Inklusivismus, der dieses Selbstverständnis modifiziert, unnötig verdeckt. Freilich ist das Viererschema, wie die beiden ersten Einwände zeigen, nicht vollständig, weil bei der Verhältnisbestimmung von Religionen als Gesamtheiten Mischpositionen möglich sind und weil man bei der vergleichenden Beurteilung von Einzelaspekten eine inferioristische Haltung einnehmen kann.

In den beiden folgenden Abschnitten wird ausschließlich vom Pluralismus und Inklusivismus die Rede sein. Deshalb soll am Ende dieses Abschnitts zumindest die wichtigste Schwierigkeit erwähnt werden, vor der der Exklusivismus meines Erachtens steht. Um seine Annahme zu begründen, dass die Geltungsansprüche aller Religionen, abgesehen von denen der eigenen, unberechtigt sind, müsste der Exklusivismus eine überzeugende naturalistische Theorie der anderen Religionen entwickeln. Man mag aus gutem Grund an den Erfolgsaussichten dieses Unternehmens zweifeln, aber nehmen wir für einen Moment dennoch an, es würde gelingen. In diesem Falle hätte der Exklusivismus sein Ziel erreicht, falls er die eigene Religion von der naturalistischen Erklärung ausnehmen könnte. Nun ist aber schwer zu sehen, wie die Sonderbehandlung der eigenen Religion gerechtfertigt werden kann, ohne willkürlich zu verfahren; denn selbst bei zentralen Glaubensannahmen bestehen verblüffende Ähnlichkeiten zwischen den Religio-

⁵ Vgl. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube* (Fn. 2), S. 281; A. Feldtkeller, *Interreligiöser Dialog und pluralistische Religionstheologie – ein Traum-paar?*, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), S. 273-286, hier S. 282-284.

⁶ Mein Einwand lässt sich nicht durch die Behauptung entkräften, er verwechsle einen religionstheologischen Inklusivismus mit einem hermeneutischen, wonach neue Einsichten stets in den eigenen Verständnishorizont inkludiert werden und der deshalb allen religionstheologischen Positionen eigen ist (vgl. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* [Fn. 1], S. 73. 78f.). Denn gegenüber der faktischen Gestalt der Weltreligionen vertritt der Pluralist aus den genannten Gründen zweifellos einen religionstheologischen Inklusivismus.

nen.⁷ Angesichts dieser Parallelen scheint der Exklusivismus deshalb vor der unangenehmen Alternative zu stehen, an Pest oder Cholera zu sterben, also entweder die naturalistische Erklärung auch auf die eigene Religion anzuwenden oder die Geltungsansprüche anderer Religionen anzuerkennen, sei es auf inklusivistische oder pluralistische Weise.

II Schwierigkeiten mit der pluralistischen Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie nimmt an, dass die Geltungsansprüche von mehr als einer Religion im höchsten Maße berechtigt sind. Zu diesen Religionen gehören nach Meinung der meisten Pluralisten nicht nur das Christentum und Judentum oder die abrahamitischen Religionen insgesamt, sondern auch gewisse Formen des Hinduismus, Buddhismus oder Taoismus. Die bekannteste und vielleicht anspruchsvollste Version der pluralistischen Religionstheologie hat der englische Theologe und Religionsphilosoph John Hick entwickelt. Auf sie werde ich mich deshalb im Folgenden konzentrieren.⁸

II.1 Der religionstheologische Grundgedanke John Hicks

Hicks religionstheologischer Grundgedanke lässt sich als Sequenz von vier Schritten verstehen. (a) Im *ersten* Schritt wird das Prinzip der Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrung dargelegt.⁹ Nach Hick ist es für den, der religiöse Erfahrungen macht, durchaus rational, seinen Erfahrungen zu trauen und entsprechende Glaubensüberzeugungen zu bilden, so lange keine angemessenen Gründe vorliegen, an der Verlässlichkeit dieser Erfahrungen zu zweifeln. Ein allgemeiner Grund solcher Art bestünde dann, wenn eine naturalistische Interpretation der Welt einschließlich der Religion einer religiösen Interpretation vernünftigerweise vorzuziehen wäre. Dies trifft aber nach Hick nicht zu, wie er durch eine kritische Auseinandersetzung mit den naturalisti-

⁷ Beispielsweise hat *M. Hüttenhoff*, Die Möglichkeit einer am Rechtfertigungsgedanken orientierten pluralistischen Theologie der Religionen, in: *C. Danz/U.H.J. Körtner* (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 121-150, jüngst die bemerkenswerten Parallelen zwischen dem evangelischen Glauben an einen rechtfertigenden Gott und der indischen Bhakti-Frömmigkeit hervorgehoben.

⁸ Unter den zahlreichen Publikationen, in denen Hick seine religionstheologische Position dargelegt hat, vgl. vor allem *J. Hick*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, dt.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; *ders.*, *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4).

⁹ Vgl. *Hick*, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 210-230, sowie Hicks frühes Buch: *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, New York 1957.

schen Religionstheorien von Freud und Durkheim sowie durch einen Vorschlag zur Lösung des Theodizeeproblems zu zeigen versucht.¹⁰ In den vielen Fällen, in denen auch keine konkreten Gründe zum Misstrauen vorliegen, ist man deshalb auf der Grundlage seiner religiösen Erfahrungen berechtigt, an das zu glauben, was man erfährt, auch wenn nicht zwingend auszuschließen ist, dass man sich damit im Irrtum befindet.

(b) Im *zweiten* Gedankenschritt kommt die Schwierigkeit zur Sprache, in die das Prinzip der Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrung zu führen scheint. Auf der Basis ihrer spezifischen religiösen Erfahrung gelangen Menschen verschiedener Traditionen nämlich zu Glaubensüberzeugungen, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Die personalen Götter und die impersonalen Absoluta, an die sie glauben, können offenbar nicht alle existieren, zumindest nicht jene, die wie Jahwe, der dreieinige Gott, Allah, Brahman oder Shunyata als die einzige letzte Wirklichkeit betrachtet werden. Muss man daraus schließen, dass entweder keine oder höchstens eine der großen Welreligionen wahr sein kann und dass religiöse Erfahrung deshalb mitnichten zur Ausbildung von Glaubensüberzeugungen berechtigt? Keineswegs. Vielmehr ist es nach Hick sehr wohl möglich, trotz der Vielheit religiöser Wahrheitsansprüche an dem Prinzip der Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrung festzuhalten.

(c) Dies nachzuweisen ist Aufgabe der ›pluralistischen Hypothese‹, die den *dritten* und entscheidenden Schritt des Gedankengangs bildet.¹¹ In Anlehnung an Kants Erkenntnistheorie unterscheidet Hick zwischen der transzendenten Wirklichkeit (oder dem ›Realen‹) an sich und dieser Wirklichkeit, wie sie in den verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise erfahren und vorgestellt wird (dem ›Realen‹ für uns). Das Reale an sich soll jenseits der Reichweite aller unserer Begriffe, ausgenommen der formalen, liegen, weil es grenzenlos und unendlich ist.¹²

¹⁰ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 111-125; im Detail hat Hick seine »Soul-Making-Theodicy« in seinem Buch: *Evil and the God of Love* (1966), Nachdruck der dritten Auflage 1985, London 1993 entwickelt.

¹¹ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 233-251; *ders.*, *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 11-30, sowie *ders.*, *A Philosophy of Religious Pluralism*, in: *ders.*, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, S. 28-45.

¹² Auch P. Schmidt-Leukel, der die strikte Unterscheidung zwischen der transzendenten Wirklichkeit an sich und den religiösen Vorstellungen von ihr als »entscheidende Grundlage einer pluralistischen Religionstheologie« (*Schmidt-Leukel*, *Gott ohne Grenzen* [Fn. 1], S. 206) bezeichnet, schließt aus der Unendlichkeit der transzendenten Wirklichkeit an sich auf ihre Unbegreiflichkeit (vgl. a.a.O., S. 200-209).

»Man kann von ihm also nicht sagen, daß es Eines oder Viele sei, Person oder Sache, bewußt oder unbewußt, absichtsvoll oder nicht absichtsvoll, Substanz oder Prozeß, gut oder böse, liebend oder hassend. Keiner der beschreibenden Begriffe, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten, kann buchstäblich auf die unerfahrbare Wirklichkeit zutreffen, die diesem Bereich zugrunde liegt.«¹³

Um die transzendente Wirklichkeit an sich als den Urgrund der religiösen Erfahrungen und Vorstellungen postulieren zu können, ist Hick gleichwohl gezwungen, sie auf dreifache Weise zu charakterisieren: Erstens existiert sie, zweitens steht sie dem menschlichen Bewusstsein als Anderes gegenüber und drittens wirkt sie auf das Bewusstsein ein und erzeugt dadurch Informationen.¹⁴ Diese Informationen werden durch die Kategorien und Begriffe, die dem menschlichen Bewusstsein zu Gebote stehen, strukturiert und dadurch in religiöse Erfahrung umgewandelt. Die beiden grundlegenden Kategorien sind nach Hick der Begriff der Gottheit, der in den theistischen Traditionen vorherrscht, und der Begriff des Absoluten, der die nicht-theistischen Traditionen prägt. Wenn die Informationen durch den Begriff der Gottheit geordnet werden, dann erfährt der Mensch die transzendente Wirklichkeit als personales Wesen, werden sie dagegen durch den Begriff des Absoluten strukturiert, dann als nicht-personales. Die tatsächliche religiöse Erfahrung ist freilich komplexer. Denn neben den beiden grundlegenden, kulturübergreifenden Kategorien werden weitere, kulturspezifische angewandt, um die Informationen zu ordnen. Dadurch entstehen die verschiedenen personalen Götter und impersonalen Absoluta, die man aus den Weltreligionen kennt.

Durch diese pluralistische Hypothese ist es nach Hick möglich, am Prinzip der Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrung festzuhalten, obgleich auf Grundlage der Erfahrung eine Vielheit von Vorstellungen gebildet werden, die sich als buchstäblich wahre Beschreibungen der transzendenten Wirklichkeit an sich gegenseitig ausschließen. Denn die Eigenschaften, die der höchsten Wirklichkeit in den Religionen zugeschrieben werden, verdanken sich den kulturübergreifenden und kulturspezifischen Ordnungsleistungen des menschlichen Bewusstseins und kommen der transzendenten Wirklichkeit an sich nicht zu. Dennoch sind die personalen und impersonalen höchsten Wesen, die in den Weltreligionen erfahren werden, keine bloßen Projektionen, sondern authentische Manifestationen. Denn sie entstehen durch die Wir-

¹³ Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 350; Übersetzung nach der deutschen Ausgabe, S. 375f.; vgl. auch S. 246 in der englischen Ausgabe sowie: *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 27f.

¹⁴ Vgl. z.B. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 167. 244.

kung der transzendenten Wirklichkeit auf das menschliche Bewusstsein. Solange keine konkreten Gründe zum Misstrauen vorliegen, sind religiöse Erfahrungen daher nach Hick durchaus glaubwürdig und berechtigen zur Ausbildung von Glaubensüberzeugungen.

(d) Die bisherige Skizze könnte zu dem Missverständnis führen, als würde nach Hick jede beliebige Religion ein Höchstmaß an heilshafter Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit vermitteln. Dies ist jedoch nicht der Fall. Daher muss im *vierten* Schritt das Kriterium nachgetragen werden, an dem Hick Religionen misst. Wie gelangt er zu diesem Kriterium und worin besteht es?¹⁵ Hick geht von seiner eigenen christlichen Erfahrung aus¹⁶ und ist auf ihrer Basis davon überzeugt, dass der christliche Gott eine authentische Manifestation der transzendenten Wirklichkeit ist, keine bloße Erfindung des Menschen. Er sieht sich darin durch die heilschaffende Wirksamkeit dieses Gottes bestätigt, und zwar aus folgendem Grund: Der christliche Gott ruft im Gläubigen eine Umwandlung aus der Selbstzentriertheit in die Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit hervor, die an spirituellen Früchten und solchen der Nächstenliebe abzulesen ist. Nun ist diese Umwandlung samt ihrer Früchte nach Hick nicht nur eine angemessene Reaktion auf den christlichen Gott, sondern auch auf die transzendente Wirklichkeit an sich. Sie soll daher verbürgen, dass im christlichen Gott tatsächlich die transzendente Wirklichkeit erfahren wird. Aber wieso, so könnte man einwenden, ist diese Reaktion auch der transzendenten Wirklichkeit an sich angemessen? Schließlich lässt sich über sie nichts aussagen, abgesehen davon, dass sie existiert und auf das menschliche Bewusstsein wirkt. Nach Hick kann diese Frage nur durch einen Glaubenszirkel beantwortet werden.¹⁷ Einerseits ist die Überwindung der menschlichen Selbstzentriertheit, die sich in tätiger Nächstenliebe äußert, deshalb eine angemessene Reaktion auf das Reale an sich, weil der christliche Gott, der sie bewirkt, als authentische Manifestation der transzendenten Wirklichkeit geglaubt wird. Andererseits erweist sich dieser Gott umgekehrt dadurch als authentische Manifestation, dass er jene heilshafte Umwandlung und deren moralische Früchte erzeugt, die sich im Glauben als angemessene Reaktion auf die transzendente Wirklichkeit an sich darstellt. Hick gewinnt also sein soteriologisches und ethisches Kriterium zur Bewertung der Religionen, hinter dem unschwer das jesuanische Doppelgebot der Got-

¹⁵ Vgl. zu Hicks Kriterium vor allem Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 299-342.

¹⁶ Der christliche Ausgangspunkt Hicks wird z.B. in: *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 50 deutlich.

¹⁷ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 248 und 352f., sowie *ders.*, *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 78f.

tes- und Nächstenliebe zu erkennen ist, aus dem christlichen Glauben.¹⁸

Nun zeigt sich aber, dass die Götter und Absoluta, an die die Anhänger der anderen großen Weltreligionen auf der Basis ihrer religiösen Erfahrungen glauben, ebenfalls eine Umwandlung des Menschen aus der Selbstzentriertheit in die Zentriertheit auf die geglaubte Wirklichkeit hervorrufen, die nach allem, was wir wissen, keine geringeren spirituellen und moralischen Früchte trägt. Daher muss man den Glaubenszirkel auf diese Religionen ausdehnen¹⁹ und auch ihre Götter und Absoluta als authentische Manifestationen der transzendenten Wirklichkeit betrachten. Vorstellungen von höchsten Wesen dagegen, die ihre Gläubigen nicht aus der Selbstzentriertheit herausführen und statt Mitleid und Liebe Gleichgültigkeit und Hass in ihnen erzeugen, können nicht als authentische Manifestationen anerkannt werden.²⁰ Soweit der religionstheologische Grundgedanke Hicks.

II.2 Kritische Überlegungen

Gegen diese Konzeption sind eine Reihe von Einwänden erhoben worden, die auf Missverständnissen beruhen und die Hick deshalb problemlos zurückweisen konnte. Gleichwohl ist seine pluralistische Hypothese aus mindestens drei Gründen keine überzeugende Theologie der Religionen.

Erstens ist es mehr als zweifelhaft, ob die transzendente Wirklichkeit an sich, die sich in den personalen Göttern und impersonalen Absoluta der Weltreligionen manifestieren soll, überhaupt existieren kann. Wie wir sahen, trifft nach Hick keiner unserer Begriffe, abgesehen von formalen, auf die transzendente Wirklichkeit an sich zu. Das soll nicht nur für Prädikate gelten, die sich konträr gegenüberstehen, wie gut und böse oder liebend und hassend, sondern auch für kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate. Das Reale an sich ist nach Hicks ausdrücklicher Meinung zum Beispiel weder absichtsvoll noch nicht-absichtsvoll, weder personal noch nicht-personal und weder Schöpfer noch Nicht-Schöpfer der Welt.²¹ Nun widerspricht diese Annahme aber dem plausiblen Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Existierenden. Ihm zufolge kommt allem, was existiert, von jedem

¹⁸ Ebenso interpretiert auch *Schmidt-Leukel*, *Gott ohne Grenzen* (Fn. 1), S. 241-243, 253.

¹⁹ Hick spricht in: *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 75, von einem »expanded circle of faith«. Für die Ausweitung des Glaubenszirkels auf die impersonalen Absoluta vgl. *ders.*, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 278f.

²⁰ Vgl. *Hick*, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 339; *ders.*, *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 79.

²¹ Vgl. *Hick*, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 246, 350; *ders.*, *The Rainbow of Faiths* (Fn. 4), S. 64.

Paar einander kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate entweder das eine oder das andere zu.²² Darin unterscheidet sich Existierendes von allgemeinen Begriffen, unter die es fällt. Der Allgemeinbegriff ›Mensch‹ etwa enthält zwar die Bestimmung ›vernünftig‹, aber keine der beiden sich widersprechenden Bestimmungen ›verheiratet‹ und ›nicht-verheiratet‹. Ein existierender Mensch wie Sokrates dagegen muss entweder verheiratet oder nicht-verheiratet, entweder stumpfnasig oder nicht-stumpfnasig sein, also von allen Eigenschaften, die sich kontradiktorisch gegenüberstehen, entweder die eine oder die andere besitzen. Gewiss ist es in vielen Fällen nicht sinnvoll zu fragen, ob etwas Existierendes die eine oder die andere von zwei entgegengesetzten Eigenschaften besitzt, zum Beispiel ob die Empfindung einer grünen Wiese selber grün oder nicht-grün ist. Wer ernsthaft so fragen würde, wüsste nicht einmal, mit welcher Art von Gegenstand er es bei Empfindungen zu tun hat, und könnte es auch durch die richtige Antwort nicht erfahren. Das bedeutet freilich keineswegs, dass einem Existierenden in solchen Fällen beide Eigenschaften fehlen, sondern vielmehr, dass ihm eine von beiden notwendigerweise zukommt. Weil Empfindungen keine physischen Gegenstände sind und deshalb nicht grün oder andersfarbig sein können, sind sie notwendigerweise nicht-grün. Kurzum: Alles, was existiert, ist durchgängig bestimmt und unterscheidet sich dadurch von Allgemeinbegriffen. Nun ist aber Hicks transzendente Wirklichkeit an sich nicht durchgängig bestimmt. Folglich kann sie nicht existieren, sondern nur ein Allgemeinbegriff sein, und zwar ein hochabstrakter.

Mein *zweiter* Einwand bezieht sich auf Hicks grundlegende Unterscheidung zwischen dem endlichen Subjekt und der transzendenten Wirklichkeit an sich, die dem Subjekt gegenüberstehen und auf das Subjekt wirken soll. Diese Unterscheidung ist schwerlich mit der pluralistischen Annahme vereinbar, dass die großen Weltreligionen gleichwertig sind.²³ Denn während theistische Religionsformen die Unterscheidung teilen mögen, wird sie in nicht-theistischen gerade bestritten. So versteht beispielsweise eine der bedeutendsten Richtungen des Hinduismus, der advaitische Vedanta, Brahman als nicht-personales Absolutes, mit dem alles, auch das wahre Selbst des Menschen, der Atman, identisch ist. Das vom Brahman getrennte, empirische Selbst dagegen ist ein Trugbild, einem bösen Traum ähnlich, aus dem zu erwachen Erlösung bedeutet. Vergleichbare monistische Annahmen wurden auch im Mahayana-Buddhismus vertreten. Für Nagarjuna (um 200 n. Chr.) etwa, den bedeutendsten Vertreter der Shu-

²² Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1976, A 571-573, B 599-601.

²³ Ähnlich argumentiert auch *K.E. Yandell*, Philosophy of Religion. A contemporary introduction, London/New York 1999, S. 72f.

nyavada-Schule, ist allein das Leere (shunya) wahrhaft wirklich, während die endlichen Dinge und Subjekte nur eine Scheinrealität besitzen. Sub specie aeternitatis sind sie mit dem Leeren eins, auch wenn sie sich in ihrer Verblendung für unterschieden halten. Durch seine pluralistische Hypothese fordert Hick nun vom Hinduismus und Buddhismus, solche monistischen Annahmen aufzugeben, sich die strikte Unterscheidung zwischen dem endlichen Subjekt und der transzendenten Wirklichkeit anzueignen und deshalb konsequent zwischen der transzendenten Wirklichkeit an sich und ihrer Erscheinung für uns zu differenzieren.²⁴ Damit ergreift er einseitig Partei für nicht-monistische Traditionen, die durch ihre Gegenüberstellung von Gott und Welt mit diesen Unterscheidungen keine grundsätzlichen Schwierigkeiten haben. Zwar mutet die pluralistische Religionstheologie auch ihnen schmerzhaft Modifikationen zu, aber die Frage, in welchem Verhältnis das endliche Subjekt zur unendlichen Wirklichkeit steht, ob beide getrennt oder auf irgendeine Weise eins sind, betrifft den fundamentalen Unterschied zwischen den Weltreligionen, der allen anderen Unterschieden zugrunde liegt. Eine Religionstheologie, die in dieser entscheidenden Frage den nicht-monistischen Traditionen eine angemessenere Einsicht zubilligt, kann unmöglich alle großen Weltreligionen für gleichwertig halten, sondern allenfalls die nicht-monistischen. Soweit der zweite Einwand, durch den die pluralistische Religionstheologie zwar nicht widerlegt, wohl aber in ihrem Anwendungsbereich deutlich eingeschränkt wird.²⁵

Mein *dritter* Einwand schließlich bestreitet, dass die transzendente Wirklichkeit an sich, die als Urgrund der religiösen Erfahrungen in den Weltreligionen postuliert wird, unendlich und grenzenlos ist, wie Hick annimmt.²⁶ Da sie dem endlichen Bewusstsein als das ganz Andere und Unbegreifliche gegenübersteht, hat sie am endlichen Bewusstsein ihre Grenze und ihr Drüben. Folglich ist sie ebenso endlich wie dieses Bewusstsein, und wir haben es bei ihr gerade nicht mit dem Höchsten zu tun. Das Jenseits ist auch nur ein Diesseits, weil das Diesseits sein Jenseits ist. Wenn Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann ist die transzendente Wirklichkeit an sich nicht etwa der »Gott über dem Gott des Theismus«²⁷, sondern bloß ein weiterer Götze. Wie aber muss das Verhältnis des Unendlichen zum endlichen Bewusstsein bestimmt werden, wenn es ihm nicht als unbegreifliches Jenseits gegenüberstehen kann? Ich werde auf diese Frage im nächsten Abschnitt zurückkommen, in dem eine inklusivistische

²⁴ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 291-295.

²⁵ Vgl. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem* (Fn. 2), S. 255f. 259.

²⁶ Vgl. z.B. Hick, *An Interpretation of Religion* (Fn. 8), S. 237f.

²⁷ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991, S. 137.

Alternative zur pluralistischen Religionstheologie erwogen werden soll.

III Hegels religionsphilosophischer Inklusivismus

Eine aussichtsreiche Theologie der Religionen sollte zwei Qualitäten vereinen: den Blick für die Vielheit und den spezifischen Charakter der religiösen Phänomene einerseits und die Kraft zu einer systematischen Gesamtdeutung andererseits. Eben diese Qualitäten aber besitzen die Religionsphilosophie Hegels und Schellings in einem Maße, das in der Gegenwart seinesgleichen sucht. Zu einer Zeit, in der sich die Kenntnisse über außereuropäische Religionen und Kulturen, zumal die ägyptische, indische und chinesische, rasant erweiterten, entwickelten Hegel und der späte Schelling auf je ihre Weise eine Philosophie der Religionen, die die Ergebnisse der zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Forschung in eine einheitliche Theorie zu integrieren vermochte. Es gibt deshalb Grund für die Vermutung, dass von einem Rückgriff auf Hegel und Schelling innovative Impulse für die gegenwärtige religionstheologische Debatte ausgehen können. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die religionstheologische Aktualität Hegels, obgleich der Spätphilosophie Schellings ebenso große Aufmerksamkeit gebührte.²⁸ Dabei befaße ich mich erstens mit Hegels Begriff der Religion und zweitens mit dem Inklusivismus, der sich daraus ergibt. In beiden Zusammenhängen werden die Vorteile zur Sprache kommen, die Hegels Konzeption gegenüber der pluralistischen Religionstheologie unserer Tage besitzt.

III.1 Hegels Begriff der Religion

Die pluralistische Religionstheologie unterscheidet zwischen dem religiösen Bewusstsein des Menschen und jener transzendenten oder unendlichen Wirklichkeit an sich, die außerhalb des religiösen Bewusstseins liegt und daher unbegreiflich ist. Diese Unterscheidung ist, wie wir sahen, mit dem Begriff der unendlichen Wirklichkeit nicht vereinbar. Wenn nämlich das Unendliche dem endlichen Bewusstsein als unbegreifliches Jenseits gegenüberstehen würde, hätte es am endlichen Bewusstsein seine Grenze. Es wäre dann in Wahrheit gar nicht unendlich, sondern ebenso endlich wie dieses Bewusstsein. Der Versuch, das

²⁸ Zur religionstheologischen Aktualität Schellings vgl. meinen Artikel: Die Wahrheit der Religionen und das Christentum. Schellings Philosophie der Mythologie und die religionstheologische Debatte der Gegenwart, in: R. Kirstel/P. Schwarzenau/U. Tworuschka (Hg.), Wegmarken zur Transzendenz (Religionen im Gespräch Bd. 8), Balve 2004, S. 340-344.

Unendliche als das ganz Andere des Endlichen, als Nicht-Endliches, zu bestimmen, misslingt, weil das Unendliche dadurch ein Drüben hat und mithin ein Endliches bleibt. »Wir haben nicht das, was wir wollen«, schreibt Hegel, »wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen.«²⁹ Durch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen verschwindet also paradoxerweise der Unterschied zwischen beiden.

Wie aber soll man ihr Verhältnis stattdessen bestimmen? Hegels Antwort lautet: Das Unendliche ist dasjenige, was sich selbst und das Endliche umfasst. Um wahrhaft unendlich zu sein, muss es die endliche Welt im Allgemeinen und das endliche Bewusstsein im Besonderen als wesentliches Moment einschließen.

Das »wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als [auch] sein Anderes über und bleibt darin, weil es *sein Anderes* ist, in der Einheit mit sich. Ist aber das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen, und so bleibt das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können«.³⁰

Das Unendliche ist also nur dann wahrhaft unendlich und zugleich vom Endlichen unterschieden, wenn es die in sich differenzierte Einheit seiner selbst und des Endlichen ist.

Aus diesem Begriff des Unendlichen lässt sich mit Hilfe einer Prämisse, die ich zusätzlich einführen möchte, Hegels Begriff der Religion ableiten. Bei der Zusatzprämisse handelt es sich um die vorläufige Bestimmung von Religion als Bewusstsein einer höheren, unendlichen Wirklichkeit. Diese Bestimmung trägt dem Umstand Rechnung, dass der Glaube an Gott in einer Reihe von Religionen keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Das Bewusstsein einer höheren, unendlichen Wirklichkeit dagegen scheint ein konstitutives Element von Religion zu sein, ohne das sich die anderen Elemente, die sich in den Religionen finden, die Annahmen über die Beschaffenheit der Welt, die Vorschriften, Gebräuche und Verhaltensweisen, die Feste und Institutionen usw., schwerlich als »religiöse« qualifizieren lassen. Gemessen an diesem vorläufigen Verständnis von Religion können die großen säkularen Ideologien, für die das Unendliche keine Wirklichkeit besitzt, trotz mancher Analogien nicht im eigentlichen Sinne als Religionen gelten.

²⁹ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: *ders.*, Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der »Werke« von 1832-1845, hg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt/Main 1969-1971, Bd. 16, S. 179.

³⁰ Ebd., S. 178.

Aus beiden Prämissen zusammen ergibt sich Hegels Begriff der Religion. Der ersten Prämisse zufolge muss das endliche Bewusstsein des Unendlichen ein wesentliches Moment des Unendlichen sein, und nach der zweiten Prämisse ist Religion das endliche Bewusstsein einer höheren, unendlichen Wirklichkeit. Wenn beides zutrifft, muss man annehmen, dass Religion ein wesentliches Moment des Unendlichen ist. Sie ist demnach keine bloß subjektive Angelegenheit des Menschen, sondern das Bewusstsein, das das Unendliche durch die Vermittlung des Menschen von sich selbst hat. Dieser Begriff der Religion lässt sich konkretisieren, sobald man der Frage nachgeht, was das Unendliche eigentlich ist, wenn es konstitutiv zu ihm gehört, sich im menschlichen Bewusstsein seiner selbst bewusst zu sein. Die Antwort liegt auf der Hand: Es ist Geist.

Denn »der Geist ist dies: sich zu manifestieren, *für den Geist zu sein*. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist. Man hat gesagt, die Welt, das sinnliche Universum, müsse Zuschauer haben und für den Geist sein, – so muß Gott noch viel mehr für den Geist sein.«³¹

Durch die Bestimmung des Unendlichen als Geist lässt sich der Begriff der Religion näherhin so fassen: Wenn Religion der Ort ist, an dem sich der menschliche Geist auf das Unendliche, mithin auf den absoluten Geist, bezieht und wenn es konstitutiv zum absoluten Geist gehört, im endlichen Geist von sich zu wissen, dann ist Religion nichts anderes als das »Wissen des göttlichen Geistes von sich *durch Vermittlung des endlichen Geistes*.«³² Gewiss, auf den ersten Blick erscheint Religion als bloß subjektive Tätigkeit, in der sich das menschliche Bewusstsein zu einem wirklichen oder vermeintlichen Unendlichen verhält. Nun ist dieses Unendliche, der absolute Geist, aber jene Fülle, die das menschliche Bewusstsein des Unendlichen einschließt. Folglich ist Religion, genau besehen, »ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm«,³³ oder kürzer: Religion ist »*das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes*.«³⁴

³¹ Ebd., S. 52f.; zu Hegels Begriff des Geistes vgl. näherhin *G.W.F. Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, §§ 381-384. 553-555, Werke 10, S. 17-32. 366f.

³² *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Fn. 29), S. 198.

³³ Ebd., S. 40.

³⁴ Ebd., S. 197f.

Dieser spekulative Begriff der Religion mag im Kontext heutiger Debatten ungewohnt sein, aber was ist die Alternative? Wenn Religion nichts anderes als eine Orientierungsleistung des menschlichen Geistes wäre, wenn der göttliche Geist in ihr nicht am Werk sein würde, wäre sie von Gott verlassen.³⁵ Man müsste sie dann mit Karl Barth als Gottlosigkeit oder »Unglaube« beurteilen.³⁶ Denn wie sollte der menschliche Geist zum Unendlichen gelangen, wenn nicht das Unendliche selbst, der göttliche Geist, im menschlichen Geist zu sich käme? »Der Mensch weiß nur von Gott«, schreibt Hegel, »insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß [...]«.³⁷

Hegels Begriff der Religion lässt sich als Alternative zum Religionsbegriff verstehen, den Schleiermacher fast zeitgleich in seiner *Glaubenslehre* entwickelt hat.³⁸ Im Unterschied zur älteren Theologie stimmen beide darin überein, dass Gott und das religiöse Bewusstsein nicht voneinander zu trennen sind. Während aber Schleiermacher Gott von der Religion her versteht, begreift Hegel die Religion von Gott her. Schleiermacher geht von der Religion bzw. von der Frömmigkeit aus, die ihm als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit gilt, und bestimmt Gott in Beziehung auf dieses Gefühl, nämlich als das im Gefühl »mitgesetzte Woher«³⁹ unseres Daseins. Nach Hegel dagegen führt die Bestimmung des Unendlichen als jenes absoluten Geistes, zu dem es konstitutiv gehört, für den Geist zu sein, gerade umgekehrt zur Religion. Nicht zu Unrecht befürchtet Hegel, dass in Schleiermachers bewusstseinstheoretischem Ansatz der Gottesgedanke verloren geht; denn Gott wird dort in Abhängigkeit von dem begriffen, was vorgibt, sich von ihm abhängig zu fühlen. Nach Hegel kann Gott nicht als Moment des religiösen Bewusstseins gedeutet werden, sondern das religiöse Bewusstsein ist vielmehr als Moment des absoluten Geistes zu begreifen, dem es widerspräche, bei sich zu bleiben, statt in seiner Gemeinde zu sein.

Aus den bisherigen Überlegungen erhellt der erste von drei Vorteilen, den die Hegelsche Religionsphilosophie verglichen mit der pluralistischen Religionstheologie besitzt: Sie kann erklären, warum es über-

³⁵ So zu Recht auch V. Höfle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, ungekürzte Studienausgabe, Bd. 2, Hamburg 1988, S. 645.

³⁶ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I: Die Lehre vom Wort Gottes, 2. Halbband, Zollikon-Zürich 1960, § 17, S. 304-397.

³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (Fn. 29), Werke 17, S. 480.

³⁸ Schleiermachers *Glaubenslehre* erschien im Jahre 1821, in dem Hegel sein erstes Kolleg über Religionsphilosophie hielt.

³⁹ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* Bd. I, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 4, 4, S. 28.

haupt Religion gibt. Der religionstheologische Pluralismus nimmt an, dass die transzendente oder unendliche Wirklichkeit an sich unbegreiflich und keiner unserer Begriffe, abgesehen von formalen, auf sie anwendbar ist. Wenn das zutrifft, dann darf man ihr keine Eigenschaft beilegen, die verständlich machen könnte, wieso sie sich im menschlichen Bewusstsein manifestiert, statt mit sich allein zu bleiben. Für die pluralistische Religionstheologie ist Religion deshalb eine nackte Tatsache, die man nur zur Kenntnis nehmen, aber nicht begreifen kann. Nach Hegel dagegen kann das Unendliche dem endlichen Bewusstsein nicht als Jenseits gegenüberstehen, weil es sonst seinerseits ein Endliches wäre. Um wahrhaft unendlich zu sein, muss es vielmehr das endliche Bewusstsein als wesentliches Moment einschließen und daher als absoluter Geist begriffen werden. Denn weil es für den absoluten Geist konstitutiv ist, von sich zu wissen, setzt er sich als endlicher Geist, um im endlichen Geist zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie kann Hegels Lehre vom absoluten Geist also verständlich machen, warum Menschen Religion besitzen.

III.2 Hegels Deutung der Religionen

Der skizzierte Begriff der Religion liegt nach Hegel allen positiven Religionen zugrunde. Weil das Bewusstsein einer höheren, unendlichen Wirklichkeit für jede Religion konstitutiv ist und weil dieses Unendliche aus den genannten Gründen als absoluter Geist verstanden werden muss, der das menschliche Bewusstsein vom Unendlichen einschließt, sind alle Religionen Gestalten des absoluten Geistes. Hegel ist daher weit entfernt, einen religionstheologischen Exklusivismus zu vertreten, den er vielmehr als seicht zurückweist. In der Einleitung seiner Religionsphilosophie heißt es programmatisch:

»Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, dass wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrtum und Betrug* verwerfen [...]. Das höhere Bewußtsein ist vielmehr, den Sinn, *das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren*, kurz das *Vernünftige* darin zu erkennen. Es sind *Menschen*, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin und in aller Zufälligkeit eine *höhere Notwendigkeit* sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserem höheren Bewußtsein *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt, sich auch mit dem *versöhnen*, was Schau-

derhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*.⁴⁰

Anders als der Exklusivismus nimmt Hegel an, dass der göttliche Geist in allen Religionen wirksam ist und von sich weiß. Wenn das aber zutrifft, warum verstehen die Religionen das Unendliche dann nicht durchgängig als absoluten Geist und das Bewusstsein vom Unendlichen als dessen Moment? Warum haben sie vielmehr höchst unterschiedliche Vorstellungen von der unendlichen Wirklichkeit, vom endlichen Subjekt und von der Beziehung zwischen beiden? Hegel beantwortet diese Frage mit dem nahe liegenden Hinweis, dass die Religionen über das, was sie eigentlich sind, zumeist kein hinreichendes Bewusstsein haben. Zwar sind sie alle Gestalten des absoluten Geistes, aber sie verstehen sich selbst in der Regel anders. Diese Unterscheidung zwischen dem Selbstverständnis der Religionen und dem, was sie an sich sind, ist keine Besonderheit der Hegelschen Religionsphilosophie, sondern ein unverzichtbares Element aller religionstheologischen Modelle. Sie wird ebenfalls angewandt, wenn der Exklusivismus die Geltungsansprüche bestreitet, die andere Religionen erheben, oder wenn sich die pluralistische Religionstheologie gegen die Überlegenheitsansprüche wendet, die gewöhnlich zum Selbstverständnis der Religionen gehören. Die Besonderheit der Hegelschen Konzeption besteht vielmehr darin, dass sie im Unterschied zu den religionstheologischen Modellen der Gegenwart in der Lage ist, die Differenz zwischen dem Fürsichsein der meisten Religionen und ihrem Ansichsein auf die unendliche Wirklichkeit selbst zurückzuführen. Inwiefern? Das wahrhaft Unendliche ist nach Hegel der absolute Geist. Nun widerspricht es aber der »Natur des Geistes«, dass er von Natur aus und gleichsam auf einen Schlag ein angemessenes Bewusstsein von sich selbst hat. Denn die Natur des Geistes ist Freiheit, er ist, schreibt Hegel, »nur das, wozu er sich macht.«⁴¹ Um sich adäquat zu erkennen, muss der absolute Geist einen Prozess durchlaufen, und dieser Prozess zunehmender Selbsterkenntnis ist die geschichtliche Abfolge der Religionen. Aus der Natur des absoluten Geistes ist daher verständlich, warum in der Geschichte der Religionen für geraume Zeit ein Unterschied zwischen dem besteht, was sie an sich sind, und was ihnen bewusst ist. Im Fortgang von einer Religion zu einer späteren wird dieser Unterschied freilich zunehmend minimiert. Die Vorstellungen, die sich die Religionen vom Unendlichen und von sich selbst machen, werden

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Fn. 29), S. 82. Zur These, die Religionen seien Priesterbetrug, die sich mit einem religionstheologischen Exklusivismus, der die eigene Religion ausnimmt, gut verträgt, vgl. auch ebd., S. 102 sowie *ders.*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Fn. 29), Werke 18, S. 83.

⁴¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Fn. 29), S. 263.

sukzessiv an das angepasst, was beide eigentlich sind, nämlich der absolute Geist und sein Bewusstsein von sich selbst.

Hegels Theorie der Religionsgeschichte, die den größten Teil seiner religionsphilosophischen Vorlesungen umfasst, kann im Rahmen meiner Skizze natürlich nicht im Detail vorgeführt werden. Einige wenige Bemerkungen müssen genügen. Jede Religion ist endliches Bewusstsein von einer höheren, unendlichen Wirklichkeit. Aus gutem Grund betrachtet Hegel eine Religion deshalb stets unter zwei Gesichtspunkten: Wie versteht sie das Unendliche und welches Selbstverständnis hat das endliche Subjekt in dieser Religion? Beides gehört untrennbar zusammen. Denn die Vorstellung, die der Mensch vom Unendlichen hat, entspricht derjenigen, die er von sich selbst hat.⁴² Auf der ersten Stufe der Religionsgeschichte,⁴³ zu der Hegel die chinesische, indische und buddhistische Religion rechnet, wird die unendliche Wirklichkeit pantheistisch bestimmt. Sie gilt als die allgemeine, substantielle Macht, die das Wesen aller Dinge bildet und allein wahrhaft wirklich ist. Entsprechend versteht sich das endliche Subjekt als nichtiger Schein. Den Übergang zur zweiten Stufe bilden die persische, syrische und ägyptische Religion. Auf dieser zweiten Stufe wird die unendliche Wirklichkeit nicht mehr als bestimmungslose Substanz, sondern als freie Subjektivität vorgestellt, wenn auch in unzulänglicher Weise. Hierher gehören nach Hegel die jüdische und griechische sowie die römische Religion, die aber im Grunde nur eine Fortentwicklung der griechischen ist. Im Judentum gilt das Unendliche als der eine, hoch über die Welt erhabene Herr, so dass sich das endliche Subjekt als Diener verstehen muss – gewiss eine einseitige Charakterisierung, die schon dem alttestamentlichen Zeugnis von der Nähe Gottes und dem Gedanken eines doppelseitig verpflichtenden Bundesschlusses nicht gerecht wird.⁴⁴ Auch die griechische Religion stellt das Unendliche als Subjekt vor, freilich nicht als erhabenes, sondern als wesentlich menschliches und beschränktes und deshalb als eine Vielheit von Göttern. Die jüdische und die griechische Religion leiden nach Hegel an einem komplementären Mangel. Im Unterschied zur jüdischen erlaubt es die griechische Religion dem endlichen Subjekt zwar, sich als frei

⁴² Vgl. ebd., Werke 16, S. 83.

⁴³ Im Folgenden richte ich mich nach der Freundesvereinsausgabe (Werke Bd. 16 und 17), in der der Teil über außerchristliche Religionen in zwei Abschnitte gegliedert ist. In seinen vier Kollegien hat Hegel selbst mal eine dichotomische (1824), mal eine trichotomische Einteilung (1821, 1827 und 1831) vorgezogen. Auch die Reihenfolge, in der die außerchristlichen Religionen behandelt werden, ändert sich, was insbesondere im Falle der jüdischen Religion auffallend ist, vgl. dazu *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimmte Religion*, neu hg. v. *W. Jaeschke*, Hamburg 1994.

⁴⁴ So zu Recht *H.J. Schoeps, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), S. 1-34, hier S. 31.

zu verstehen, weil es in seinen Göttern vollkommen bei sich ist, aber keiner dieser Götter kann der Grund aller Dinge sein, der im Judentum als Herr verehrt wird.

Diese Einseitigkeiten sind nach Hegel in der christlichen Religion überwunden. Die Vorstellung von einem menschlichen, aber beschränkten Gott in der griechischen Religion und von einem erhabenen, aber vom Menschen getrennten Schöpfer und Herrn in der jüdischen werden im Gedanken des dreieinigen Gottes aufgehoben, der alles geschaffen hat, der Mensch wurde und starb und der in seiner Gemeinde gegenwärtig ist. Das, was alle Religionen an sich sind, nämlich Gestalten des absoluten Geistes, der sich als endlicher Geist setzt und durch den endlichen Geist von sich weiß, wird in der christlichen Trinitätslehre zum Inhalt der religiösen Vorstellung. Zwar liegt dieser Begriff der Religion allen Religionen zugrunde, aber in den außerchristlichen Religionen kommt er noch nicht in der Totalität seiner drei Momente zum Bewusstsein. Erst in der christlichen Religion ist der »Begriff der Religion [...] *sich selbst gegenständlich* geworden«,⁴⁵ und aus diesem Grund kennzeichnet Hegel das Christentum als die »absolute« oder »vollendete« Religion.⁴⁶

Gemessen an der üblichen Einteilung religionstheologischer Modelle in exklusivistische, inklusivistische und pluralistische, vertritt Hegel zweifellos einen christlichen Inklusivismus; denn die außerchristlichen Religionen sind

»als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, [...] in der unsrigen [christlichen, F.H.] enthalten. Wir haben es also in ihnen nicht mit einem Fremden, sondern *mit dem Unsrigen* zu tun, und die Erkenntnis, daß es so sei, ist die Versöhnung der wahrhaften Religion mit der falschen.«⁴⁷

Dieser Inklusivismus ist freilich kein dogmatischer, der die Wahrheit der eigenen Religion bloß voraussetzt, die anderen Religionen nach der Nähe zur eigenen bemisst und der deshalb von anderen Religionen mit gleichem dogmatischem Recht zurückgewiesen werden kann. Vielmehr ist Hegels Inklusivismus ein kritischer, weil er alle Religionen danach bewertet, in welchem Maße sie dem Begriff der Religion gerecht werden, der ihnen zugrunde liegt.

Die umfassende philosophische Deutung der Religionen, auf die Hegel seinen Inklusivismus stützt, verdient Bewunderung, zumal die damals

⁴⁵ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Fn. 29), S. 87; vgl. ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17, S. 187.

⁴⁶ Ebd., Werke 17, S. 185. 187.

⁴⁷ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Fn. 29), S. 81.

verfügbaren Quellen in der Regel hinreichend berücksichtigt wurden.⁴⁸ Hegel vorzuwerfen, er zwänge die Vielheit der Religionen in die spanischen Stiefel seiner Systematik, ist deshalb abwegig. Gleichwohl wären bei einer Aktualisierung der Hegelschen Konzeption einige Revisionen erforderlich. Sie beträfen *erstens* das Bild der einzelnen Religionen, namentlich der orientalischen, das sich durch die religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Forschung inzwischen verändert hat. Dabei wäre auch die innere Entwicklung der Religionen, der Hegel wegen der mangelnden Erkenntnisse zu Beginn des 19. Jahrhunderts wenig Beachtung schenkte,⁴⁹ gebührend zu berücksichtigen. *Zweitens* müssten die von Hegel nicht behandelten Religionen einbezogen werden, zumindest solche, die ihrer Bedeutung nach den behandelten nicht nachstehen, etwa die babylonisch-assyrische Religion, der japanische Shintoismus und vor allem der Islam, auf den Hegel leider nur beiläufig eingegangen ist.⁵⁰ *Drittens* schließlich wäre Hegels Annahme aufzugeben, dass die hierarchische Ordnung, in der die Religionen stehen, wenn man sie am Kriterium ihrer Angemessenheit zum Begriff der Religion misst, den Etappen einer universalen, kontinuierlich zu Höherem fortschreitenden Religionsgeschichte entspricht. Denn zum einen sind Religionen nur in wenigen Fällen historisch auseinander hervorgegangen; zum anderen könnte eine historisch frühere Religion durchaus einer sachlich späteren Stufe angehören.⁵¹ Selbstverständlich kommt eine Neuauflage des Hegelschen Programms nicht ohne den Gedanken aus, dass der Geist nur durch eine geschichtliche Entwicklung ein zunehmendes Bewusstsein seiner selbst gewinnt. Aber diese Entwicklung vollzieht sich offenbar nicht in einer vermeintlichen Universalgeschichte der Religion, sondern in einer Vielzahl von Partialgeschichten.⁵²

Eine Aktualisierung des Hegelschen Inklusivismus würde, so scheint mir, die religionstheologische Debatte der Gegenwart voranbringen. Denn neben dem Vorteil, der im letzten Abschnitt genannt wurde, besitzt er gegenüber der pluralistischen Religionstheologie noch mindestens zwei weitere. *Erstens* ist Hegels Konzeption in der Lage, nicht

⁴⁸ Zu diesem Ergebnis kommt die sorgfältige Studie von R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975, S. 237f. Wenig überzeugend ist dagegen Leuzes Behauptung (vgl. ebd., S. 244), Hegel habe seinen Begriff der Religion aus der christlichen Gotteslehre abgeleitet. Träfe das zu, dann wäre die Deutung des Christentums als der vollendeten Religion ein bloßer Zirkelschluss.

⁴⁹ Vgl. die von R. Leuze, ebd., S. 240 angeführten Beispiele.

⁵⁰ Vgl. nochmals R. Leuze, ebd., S. 240f.

⁵¹ Selbst Hegel durchbricht die Entsprechung von historischer und sachlicher Ordnung, wenn er z.B. die ältere ägyptische Religion der jüngeren buddhistischen sachlich überordnet.

⁵² Vgl. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2003, S. 464-467.

nur die Existenz der Religion, sondern auch die Vielheit der Religionen auf die höhere, unendliche Wirklichkeit zurückzuführen, auf die sie sich beziehen. Denn die unendliche Wirklichkeit ist, recht verstanden, der absolute Geist. Nun gehört es aber wesentlich zum absoluten Geist durch das religiöse Bewusstsein des Menschen von sich zu wissen, und dieses Wissen kann er nur durch eine geschichtliche Entwicklung erlangen. Folglich muss es verschiedene Gestalten von Religion geben. Aus dem Begriff der Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist also verständlich, warum Religion nur in der Mehrzahl vorkommen kann. Für die pluralistische Religionstheologie dagegen ist sowohl die Existenz der Religion als auch die Vielheit der Religionen eine Tatsache, die der transzendenten Wirklichkeit an sich äußerlich bleibt. Denn da diese Transzendenz alle menschlichen Begriffe übersteigt, kann man ihr keine Qualitäten zuschreiben, die erklären würden, warum sie sich überhaupt im menschlichen Bewusstsein manifestiert und warum in vielfacher Gestalt. Statt auf die unendliche Wirklichkeit führt die pluralistische Religionstheologie die Vielheit der Religionen auf die Vielheit der Kulturen zurück. Aber sind Kulturen wirklich solche zunächst religionsunabhängigen Größen, die sie sein müssten, damit in ihrer Verschiedenheit die Verschiedenheit der Religionen gründen könnte? Wird die Identität einer Kultur nicht vielmehr umgekehrt durch eine bestimmte Deutung des Unendlichen konstituiert, die alle anderen Gestaltungen des menschlichen Geistes beseelt?

Zweitens erlaubt die Hegelsche Konzeption, die Vorstellungen der Religionen vom Unendlichen als zutreffende Beschreibungen gelten zu lassen. Zwar sind sie einseitige Bestimmungen des absoluten Geistes, der in der Totalität seiner Momente erst in der vollendeten Religion bewusst wird, aber solche, die wesentlich zu ihm gehören. Nach Hegel ist es durchaus wahr, wenn die orientalischen Religionen das Unendliche als allgemeine, substantielle Macht verstehen oder wenn die griechische Religion dem Göttlichen menschliche Züge beilegt, freilich nicht die ganze Wahrheit. Für die pluralistische Religionstheologie dagegen trifft keine einzige religiöse Vorstellung auf die unendliche Wirklichkeit zu, da diese Wirklichkeit dem Bewusstsein unbegreiflich ist. Außer im phänomenalen Sinne existieren für die pluralistische Religionstheologie weder Jahwe, noch Allah oder die heilige Trinität, weder Brahman noch die ewige Buddhanatur – ein hoher Preis für die angenommene Gleichwertigkeit der Weltreligionen. Oder sollte man sagen: Gleichwertigkeit? Immerhin erinnert der ›Respekt‹, den die pluralistische Religionstheologie den Weltreligionen entgegenbringt, an jenen abstrakten Gerechtigkeitssinn, der niemandem ein Gut gönnt, um zu vermeiden, dass die Güter ungleich verteilt sind. Hegel hingegen gönnt jedem das Seine, er ist groß im Geltenlassen. Sollte das nicht Grund genug sein, auf ihn zurückzugreifen?